

Lukas Künzler
Anerkennung vor Umverteilung

Lukas Künzler

Anerkennung vor Umverteilung

Zur sozialen Frage bei Jeremias Gotthelf



Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2020

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung von



Burggemeinde
Bern

UniBern | **Forschungsstiftung**
Berne University Research Foundation

sowie von Dr.rer.pol. Ernst Boehlen, Bern.

Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt von Lukas Künzler von Riehen (BS)

Von der Philosophisch-historischen Fakultät auf Antrag von
Prof. Dr. Barbara Mahlmann-Bauer (Erstgutachterin) und
Prof. Dr. Heinrich Richard Schmidt (Zweitgutachter) angenommen.

Bern, den 19. Oktober 2018
Die Dekanin: Prof. Dr. Elena Mango

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des
Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2020
www.olms.de

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Herstellung: Beltz Grafische Betriebe GmbH

ISBN 978-3-487-15935-5

Meiner Grossmutter Paula (1925–2015)

Dank

Gotthelfs literarisches Werk, seine amtlichen Tätigkeiten, sein soziales und politisches Engagement sowie sein Wirken als Pfarrer sind in den letzten Jahren wieder in den Fokus der wissenschaftlichen Forschung gerückt. Wesentlichen Anteil daran trägt die neue Historisch-Kritische Gesamtausgabe (HKG) seiner Werke, Predigten und Briefe, die seit 2004 an der Universität Bern entsteht.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine gekürzte Version meiner im Mai 2018 eingereichten Dissertation. Letztere entstand im Rahmen der Mitarbeit am Kommentarband zu Gotthelfs sozialpolitischer Publizistik (HKG F.3.2) und wurde von Frau Prof. Dr. Barbara Mahlmann-Bauer betreut. Ich bin ihr zu grossem Dank verpflichtet. Zu Beginn des Dissertationsvorhabens, im Sommer 2013, hat sie mich motiviert, ein Stipendium beim Schweizerischen Nationalfonds (SNF) zu beantragen. Nach den ersten beiden Forschungsjahren (2014–2016), die durch das gesprochene Stipendium finanziert werden konnten, ermöglichte sie mir die Beendigung der Dissertation durch eine Anstellung als Assistent. Ebenfalls danken möchte ich dem Zweitbetreuer der Dissertation, Herrn Prof. Dr. Heinrich Richard Schmidt (Historisches Institut der Universität Bern). Er hat mir die Möglichkeit gegeben, meine Thesen in seinem Doktorandenkolloquium zur Diskussion zu stellen und mir viel Freiheiten in meinem Forschungsvorhaben zugestanden.

Mein erster Kontakt zum »Gotthelf-Projekt« reicht in die Studienzeiten zurück, als ich als Hilfsassistent von Herrn PD Dr. Christian von Zimmermann mit Recherchen im Berner Staatsarchiv an der Kommentierung des *Neuen Berner-Kalenders* (HKG D.3.1 und 3.2) mitwirken durfte. Ihm möchte ich besonders dafür danken, dass er mich in meiner Arbeit immer sehr ermutigt hat. An dieser Stelle möchte ich auch meiner Kollegin Dr. des. Kathrin Schmid von der *Forschungsstelle Jeremias Gotthelf* für die Gespräche über die Schwierigkeiten und Herausforderungen einer multidisziplinären Herangehensweise an wissenschaftliche Themengebiete während der Entstehungszeit unserer Dissertationen an der *Forschungsstelle Jeremias Gotthelf* herzlich danken. Ein Dank geht auch an meinen Kollegen Oliver Käsermann M.A. Er hat mir am Schluss geholfen, die Texte zu formatieren.

Inhalt

Zur gegenwärtigen Diskussion über Werte in Staat und Gesellschaft.....	15
I. Einleitung. Gotthelfs Deutung der sozialen Frage als religiöses Problem	20
I.1. Sozial-moralische und weltanschauliche Grundsatzfragen um 1850	20
I.2. Zu Albert Bitzios	26
I.3. Aspekte der sozialen Frage und der Religion im literarischen Werk von Jeremias Gotthelf.....	38
I.3.1. Reaktion auf das Zeitalter der Industrialisierung	40
I.3.2. Apotheose des gewöhnlichen Lebens	46
I.3.3. Die »Ahndung«.....	50
I.4. Zur Aktualität von Gotthelfs sozialem Gedanken	53
I.4.1. Zur Rolle der Religion im Diskurs des Postsäkularismus	54
I.4.2. Die für Gotthelf zentralen Problemkomplexe der menschlichen Welterfahrung.....	66
I.5. Textkorpus: <i>Die Armennoth</i> und <i>Käthi, die Großmutter</i>	73
I.6. Historische Quellen zum kommunalen Fürsorgewesen im zeitgeschichtlichen Umfeld von Jeremias Gotthelf.....	79
I.7. Forschungsstand: Jeremias Gotthelf und das Armenwesen.....	82
I.8. Erkenntnisinteresse der Arbeit.....	88
I.8.1. Die Verortung von Gotthelfs sozialem Gedanken in einem republikanischen Kontext	88
I.8.2. Gotthelfs Reaktion auf die Dynamisierung der Gesellschaft.....	92
I.8.3. Die Einordnung Gotthelfs in die philosophische »Linie« Friedrich Schleiermacher – William James – Charles Taylor	96
I.9. Republikanischer Kommunitarismus	97
I.9.1. Die sozio-moralischen Ressourcen von freiheitsverbürgenden Institutionen.....	100
I.9.2. Ethik des gelingenden (»guten«) Lebens	103

1.10.	Zur philosophisch-politischen Anthropologie von Charles Taylor	108
1.10.1.	Die Notwendigkeit eines gesellschaftlich geteilten Wertehorizontes	110
1.10.2.	Die intrinsische Werthaftigkeit supra-erogatorischer Handlungen	114
1.11.	Aufbau der Arbeit und methodische Problemstellungen.....	117
2.	Historische Hintergründe. Pauperismus und Armenfürsorge im Kanton Bern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.....	122
2.1.	Zeitgenössische Wahrnehmungsformen der Massenarmut.....	122
2.2.	Pauperismus, Armut und Sozialfürsorge.....	128
2.3.	Sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Aufriss.....	136
2.3.1.	Agrarmodernisierung und »Käsefieber«.....	136
2.3.2.	Die soziale Stratifizierung der ländlichen Gesellschaft ...	139
2.4.	Auswirkungen der Privatisierung von Gemeinbesitz.....	144
2.4.1.	Soziale Folgekosten der Deregulierung	144
2.4.2.	Die Expropriation der landarmen Bevölkerung.....	148
2.4.3.	»Irische Verhältnisse« im Emmental	152
2.4.4.	Die Exklusion der Armen aus der Agrarverfassung.....	159
2.4.5.	Ursachen des Pauperismus.....	160
2.5.	Die Lage der ländlichen Unterschichten	164
2.5.1.	Zur »Ökonomie des Notbehelfs« als Überlebensstrategie	164
2.5.2.	Die Kriminalisierung der Armut	166
2.5.3.	Zum Hygienediskurs um 1840	168
2.5.4.	Die Folgen der Meliorationen und Arrondierungen.....	170
2.5.5.	Dimensionen der Armut. Die Gemeinde Sumiswald als Beispiel.....	171
2.6.	Die Entwicklung der armengesetzlichen Regelungen	174
2.6.1.	Von den Bettelordnungen zum Gemeindedualismus.....	174
2.6.2.	Neuregelung nach der Helvetik	176
2.6.3.	Übelstände im Armenwesen	179
2.6.4.	Das Scheitern des Gesetzes von 1847	181
2.6.5.	Die Reform von Carl Schenk	189
2.7.	Zum Armen- und Verdingwesen.....	192
2.7.1.	Die Verkostgeldung von Kindern.....	192
2.7.2.	Zur lokalen Fürsorgepraxis	206

3.	Der erste Teil der <i>Armennoth</i> . Ein Schlüssel zu Jeremias Gotthelfs christlich-republikanischer Gesellschaftskritik	215
3.1.	Die christlich-republikanische Lesart der <i>Armennoth</i>	215
3.1.1.	Die geistige Verfassung des liberalen Staates	216
3.1.2.	Die Rechtsstaatskritik in der <i>Armennoth</i>	235
3.1.3.	Gotthelfs republikanisches Ordnungsdenken im Armenwesen	245
3.1.4.	Anerkennung vor Umverteilung	248
3.2.	Universale Entgrenzung: Gotthelfs Gesellschaftskritik in der <i>Armennoth</i>	260
3.2.1.	Die babylonische »Schwindelei« des industriellen Zeitalters	260
3.2.2.	Die grosse Entfremdung	267
3.2.3.	Zeitgeistexistenzen als pathologische Erscheinungsformen des modernen Subjekts	272
3.3.	Die Bedeutung der Religion in Gotthelfs Sozialethik	278
3.3.1.	Erfahrungen der Selbsttranszendenz bei Dursli, Ueli und Jacob	290
3.3.2.	Religion als Deutung der Erfahrung von Selbsttranszendenz	300
3.3.3.	Die Überwindung des Körper-Geist-Dualismus	304
3.3.4.	Jeremias Gotthelf und Charles Taylor	306
4.	Der zweite Teil der <i>Armennoth</i> . Die armenpädagogische Programmatik von Jeremias Gotthelf und deren Umsetzung in der Armenanstalt Trachselwald	313
4.1.	Zum Werkkontext	313
4.1.1.	Gotthelfs Armutsbegriff	313
4.1.2.	Armut im Werk von Gotthelf	317
4.2.	Die Verortung der <i>Armennoth</i> im zeitgenössischen Armenerziehungsdiskurs	323
4.2.1.	Im Umfeld der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft	323
4.2.2.	Die Verortung der <i>Armennoth</i> im kantonbernischen publizistischen Kontext	333
4.2.3.	Die Konjunktur von Armenanstalten im Umfeld der Inneren Mission	339
4.2.4.	Zur Rezeption der <i>Armennoth</i>	343
4.3.	Die armenpädagogische Programmatik Jeremias Gotthelfs im zeitgeschichtlichen Umfeld	346

4.3.1.	»Social-Pädagogik« in der Mitte des 19. Jahrhunderts	347
4.3.2.	Gotthelfs Vorstellung von Armenerziehung	351
4.3.3.	Zur Hochschätzung des Kindes in der Spätromantik	362
4.3.4.	Religiös-philanthropische Gemeinnützigkeit: Gotthelfs Berufung auf Pestalozzi	366
4.3.5.	Machtkampf in der bernischen Bildungs- und Sozialpolitik	374
4.3.6.	Die kantonale Musteranstalt in Bättwyl bei Burgdorf.....	380
4.4.	Die Armenerziehungsanstalt Trachselwald während Gotthelfs Wirkungszeit (1835–1854).....	386
4.4.1.	Die Gründung einer Armenerziehungsanstalt im Bezirk Trachselwald.....	386
4.4.2.	Gotthelfs Engagement in der Verwaltungskommission des Hilfsvereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald	402
4.4.3.	Die Aufbruchsstimmung während der ersten Jahre in Sumiswald (1835–1839).....	412
4.4.4.	Wirtschaftliche Konsolidierung und pädagogische Krise in Trachselwald (1839–1854).....	419
4.5.	Die Wirkungsgeschichte der <i>Armennoth</i>	456
4.5.1.	Christliche Armenerziehung als Idee einer umfassenden Volkserneuerung	456
4.5.2.	Das 15. Kapitel in Johann Konrad Zellwegers <i>Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen</i>	459
4.5.3.	Im Umfeld der Kindergartenidee? Gotthelf und Friedrich Fröbel	463
4.5.4.	Apokalyptik und Rettung: Die rhetorisch- metaphorische Didaxe der <i>Armennoth</i> vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsgeschichte.....	470
5.	<i>Käthi, die Großmutter</i> . Die Integration der Armen in das christliche Dorf.....	476
5.1.	Religiöse Schöpfungsdeutungen und christliche Grundordnung	476
5.1.1.	Hiob und die Ethik der Demut	488
5.1.2.	Die Angriffe auf das christliche Demutsideal im Vorfeld zur Revolution von 1848	499
5.1.3.	Die sozialetische Dimension des <i>Käthi</i> -Romans.....	504
5.2.	Die Sozialtopographie der »christlichen Gemeinde«	510

5.2.1.	Die Integration der Armen in die Agrarverfassung.....	514
5.2.2.	Eine Gemeinschaft auf der Basis ausgesöhnter Verhältnisse.....	525
5.2.3.	Die Sozialpflichtigkeit von Eigentum	531
5.2.4.	Das Modell der non-egalitären Gerechtigkeit.....	538
5.3.	Zu Gotthelfs Ethik des guten Lebens	545
5.3.1.	Die vertrauensvolle Einbezogenheit in die Welt.....	545
5.3.2.	Die Verklärung des Seins oder die Heiligung des Menschen.....	552
5.4.	Die Hermeneutik der religiösen Erfahrung.....	559
5.4.1.	Religion als Gesamtreaktion auf das Leben	560
5.4.2.	Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses in mystischen Bewusstseinszuständen bei William James.....	564
5.4.3.	Käthi als »Heilige« im Sinne von William James.....	567
5.4.4.	Jeremias Gotthelf und William James	571
5.4.5.	Der Glaube als Werteempfinden im Allgemeinen.....	577
6.	Ausblick. Die Wiederentdeckung republikanischer Denkmuster in der heutigen Wirtschaftsethik.....	581
6.1.	Gotthelfs Wirtschaftsethik – eine Ethik der »Bürgergesellschaft«?.....	581
6.2.	Bezüge zwischen Gotthelf und der integrativen Wirtschaftsethik nach Peter Ulrich.....	587
7.	Schluss	593
7.1.	»Mene, Mene, Tekel, Upharsin«	593
7.2.	Zusammenfassung der Forschungsergebnisse.....	602
7.3.	Kritische Überlegungen zur Anschlussfähigkeit von Gotthelfs sozialetischen Gedanken an gegenwärtige Diskurse.....	611
7.4.	Gotthelf, ein »echter« Konservativer?	615
7.5.	Ein Forschungsdesiderat	621
	Bibliographie.....	624
	Anhang: Materialien, Tabellen und Grafiken.....	652

Zur gegenwärtigen Diskussion über Werte in Staat und Gesellschaft

Die als christlich verstandenen Grundwerte des »Abendlandes« sind angesichts eines befürchteten »Zerfalls des Westens« gegenwärtig wieder in aller Munde. In Deutschland wird eine Debatte darüber geführt, ob die in ihrer Stabilität bedrohte Gesellschaft einer (christlichen) »Leitkultur« bedürfe. Und auch hierzulande hat CVP-Präsident Gerhard Pfister erklärt, dass die Schweiz ein christliches Land sei. Es gelte, dieses Erbe zu verteidigen; wer bei uns leben wolle, müsse lernen, christliche Werte anzuerkennen.¹

Sind die westlichen Gesellschaften auch in der Moderne auf christliche Grundüberzeugungen angewiesen, die im öffentlichen Wertehorizont reflektiert werden? Zwar wird unsere Bundesverfassung von 1848 mit einer Präambel eingeleitet, die mit dem Gottesbezug »Im Namen Gottes des Allmächtigen!« beginnt, doch hatten die liberalen Architekten des Bundesstaates mit der Konstitution der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Säkularisierung der Schule und der Kodifizierung eines weltanschaulich neutralen Rechtsstaates diese Frage grundsätzlich verneint. Religiösen Bürgern gestanden sie freilich eine Gottesverehrung im privaten Rahmen zu, aber es sollte keine Konzeption des »gottgefälligen« Lebens eine Verbindlichkeit für die ganze Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen dürfen, im Gegenteil könne und solle *chacun à sa façon* selig werden. Ein »gutes Leben« im Sinne einer ethisch ausgezeichneten Seinsweise zu führen, sei irrelevant, es komme nur auf die Legalität der individuellen Handlungen an. Ihrer Ansicht nach war die Aufklärung nicht nur in der Lage, eine säkularisierte Moral zu begründen, sondern auch dazu befähigt, durch die Verbreitung der wissenschaftlichen Weltanschauung einen gesamtgesellschaftlichen Fortschritt zu gewährleisten, der das Christentum als Spenderin von Trost in einer Welt des Jammers überflüssig macht.

Demgegenüber hat der Essayist Karl-Heinz Ott kürzlich festgestellt: »Allerdings haben die grossen Entzauberer Feuerbach, Marx und Freud mit ihren

¹ URL: [http://www.watson.ch/Schweiz/Gesellschaft%20&%20Politik/997608702-CVP-Präsident-Gerhard-Pfister--«Die-Schweiz-ist-ein-christliches-Land»](http://www.watson.ch/Schweiz/Gesellschaft%20&%20Politik/997608702-CVP-Präsident-Gerhard-Pfister--«Die-Schweiz-ist-ein-christliches-Land» (1.1.2018)) (1.1.2018).

Prognosen, die Religion werde verschwinden, alles andere als recht bekommen. Die Religionen leben munter fort.² Was den Marxismus angehe, so habe man sogar erlebt, dass er »zu einem schlimmeren Opiat« geworden sei »als mancher Gottesglaube«. Und Freuds Hoffnung auf das Ende der religiösen Illusion wiederum künde von einem Aufklärungsglauben, der seinerseits »von religiöser Blindheit« zeuge und heute nur noch von »atheistischen Hardlinern« verfochten werde. Ott schreibt:

Der Charme ist weg, es funkt nicht mehr, man dreht sich im Kreis. Vielleicht hat auch Max Webers Entzauberungsthese schlichtweg jenen geschichtsphilosophischen Zauber verloren, der vor hundert Jahren darin bestand, dass man glaubte, das Wesen der Moderne endlich auf den Punkt gebracht zu haben. Die Entzauberungstheorie bildet die Kehrseite selbstherrlicher Aufklärungseuphorie.³

Wir hätten uns, fährt er fort, bei »aller Verwissenschaftlichung« doch nicht »in rein rational tickende Wesen« verwandelt. Ein grundlegender Teil der Welt bleibe rätselhaft:

Was es mit den letzten Dingen auf sich hat, werden wir aller Wahrscheinlichkeit nach offenlassen müssen. Warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, wissen wir immer noch nicht und werden es vermutlich nie erfahren. Ein paar Geheimnisse überleben jede Entzauberung.⁴

Inzwischen werde der Religion sogar von unerwarteter Seite die Referenz erwiesen, etwa von Jürgen Habermas, der seit einiger Zeit betone, »dass die normativen Grundlagen von Staat und Gesellschaft sich letztlich aus Quellen speisen, die blosser Vernunft vorausgehen und tiefer liegen.«

Seit einigen Jahren ist, um an Habermas anzuknüpfen, eine Diskussion darüber entbrannt, ob auch der säkulare, weltanschaulich-religiös neutrale Rechtsstaat eines tragenden, ihn haltenden Grundes im vorpolitischen Bereich bedarf, weil er von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. »Woraus lebt der Staat«, fragt der Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde, »worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, derer er bedarf [...]«⁵

² Ott, Karl Heinz: Die Unvernunft der vernünftigen Welt (*NZZ online* vom 5.8.2016). URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/karl-heinz-ott-ueber-entzauberung-die-unvernunft-der-vernueftigen-welt-ld.109166> (10.3.2018).

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (2006), S. 69.

Es sei zu fragen, »ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben« müsse, die der religiöse Glaube den Bürgern zu vermitteln im Stande sei.⁶ Nach Böckenförde kann der Staat keine sittlichen Ressourcen zur Selbststabilisierung erzeugen und ist folglich stets auf eine Art Zufuhr »moralischen Rohstoffes« von aussen angewiesen. Jan-Werner Müller hat dazu geschrieben:

Dabei ging es Böckenförde in seiner Untersuchung nicht um eine moralische Abrechnung mit Einzelnen – sondern um eine demokratietheoretische Pointe: Wer allein auf die Wahrung naturrechtlicher Grundsätze fixiert war, konnte am Ende sogar einen Pakt mit dem Teufel eingehen [...].⁷

Böckenförde biete den Gläubigen eine wichtige und letztlich eminent politische Rolle an: »Sie können dazu beitragen, dass sich die moralischen Ressourcen der Gesellschaften immer wieder ohne staatlichen Zwang erneuern.«⁸ In der Debatte um die Säkularisierung der europäischen Gesellschaft, im Zuge derer diese Neubewertung der Rolle von Religionen in Demokratien unternommen wurde, wird seit der Jahrtausendwende der Begriff des »Postsäkularismus« verhandelt.⁹

Auch die Frage, was ein »glückendes, gelingendes oder gutes Leben« ist, erlebt nach Holger Steinfath in der »gegenwärtigen philosophischen Diskussion eine erstaunliche Renaissance.«¹⁰ Man könne geradezu von einer »Wiederkehr der Ethik des guten Lebens«¹¹ sprechen, weil die aufgeklärt-liberale Auffassung, Moral lasse sich »rein prozedural und neutral gegenüber verschiedensten Vorstellungen von einem guten Leben begründen«, vermehrt hinterfragt werde.¹² Mit Hartmut Rosa hat einer der zurzeit führenden Soziologen im deutschsprachigen Raum mit seiner 2016 vorgestellten Resonanztheorie den Versuch gemacht, eine neue Soziologie des »guten Lebens« zu begründen. Er stellt darin die These auf, dass es im Leben auf die Qualität der Weltbeziehung ankomme. Ausgangspunkt bildet für Rosa die Überzeugung, dass die Qualität des menschlichen Lebens und der sozialen Verhält-

⁶ Ebd. S. 72.

⁷ Müller, Jan Werner: Was hält Demokratien zusammen? (*NZZ online* vom 28.8.2017). URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/das-boeckenfoerde-diktum-was-haelt-demokratien-zusammen-ld.1312681?reduced=true> (15.3.2018).

⁸ Ebd.

⁹ Bohman, Postsäkulare Weltordnung (2015), S. 159.

¹⁰ Steinfath, Die Thematik des guten Lebens (1998), S. 7.

¹¹ Ebd. S. 10.

¹² Ebd. S. 11.

nisse nicht einfach an den Optionen gemessen werden kann, die zur Verfügung stehen.¹³ Die für die Moderne in vielerlei Hinsicht massgebliche Vorstellung, die Lebensqualität werde durch die Vermehrung von materiellen Ressourcen per se verbessert, ist für Rosa irreführend, vielmehr gebe es gute Gründe für die Annahme, dass die eigendynamische, selbstzweckhafte Steigerungslogik der Moderne das menschliche Weltverhältnis immer stärker belastete.

Ebenfalls eine erstaunliche Renaissance in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion erlebt die Frage, was Werte sind und wie sie zustande kommen. Der deutsche Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas, der an der Humboldt Universität in Berlin lehrt, hat festgestellt, dass seit der Jahrtausendwende Werte wieder »in aller Munde« sind, nachdem der Wertebegriff in der Philosophie lange »vollkommen out« gewesen ist.¹⁴ Joas vertritt den Standpunkt, dass Werte in Erfahrung der Selbsttranszendenz entstehen.¹⁵ Der Begriff sei als Prozess zu fassen, in dem ein »Selbst« die Erfahrung mache, dass es über »die Grenzen dieses Selbst herausgerissen« werde. Dies sei der Fall, wenn Menschen im Zuge fundamentaler Transformationserfahrungen mit einem Gefühl konfrontiert würden, dass »ihnen etwas subjektiv evident« sei. Joas führt aus, dass solche Erfahrungen keineswegs eine religiöse Deutung erzwingen, dass aber in religiösen Deutungen durch sie der Umgang mit den Kontingenzen unserer Existenz verändert werde. Der Glaube stelle in dieser Betrachtungsweise nicht das »Für-wahr-Halten von Absurditäten«, sondern eine Auslegung der Erfahrung von Selbsttranszendenz dar.¹⁶ Nach Joas geht es in dieser Diskussion aber nicht bloss um Religion. Die Wiederentdeckung der moralischen Dimension von Identitätsbildung sei etwa von Hartmut Rosa aufgegriffen worden, um auf die zu erodieren drohenden sozio-moralischen Grundlagen liberaler Demokratien (»Zerfall des Westens«) hinzuweisen.

Erst seit wenigen Jahren ist der Berner Pfarrer und Schriftsteller Albert Bitzius (1797–1854), der unter seinem Pseudonym Jeremias Gotthelf bekannt geworden ist, wieder in den Fokus der wissenschaftlichen Forschung gerückt. Hartnäckig hält sich in der Öffentlichkeit das Bild eines Reaktionärs, welcher

¹³ Rosa, *Resonanz* (2016), S. 52.

¹⁴ Joas, Hans: *Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Veranstaltung »Gute Werte, schlechte Werte. Gesellschaftliche Ethik und die Rolle der Medien«* vom 15. September 2006, S. 1. URL: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2006_Vortrag_Joas_authorized_06101x.pdf (15.3.2018).

¹⁵ Joas, *Die Entstehung der Werte* (1997), S. 10.

¹⁶ Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (2004), S. 49.

die beschauliche Idylle eines agrarromantisch verklärten Emmentals der Moderne entgegengestellt habe. Ein wesentlicher Grund für dieses Bild dürfte auf die christlichen Überzeugungen zurückzuführen sein, die seiner Einschätzung von Welt- und Tagesfragen, von Politik, Gesellschaft, Kultur, Sozialfürsorge und Wirtschaft zugrunde lagen. Glück und Heil des Menschen sind bei Gotthelf alternativlos in der »völligen Durchdringung aller Lebensgebiete durch das Religiöse«¹⁷ begründet. Es darf nach Karl Fehr nicht erstaunen, wenn Gotthelf mit solchen Forderungen in einen fundamentalen Gegensatz zu seiner Zeit geraten ist,¹⁸ denn an die Stelle der religiösen Verantwortlichkeit seien während dessen Wirkungszeit »die bürgerliche Gerechtigkeit ohne metaphysischen Hintergrund« und eine ihres religiösen Grundes beraubte bürgerliche Moral getreten, welche schliesslich »im säkularisierten bürgerlichen Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts ihre praktische Verwirklichung« gefunden hätten.¹⁹ Eben diesen Rechtsstaat hatte Gotthelf in seinem Pauperismus-traktat *Die Armennoth* (1840/1851) als »Quintessenz des Unsinns« bezeichnet.²⁰

Nicht zuletzt wegen solchen Äusserungen stellt Jeremias Gotthelf für viele ein Ärgernis dar, weil er ausschliesslich als Vertreter restaurativ-reaktionärer Werte gesehen wird. Mit dieser Einschätzung wird man ihm nicht gerecht. In der folgenden Arbeit soll gezeigt werden, dass bei ihm Überlegungen nachzuweisen sind, wie sie nach ihm von Böckenförde, Rosa und Joas angestellt worden sind. Gotthelf teilt die Annahme,

- dass der Staat keine sittlichen Ressourcen zur Selbststabilisierung erzeugen kann und deswegen stets auf eine Art Zufuhr moralischen Rohstoffes von aussen angewiesen ist,
- dass der Glaube eine Auslegung der Erfahrung von Selbsttranszendenz darstellt und zu einem Werteempfinden im Allgemeinen zu führen vermag.

Gotthelf habe nicht zu den Siegern seiner Zeit gehört, meint Hanns Peter Holl. Sein Versuch, die Religion auch in der modernen Zeit zu bewahren, sei »von einem einseitig fortschrittsgläubigen Jahrhundert beiseitegeworfen« worden.²¹ Vielleicht ist in unserem 21. Jahrhundert, das diese Fortschrittseuphorie nicht mehr teilt, nun eine neue, weniger voreingenommene Annäherung an sein Werk möglich.

¹⁷ Fehr, Jeremias Gotthelfs Erziehungsidee (1961), S. 113.

¹⁸ Ebd. S. 114.

¹⁹ Ebd. S. 113.

²⁰ HKG F.3.1, S. 73. In dieser Arbeit wird aus der zweiten Ausgabe (1851) zitiert.

²¹ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 115.

Ein Autor ist nicht ausgehend von einzelnen Begriffsdefinitionen oder Theorieelementen zu begreifen, sondern diese sind vielmehr im Licht von derjenigen Leitvision zu deuten, die den Autor aller Wahrscheinlichkeit nach umtreibt.¹
(Christoph Seibert)

1. Einleitung

Gotthelfs Deutung der sozialen Frage als religiöses Problem

1.1. Sozial-moralische und weltanschauliche Grundsatzfragen um 1850

Kurz vor der Mitte des 19. Jahrhunderts verfügte die als Armenhaus Europas geltende Schweiz über ebenso wenig natürliche Ressourcen wie heute, war dabei aber ein politisch instabiles Land, das durch die topographische Lage und infolge des reich gegliederten Geländes vielerorts schlecht erschlossen war. Das Land war durch soziale Gegensätze gekennzeichnet, von kulturellen Gräben zerrissen und religiös gespalten. Scharen von Familien verliessen ihre Heimat in der Hoffnung auf ein besseres Leben in der Neuen Welt. In der Menge der Auswanderer, in der Zahl der Proletarier sowie im Heer der Arbeiter manifestierte sich vor dem Hintergrund eines explodierenden Bevölkerungswachstums ein neues, die Epoche prägendes Phänomen, die Erscheinungsform der »Masse«, von der man ahnte, dass sie die Gesellschaft für immer verändern würde, ohne aber zu wissen wie.

¹ Seibert, Religion im Denken von William James (2009), S. 12.

Die Zahl der Verelendeten stieg hier wie in Europa so bedrohlich an, dass die soziale Frage zu einer der grossen Herausforderungen der Zeit wurde. Nach Gaston Rimlinger geriet in den Ländern, welche die Industrialisierung unter dem Banner des Liberalismus vorantrieben (das heisst vorab Grossbritannien, Frankreich und die USA) gleichzeitig der Anspruch der Armen auf öffentliche Unterstützung unter scharfe Kritik.² Grossen Einfluss erlangten dabei die Schriften des britischen Ökonomen Thomas R. Malthus (1766–1834), der 1798 sein Werk *Essay on the Principle of Population* (dt. *Das Bevölkerungsgesetz*) publiziert hatte. Für ihn galt, »dass aufgrund der unausweichlichen Gesetze unserer Natur manche Menschen der Not ausgesetzt sein müssen.«³ Malthus war der geistige Vater des neuen englischen Armengesetzes (*New Poor Law Act*) von 1834, das weit über die Landesgrenzen hinaus auf Beachtung stiess und in mehreren Schweizer Kantonen richtungweisend wurde. Das Gesetz beabsichtigte, »den freien Arbeitsmarkt funktionsfähiger zu machen, indem es die Unterstützung auf das Armenhaus beschränkte, und zwar unter den Bedingungen, die eine solche Unterstützung weniger erstrebenswert machten als die schlechteste Arbeit ausserhalb des Armenhauses.«⁴ Für Malthus trug allein die Überbevölkerung Schuld an der Misere. Eine Hilfeleistung ausserhalb solcher Zwangsarbeitsanstalten (»workhouses«) lehnte er ab. Sie würde lediglich die Bevölkerung künstlich vermehren, ohne dass der Nahrungsmittelbedarf ausreichend gesichert werden könne. Sozialfürsorge führe nur zu einer Beeinträchtigung von Fleiss und Enthaltbarkeit.

In den 1830er und 40er Jahren dominierten die Gedanken von Malthus den Armendiskurs. Bereits ihre Existenz machte die Armen aus dieser Perspektive zu einem Problem für die Gesellschaft. Es gewann damit die utilitaristische Vorstellung an Plausibilität, dass das menschliche Miteinander im Wesentlichen von konkurrierenden Interessen bestimmt sei.⁵ Auch die liberale Schule Frankreichs schloss sich Malthus an. Joseph Gariner, der das *Journal des Economistes* herausgab und als einer der aufgeklärtesten Wirtschaftswissenschaftler seiner Zeit galt, vertrat den Standpunkt, dass die Armen keinerlei Anrecht auf Hilfe hätten. Eine Gewährung von Unterstützung sei vielmehr »logisch gleichbedeutend mit der Einführung des Kommunismus.«⁶ In den Vereinigten Staaten war der wirkungsmächtigste Vertreter dieser Haltung Herbert Spencer (1820–1903), der den Begriff »survival of the fittest« in

² Rimlinger, Sozialpolitik und wirtschaftliche Entwicklung (1973), S. 116.

³ Waibl, Ökonomie und Ethik (1989), S. 63.

⁴ Rimlinger, Sozialpolitik und wirtschaftliche Entwicklung (1973), S. 118.

⁵ Wittkau-Horgby, Materialismus (1998), S. 161.

⁶ Rimlinger, Sozialpolitik und wirtschaftliche Entwicklung (1973), S. 118.

die Diskussion um Charles Darwins (1809–1882) Buch zur Entstehung der Arten eingebracht hatte und ein führender Repräsentant des aufkeimenden Sozialdarwinismus war. Armengesetze, so Spencer, seien eine Einmischung in das Prinzip der natürlichen Auslese. Weil sie die Tüchtigen behindern würden, bedrohten sie den Fortschritt der Menschheit, jegliches christlich-humanitäre Gedankengut sei der Weiterentwicklung der Menschheit nur hinderlich.⁷ Darwin war 1836 von seiner Reise mit der *HMS Beagle*, einem Vermessungsschiff der britischen Marine, zurückkehrt. Zwei Jahre später las er die Schriften von Malthus, mitten während der Auswertungsarbeit seiner Forschungsergebnisse. »Hier hatte ich denn nun endlich eine Theorie, mit der ich arbeiten konnte«⁸, notierte er.⁹ Seine Forschungsergebnisse veröffentlichte er allerdings erst nach zwanzig Jahren – unter anderem aus Angst, seine Ideen könnten missverstanden werden und Konsequenzen haben, die er so niemals beabsichtigt hatte. Darwin fürchtete sich vor den politisch-ethischen Konsequenzen seiner Theorie. In seinen Notizbüchern formulierte er die Frage: »Und wenn er [der Mensch] sich selber entwickelt hatte, was war dann mit seiner moralischen Rechenschaftspflicht gegenüber Gott, der nicht mehr sein Schöpfer war?«¹⁰

Spätestens seit der Formulierung der Zelltheorie durch den Botaniker Matthias Jakob Schleiden (1804–1881) und den Zoologen Theodor Schwann (1804–1881) Ende der 1830er Jahre war die Vorstellung und Legitimation einer besonderen Würde des Menschen problematisch geworden. Dieser Befund hatte in zentrale moralische und weltanschauliche Grundsatzfragen hineingeführt. Als Träger des Lebens konnte nicht mehr eine immaterielle Seelensubstanz in Frage kommen, sondern nur noch die Zelle – jegliches Bewusstsein war nunmehr allein aus der Materie ableitbar.¹¹ Auf einen Schlag schien das Christentum so überholt zu sein, wie einst das ptolemäische Weltbild nach Kopernikus und Galilei es war. Der deutsche Naturwissenschaftler und Revolutionär Carl Vogt (1817–1895), der im Vorfeld von 1848 aus politischen Gründen nach Bern emigrieren musste und dort mit Exponenten des radikalliberalen Lagers verkehrte, entwickelte aus der Grundlage dieser Einsichten eine konsequent materialistische Weltdeutung. In seiner später als wegweisend beurteilten Untersuchung, die 1842 in Solothurn bei Jent & Gassmann erschien, würdigte er Schwanns Theorie als »Beginn einer neuen Epoche in der Physio-

⁷ Waibl, *Ökonomie und Ethik* (1989), S. 68.

⁸ Weingarten, *Von Darwins Evolutionstheorie zum Darwinismus* (2007), S. 89.

⁹ In der neueren Forschung wird diese Anlehnung allerdings eher kritisch beurteilt.

¹⁰ Wittkau-Horgby, *Materialismus* (1998), S. 147.

¹¹ Vgl. Wahsner, *Der Materialismusbegriff in der Mitte des 19. Jahrhunderts* (2007).

logie.«¹² Vogt wollte an der Metamorphose von Kaulquappen der Geburtshelferkröte (*Alytes obstetricans*) zeigen, dass es sich bei der Kaulquappe im Larven- und dem entwickelten Tier im Adultstadium um dasselbe Lebewesen und nicht um zwei verschiedene Seinsformen handelt.¹³ Idealistisch-dualistische Naturphilosophien hatten bis anhin anhand der Verwandlung des Schmetterlings, der einer sich verpuppten Raupe entschlüpft, die christlich-religiöse Annahme, die Seele des Menschen könne in irgendeiner Form nach dem körperlichen Tod vergeistigt fortbestehen, plausibilisiert.¹⁴ Vogts in den 1840er Jahren enorm populärer Materialismus stellte Menschen und Tiere auf dieselbe Stufe und richtete sich nicht nur gegen Vertreter der spekulativen Naturphilosophie im Umfeld von Romantik und deutschem Idealismus, sondern explizit gegen das Christentum und dessen gesellschaftliche Vorrangstellung.¹⁵ Es handelte sich um eine durch die Religionskritik von Ludwig Feuerbach (1804–1872) und David Friedrich Strauß (1808–1874) wesentlich angeregte Absage an eine gesellschaftliche Ordnung, deren moralische Grundlagen in der Theologie und nicht den Naturwissenschaften wurzeln.¹⁶ Die Annahme der Existenz einer Seele oder eines freien Willens nannte Vogt einen reinen Unsinn und alles Übersinnliche Schein und Wahn.¹⁷ Die Seele fahre »nicht in den Fötus, wie der böse Geist in den Besessenen«, sondern sei ein Produkt der Entwicklung des Gehirnes.¹⁸ 1854 befand sich der Materialismusstreit auf seinem Höhepunkt. An einer Naturforscherversammlung in Göttingen, auf der es zu einer heftigen Kontroverse kam, hielt der Anatom und Physiologe Rudolf Wagner (1805–1864) fest:

Mehr und mehr haben unter den Naturforschern und insbesondere den Physiologen die materialistischen [materialistischen] Ansichten Verbreitung und Boden gewonnen, mehr und mehr schwindet der Glaube an eine substantielle Seele und der Versuch, die Psychologie vollkommen in die Naturwissenschaft aufzulösen, ist für Den, welcher in der Signatur der Zeit zu lesen versteht, der wahrscheinliche Gang der nächsten Zukunft.¹⁹

¹² Wittkau-Horgby, *Materialismus* (1998). S. 77.

¹³ Ebd. S. 79–81.

¹⁴ Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung* (1981), S. 141.

¹⁵ Vgl. Jansen, *Der nachrevolutionäre Paradigmenwechsel in den 1850er Jahren* (2007).

¹⁶ Vgl. Mensching, *Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung* (2007).

¹⁷ Gerhard, *Die philosophische Kritik am naturwissenschaftlichen Materialismus im 19. Jahrhundert* (2007), S. 130.

¹⁸ Jansen, *Der nachrevolutionäre Paradigmenwechsel in den 1850er Jahren* (2007), S. 247.

¹⁹ Wagner, Rudolph: *Menschenschöpfung und Seelensubstanz: ein anthropologischer Vortrag, gehalten an der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854*. Göttingen 1854, S. 18f.

Die Naturwissenschaften fingen erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, sich insofern mit psychologischen Phänomenen zu befassen, als sie das Seelische nicht bloss aus Ausdruck von körperlichen Vorgängen betrachteten, sondern umgekehrt die Wirkung des Seelischen auf das Körperliche zu untersuchen begannen. So gesehen hat der Materialismus der 1840er Jahre, der sich der Annahme verweigerte, dass es einen unberechenbaren Faktor gibt, welcher den Menschen mitbeherrscht und der davon ausging, dass sich das Psychische physiologisch zergliedern lässt, geistig-seelische Faktoren in der menschlichen Natur unterschätzt.²⁰

Einer der ersten, der dies deutlich machte, war der US-amerikanische Philosoph und Psychologe William James (1842–1910). Dieser veröffentlichte um die Jahrhundertwende seine Thesen, in denen er sich in einer wissenschaftlichen Herangehensweise dem religiösen Glauben näherte und dabei die Behauptung des wissenschaftlich-materialistischen Monismus, dass die Vernunft zwingend zu Atheismus und Agnostizismus führen müsse, in Frage stellte. Wie Hermann Deuser ausführt, postulierte James, dass zum einen »eine reduktionistisch-naturale Welterklärung, die alle psychische wie geistige Realität auf neurophysiologische Basisbedingungen« zurückführe, an der menschlichen Selbsterfahrung scheitern könne und dass es zum anderen eine wissenschaftliche Berechtigung gebe, »den religiösen Glauben im Blick auf Handlungs- und Denkmöglichkeiten so ernst zu nehmen«, dass man ihn als realitätserschliessende Möglichkeit des Welterkennens einstufen dürfe.²¹ In diesem Zusammenhang sei James insbesondere auf mystische Bewusstseinszustände eingegangen. Diese seien für ihn »Fenster, durch die der Geist auf eine grössere und umfassendere Welt«²² hinauszuschauen vermöge und würden ihm zufolge dem Menschen Hypothesen anbieten, die wir »willentlich ignorieren, aber denkend nicht ausser Kraft setzten« könnten.²³ James' Thesen seien darauf hinausgelaufen, den objektiven Methoden der Wahrheitsfindung eine gewisse Begrenztheit zu unterstellen. Was der wissenschaftlichen Methode nach James entgleite, sei, so Deuser, »die Einheit der persönlichen Erfahrung«, worunter »die Kraft der objektiv gerade unableitbaren Gefühlsseite des Weltzugangs« verstanden werden könne.²⁴

Der gleiche Verlag, in dem Vogts Dissertation erschien, gab auch Werke des Schriftstellers Jeremias Gotthelf heraus. Als Darwin 1831 zu seiner

²⁰ Siehe Mocek, *Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert* (2007), S. 196 sowie Pauen, *Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke* (2007), S. 108.

²¹ Deuser, *Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus* (2005), S. 8.

²² Ebd. S. 9.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. S. 11.

Forschungsreise aufbrach, war Albert Bitzios in Lützelflüh Pfarrer geworden. 1836, als Darwin zurückkehrte, stand er kurz vor der Veröffentlichung seines ersten Romans, *Der Bauern-Spiegel oder Lebensgeschichte des Jeremias Gotthelf, von ihm selbst beschrieben* (1837). In diesem Durchbruchroman des literarischen Realismus schildert er in Form einer fiktiven Autobiographie mit durchdringender Schärfe das erschütternde Schicksal und die seelischen Qualen des Verdingbuben Jeremias. Damit war Bitzios, wie Peter von Matt vermerkt, ein »Trendsetter«: »Er hat den sozialkritischen Bauern- und Dorfroman lanciert, im gleichen Jahr, als Büchner den ›Woyceck‹ schrieb.« Dieser habe »mit ähnlich erbarmungslosem Blick den Schleier weg vor dem Elend« der Ausgebeuteten gerissen, wie Gotthelf es im *Bauern-Spiegel* vor dem Elend der Verdingkinder getan habe.²⁵ Heines *Französische Zustände*, Börnes *Briefe aus Paris*, Büchners *Woyceck* und Gotthelfs *Bauern-Spiegel* seien »die vier mächtigen Zeugnisse dafür, dass der deutschen Literatur in diesen Jahren andere Augen aufgegangen sind«²⁶.

Den Namen dieses Verdingkindes – Jeremias – machte Bitzios in seinem späteren Werk zu seinem Pseudonym. Vehement widerspricht er in seinen Schriften den Annahmen des monistischen Materialismus: nicht nur gibt es für ihn einen unberechenbaren Faktor, der den Menschen mitbeherrscht, sondern es kann für ihn auch Psychisches nicht kausal aus Physiologischem abgeleitet werden; der materialistische Monismus vermag für ihn nicht alle Regungen des menschlichen Geistes zu erfassen. Leib und Seele gehören für ihn zusammen, wobei aber die wechselseitigen Beeinflussungen unklar bleiben – der Mensch sei »ein Wunder«, sein Geist »ein Räthsel«.²⁷ Nichts werde weniger gekannt, »als die menschliche Natur und die Gesetze ihrer Entwicklung.«²⁸ Eine namentliche Nennung von Vogt ist bislang bei Bitzios zwar nicht nachgewiesen,²⁹ dennoch sind der Kampf gegen die atheistischen

²⁵ Risse durch die Existenz. Peter von Matt über Jeremias Gotthelf als Trendsetter, über fahrlässige Kritik und darüber, wie man heute noch bei der Lektüre Glück und Beulen einfängt (*NZZ online* vom 17.10.2004). URL: <https://www.nzz.ch/article9WAQI-1.321356> (15.4.2018).

²⁶ von Matt, *Die tintenblauen Eidgenossen* (2001), S. 163.

²⁷ Vgl. dazu Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 135 und 144.

²⁸ HKG D.I, *Die Sanftmuth*, S. 453.

²⁹ Es steht fest, dass Carl Vogt in Bern – wo sein Vater einen Lehrstuhl für Medizin innehatte – mit Bitzios' radikalliberalen Widersachern verkehrte; siehe dazu die Dissertation über Vogts Vater: Obes, Dirk Jannes: *Philipp Friedrich Wilhelm Vogt (1789–1861)*. Professor der Medizin in Gießen und Bern, Diss. masch., Giessen 2008, S. 52–63. Bereits in den 1830er Jahren hatte sich Carl Vogt vorübergehend in Bern bei seiner Familie aufgehalten. Bitzios äusserte sich gewöhnlich im zeitgenössischen Diskurs in einer anlassbezogenen Art und Weise und entfaltete das Panorama seiner Wertüberzeugungen meist

Tendenzen seiner weltanschaulichen Gegner und die Auflehnung gegen die Verbannung der Transzendenz aus dem geistigen Horizont der Moderne die wohl zentralen Topoi seines Werkes. Im Sinne eines Leitmotivs folgt die Argumentation dieser Arbeit deswegen Christoph Seibert:

Ein Autor ist nicht ausgehend von einzelnen Begriffsdefinitionen oder Theorieelementen zu begreifen, sondern diese sind vielmehr im Licht von derjenigen Leitvision zu deuten, die den Autor aller Wahrscheinlichkeit nach umtreibt.³⁰

1.2. Zu Albert Bitzium³¹

Bitzium war einer der grossen, aber späten Vertreter jener Pfarrergeneration, die vom bedeutendsten protestantischen Theologen des Jahrhunderts, Friedrich Daniel Schleiermacher (1758–1834), geprägt worden war. Schleiermacher hatte 1799 seine epochale Studie *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* veröffentlicht, in der er argumentierte, dass Religion im Wesentlichen ein Gefühl sei. Es handelte sich um den Versuch, die Religion von der konfessionellen Kirchlichkeit zu trennen und von den Vorurteilen der Wissenschaft zu befreien. Was die Schriften von Karl Marx für eine akademische Generation um 1968 darstellten, das mochte Schleiermacher den Theologiestudenten der Generation von Bitzium gewesen sein. Kulturphilosophie und Pädagogik von Bitzium sind ganz von den Grundgedanken Schleiermachers durchzogen, dessen Werk er 1817, als 20-jähriger Student, gelesen hat.³² Diese Pfarrergeneration, die für ein Zusammengehen von (Früh-)Liberalismus und Protestantismus stand, verlor aber nach 1830 innerhalb weniger Jahre so erheblich an Einfluss, dass von einem Scheitern ihrer Ideen gesprochen werden muss.³³ Bitzium war auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens einer ihrer letzten Exponenten im Kanton Bern.

anhand eines konkreten Ereignisses, Vogt hingegen trat in der bernischen publizistischen Öffentlichkeit zu Lebzeiten von Bitzium nicht Erscheinung.

³⁰ Seibert, *Religion im Denken von William James* (2009), S. 12.

³¹ In der vorliegenden Arbeit wird der bürgerliche Name von Jeremias Gotthelf nur in diesem Abschnitt verwendet, in dem es um biographische Aspekte seiner Person geht.

³² Reble, *Geschichte der Pädagogik* (2002), S. 212.

³³ Thadden, *Protestantismus und Liberalismus* (1983), S. 97f.

Um 1830 hatte das Werk eines weiteren Theologen seine volle Wirkung entfaltet, dessen Grundannahmen aber durch die wissenschaftlichen Entdeckungen zwischen 1838 und 1842 erheblich in Zweifel gezogen worden waren. Es handelt sich um die Schriften des deutschen Theologen und Geschichtsphilosophen Johann Gottfried Herder (1744–1803), der mit Goethe, Schiller und Wieland zum »Viergestirn« der Weimarer Klassik zählt. Bitzium hatte Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774)³⁴ aller Wahrscheinlichkeit nach spätestens während seiner Göttinger Studienzeit 1821 gelesen.³⁵ Herder hatte Gott als eine Kraft, die sich gleichsam eines ursprünglich in der Materie angelegten Potentials entfaltet, konzeptioniert und damit gegen eine Theologie, die Schöpfer und Welt voneinander trennte, Stellung bezogen.³⁶ Durch die Entdeckung der Zelle und die Formulierung des Energieerhaltungssatzes in der Thermodynamik durch Julius Robert von Mayer (1814–1878) im Jahre 1842 war aber die Annahme von anderen als chemisch-physikalischen Kräften wissenschaftlich unmöglich geworden. Kraft war nicht mehr die Ursache, sondern das Mass einer Bewegung.³⁷ Vor der Verwissenschaftlichung der Welt durch Szientismus und Positivismus verblasste allmählich das Bild eines transzendent verankerten Wesens des Menschen.³⁸ Das »wahrhaft Seiende« fand sich nicht mehr in metaphysischen

³⁴ Johann Gottfried Herder, *Werke*. Herausgegeben von Wolfgang Pross. Bd. III: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2 Teilbände. Wien 2002.

³⁵ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 25. In der gegenwärtigen Herderforschung wird allerdings vermerkt: »Eine bewußte Rezeption seitens protestantischer Theologen dieser Zeit läßt sich in ihrer positiven wie in ihrer negativen Version in kaum einem Fall anhand eindeutigen Quellenmaterials belegen, und insofern bereitet es, wie vor kurzem Martin Ohst noch einmal gezeigt hat, große Schwierigkeiten, einen substantiellen Rezeptionsprozeß »von bloß atmosphärischen Beeinflussungen« abzuheben.« Wolfes, Matthias: »Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eignes Daseyn.« Herders Ideal freier Religiosität, in: Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes, herausgegeben von Martin Kessler und Volker Leppin. Berlin 2005, S. 293–307, hier S. 295f. Soweit ich sehe, steht eine umfassende Untersuchung der Herderrezeption während des 19. Jahrhunderts noch aus. Zwar wird der Einfluss von Herders Gedanken auf Bitzium immer wieder hervorgehoben – zuletzt von Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 66f. –, doch für eine präzise Verortung von Bitzium in die theologischen Strömungen seiner Zeit (Rationalismus, Supranaturalismus) muss auf das Erscheinen der Berner Dissertation von Kathrin Schmid gewartet werden.

³⁶ Zu Herder vgl. v.a. Pross, Nachwort zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2002) sowie auch Pross, *Die Ordnung der Zeiten und Räume* (2008); Pross, *Johann Gottfried Herder* (1994); Pross, »Natur«, *Naturrecht und Geschichte* (1978).

³⁷ Sonntag, *Vermessung der Seele* (2001), S. 374.

³⁸ Ebd. S. 363.

Wesenheiten, sondern in der Gleichförmigkeit des Ablaufs.³⁹ Es kam zur charakteristischen Trennung von Wissen und Glauben, die sich beide auf inkommensurable Begriffstotalitäten zurückzuziehen begannen.⁴⁰

Für Bitzios war damit nicht nur die Institution der Kirche in Bedrängnis geraten, sondern es waren damit die Grundlagen des christlichen Glaubens überhaupt in Frage gestellt.⁴¹ Das hatte für ihn nicht bloss Auswirkungen auf das individuelle Seelenheil von Gläubigen, sondern gesamtgesellschaftliche Konsequenzen. Die soziale Frage war für ihn Teil eines wesentlich tiefer greifenden, religiösen Problems. Denn Bitzios ging es bei ihr »nicht einfach um Armenfürsorge, sondern um Ursachen der Zerstörung, die von einer Sozialordnung hervorgebracht werden, die nicht mehr von religiösen Grundsätzen beseelt ist«. ⁴² Für die Anerkennung einer leistungsunabhängigen Würde des Menschen war für ihn die Religion in Form eines umfassenden, auf gesellschaftliche Pazifizierung und sozialen Frieden abzielenden ethischen Programms unverzichtbar. Um Albert Tanner zu zitieren:

Denn wenn die Religion in Religiosität in Frage gestellt wurde, dann waren die Gesellschaft und ihre sittlichen Werte fundamental bedroht, dann waren für Gotthelf, wie er in seinen Romanen aus den vierziger Jahren eindrücklich thematisiert, auch die »natürliche Ordnung« und das alltägliche Leben der Menschen in grösster Gefahr.⁴³

Im Gegensatz zu anderen religiös-kirchlichen Bestrebungen seiner Zeit ging es ihm aber nicht einfach um die »Rechristianisierung« der moralisch und sittlich verkommenen Armen als Mittel zur Restauration der Sozialordnung, seine Publizistik war vielmehr eine scharfe Elitenkritik.⁴⁴ Schuld für die bedrohlichen gesellschaftlichen Verwerfungen und die Apostasie trugen für ihn die Verwaltungsbehörden und Führungspersonen in Regierung und Wirtschaft, die für die Entstehung eines ethisch mangelhaft fundierten Milieus in der Oberschicht verantwortlich waren, dessen Moralferte auf die Unterschichten durchschlug.

Auch die (protestantische) Schweiz zählte zu jenen Ländern, in denen die Industrialisierung im Zeichen des Liberalismus stand und wo Malthus' Gedanken Verbreitung fanden. Sie war neben England und Belgien eines der ersten Länder Europas, in denen sich die Industrialisierung durchgesetzt

³⁹ Ebd. S. 369.

⁴⁰ Ebd. S. 366.

⁴¹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 439.

⁴² Ebd. S. 144.

⁴³ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 40.

⁴⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 116.

hatte.⁴⁵ Der Pauperismus zeigt dabei exemplarisch, wie sehr die Geschichte der Schweiz unter dem Gesichtspunkt europäischer Verflechtungszusammenhänge betrachtet werden muss. So etwa erliess das Bernische Armengesetz von 1847 den Gemeinden eine Unterstützungspflicht in den überwiegenden Fürsorgefällen; die obligatorischen Armensteuern wurden aufgehoben. Die Finanzierung der öffentlichen Fürsorgeeinrichtungen basierte nur noch auf privaten Spenden. Den schlimmsten Preis zahlten dafür die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft – die Kinder. In ländlichen Gegenden wurde dadurch nämlich die Verdingpraxis erheblich gefördert, wie die Quellenrecherchen zur vorliegenden Studie nachzuweisen vermochten. Bitzcius gilt als einer der schärfsten Kritiker des Verdingwesens und er war der erste, der diese Praxis öffentlichkeitswirksam anprangerte.⁴⁶ Damit zog er sich den Hass der lokalen Behörden zu, die sich vielerorts aus einflussreichen Bauern zusammensetzten, deren Wirken von ihm als korrupte »Dorf magnatenherrschaft« einer skrupellosen Bauernaristokratie kritisiert wurde.⁴⁷ Er hat es dabei im Alleingang mit einem ganzen »Establishment« aufgenommen.⁴⁸ Seine Romane stiessen von Anfang an auf ein beträchtliches Echo. Bitzcius war einer der meistgelesenen deutschsprachigen Schriftsteller seiner Zeit. Durch seinen Berliner Verleger Julius Springer (1817–1877) fanden seine Werke in Deutschland einen breiten Leserkreis. Prinzessin Augusta von Preussen (1811–1890) etwa las begeistert *Uli der Knecht* und liess Bitzcius ein Geschenk zukommen, für das er sich in einem Brief persönlich bedankte.⁴⁹ Ihr gegenüber bekannte er sich darin:

Ein ungeheurer Kampf hat sich erhoben, nicht um Provinzen, um die höchsten Güter wird gestritten mit allen möglichen Waffen, mit Schwert und Feder, mit ehrlichen und vergifteten; Ritter und Gesindel tummeln sich in den Schranken. [...] Auch ich fechte diesen Kampf und werde fechten, so lange meine Hand die Waffe führen kann. Die Waffe ist zwar nur die Feder, aber ich legte sie ein für Gott, Wahrheit und Vaterland, als ob es die beste Lanze wäre; [...]. Es kömmt mir immer vor, als sei mein Schaffen kein Schreiben sondern ein Fechten, [...].⁵⁰

Als gesellschaftlicher Akteur war Bitzcius eine Person mit hohem öffentlichen Bekanntheitsgrad, der nicht nur als Pfarrer wirkte, sondern ab 1835 auch als

⁴⁵ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 41.

⁴⁶ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 115.

⁴⁷ Ebd. S. 263.

⁴⁸ Reber, Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken (2015), S. 38.

⁴⁹ Holl, Julius Springer und Jeremias Gotthelf (1992), S. 192.

⁵⁰ Brief an Augusta Marie Luise von Sachsen-Weimar-Eisenach vom April 1850, in: EB 8, S. 48–49 (Nr. 31).

Schulkommissär des Kommissariatskreises Lützelflüh. Während seiner zehnjährigen Amtszeit wurden in den vier Gemeinden des Kreises (Hasle, Oberburg, Rüegsau und Lützelflüh) zehn Schulhäuser errichtet, was auf sein ausserordentliches Engagement hinweist. Er publizierte zahlreiche Artikel in auflagestarken Tageszeitungen und redigierte von 1840 bis 1845 den *Neuen Berner-Kalender*.⁵¹ Zusammen mit Johann Peter Hebel (1760–1826) und Berthold Auerbach (1812–1882) gehört Bitzcius zu den bedeutendsten Kalenderautoren des 19. Jahrhunderts. Solche Kalender waren in vielen Bauernhäusern neben der Bibel die einzigen literarischen Zeugnisse, die gelesen wurden. Sie waren hochgradig relevant für die öffentliche Meinungsbildung.⁵²

Es war auch die Absicht der von Bitzcius vertretenen christlichen Volksaufklärung, tief in den Alltag einzugreifen. Entsprechend sind seine literarischen Bestrebungen einzuschätzen, das Volk »abzuholen«.⁵³ An Stelle einer pädagogisch-vornehmen Distanz bedurfte es für Bitzcius einer Nähe zu den beschriebenen Lebensverhältnissen und Anteilnahme an den Lebensumständen des Volkes.⁵⁴ Die in der Volksaufklärung verbreitete Forderung nach einer dem Volk angemessenen Sprache sei von ihm deswegen übernommen worden, hält Manuela Heiniger in ihrer Berner Dissertation fest.⁵⁵ Die Mundarteinsprengsel in seinem Werk sind ein Bestandteil dieses Konzepts. Man ist sich einig darüber, dass Bitzcius die Mundarten, die im Oberraargau und Emmental gesprochen wurden, genau kannte, selber jedoch den bernburgerlichen Soziolekt sprach. Die Verwendung der regionalen Dialektpassagen in seinen Werken war dem Versuch geschuldet, eine Optimierung des Adressatenbezugs zu erreichen. Man darf nach Peter Rusterholz aus diesem Grund den geistigen Horizont von Bitzcius nicht dem seiner Figuren annähern.⁵⁶ Dies hiesse, den Polyperspektivismus seiner Texte zu verkennen und so seine geistige Kapazität und seinen kulturellen Horizont gravierend zu unterschätzen.⁵⁷ Wer Bitzcius' bäuerliche Welt, die er mit einer faktenreichen Plausibilität zu beleben vermochte, als Abbild der Wirklichkeit hält, erliegt einer geschickten literarisch-didaktischen Strategie.⁵⁸ Seine Romane sind nicht auf jene bieder-

⁵¹ Vgl. dazu Mahlmann-Bauer, Die Berner Presse und Albert Bitzcius. *Nachwort*, in: HKG F.1.3, S. 1375–1551.

⁵² Vgl. *Jeremias Gotthelf und der »Neue Berner-Kalender«*, in: HKG D.3.1, S. 9–95.

⁵³ Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 41.

⁵⁴ von Zimmermann, Jeremias Gotthelf und die Volksaufklärung (2008).

⁵⁵ Heiniger, Der mündige Bürger (2015), S. 108.

⁵⁶ Rusterholz, Gotthelfs Briefwechsel mit Josef Burkhalter und Karl Rudolf Hagenbach (2006), S. 281–298.

⁵⁷ Ebd. S. 298.

⁵⁸ Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 1.

meierlichen Dorfgeschichten zu reduzieren, für die sie zu seinen Lebzeiten vornehmlich in Deutschland gehalten wurden. Das Dorf als spezifischer Sozialzusammenhang, wie es Bitzcius etwa in *Käthi, die Grossmutter* als moralisch-normative Einheit konstruiert, bezieht sich nicht auf die historische Bernische Landgemeinde, sondern kommt jener »christlichen Gemeinde« gleich, die im 18. Jahrhundert von der protestantischen Aufklärung als Konzept entwickelt worden war.⁵⁹ Ausser in den Köpfen einer Handvoll Pfarrer hat sie in der Geschichte nie existiert. Weder war Bitzcius in einem Bauernhaus aufgewachsen, noch hat er je in einem gelebt. Er gehörte einer schmalen gebildeten Oberschicht an; unter seinen Vorfahren väterlicherseits finden sich zehn Pfarrer, zehn Landvögte, fünf Schultheissen, vier Professoren, ein Probst und ein General.⁶⁰ Im Zuge seines Auslandsemesters in Göttingen unternahm er eine Bildungsreise, die ihn nach Weimar führte, wo er ein Stück der Baumrinde von Schillers Grab und ein Steinchen der Fassade von Goethes Haus, in dem der Dichturfürst noch wohnte, mitgenommen hat.⁶¹ Er war in Hannover, im mondänen Badeort Pyrmont, in Eisenach, Erfurt, Leipzig, Dresden, Nürnberg und München.⁶² In Hamburg hat er die pulsierende Börse, seinerzeit eine der grössten Europas, besucht und von der revolutionären Dynamik moderner Handels- und Industriestaaten einen bleibenden Eindruck erhalten.⁶³ Bitzcius nahm Teil an Tagungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft und war wohl einer der ersten Schweizer überhaupt, der mit einer Eisenbahn gefahren ist (übrigens 1841 in Frankreich, auf einer der ersten Eisenbahnstrecken auf dem europäischen Festland).⁶⁴ Er war aktives Mitglied des emmentalischen Pfarrvereines und die zentrale Führungspersonlichkeit des Vereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald, des Trägervereines einer Armenerziehungsanstalt, an deren Entstehung und Leitung er

⁵⁹ Osterwalder, Pestalozzi – ein pädagogischer Kult (1996), S. 255.

⁶⁰ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 29.

⁶¹ Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 63.

⁶² Ebd.

⁶³ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 44.

⁶⁴ Die Fahrt ging am 30. September 1841 von Saint-Louis nach Mülhausen auf der am 15. August 1841 eröffneten Strecke. Die 140 Kilometer lange Linie von Strassburg nach Basel war die erste internationale Eisenbahn-Fernverbindung und gilt als »Mutter« des europäischen Eisenbahnnetzes. Bitzcius hatte in Basel an einer Tagung der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft teilgenommen. Auf der Traktandenliste stand: »Welche Vorteile kann die Anlegung von Eisenbahnen in der Schweiz für Industrie und allgemeinen Verkehr darbieten? Welchen Einfluss wird sie auf Sitte und Sittlichkeit ausüben? Und wie kann hiebei dem Verdrängen wünschenswerter, bei uns bestehender Sitten vorgebeugt werden?« Vgl. SW IX, S. 614 und Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 21 und III.

massgeblich beteiligt war. Das soll zeigen, dass er bestens vernetzt war und sich unmittelbar am »Puls der Zeit« befand. Bereits als Student war Bitzium einer der engagiertesten Vertreter seines Jahrgangs gewesen: Er war einer der Mitbegründer des Schweizerischen Zofingervereins und Mitglied des Bürger- sowie Montags- oder Wasserleistes, in dem Philosophen des deutschen Idealismus, so zum Beispiel Fichte, rezipiert wurden. Er war regelmässiger Gast eines literarischen Zirkels und einer der ersten und begeistertsten Anhänger der Turnbewegung, die kurz zuvor Bern erreicht hatte. 1830/31 war er als Angehöriger eines alten Bernburgergeschlechts einer der Wortführer der antipatrischen Opposition gewesen. Seine Wohnung galt als konspiratives Zentrum und wurde von der Geheimpolizei überwacht; wer dort verkehrte, galt als grundsätzlich verdächtig.⁶⁵ Noch 1839 liess er seinen Cousin Karl Bitzium (1801–1867) wissen: »Ich gestehe aufrichtig, ich hasse das Patriziat, [...]«. ⁶⁶ Während sich andere im späteren Leben nach einer aufmüpfigen Studentenzeit in Worten und Taten mässigten, blieb sich Bitzium in dieser Hinsicht ein Leben lang treu. Er habe »vor Autoritäten nicht unbegrenzten Respekt«⁶⁷, äusserte er sich in einem Brief an Theodor Müller (1790–1857). Seine Gegner pflegte er direkt und persönlich anzugreifen, wobei allerdings angemerkt werden muss, dass in den heftigen politischen Debatten während der bewegten Umbruchszeit zwischen 1830 und 1850 mit Beleidigungen auf keiner Seite gespart wurde. Bitziums' verbale, teils antijüdisch gefärbten Ausfälle waren keineswegs harmlos und verhinderten, dass ihm die Universität Basel den Ehrendokortitel verleihen konnte.⁶⁸

In Lützelflüh kam er sich Zeit seines Lebens eher wie ein Verbannter vor.⁶⁹ Die Lebensumstände und die Mentalität der Leute, die Bitzium im Emental angetroffen und die er genau studiert hat, waren nicht nur erfreulich. Dafür liefert er zahlreiche Beispiele. Etwa jene wohlhabenden Bäuerinnen, die sich an Leichenmählern so vollzustopfen pflegten, bis sie sich zu Hause in den Schweinetrog übergeben konnten, damit Tierfutter eingespart wurde.⁷⁰ Es leuchtet ein, dass er in seinem Wirkungskreis nicht auf Sympathie stiess, wenn er solches bis hinauf ins preussische Königshaus bekannt machte. Über die Schattenseiten des ruralen Lebens gab es hingegen nicht viel zu spotten. Der Alkoholismus im Unterschichtsmilieu etwa, als Schnaps- oder Branntweinpest bezeichnet und Gegenstand besorgter Studien von Ärzten und

⁶⁵ Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 119.

⁶⁶ Brief an Carl Bitzium vom 20. März 1839, in: EB 5, S. 34 (Nr. 11).

⁶⁷ Brief an Theodor Müller vom 7. Februar 1839, in: EB 5, S. 15 (Nr. 3).

⁶⁸ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 185.

⁶⁹ Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 125.

⁷⁰ Muschg, Gotthelf. Die Geheimnisse des Erzählers (1931), S. 407.

Philanthropen, war ein gesellschaftliches Problem, das weit über die medizinische Gesundheit einzelner Trinker hinausreichte. Während seiner Vikariatszeit in Herzogenbuchsee führte der junge Bitzius erschüttert eine Liste mit den Alkoholtoten in seiner Kirchgemeinde.⁷¹ Die Existenz vieler Knechte, Tagelöhner, Holz- und Landarbeiter lag an der Schwelle zum Elend oder jenseits davon, war geprägt von Gewalt, Gelegenheitskriminalität, ärztlicher Unterversorgung und seelischer Verbitterung. Jarchow etwa bezeichnet den damaligen bäuerlichen Hof als emotionsarmes Zweckbündnis an der Grenze zur Selbstausbeutung, in dem das Niveau der persönlich-affektiven Beziehungen für heutige Vorstellungen erschreckend gering gewesen sei.⁷² Das »ganze Haus« als christlich-ökonomischer Liebesverband, das uns in seinen Werken entgegentritt, sei eine progressive Forderung von Bitzius, kein Sinnbild einer bewahrenswerten Vergangenheit, die der Moderne entgegengestellt werde. Der irdische Frieden, den Gotthelfs Figuren zu erringen vermögen, ist keine Verklärung der Wirklichkeit, sondern seine sozialgesellschaftliche Wunsch- und Zielvorstellung, ein utopisches Modell des friedlichen Zusammenlebens. Idyllen gibt es bei Gotthelf nicht, nur Darstellungen idealtypischer Zivilisationsprozesse.⁷³ Seine Tugendgestalten müssen sich in einer Welt bewähren, die fernab jeglicher Verklärung der Wirklichkeit liegt.⁷⁴

Bitzius vermisste bisweilen das Leben in der Stadt, ins Grenzenlose wachsende Metropolen wie Paris oder London mit ihren proletarisierten Vororten erachtete er dagegen nicht als zivilisatorischen Fortschritt.⁷⁵ Trotz der zahlreichen Besuche aus dem In- und Ausland, von denen das Gästeverzeichnis zeugt, scheint er sich erst gegen Ende des Lebens mit seiner Situation in Lützelflüh arrangiert zu haben.⁷⁶ Bauern aus der Umgebung waren übrigens kaum unter den Besuchern,⁷⁷ von ihnen erhielt er vielmehr anonyme Drohbriefe. Sie glaubten, dass er sie in seinen Werken der Lächerlichkeit preisgebe.⁷⁸ Ihm sollen sogar Fäuste unter die Nase gehalten worden sein; sein Grab wurde nach der Beisetzung geschändet. Bitzius' Gegner vergaltten seine Angriffe mit diversen Verleumdungskampagnen.⁷⁹

⁷¹ Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 90.

⁷² Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 15.

⁷³ Höhne, Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller (1989), S. 53.

⁷⁴ Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 234.

⁷⁵ Reber, Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken (2015), S. 41.

⁷⁶ Siehe zum Gästeverzeichnis Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004).

⁷⁷ Reber, Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken (2015), S. 37.

⁷⁸ Bitzius war aber nicht nur unbeliebt, vgl. Heiniger, Der mündige Bürger (2015), S. 119.

⁷⁹ Vgl. HKG F.1.3, S. 1122.



Abb. 1 Jeremias Gotthelf (1844)

Der Schriftsteller und Publizist Alfred Hartmann (1814–1897) schildert in seinem Roman *Meister Putsch und seine Gesellen* (1858) eine Begegnung mit Gotthelf am eidgenössischen Freischiessen in Solothurn 1840:

An jenem Tafelende z.B. erblicken wir einen wohlgenährten, höchstständig gekleideten Herrn, [...]. Der wohlgepflegte und wohlgenährte Herr, dessen kluges Auge mehr Geist verräth, als man hinter dem runden blühenden Canonikus-Antlitz zu suchen geneigt wäre, ist der berühmte Pastor von Lützelflüh.

Zitatnachweis:

Alfred Hartmann: *Meister Putsch und seine Gesellen*. Ein helvetischer Roman in sechs Büchern. Solothurn 1858. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Patricia Zihlmann-Märki und Christian von Zimmermann in Zusammenarbeit mit Eveline Wermelinger (Schweizer Texte Neue Folge 48). Zürich 2017, S. 14.

Für das liberale Regime der späten 1830er Jahre und die radikale Regierung von 1846 bis 1850 war er ein unbequemer Gegner – ein Aussenseiter zwar, auf dessen Eingaben nicht mehr reagiert wurde, aber ein gefährlicher.⁸⁰ Unter Karl Neuhaus (1796–1849) wurde ein Amtsenthebungsverfahren gegen ihn eingeleitet, allerdings erfolglos.⁸¹ Erfolgreich war dagegen seine für ihn schmerzhafteste Entlassung als Schulkommissär im Jahr 1845. Es zeigt, dass Bitzius, der während des Wahlkampfes von 1850 als herausragender Exponent des antiradikalen Lagers galt, von seinen Gegnern ernst genommen wurde. Sie bekämpften ihn ebenso vehement, wie er für seine eigene Sache einstand. Am Ende seines Lebens stand er zunehmend isoliert dar. Er hatte fast alle gesellschaftlichen Gruppierungen gegen oder zumindest nicht hinter sich:

- die Anhänger des neuen Rechtsstaates mit seinem zentralisierten Verwaltungs- und Bürokratieapparat und einer säkularen Schulbildung,
- die Fabrikanten, Industriellen, Käse- und Holzexporteure mit ihrer Forderung nach deregulierter Marktwirtschaft und einem möglichst schwachen Staat,
- die Kommunalbehörden (jene bäuerliche »Dorf magnatenherrschaft«, denen er Gewissenlosigkeit und komplettes Versagen in elementaren ethisch-moralischen Grundsätzen vorwarf),
- die Bauern als Agrarproduzenten, denen er Egoismus in der Ungleichverteilung von Wachstumsgewinnen auf Kosten der Armen unterstellte,
- die Anführer der frühsozialistischen Bewegung mit ihrer Programmatik einer Kollektivierung aller Korporationsgüter und Umverteilung des Besitzes,
- die Unterschichten selber, die mit kommunistischen Parolen liebäugelten und ihn als Vertreter einer verhassten Klasse ablehnten,
- die alte patrizische Aristokratie und die restaurativen Reaktionäre, die zu vorrevolutionären Verhältnissen zurückkehren wollten und für die er als Insurgent von 1830/31 stets eine persona non grata geblieben war,
- die zunehmend ultramontan orientierten (Katholisch-)Konservativen, die zwar im Kanton Bern keine Rolle spielten, aber in deren Nähe er von seinen Gegnern zu Unrecht gestellt wurde.

Dazu kam, dass er von der theologischen Entwicklung seiner eigenen Religion zunehmend ausgeschlossen wurde. Die pietistische Erweckung begann sich wirkungsmächtig mit der theologischen Orthodoxie zu verbinden, womit sie

⁸⁰ Pape, *Der »Bauern-Spiegel« – Bildungsroman*, Schweizer Art (1999), S. 7.

⁸¹ Holl, *Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk* (1988), S. 177.

den politischen Konservativismus stärkte.⁸² Für die Pietisten war Bitzcius viel zu weltlich, lebensbejahend und sinnesfreudig. Sie lehnten etwa die *Uli*-Romane ab, da sie nur zeigen würden, wie Uli glücklich, nicht aber, wie er selig werde.⁸³ Angesichts des sich gleichzeitig vollziehenden Aufschwungs des Katholizismus merkte Bitzcius an, die Menschen würden in die »dunklen Hallen katholischer Münster« flüchten, die dem Bedürfnis der Menschen besser entgegenkommen würden als die reformierten Kirchen »mit ihrem sinnenfeindlichen Kultus.«⁸⁴ Auch wenn ihm persönlich die römisch-katholische Kirche zeit lebens fremd blieb, sah er in ihr nicht einen weltanschaulichen Gegner. Dem Kesseltreiben im Umfeld des Sonderbundkrieges gegen die katholischen Kantone entzog er sich, er wolle einen Friedensstaat, in dem sich Reformierte und Katholiken »friedlich die Hände bieten« und nicht noch »Öhl ins Feuer giessen« – damit gehörte er zu einer kleinen Minderheit, welche die Verachtung der Scharfmacher beider Seiten auf sich zog.⁸⁵ Er erhielt nach einer Erinnerung seiner Tochter Cécile anonyme Briefe, in denen er gewarnt wurde, »nie unbewaffnet, überhaupt nachts gar nicht sein Haus zu verlassen.«⁸⁶ Bitzcius hatte sich durch seine leidenschaftlichen Äusserungen zum Zeitgeschehen zu einem »der bestgehasstesten Männer seiner Zeit« gemacht.⁸⁷ In seinen Büchern verarbeitete er nun »seinen Zorn, seinen Schmerz, seinen Spott und Hohn.«⁸⁸ In einem Brief hielt er fest:

Ich bin reformiert, und werd es, so Gott will, bleiben, aber ich ehre jede Konfession, sehe in jeder den Weg zum Himmel, in jeder den Ausdruck einer Kulturstufe oder einer nationalen Eigentümlichkeit.⁸⁹

Ein frommer Heide sei immer noch besser als ein schlechter Christ, bemerkte er an anderer Stelle; es komme beim Menschen nicht auf die äussere Religion, sondern seine innere Haltung an.⁹⁰ Er sei kein religiöser Eiferer, seine Worte seien nicht die »eines Zeloten oder eines frömmelnden Träumers.«⁹¹ Die konfessionelle Zugehörigkeit war für ihn nicht entscheidend. Sein weltanschaulicher Kontrahent war die Ideologie des politischen Radikalismus, respektive

⁸² Thadden, *Protestantismus und Liberalismus* (1983), S. 97.

⁸³ Hahl, *Jeremias Gotthelf – der »Dichter des Hauses«* (1994), S. 357.

⁸⁴ Hildmann, *Schreiben im zweiten konfessionellen Zeitalter* (2005), S. 193.

⁸⁵ Ebd. S. 138.

⁸⁶ von Rütte, *Cécile von Rütte-Bitzcius* (1999), S. 22.

⁸⁷ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 31.

⁸⁸ Ebd. S. 127.

⁸⁹ Brief an Karl August Feierabend vom 19. Januar 1845, in: EB 6, S. 160 (Nr. 95).

⁹⁰ Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 229.

⁹¹ HKG F.3.1, S. 119.

waren jene Geistesströmungen, zu denen dieser seiner Ansicht nach führte: Atheismus, Determinismus, Positivismus, Szientismus und Materialismus.⁹²

Die Welt bestand für Bitzios nicht aus einer einzigen Grundbeschaffenheit. »Immer lebendiger« dränge »sich das Bewusstsein auf«,

[...] daß durch das Sichtbare ein geheimes Unsichtbares sich ziehe, ein wunderbares Band die Menschen unter sich verknüpfe, auf unerklärliche Weise mit der Natur nicht nur sie in Verbindung bringe, sondern auch mit einer höhern Welt, daß zwischen den Gestaltungen der Materie und den Äußerungen aller Kräfte gegenseitige Einflüsse und Wirkungen stattfinden, von denen die Sinne nichts wahrnehmen, die man weder unter das anatomische Messer noch in den Schmelztiegeln der Chemie zer setzen kann.⁹³

Zwischen der Innen- und Aussenwelt gab es für Bitzios eine geheime innere Entsprechung, welche die Grenzen des Subjekts transzendierbar macht, wobei die sichtbare Welt Teil eines geistigen Universums ist, aus der sie ihre eigentliche Bedeutung gewinnt. Es gibt hinter beziehungsweise über unserer Erfahrungswelt eine transzendente Wirklichkeit, zu der man aber nicht durch theoretische Schlussfolgerungen vorstossen kann, weil es sich um Einsichten handelt, die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden können. Damit befand sich Bitzios in einer doppelten Frontstellung sowohl gegen den materialistischen Monismus der (Natur-)Wissenschaften wie auch gegen den monistischen Idealismus einer für ihn falschen beziehungsweise einseitigen Aufklärung. Beiden unterstellte er eine szientistische Verengung der Vernunft, worin er den tieferen Grund einer entgleisenden Säkularisierung sah. Die Welt ist für ihn nicht allein durch den Verstand fassbar und erkennbar. Eine rationalistisch reduzierte Rezeptionsform der Aufklärung führt für ihn zu gefährlichen Irrationalismen, welche alle Errungenschaften der Moderne potenziell wieder gefährden.⁹⁴ Eine wesentliche Ursache der gesamtgesellschaftlichen Deprivation lag für ihn in der vollständigen wissenschaftlich-technischen Durchdringung der Zivilisation, in der andere Zugänge zur Welt als durch die »scientific world view« als nicht ernstzunehmend verworfen werden.

In allen seinen Romanen entfaltet er Aspekte gesamteuropäischer Modernisierungs- und Säkularisierungskrisen. *Anne Babi Jowäger* etwa ist eine Total-

⁹² Vgl. Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 35.

⁹³ SW VI, S. 261.

⁹⁴ Zu Gotthelfs Auseinandersetzung mit der geistigen Situation seiner Zeit vgl. Rusterholz, Gotthelfs Briefwechsel mit Josef Burkhalter und Karl Rudolf Hagenbach (2006), S. 281–298.

schau religiöser und medizinisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse,⁹⁵ ein »problemgesättigtes Prosaepos über das Thema Glaube, Unglaube und Aberglaube«. ⁹⁶ Bitzcius' Literatur behandelt Jahrhundertfragen; es ist die Dichtung einer Zeitenwende. Sie thematisiert Ereignisse im Rahmen epochaler Umwandlungsprozesse – und keineswegs einfach ein Stück pittoresker Lokalhistorie. Bitzcius selber lehnte, wie es Hanns Peter Holl formuliert hat, die Moderne nicht ab – er habe nur ihretwegen die Religion nicht aufgeben wollen. Damit hat er es mit einer ganzen Epoche aufgenommen. Bis zu seinem Lebensende blieb seine Schaffenskraft ungebrochen; er war einer der produktivsten deutschsprachigen Schriftsteller von Weltrang. Von 1837 bis zu seinem Tod am 22. Oktober 1854 verfasste er insgesamt 13 Romane, rund 50 grosse und 25 kleinere Erzählungen sowie 155 Zeitungsartikel. Bitzcius starb im Alter von 57 Jahren an einer Lungenembolie. Darüber, wie gross die Trauergemeinde gewesen war, gehen die Quellen auseinander. Fest steht aber, dass zahlreiche Verdingkinder anwesend waren, derer acht seinen Sarg trugen.⁹⁷

1.3. Aspekte der sozialen Frage und der Religion im literarischen Werk von Jeremias Gotthelf

In der *Armennoth* stellt sich Gotthelf auf den Standpunkt, dass man für die revolutionäre Grundhaltung und den Hass des Fabrikarbeiters Verständnis haben müsse. Ihm bleibe ja keine andere Hoffnung übrig »als eine Revolution, die gleich macht, was er gleich haben möchte«⁹⁸. Wenige Jahre später schrieb er im *Neuen Berner-Kalender* zum Weberaufstand in Schlesien von 1844, er hoffe, dass König Friedrich Wilhelm IV von Preussen die Arbeiter nicht vergessen werde, wenn er schon beabsichtige, die Fabrikherren zu unterstützen. Die Fabrikarbeiter seien »zu einem Zahn oder Glied der großen Maschine herabgesunken«, was die Wahrung des individuell Menschlichen in ihnen verhindere:

Es ist wahr, die Arbeiter thaten wüst, zerstörten Eigenthum und Menschen Leben, aber man bedenke das eigenthümliche Verhältniß. Fabriken, wo in Maße und durch Maschinen gearbeitet wird, sind zu noth-

⁹⁵ Holl, Art. *Gotthelf, Jeremias*, in: HLS (online).

⁹⁶ Hildmann, *Schreiben im zweiten konfessionellen Zeitalter* (2005), S. 182.

⁹⁷ Grossen, *Jeremias Gotthelf und die Armennerziehungsanstalt Trachselwald* (1916), S. 35.

⁹⁸ HKG F.3.1, S. 69.

wendigen Übeln unserer Zeit, sind zu legitimen Übeln geworden einsteilen, bis nämlich die Zeit das rechte Verhältniß zwischen Fabrikherr und Fabrikarbeiter und das Mittel gefunden hat, das Individuelle Menschliche im Fabrikarbeiter zu wahren, während er gegenwärtig bloß zu einem Zahn oder Glied der großen Maschine herabgesunken ist. Der Fabrikherr ist Monarch in seinem Etablissement, er giebt allerdings zu verdienen, aber viel oder wenig wie er will. Nun, das macht jeder andere Herr auch, aber der Fabrikherr entzieht seine Arbeiter der Arbeit, welche sie überall finden, und richtet sie zu einer Arbeit ab, welche sonst nirgends ist, der Arbeiter sonst nirgends findet. Dadurch wird der Arbeiter ohne dass er es weiß an den Fabrikherrn gefesselt, derselbe wird gleichsam Herr über Leben und Tod.⁹⁹

Anschliessend folgt eine Schilderung von Missständen in der Industrie und der Not der ausgebeuteten Arbeiterschaft sowie ein Vorschlag, das Fabrikwesen auf genossenschaftlicher Basis neu zu organisieren. Für den Mordanschlag auf den preussischen König zeigt er Verständnis, auch wenn er das Attentat nicht rechtfertigt. »Wäre nicht«, so Hellmut Thomke, »der Stil Gotthelfs an einigen Stellen unverkennbar, würde man diese Worte eher von Heinrich Heine erwarten oder von Friedrich Engels, dessen Buch über die Lage der arbeitenden Klasse in England im gleichen Jahr 1845 erschien, [...]«. ¹⁰⁰ Der Kalendertext verrate einen »Einblick in die Not des Proletariats und ein Bewusstsein der bedrängenden sozialen Frage der Zeit, wie man es von einem als konservativ oder gar als reaktionär geltenden Autor nicht erwarten würde.« ¹⁰¹ Diesem Autor könne es »keineswegs nur um die Erhaltung der herkömmlichen ständischen Ordnung und die eigenen Standesinteressen« gegangen sein. ¹⁰² Gotthelf habe vielmehr dieselbe Frage, von der auch der junge Karl Marx ausgegangen sei, beschäftigt: »wie man die Würde des einzelnen Menschen in einer sich notwendigerweise industrialisierenden Welt bewahren könne.« ¹⁰³

Im Folgenden werden drei wesentliche Aspekte der sozialen Frage und der Religion im literarischen Werk Gotthelfs näher erläutert (Abschnitt 1.3.1. Reaktion auf das Zeitalter der Industrialisierung, Abschnitt 1.3.2. Apotheose des gewöhnlichen Lebens und Abschnitt 1.3.3. Die »Ahndung«).

⁹⁹ HKG D.I., *Kuriositäten im Jahr 1844*, S. 762.

¹⁰⁰ Thomke, Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext (1999), S. 227.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd. S. 228.

¹⁰³ Ebd.

1.3.1. Reaktion auf das Zeitalter der Industrialisierung

Gotthelf war, wie Hanns Peter Holl schreibt, »einer der ersten und ganz wenigen Autoren, bei denen die frühen Erscheinungen der Industrialisierung überhaupt registriert und kritisiert werden.«¹⁰⁴ Sein Schreiben nehme ständig Weltstoff auf und reagiere empfindlich auf Veränderungen. Gotthelf habe seine Zeit als Krisenzeit und nicht als eine »gute, alte Zeit« erfahren.¹⁰⁵ Für ihn habe eine »Unruhe und Nervosität des Kampfes aller gegen alle begonnen.«¹⁰⁶ Holl schreibt dazu: »Die Emanzipation des Individuums und seiner Subjektivität hat dieses Individuum verunsichert, verblendet und für Ideologien anfällig gemacht.«¹⁰⁷ In einer Epoche der fortschreitenden Rationalisierung und Verwissenschaftlichung reisse für ihn ein neuer Irrationalismus und Aberglaube ein, der Traum der menschlichen Selbstherrlichkeit und des modernen Grössenwahns. Mit der Feststellung, dass das industrielle Streben – das »Fabrikartige, wo jeder Arbeiter nichts als der Zahn in einem großen Rade«¹⁰⁸ ist – »an sich kein christliches«¹⁰⁹ sei, durchschaut und verwirft Gotthelf nach Holl »bedeutende europäische Entwicklungen in der Neuzeit und vor allem im 19. Jahrhundert schon bevor sie sich, in dessen zweiter Hälfte, als die unbefragten Prinzipien des Lebens« überhaupt durchzusetzen vermocht hätten – nämlich die Unterwerfung und Ausbeutung der Erde und der Natur durch Wissenschaft, Technik und Industrie.¹¹⁰ Den Lesern des 20. Jahrhunderts sei diese Kritik vielleicht verständlicher als Gotthelfs Zeitgenossen.¹¹¹

Nicht mehr »Schritt um Schritt« gehe es, jetzt »fährt man auf Eisenbahnen, für ein Lumpengeld hundert Stunden weit«¹¹², vermerkt Gotthelf. Ehemalig sei das Leben noch »ein mühsam Wandern« gewesen.¹¹³ Gotthelf war neben Heinrich Heine einer der ersten Dichter im deutschen Sprachraum, der sich über die Eisenbahn als neues Verkehrsmittel Gedanken gemacht hat.¹¹⁴

¹⁰⁴ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 10.

¹⁰⁵ Ebd. S. 176.

¹⁰⁶ Ebd. S. 181.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ HKG A.6.I, S. 27.

¹⁰⁹ SW VIII, S. 183.

¹¹⁰ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 196f.

¹¹¹ Ebd. S. 197.

¹¹² HKG A.6.I, S. 20.

¹¹³ Ebd. S. 330.

¹¹⁴ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. III.



Abb. 2 »Eisenbahn-Szene« (1842)

Heine war am 5. Mai 1843 Augenzeuge der Eröffnung einer neuen Eisenbahnlinie in Paris gewesen, also zwei Jahre nachdem Gotthelf bereits mit einer Eisenbahn gefahren war. In *Lutezia* (LVII) schrieb er darüber, dass nun »der Raum getötet« werde und er im Gedanken daran von einem »unheimliche[n] Grauen« erfasst werde. Der Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874) notierte in einem Brief am 24. Mai 1841 über seine erste Eisenbahnreise dagegen begeistert:

Diese Abstraktion, dieses Fortgerissenwerden des Individuums von einer allgemeinen Macht, wie es bei jenen ungeheuren Riesenmaschinen stattfindet, ist ganz dasselbe Princip, was wir in der Wissenschaft vertreten, [...].

Zitatnachweise:

Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut herausgegeben von Manfred Windfuhr. Band 14/1. *Lutezia* II, bearbeitet von Volkmar Hansen. Hamburg 1990, S. 57f.

Brief an Rapp vom 24. Mai 1841, in: *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*. Herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller. Bonn 1895, S. 193 (Nr. 87).

Wolfgang Schivelbusch hat sich in seiner Studie zur Geschichte der Eisenbahnreise mit der »Industrialisierung von Raum und Zeit« im 19. Jahrhundert auseinandergesetzt. Die technische Entwicklung der Dampfmaschine lässt sich nach ihm als »Prozess der Emanzipation der modernen Produktionsweise von den Schranken der organischen Natur« deuten.¹¹⁵ Durch die Loslösung der Verkehrsbewegung aus den organischen Bindungen habe sich das menschliche Verhältnis zu Raum und Zeit dramatisch verändert.¹¹⁶ Dieser »Prozess der Mechanisierung der ehemals organischen Triebkräfte«¹¹⁷ habe zum einen das Fortschrittsdenken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beflügelt – der Eisenbahn sei zugetraut worden, als technischer Garant für Demokratie, Völkerverständnis und Frieden zu dienen, weil sie die Menschen nun auch räumlich näher zueinander bringen könne¹¹⁸ – zum andern sei derselbige aber auch als »Denaturalisierung und Entsinnlichung« erlebt worden, weswegen eine Gegenposition zu einer rational-fortschrittsorientierten Einschätzung den »Verlust der organischen Natur« durch die Mechanisierung der Triebkräfte als »Verlust eines lebendigen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur«¹¹⁹, als »Entfremdung von der unmittelbar lebendigen Natur«¹²⁰ aufgefasst habe. Schivelbusch spricht dabei von einem befürchteten »Wirklichkeitsverlust der Wahrnehmung«¹²¹.

Auch nach Gotthelf hatte die Steigerungs- und Dynamisierungslogik gravierende Auswirkungen auf die Art und Weise, wie menschliche Subjekte Beziehungen in der Welt auszubilden vermögen. In seinem Werk schildert er »kranke, an den Rand des Wahnsinns getriebene Figuren« und führt den Leser regelrecht »an die Randseiten der menschlichen Existenz«.¹²² Anne Bäbi Jowäger leidet an einer rätselhaften körperlich-seelischen Krankheit und überlebt nur knapp einen Suizidversuch; Uli erleidet einen völligen Nervenzusammenbruch, dessen Symptome dem nahezukommen scheinen, was man heute als »Burn-out« bezeichnet; Jacob verfällt dem Fieberwahn und Dursli macht eine Art Psychose durch. Die Symptome von Anne Babis Krankheit wurden

¹¹⁵ Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise* (1989), S. 9.

¹¹⁶ Ebd. S. 9 und 15.

¹¹⁷ Ebd. S. 24.

¹¹⁸ Ebd. S. 67.

¹¹⁹ Ebd. S. 15.

¹²⁰ Ebd. S. 27.

¹²¹ Ebd. S. 38.

¹²² Küffer, *Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs* (1982), S. 288.

von Psychologen retrospektiv als eine der ersten literarischen Schilderungen einer schweren manischen Depression erkannt.¹²³

In einer Zeit, als den europäischen Völkern das, was man historischen Boden nennt, förmlich unter den Füßen weggezogen wurde (so die bekannten Worte von Jacob Burckhardt), beschreibt er mit einem sensiblen Sensorium die Symptome eines sich abzeichnenden, tiefgreifenden Wandels.¹²⁴ Gotthelf warnt, wie Alfred Reber ausführt, vor einer drohenden Aushöhlung der Solidarität durch einen einseitig auf materielles Wachstum ausgerichteten Fortschritt, weist auf die moralische Fragwürdigkeit gewissenlosen Spekulantentums hin und mahnt, dass eine grenzenlose Freiheit in der Lage sei, destruktive Kräfte freizusetzen, welche die sozio-moralischen Ressourcen der Gesellschaft zersetzen und deren sittliche Basis untergraben.¹²⁵ Und er liefert Beispiele massloser Habgier; in der Figur des Harzer Hans zeichnet er ein bis zur letzten Konsequenz durchgeführtes Charakterbild eines rücksichtslosen Machtmenschen.¹²⁶ Diese schreckliche Gestalt stehe, so Peter von Matt, exemplarisch für die »Hybris der Moderne, die sich jeder Transzendenz entschlagen hat und die der Politiker Gotthelf auch im radikalen Flügel der Liberalen am Werk sah.«¹²⁷ Hier erscheine »im Hintergrund das napoleonische Modell des radikal autonomen Subjekts, das ausserhalb seines eigenen Willens kein Gesetz« anerkennt.¹²⁸ Es sei ein »mythisches Muster der europäischen Moderne«.¹²⁹ Gotthelf habe »darin die eigentliche Katastrophe seiner Zeit« gesehen.¹³⁰

Die gesellschaftliche Akzeptanz einer solchen Mentalität führt für Gotthelf geradewegs zur Anerkennung des Rechts des Stärkeren.¹³¹ In allen Erzählungen seines Zyklus *Bilder und Sagen aus der Schweiz* behandelt er eine Grundfrage, die Hanns Peter Holl mit den Worten umschreibt:

Welche Chance haben die Armen, Kleinen, Schwachen, wenn sie der Willkür, der Gewalt, der Arroganz, der Rücksichtslosigkeit und Unbarmherzigkeit der Mächtigen ausgesetzt sind? Wie sollen oder können die

¹²³ Der Psychiater Ludwig Binswanger (1881–1966) hatte in seinen Erkenntnissen über die Depressionserkrankung Gotthelfs Roman *Anne Bäbi Jowäger* grosse Beachtung geschenkt. Siehe Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 156 und 160.

¹²⁴ Reber, Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken (2015), S. 222.

¹²⁵ Ebd. S. 222–227.

¹²⁶ Ebd. S. 219.

¹²⁷ von Matt, Nachwort, in: Jeremias Gotthelf. Wilde, wüste Geschichten (2012), S. 249.

¹²⁸ Ebd. S. 248.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 263.

Mühseligen und Beladenen, die Erniedrigten und Beleidigten sich zur Wehr setzen, wenn keine Gerechtigkeit sie mehr schützt und das Recht des Stärkeren uneingeschränkt herrscht?¹³²

In der im Mittelalter spielenden Erzählung *Kurt von Koppigen* (1844/50) zeichnet er das schweizerische Mittelland als kaum zivilisierte »Urwelt«, eine Wildnis, in welcher der von allen moralischen Bedenken befreite, von Trieben, Affekten und ungezähmten Leidenschaften allein gesteuerte Protagonist diesen »ganz und gar gesetzlosen Raum«, in dem es »kein schlechtes Gewissen zu geben scheint«, verkörpert.¹³³ Die Erzählung ist doppelcodiert: zeitlich verfremdet spiegelt er darin Tendenzen, die er vor dem Hintergrund eines durch Parteikämpfe zerrissenen, in den Bürgerkrieg schlitternden Landes in der eigenen Gegenwart erkennt. Gotthelf habe auf die Widersprüche der Modernisierung hingewiesen, hält Peter von Matt fest:

Er kannte und erlebte, was viele Leute heute schon nicht begreifen wollen. Selbst in der akademischen Welt blüht noch der Kinderglaube an einen eingleisig linearen Fortschritt. Dabei ist unsere Gegenwart blutig gezeichnet von Spannungen, die sich aus den Widersprüchen der Modernisierung ergeben, den Dissonanzen zwischen Glauben und Wissenschaft, Rationalität und mystischer Erfahrung, Technisierung und Naturvertrauen, Demokratie und Gefolgschaftsdenken. Gotthelf konnte diese Risse durch die eigene Existenz nur aushalten, indem er sie in Erzählmassen übersetzte.¹³⁴

Gotthelf habe, so Pierre Cimaz, seine Epoche unter dem Aspekt des »Zerreißen des Zusammenhangs« zwischen den Menschen, Gott und der Welt gesehen, was zu einer Vereinsamung und einer Verirrung der Individuen führe.¹³⁵ Der Verlust an Gemeinsinn und an gemeinsamen Zielen deute er als Verfallszeichen des sozialen Körpers; die Atomisierung der sozialen Strukturen werde zur bedrohlichen Desintegration.¹³⁶ Es ist die Schilderung einer lieblosen, selbststüchtigen, egoistischen und gierigen Gesellschaft, der grundlegende Werte wie Solidarität und Humanität abhandengekommen sind. Eine ausschliessliche Ausrichtung auf die Befriedigung materieller Begehr-

¹³² Holl, Gotthelf und die Moderne (1997), S. 95.

¹³³ von Matt, Nachwort, in: Jeremias Gotthelf. Wilde, wüste Geschichten (2012), S. 247.

¹³⁴ Risse durch die Existenz. Peter von Matt über Jeremias Gotthelf als Trendsetter, über fahrlässige Kritik und darüber wie man heute noch bei der Lektüre Glück und Beulen einfängt (*NZZ online* vom 17.10.2004). URL: <https://www.nzz.ch/article9WAQI-1.321356> (15.4.2018).

¹³⁵ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 106.

¹³⁶ Ebd. S. 109.

lichkeiten ermöglicht nach Gotthelf zwar eine weltimmanente Lebensbewältigung, eröffnet aber keine weltübergreifenden Sinnzusammenhänge.¹³⁷ Ein Bewusstsein für den rechten Weltbezug – und damit das, worauf es für ihn ankommt – wird damit nicht ermöglicht.

Die Übel dieser zeitgenössischen Gesellschaft zeichnet Gotthelf dabei vor allem im Frühwerk aus der Sicht der Opfer. Er legt den Finger auf Schwachstellen, die es nach Ansicht der fortschrittsgläubigen neuen Eliten, welche sich gerade anschickten, »auf Erden schon das Himmelreich«¹³⁸ zu errichten, gar nicht gab. Im *Bauern-Spiegel* zeigt er, wie die Versteigerung des armen Jeremias an einer Verdingkindgemeinde von Bauern als probater Erwerbszweig angesehen wird; in der *Armennoth* hält er die Schändung von verdingten Mädchen und das »Arm- und Beinzerschlagen« fest.¹³⁹ Und in der Kalendergeschichte *Das arme Kätheli* (1843) schildert er die folgende Szene:

Es kam also an den Gemeindrath für das verlassene Kind zu sorgen. Es sei lätz, hieß es, daß das Mönch nicht früher gestorben, die Verdinggemeinde sei vorbei und jetzt müsse man apparti Mühe haben und es sei doch fast nicht d'r werth.¹⁴⁰

In einer materialistischen Welt wird, wie die Kinderversteigerung zeigt, selbst der Mensch zur »nutzbringenden Viehware«.¹⁴¹

Verantwortlich für die Verschärfung der sozialen Frage macht Gotthelf auch den weltanschaulich neutralen, zentralisierten Staat mit seinem administrativ-juristischen Beamtenapparat, der seine Aufgabe darin sehe, lediglich die rechtlichen Rahmenbedingungen für Wirtschaftswachstum und den reibungslosen Ablauf von Handelstransaktionen zu garantieren, sich dabei aber nicht mehr um die öffentliche Moral kümmere.¹⁴² Der Roman *Erlebnisse eines Schuldenbauers* (1854) handelt vom Schicksal eines tüchtigen und rechtschaffenen, aber in juristischen Belangen unkundigen Landmanns, welcher in die Fänge von profitsüchtigen, de facto kriminellen Geschäftsleuten gerät, die ein abgekartetes Ränkespiel mit ihm treiben. Auf legalem Weg wird er hemmungslos ausgebeutet und er geht schliesslich zugrunde, weil er in seiner aufrechten Gutgläubigkeit nicht aus der heimtückisch angelegten Falle, die Gotthelf metaphorisch mit dem »Netz einer Kreuzspinne« vergleicht, heraus-

¹³⁷ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 34.

¹³⁸ So Heines bekannte Formulierung in *Deutschland. Ein Wintermärchen* (1844).

¹³⁹ HKG F.3.1, S. 45.

¹⁴⁰ HKG D.1, *Das arme Kätheli*, S. 311.

¹⁴¹ Fehr, Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf (1953), S. 60.

¹⁴² Ebd. S. 191.

findet. Das Recht hat sich hier von der Moral getrennt.¹⁴³ Ohnmächtig und hilflos, von der »alten Moral zum Narren gehalten«¹⁴⁴, steht der Schuldenbauer Hans Joggi vor einem politisch-gesellschaftlichen System, das, um mit Max Weber zu sprechen, zu einem »stahlharten Gehäuse« geworden ist.

1.3.2. Apotheose des gewöhnlichen Lebens

Der geschichtlich und gesellschaftlich bedeutungsschwere Riss geht bei Gottf. nicht durch »Klassen« oder »Rassen«, sondern mitten durch das Individuum selber. Die in ihrem inneren Wert vor Gott gleichwertigen Menschen sind für ihn zwiespältige Wesen, die in sich sowohl eine tierische Triebnatur als auch ein Potenzial zu deren Überwindung vereinigen und lebenslang mit dieser problematischen, verschiedene Perspektiven der Entwicklung offenhaltenden Grunddisposition zu kämpfen haben. Es ist ein enormes Spannungsfeld, dem seine Protagonisten innerlich ausgesetzt sind. Kein Mensch ist von Grund aus nur schlecht, keiner einfach gut, jeder kann sich unter Abrufung des mitgegebenen Potenzials verbessern, alle können kläglich ins Elend stürzen, wenn sie nichts Sinnvolles mit ihrer Zeit und ihren Kräften anzufangen wissen. Die Helden seiner Romane sind entweder gewöhnliche Leute oder stehen sozial am Rande: ein mittelloser Knecht, ein verschuldeter Kleinbauer, ein Schulmeister, ein Handwerksgeselle, ein Besenbinder, ein Korber, eine Tagelöhnerin – die Aufzählung könnte beliebig fortgeführt werden. Nach Gottfried Keller handle es sich keineswegs um brillante Charaktere, sie seien aber alle entwicklungsfähig und würden zur Reife gelangen, vermerkt Guggisberg.¹⁴⁵ Sie sind so durchschnittlich und fehlerbehaftet, dass man von einer »Apotheose des gewöhnlichen Lebens« sprechen könnte. Peter von Matt hat dazu festgehalten:

Der Stachel, der Gotthelf hier antreibt, ist wiederum ein demokratischer. Er macht es sich zur Aufgabe, der lesenden Welt vor Augen zu führen, dass die Ungeschulten, die Einfachen, die vom Land eben, in ihrem Seelenleben um keine Nuance weniger komplex und schmerzempfindlich sind als die bürgerlichen Schichten mit ihrer angelesenen Gefühlskultur. So wie er dem ökonomischen Hochmut der Städte triumphierend den ungeheuren Reichtum eines bernischen Hofes vorzuhalten liebt,

¹⁴³ Hahl, Jeremias Gotthelf – der »Dichter des Hauses« (1994), S. 376.

¹⁴⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 201.

¹⁴⁵ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 117.

konfrontiert er den sozialpsychologischen Hochmut der Bourgeoisie mit den seelischen Abgründen und Paradoxien, die es in der bäuerlichen Welt so schneidend und reissend gibt wie anderswo. Seine Psychologie entspringt einem republikanischen Zorn über die Projektionen der Gebildeten auf die Ungebildeten. Er weiss: wer die Sensibilität des Volkes verkennt, muss eines Tages politisch dafür bezahlen.¹⁴⁶

In der *Armennoth* warnt Gotthelf:

Und daß man meint, nur die Vornehmen und Reichen könnten denken, lebten innerlich, könnten sich begeistern lassen, und für die Armen schicke sich das Denken nicht, nur das Angsten um's tägliche Brot, und sie hätten kein inneres Leben, nur Hudeln um den magern Leib, für die wäre die Wärme der Begeisterung nicht, sondern nur die Wärme aus einem Kunstofen oder einer Branntweinflasche: weil man dieses meint und in fast gottloser Sorglosigkeit dieses innere Leben des Armen nicht nur verwehrloset, sondern eigenhändig den Brand wirft in die schlummernde Lust, so hockt uns die Armuth auf wie ein scheußlich Gespenst, setzt die Sporen ein in unsere Seiten; ein Todesjagen soll beginnen.¹⁴⁷

Einige Jahre nur nach dem Höhepunkt der Klassik mit ihrem Genie-Kult musste es ein literarischer Kulturschock gewesen sein, wenn Gotthelf etwa in der *Käserei in der Vehfreude* über die heimliche Schadenfreude der Mägde, dass ihre Meisterin den »Dürlauf« (Durchfall, Diarrhoe) habe, sinniert.

Gewöhnlich sind auch die Herausforderungen, mit denen die Menschen in seinem Werk konfrontiert werden. Uli, einem Menschen mit durchschnittlicher Begabung, stehen Alkohol und Tabak im Wege, sexuelle Triebe führen ihn beinahe in das finanziell ruinöse Unglück einer unehelichen Vaterschaft. Er ist weder besonders intelligent noch mit einem aussergewöhnlichen religiösen Bewusstsein ausgestattet, allenfalls hat er eine vage, verschwommene Vorstellung von Gott. Er ist ein Spiegelbild der menschlichen Existenz, dessen Lebensweg nach Wolfgang Braungart lesbar ist als »Allegorie einer humanen Menschheitsentwicklung, in der die metaphysischen Grundsatzprobleme nicht gelöst, aber suspendiert werden in einer verantworteten sozialen und kulturellen Praxis.«¹⁴⁸ Das Heldentum von Gotthelfs Figuren liegt nicht in spektakulären Taten und Ereignissen, sondern in der Schlichtheit und Unauffälligkeit der alltäglichen Bewährung.¹⁴⁹

¹⁴⁶ von Matt, *Die tintenblauen Eidgenossen* (2001), S. 166.

¹⁴⁷ HKG F.3.1, S. 193.

¹⁴⁸ Braungart, *Hiobs Bruder: Zur ästhetischen Theodizee der »Uli«-Romane* (1999), S. 41.

¹⁴⁹ Kohlschmidt, *Geschichte der deutschen Literatur* (1975), S. 544.



Abb. 3 Die schwarze Spinne

In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784/91) hatte Johann Gottfried Herder (1744–1803) eine Anthropologie formuliert, die von einer Duplizität des menschlichen Wesens von tierischer Natur und sittlicher Vernunft ausgeht.

Die Idee, dass das Menschsein aus dem Tierischen herauswachse, findet sich auch bei Gotthelf. Nach ihm hat jeder Mensch einerseits eine unberechenbare Seite, die er sein Leben lang genau überwachen muss, andererseits aber eine Veranlagung, die ihn vom Tier unterscheidet. Die schwarze Spinne kann insofern als etwas dem Menschen Inwendiges gedeutet werden. Das Tier, das in jedem Menschen steckt, bricht in Gotthelfs Meisternovelle *Die schwarze Spinne* (1842) aus Christines Wange als tödliche Gefahr hervor, die nicht aus der Welt geschafft werden kann, solange es Menschen gibt. So wie sie in der Novelle in den Pfosten gebannt wird, muss der Mensch seine potenziell grenzenlose Bedürfnisnatur in seinem Leben zähmen und bändigen. Der Teufel ist daher bei Gotthelf weniger das Prinzip des Bösen als ein Symbol der unberechenbaren Seite des Menschen.

Literatur:

von Zimmermann, *Der Teufel der Freien und die der Unfreien* (2006), S. 83.

Gotthelf hebt seine Figuren indes gleichzeitig aus der Partikularität des Alltäglichen zum Allgemeingültigen empor.¹⁵⁰ Die »instinktive, traumwandlerische Sicherheit in der Verfolgung der Charaktere« lässt, wie Karl Fehr postuliert, keinen Zweifel offen, »dass Gotthelfs Menschen [...] einem ganz bestimmten Weltentwurf, einer klaren anthropologischen Idee zugehören, dass diese Menschen mit andern Worten in eine klar umrissene Weltordnung eingebaut sind.«¹⁵¹ Das Individuum sei bei ihm stets Symbol und Erscheinungsform für ein allgemeines Wesen.¹⁵² Es handle sich um eine einheitliche menschliche Gesamtschau, die von einer kosmischen Ordnung aus beurteilt werde.¹⁵³ Was er an allen Menschen dabei hervorhebt, sind die von Natur aus nicht einfach guten Seiten, sondern ihr natürlicher Hang zum Bösen. Seine Figuren seien »alles andere als Rousseausche Naturmenschen vor lauter Liebe, Unschuld und Redlichkeit«, vermerkt Guggisberg. Gotthelfs Menschenbetrachtung reiche »in ungleich tiefere Regionen als die der Aufklärung«¹⁵⁴ und komme einer grellen »Beleuchtung der Macht der Finsternis im menschlichen Herzen«¹⁵⁵ gleich. Peter von Matt hat entsprechend Gotthelf als »Diagnostiker unserer Bosheit«¹⁵⁶ bezeichnet:

Denn furchtbar ist er, furchtbar in seiner Rede von den Menschen, furchtbar in der Diagnose ihrer Niedertracht, ihrer Kälte, ihrer steinharten Bosheit. Kein deutscher Autor hat es bis heute gewagt, die menschliche Bosheit, die sich gelassen an sich selbst erfreut, so deutlich als eine schlichte Wirklichkeit hinzustellen wie Gotthelf.¹⁵⁷

Gotthelf selbst vermerkte, er zähle sich im Gegensatz zu Kant »nicht zu den Narren, welche den Menschen annehmen als ein rein Tugendbild, einen Tugendhelden von Natur, der rein tugendhaft sei aus innerem Trieb«,¹⁵⁸ ohne auf Lohn Anspruch zu heben, verwahrte sich gleichzeitig aber auch gegen »Frömler«, welche dem Menschen eine grössere Sündenhaftigkeit zuschreiben würden, als er habe, um Gottes Gnade umso übertriebener preisen zu können.¹⁵⁹

¹⁵⁰ Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte* (1958), S. 653.

¹⁵¹ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 9.

¹⁵² Ebd. S. 25.

¹⁵³ Ebd. S. 304.

¹⁵⁴ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 118.

¹⁵⁵ Ebd. S. 122.

¹⁵⁶ Vgl. von Matt, *Die tintenblauen Eidgenossen* (2001), S. 168–174.

¹⁵⁷ Ebd. S. 169.

¹⁵⁸ SW X, S. 61.

¹⁵⁹ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 122.

1.3.3. Die »Ahndung«

So gewöhnlich seine Protagonisten und deren Herausforderungen auch sind, so aussergewöhnlich ist das, was Gotthelf an ihnen zeigt. Sie durchlaufen im Vollzug ihrer individuellen Biographien ausseralltägliche Erfahrungen, die teilweise mit epischen, literarisch-künstlerisch einmalig gehaltvollen Naturschilderungen einhergehen. Änneli hat inmitten einer blühenden Landschaft ein mystisches Erlebnis, in dem Himmel und Erde zu verschmelzen scheinen; Jacob überkommt in der fast erschlagend eindrucklichen Gletscherwelt der Alpen eine tiefe Ahnung, wie es sein könnte, »wenn die Auflösung der Räthsel kommen wird, wenn der Allmächtige sich entschleiert«¹⁶⁰. Diese Vorgänge einer inneren Wiedergeburt haben eine solche Kraft, dass sie die Protagonisten über ihr bisheriges Selbst hinausführen. Es sind fundamentale Erfahrungen der Selbsttranszendenz, die – im Licht einer bestimmten Deutung – in der Lage sind, das Leben entscheidend zu verändern. Gotthelfs Protagonisten werden nicht auf einen Schlag tugendhaft und mündig, sondern durchlaufen, im narrativen Gewand von Erweckungs- und Bekehrungsgeschichten, stufenartige Reifungsprozesse, in denen die Entwicklung und Herausbildung einer im Inneren angelegten, aber bislang verborgenen Tiefenidentität mit der Übernahme von Werten einhergehen, was ihnen gestattet, nicht nur für sich, sondern auch für die Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen. Identitätsbildung und Wertphilosophie sind ebenso miteinander verschränkt wie Individuation und Sozialisation miteinander verzahnt sind.

Für Kurt Guggisberg verbindet Gotthelf die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens in seinem Werk mit einer tiefen, schlichten, bildhaft-malerischen und stimmungsgesättigten Naturandacht: »Es geht Gotthelf bei der Betrachtung der Natur ein Ahnden von einem letzten geheimnisvollen, zweckmässig göttlichen Walten in der Welt auf.«¹⁶¹ Die »Ahndung« sei bei Gotthelf als eine dem Menschen angeborne Seelenkraft beschrieben und deswegen nicht nur einfach ein Gefühl, sondern ein Erkenntnisvermögen,¹⁶² Sehen und Hören seien Grundfunktionen seiner Religion.¹⁶³ Einem Freund schrieb Gotthelf, Glaube im Sinne dieser Ahndung bedeute für ihn, nicht nur das als wahr zu anerkennen, »was innerhalb den Schranken der menschlichen Erkenntnis liegt«¹⁶⁴. Religiöse Menschen sind für Gotthelf Menschen, die

¹⁶⁰ HKG A.6.1, S. 231.

¹⁶¹ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 79.

¹⁶² Ebd. S. 80–81.

¹⁶³ Ebd. S. 81.

¹⁶⁴ Brief an Joseph Burkhalter vom 27. Oktober 1840, in: EB 5, S. 89 (Nr. 46).

einen »Geschmack für das Unendliche« haben, es sind weder Angehörige einer bestimmten Konfession oder kirchlichen Institution noch Anhänger bestimmter Dogmen. Er beklagte sich stets darüber, dass dogmatischer Glaube mit innerer Religiosität verwechselt werde.¹⁶⁵ Gewisse Gestalten seines Werks haben entsprechend nach Guggisberg ein ausgebildetes »Witterungsvermögen für das Übersinnliche«.¹⁶⁶ Jacob, der Handwerksgehilfe, erlebe die Natur, welche ihm vorher »nichts zu sagen« hatte, auf seiner Rückreise seiner Lehr- und Wanderjahre »als Numinosum«.¹⁶⁷ Bei der jedem Menschen angeborenen religiösen Anlage handle es sich um die »in eines jeden Brust schlummernden«, durch verständige Erzieher erweckbaren »höheren Kräfte«, schrieb Gotthelf.¹⁶⁸ Ihm ging es bei der Religion nicht um die Annahme von Glaubenssätzen.¹⁶⁹

Das Christentum besteht nicht in einer Reihe von Geboten, die man strenger oder gleichgültiger nehmen kann, auch nicht in verschieden[en] Glaubenssätzen, die man für wahr halten soll, ist auch keine Art von Frohdienst, den man leistet aus Furcht vor Strafe oder um einer gehofften Belohnung willen.¹⁷⁰

Auftrag und Ziel des Christentums waren für den Pfarrer aus Lützelflüh nicht das »starre Festhalten an sterilen Dogmen« oder eine »legalistische Gesetzs-gerechtigkeit«, sondern die Verwirklichung der christlichen Grundsätze im politischen und lebensweltlichen Alltag.¹⁷¹ Guggisberg weist darauf hin, dass Christus im Werk von Gotthelf sehr stark in den Hintergrund tritt; dass er »zu wenig von Jesus« spreche, habe ihm seitens gewisser religiöser Kreise auch harsche Kritik eingetragen.¹⁷² Die zu seiner Zeit enorm an Popularität gewinnende Missionsbewegung lehnte er ab, man müsse nicht am anderen Ende der Welt Menschen zum Christentum überreden wollen, solange das Elend vor der eigenen Haustüre derart gross sei. In den pietistischen Stundenhaltern, welche das Emmental zu seiner Zeit mit Traktaten überschwemmten, erblickte er Heuchler, die Frömmerei der Erweckungsbewegung konnte er nicht

¹⁶⁵ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 209.

¹⁶⁶ Ebd. S. 81.

¹⁶⁷ Ebd. S. 82.

¹⁶⁸ SW XIV, S. 53.

¹⁶⁹ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 131.

¹⁷⁰ HKG E.1.4, S. 716f. (undatierte Konfirmationspredigt).

¹⁷¹ Tanner, *Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit* (1997), S. 17.

¹⁷² Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 137.

ausstehen.¹⁷³ Sie leiste der Intoleranz Vorschub, wie er 1853 an Karl Hagenbach schrieb:

Das sogenannte fromme Element wird mächtiger, das zeigt sich in der Unduldsamkeit Einzelner, in der Entstehung von Gebetvereinen unter den Geistlichen, wo nur kniend gebetet werden darf und man mit dem Heiland spricht, als hätte man mit ihm schmolliert. Das vom Unguten.¹⁷⁴

»Orthodoxie, dogmatische Systeme und Puritanismus« seien von ihm verworfen worden, meint Hellmut Thomke; »Fesseln des Glaubens ausser denjenigen der ›Liebe und der Vernunft‹ habe er nicht anerkannt.¹⁷⁵ Sowohl Weltflucht als auch Fleischeshass, Affekttötung und »verzücktes Ausersichsein« waren ihm fremd, Sensualismus und Diesseitsfreude, die in Materialismus umschlagen, wies er aber scharf zurück.¹⁷⁶ Und er kritisierte, dass der Pietismus die Naturlehre und Naturgeschichte als »Wissenschaften des Teufels« ablehne.¹⁷⁷ Durch eine dem Pietismus fremde Auszeichnung der Naturoffenbarung anerkannte er nach Guggisberg eine nicht nur ausserchristliche, sondern auch ausserbiblische Gottesoffenbarung.¹⁷⁸ Das Erdbeeri-Mareili etwa gelangt als Analphabetin zu vollkommener Religion, ohne die Bibel gelesen zu haben oder durch einen Pfarrer unterrichtet worden zu sein. Gott-helf schreibt über Mareilis Charakter:

Das gute Kind lebte am liebsten in der wunderbaren, dunklen Welt, die jenseits unserer Sonne liegt, nach welcher seit Jahrtausenden die Gelehrten ausziehen mit Fackeln, Stangen und Spiessen, sie zu erobern, und wenn sie dann lange mit ihren Stangen und Spießen im Nebel herumguselt vergeblich, sie nie an ihren Spieß gekriegt, ihr Dasein in Abrede stellen und der Welt klar demonstrieren, es existiere keine solche Welt. Weil, wenn eine wäre, sie dieselbe hätten an ihren Spieß kriegen müssen, nun hätten sie aber keine dran, *ergo* sei auch keine. Nun existieren aber, Gott sei Lob und Dank, gar viele Dinge, welche Gelehrte und Weise dieser Welt nie und nimmer kriegen an ihren Spieß, dieweil sie trotz ihrer Weisheit nie fassen und begreifen werden, was als Himmelsgabe kindlichen Gemütern gegeben ist und über allen Verstand der Verständigen

¹⁷³ Ebd. S. 247 und 248.

¹⁷⁴ Brief an Karl Rudolf Hagenbach vom 19. November 1853, in: EB 9, S. 73 (Nr. 47).

¹⁷⁵ Thomke, Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext (1999), S. 235.

¹⁷⁶ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 152. Siehe auch Maybaum, Gottesordnung und Zeitgeist (1960), S. 26.

¹⁷⁷ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 248.

¹⁷⁸ Ebd. S. 252.

geht, kein Chemiker es mit seiner subtilen Wage wägen, mit irgendeinem Stoffe fassen, zersetzen oder binden kann.¹⁷⁹

Es gibt neben der sichtbaren auch eine wunderbar-unsichtbare Welt, welche sich dem szientistisch-positivistischen Materialismus entzieht. Das »Weltwissen« wird für Gotthelf immer einen »blinden Flecken« enthalten. Glaube im Sinne von Gotthelfs ›Ahnung‹ bedeutet in diesem Sinne, nicht nur das als wahr zu anerkennen, was innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntnis liegt. Der menschliche Intellekt hat ihm zufolge seine Grenzen und manche Rätsel der Natur werden sich für immer unserem Verständnis entziehen.

1.4. Zur Aktualität von Gotthelfs sozialetischen Gedanken

Es gibt nach meinem Dafürhalten aktuelle Gründe, sich mit Gotthelfs sozialetischen Gedanken auseinanderzusetzen. Es sind dies die folgenden:

Erstens hat seit dem Erscheinen der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor Adorno in der Mitte des 20. Jahrhunderts deren Erkenntnis, dass der okzidentale Rationalisierungsprozess problematische Ambivalenzen und die instrumentelle Vernunft gefährliche Kehrseiten aufweisen, in vielerlei Hinsicht Zustimmung gefunden. Die Gotthelfforschung vermutet bereits seit Längerem, dass Gotthelf zu den frühen Warnern vor den Folgen dieser »Dialektik der Aufklärung« gehört.

Der zweite Grund liegt darin, dass in den 1980er Jahren in den Vereinigten Staaten in der politischen Philosophie eine als Kommunitarismus bezeichnete Strömung aufgekommen ist, die auch in Westeuropa etwas verzögert rezipiert wurde. Dabei wurde erkannt, dass das politische Theoriekonzept des Kommunitarismus als Fortführung des alten republikanischen Bürgerhumanismus aus dem 18. und 19. Jahrhundert verstanden werden kann. Die historischen Quellen des Kommunitarismus liegen damit in einer politischen Sprache, die ihrerseits in der Genese des europäischen Liberalismus verwurzelt ist. Weil angesichts eines drohenden Scheiterns der kontraktualistischen liberalen Philosophie gegenwärtig vermehrt die Wiederaufnahme dieses republikanisch-bürgerhumanistischen Tugenddiskurses gefordert wird, um ein Versiegen der sozio-moralischen Ressourcen der westlichen Demokratien zu verhindern, gewinnt eine Auseinandersetzung mit diesen historischen Quellen an Bedeu-

¹⁷⁹ SW XXI, S. 31.

tung. Zu diesen Quellen gehört, wie diese Arbeit zeigen soll, auch Jeremias Gotthelf.

Der dritte Grund besteht darin, dass in der Debatte um die Säkularisierung der europäischen Gesellschaft seit der Jahrtausendwende der Begriff des »Postsäkularismus« verhandelt wird, im Zuge deren eine Neubewertung der Rolle von Religionen in Demokratien unternommen wurde.¹⁸⁰ Religiöse Überzeugungen werden dabei nicht länger als Hindernis, sondern als mögliche Ressource für die Demokratie begriffen, wobei deren verbindendem Element, »das jegliche kosmopolitische Ordnung zusammenhält«¹⁸¹, Beachtung geschenkt wird. Diese Rolle hatte – so werde ich in dieser Arbeit argumentieren – auch Gotthelf der Religion zugedacht. Im Folgenden werde ich näher auf den letzten der genannten Gründe für eine gegenwärtige Auseinandersetzung mit Gotthelf eingehen. Der erste Punkt wird in Abschnitt 7.1, der zweite in Abschnitt 1.9 behandelt.

1.4.1. Zur Rolle der Religion im Diskurs des Postsäkularismus

Der moderne (westliche) Unglaube in Form von Atheismus oder Agnostizismus wird im Diskurs des Postsäkularismus nicht einfach als Zustand der Abwesenheit von Religiosität, sondern als ein »Stadialbewusstsein« verstanden. Das spezifische Selbstverständnis dieses säkularen »Stadialbewusstseins« zeichnet sich in der Betrachtungsweise des postsäkularen Ansatzes dadurch aus, dass es »den anthropozentrischen Wandel der Glaubensbedingungen als Vorgang der Reifung und Entwicklung, als Mündigwerden und zunehmende Emanzipation« versteht.¹⁸² »Säkular zu sein zu sein heisst, modern zu sein und religiös zu sein heisst folglich im Umkehrschluss, irgendwie noch nicht ganz modern zu sein«, führt José Casanova aus. Er schreibt dazu:

Die Funktion des Säkularismus als Geschichtsphilosophie und damit als Ideologie besteht darin, den spezifisch westlich-christlichen Geschichtsprozess der Säkularisierung in einen teleologischen Universalprozess der Menschheitsentwicklung zu verwandeln, der vom Glauben zum Unglauben führt, von der primitiven, unvernünftigen oder metaphysischen

¹⁸⁰ Bohman, Postsäkulare Weltordnung (2015), S. 159.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Casanova, Erschliessung des Postsäkularen (2015), S. 15.

Religion zum modernen, vernünftigen, postmetaphysischen, säkularen Bewusstsein.¹⁸³

Europäer neigten dazu, den Niedergang von religiösen Ansichten und Praktiken in ihren Gesellschaften als natürliche Folge der Modernisierung zu erfahren.¹⁸⁴ Postsäkularität im Sinne eines Bewusstseinswandels würde dagegen dazu anregen, dieses »Stadialbewusstsein«, welches Religion »auf eine primitivere, traditionellere und nunmehr überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung verwiesen habe«, in Frage zu stellen.¹⁸⁵ »Weder die naive, unreflektierte Säkularität, die nichtreligiös zu sein als quasi natürlichen modernen Zustand akzeptiert, noch das säkularistische Selbstverständnis, das den Sonderprozess europäisch-christlicher Säkularisierung zur universellen normativen Entwicklung der Menschheit im Ganzen stilisiert«, seien, so Casanova, »ohne Weiteres haltbar.«¹⁸⁶

Die Debatte erhielt durch die stark beachtete Rede von Jürgen Habermas zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels von 2001, der auf die un abgeschlossene Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses sowie die Risiken einer entgleisenden Säkularisierung hinwies und gegen eine szientistische Engführung der Vernunft Stellung nahm, einen bedeutenden Auftrieb. Jürgen Habermas vertrat dabei die Ansicht, dass die Aufklärung und die damit zusammenhängende Säkularisierung möglicherweise über ihr Ziel hinausgeschossen sind. Habermas' umfassende Reflexion der Religion als einer produktiven normativen Kraft in modernen und postsäkularen Gesellschaften führt zur Diagnostizierung einer Schwäche der Vernunftmoral, welche seit Kant nicht mehr in der Lage ist, sich Bilder eines sittlichen Ganzen anzueignen.¹⁸⁷

Im Ganzen genommen fordern die Diskurse der Postsäkularität dazu auf, die Vorannahmen der Moderne hinsichtlich der Differenz von »Transzendenz« und »Immanenz« zu überdenken.¹⁸⁸ Vermehrt auf Interesse stiess dabei die christliche Grundlegung von Liberalismus, Freiheit und Menschenrechten auch bei Philosophen, die sich selbst als Agnostiker oder Atheisten verstehen.¹⁸⁹ Die Frage nach der Stellung der Religion in der Öffentlichkeit gilt

¹⁸³ Ebd. S. 16.

¹⁸⁴ Knapp, *Gott in säkularer Gesellschaft* (2011), S. 667.

¹⁸⁵ Casanova, *Erschliessung des Postsäkularen* (2015), S. 17.

¹⁸⁶ Ebd. S. 33.

¹⁸⁷ Vgl. Forst, *Religion und Toleranz* (2015), S. 97.

¹⁸⁸ Barbieri, *Sechs Facetten der Postsäkularität* (2015), S. 67.

¹⁸⁹ Ebd. S. 56 und 59.

gar als eine der meist diskutierten in der politischen Philosophie der letzten Jahre.¹⁹⁰ Matthias Lutz-Bachmann hat dazu geschrieben:

Im Lichte des bei Taylor vorausgesetzten und von Habermas explizierten erweiterten Konzepts von Aufklärung ist es eben nicht eine von vornherein ausgemachte Sache, dass Religion als eine irrationale Sache, bestenfalls private Form des Geistes betrachtet werden muss, der axiomatisch jeder mögliche Anspruch auf theoretische Wahrheit oder praktische Richtigkeit ihrer Aussagen abgeht.¹⁹¹

Genau dies habe aber der Logik der von Max Weber noch geteilten Epistemologie der Wissenschaften des 19. Jahrhunderts entsprochen.¹⁹² Es handle sich bei diesem Konzept einer erweiterten Aufklärung um eine »in der Zivilgesellschaft vorhandene, öffentlich zugängliche Ressource von Rationalität, deren Bestimmung sich signifikant vom Selbstverständnis des älteren Szientismus bei Weber« unterscheide.¹⁹³ Nach Lutz-Bachmann vertritt Habermas ein »diskurstheoretisch begründetes Konzept einer für demokratische Zivilgesellschaften normativ verbindlichen öffentlichen Vernunft«, welches die »säkularistischen Vorurteile des älteren Szientismus« hinter sich lasse.¹⁹⁴ Unmissverständlich widerspreche Habermas in seinen jüngeren Texten dem Anspruch eines Naturalismus, der meine, »die Menschen, ihr Denken und Handeln restlos aus der Perspektive eines auf alle Formen von Erkenntnis übertragenen Paradigmas von Naturforschung deuten zu können.« Lutz-Bachmann hält fest:

Es ist nach Habermas gerade die Aufgabe einer öffentlichen Vernunft zu prüfen, ob es rational ist, die methodischen Prämissen der Naturforschung zur Grundlage einer umfassenden Doktrin oder einer Deutung der Welt im Ganzen zu erheben.¹⁹⁵

Habermas halte es für möglich, dass es religiösen Überlieferungen es vermögen, »die Artikulation eines Bewusstseins« von dem, was fehle, zu leisten.¹⁹⁶

Hans-Joachim Höhn weist darauf hin, dass das wiedererwachte Interesse an Religion in der politischen Philosophie keinesfalls mit einem »Erstarken

¹⁹⁰ Leite, Religion und Öffentlichkeit (2015), S. 135.

¹⁹¹ Lutz-Bachmann, Die postsäkulare Konstellation (2015), S. 86.

¹⁹² Ebd. S. 86.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd. S. 89.

¹⁹⁵ Ebd. S. 91.

¹⁹⁶ Ebd. Vgl. dazu Reder, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (2008).

religiöser Gegenkräfte zur Moderne« zu verwechseln sei.¹⁹⁷ Die Ursachen seien »eher im Vorgang und in den Folgen einer »entgleisenden Säkularisierung« zu sehen, denn die »von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse« hätten sich »als höchst ambivalent« herausgestellt und die aufklärerischen Gleichsetzungen von Vernunft und Fortschritt beziehungsweise von Religion als Rückschritt als voreilig erwiesen:¹⁹⁸

Offensichtlich [kann] nicht mehr davon ausgegangen werden, dass durch mehr Wachstum, Expertenwissen und funktionale Differenzierung die Strukturierung und Koordination sozialer Interaktion immer stabiler und effizienter wird. Stattdessen wird deutlich, dass die Moderne angesichts der Erfahrungen von Kontingenz und Kontraproduktivität eher instabiler und unsicherer wird.¹⁹⁹

Das Reflexivwerden dieser Modernisierungsprozesse lasse die »klassische Selbstbeschreibung der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt problematisch erscheinen«, stellt Höhn fest.²⁰⁰ Das »Projekt einer Weltbeherrschung« als einer uneingeschränkten Ausführung menschlicher Autonomie müsse deswegen unter dem Verdacht der Hybris stehen.²⁰¹ Dieser Verdacht lasse die Krise der Moderne als Krise ihrer Säkularität respektive ihres Autonomieideals erscheinen; für »Wirtschaft, Technik und Politik« gebe es »offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares, das im Prozess der szientistischen Verdrängung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt« worden sei.²⁰² »Bergen nicht«, so fragt Höhn, »Mythos und Religion jene Weisheiten, mit denen sich die Grundkonflikte und Reifungskrisen des modernen Menschen kreativ bewältigen und seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren lassen?«²⁰³ Eine ähnliche Frage wirft in diesem Zusammenhang auch Udo Di Fabio auf, der von 1999 bis 2011 als Richter am deutschen Bundesverfassungsgericht amtierte:

Doch kann eine Gesellschaft ganz auf Transzendenz und Metaphysik verzichten? Kann sie dies tun, ohne eine heimliche Sakralisierung ihrer immanenten Weltlichkeiten oder einen zynischen Nihilismus in Bezug auf ihre institutionell abgesicherten Wertgrundlagen in Kauf zu

¹⁹⁷ Höhn, *Reflexive Säkularisierung* (2011), S. 703.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Ebd. S. 708.

²⁰⁰ Ebd. S. 709.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd. S. 710.

nehmen? Ist beides nicht im Übergang zum 20. Jahrhundert Wirklichkeit geworden: Die Sakralisierung des Politischen im Nationalismus und im Kommunismus sowie die Erschütterung des liberalen Wertefundaments? Ist nicht heute die Angst mancher europäischer Gesellschaften vor islamischer Zuwanderung auch die Furcht vor dem Anderen, nachdem man von der Vitalität und der sinnhaften Tiefe des Eigenen nicht mehr überzeugt ist? Hat nicht die aufgeklärte Gesellschaft Angst vor den Träumen des Metaphysischen, die sie heimsuchen, wenn die zweckrational halbierte Vernunft schläft?²⁰⁴

Auch der dem Kommunitarismus zugerechnete und in einem der obigen Zitate Lutz-Bachmanns erwähnte kanadische Politologe und Philosoph Charles Taylor geht davon aus, dass der soziale Zusammenhalt in modernen Demokratien von einer durch die Gemeinschaft gefestigten Ethik ausgeht, bei deren Grundlegung Religion eine unter Umständen entscheidende Rolle spielen könne. Entsprechend richte sich, wie Di Fabio ausführt, Taylors Auseinandersetzung mit der Säkularisierung ebenfalls »gegen die übliche affirmative und naiv-idealistische Erzählung von der Säkularisation«, nach welcher sich »der Westen in einem jahrhundertelangen Prozess der Aufklärung, Rationalisierung, Verwissenschaftlichung und Demokratisierung Schritt für Schritt [...] von mythischen, irrationalen, unwissenschaftlichen und vormodernen Weltbildern emanzipiert« habe.²⁰⁵

Taylor warnt in seinem gegen die Vernunftmoral Kants gerichteten Werk vor der »Hauptgefahr eines Austrocknens moralischer Quellen« durch eine »szientistische Weltsicht«, welche es der Willkür eines desengagierten autonomen Selbst überlasse, wie es mit der Welt verfare; einer Welt, die, »letztlich nur aus Materieteilchen bestehend«, an sich bedeutungslos geworden sei.²⁰⁶ Taylor äussert insgesamt ein Unbehagen an der Moderne, welches er als »malaise of modernity« bezeichnet.²⁰⁷ Es handelt sich dabei um die von ihm vermutete Gefahr eines Sinnverlustes und Verschwindens aller moralischer Horizonte durch die Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft.²⁰⁸ Die Krise der Moderne ist für ihn eine Krise der »Bejahung«, weil dem Selbst- und Weltverständnis des modernen Westens »eine Topographie des Guten« abhandengekommen sei und moralische Quellen nicht mehr als konstitutive

²⁰⁴ Di Fabio, Zur Aufklärung der säkularisierten Gesellschaft (2011), S. 694.

²⁰⁵ Ebd. S. 690.

²⁰⁶ Steinfath, Subtraktionsgeschichten und Transzendenz (2011), S. 621.

²⁰⁷ Vgl. Taylor, Das Unbehagen an der Moderne (1995).

²⁰⁸ Palaver, Güterordnung und vermittelnde Gnade (2011), S. 733.

Güter zu wirken vermögen.²⁰⁹ Dem fortschreitenden Verlust an Werthorizonten stellt Taylor nun den Versuch einer »erinnernden Wiedergewinnung«²¹⁰ jener Kategorie des Guten entgegen, die ein Versiegen fundamentaler Werte wie Gemeinsinn und Solidarität verhindern könnte. Nach Markus Knapp geht es Taylor darum, nach Quellen zu suchen, »die das Subjekt nicht auf sich selbst fixieren, sondern über sich hinausweisen, indem sie einen Blick auf Güter und Zwecke lenken, die das Subjekt mit anderen gemeinsam« hat.²¹¹ Zu solchen »Quellen eines der Ethik des Guten verpflichteten Selbst« zählt für Taylor auch die christliche Religion.²¹²

Hauptbestandteil von Taylors Werk sind die beiden Bücher *Sources of the self: The making of the Modern Identity* von 1989 (dt. *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 1994) sowie *A secular age* von 2007 (dt. *Ein säkulares Zeitalter*, 2007). In *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (2000) legte er eine Deutung von William James' berühmter Schrift *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* vor, die ebenfalls breit rezipiert wurde. In der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion gebe es niemanden, der »zur Aufhellung unserer gegenwärtigen kulturellen Situation so tief hinabgestiegen« sei wie Charles Taylor, urteilt Franz-Josef Bormann.²¹³ Taylor formuliere »fundamentale Fragestellungen« und errichte ein Gedankengebäude, welches »in seinem umfassenden Anspruch und konzeptionellen Reichtum ohnegleichen« sei.²¹⁴ In seinem Werk demonstriere Taylor, so Hartmut Rosa, eine »eindrucksvolle Gegenüberstellung zweier diametral verschiedener Momente oder Modi der Welterfahrung«, welche »Extrempunkte auf einer Skala menschlichen In-der-Welt-gestellt-Seins« markierten, »aber dennoch in ihren Grundzügen zum Erfahrungsrepertoire der meisten Menschen gehören« würden.²¹⁵ Es handle sich um einen grundlegenden Kontrast in den Möglichkeiten der modernen menschlichen Welterfahrung.²¹⁶ Auf der einen Seite seien es »Momente des Einklangs mit dem Strom des Lebens«, die Taylor als »Momente der Fülle und Erfüllung« beschreibe, »die nicht durch kognitive Einsichten, sondern durch eine emotional oder existenziell berührende Ahnung eines grossen und tiefen Zusammenhangs alles Seienden charakterisiert« seien.²¹⁷

²⁰⁹ Goldstein, *Säkularisierung als Vorsehung* (2011), S. 624.

²¹⁰ Taylor, *Quellen des Selbst* (1994), S. 27.

²¹¹ Knapp, *Gott in säkularer Gesellschaft* (2011), S. 651f.

²¹² Ebd. S. 652.

²¹³ Bormann, *Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität* (2011), S. 175.

²¹⁴ Ebd. S. 161.

²¹⁵ Rosa, *Is There Anybody Out There?* (2011), S. 30.

²¹⁶ Ebd. S. 33.

²¹⁷ Ebd. S. 30.

In diesen Erfahrungsmomenten werde nach Taylor etwas erlebbar, was man als Erleben einer »Tiefenresonanz der Welt« beschreiben könne.²¹⁸ Sie würden eine »Ahnung einer transzendenten Welt« entstehen lassen, welche die irdische Natur erfasse und nach Taylor erst die »Erfahrung von Fülle und Vollkommenheit« möglich mache.²¹⁹ Es handle sich, so Rosa, um den »Moment eines Einklangs zwischen Subjekt, Welt und metaphysischem Horizont.«²²⁰

Dem gegenüber stelle Taylor eine zunehmend dominant werdende Welterfahrung, in der sich das Subjekt »in einer kalten, harten, gleichgültigen oder feindlichen Welt« als ausgesetzt empfinde.²²¹ Es handle sich um die Tendenz zum »Verstummen der Welt im Prozess der naturalistischen Säkularisierung«, dem drohenden Verlust »einer Welt des Sinns«.²²² Das moderne Subjekt – Taylor spricht von einem »punktförmigen« oder »abgeschotteten« Selbst – sei gezwungen, sich die Welt auf Distanz zu halten, wobei es zwischen dem Innenleben und den Vorgängen und Zuständen der Aussenwelt nur »kausale, instrumentelle Bezüge, aber keine intrinsischen, hermeneutisch zu erschließenden Zusammenhänge« mehr gebe.²²³ Alle gemeinschaftlichen Beziehungen seien für dieses naturalistisch geprägte Subjekt nur noch äusserlich und würden keine konstitutive Bedeutung mehr vorweisen, ebenso gäbe es keine »geheime innere Entsprechung zwischen Innen- und Aussenwelt« mehr, welche die Grenzen des Subjekts transzendierbar machen würde.²²⁴ In einer »entzauberten Welt« sei dieses »abgepufferte Selbst« nicht mehr offen für Kräfte in der Welt, welche die Grenzen der Psyche überschreiten.²²⁵ Die im Zuge der »Entzauberung« und der »anthropozentrischen Wende« gewonnene »Selbst- und Weltbeherrschung« sei nach Taylor aber mit einem hohen Preis verbunden: das »Verstummen der Welt« und der »Verlust an Resonanz-erfahrungen« seien ihm zufolge zu einem »zentralen Problem der spätmodernen Welterfahrung« geworden, hält Rosa fest.²²⁶ Denn die »abgeschottete Identität« des spätmodernen, naturalistischen Subjektes sei akut gefährdet, an der »malaise of modernity« zu leiden, nämlich einem »Gefühl der Fragilität des Sinns« und der »Suche nach einer Gesamtbedeutung«. Das »abgeschottete

²¹⁸ Ebd. S. 31.

²¹⁹ Ebd. S. 33.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd.

²²² Ebd. S. 34.

²²³ Ebd. S. 35.

²²⁴ Ebd. S. 36.

²²⁵ Ebd. S. 37.

²²⁶ Ebd.

Selbst« sei »existenziell gefährdet durch das drohende Verstummen der ›Resonanzachsen«, die sich zwischen dem Subjekt und seinen eigenen leiblichen und emotionalen Regungen, zwischen Individuum und Gemeinschaft sowie zwischen dem Subjekt und dem »grossen Strom des Lebens in der Natur« aufspannen«. ²²⁷

Die neuzeitliche Identität wird für Taylor also durch ein modernes Individuum verkörpert, das sein Leben abgeschirmt von transzendenten Fragen und ohne Bezug zu einer sakralen Ordnung führt und andere Weltzugänge als diese als nicht mehr ernst zu nehmend verwirft. ²²⁸ Dieses Selbstverständnis des modernen Menschen unterzieht Taylor einer schonungslosen Kritik. ²²⁹ Es ist für ihn, um Bormann zu folgen, Ausdruck einer geistigen Entwicklung, »die unter ihrer reduktionistischen Oberfläche eine Tiefenschicht weithin vergessener Weltpotentiale« besitzt, »deren Rehabilitierung eine bis heute unerledigte Aufgabe« darstellt. ²³⁰ Das mit dem Gestus der Kontrolle auftretende Selbst der Moderne ist für ihn in Wahrheit das Resultat eines dramatischen Marginalisierungsprozesses, der einer fortschreitenden Ausbreitung eines Wertevakuums Vorschub leistet, an dem dieses Selbst zu ersticken droht. ²³¹

Taylor zufolge hat uns die »Verbindung von Weberscher Rationalisierung und postgalileischer Wissenschaft [...] im Zusammenhang mit dem Niedergang der Religion eine Welt zurückgelassen, die jeder Bedeutung beraubt« ist und uns keinen Zuspruch mehr bietet. ²³² Taylor hält fest:

Die Beziehung zur Erde als dem Rohstoff wird daher als leer und entfremdet erfahren, aber die Wiedergewinnung einer tragenden Beziehung zur Erde ist, einmal verloren, das Schwerste überhaupt; und wo wir in einem Netz von für uns abgestorbenen Bedeutungen gefangen sind, da gibt es keine Beziehung zum Absoluten. Vergangenheit, Zukunft, Erde, Welt und das Absolute sind uns daher so oder so verschlossen; und was daraus notwendig resultiert, ist eine Identitätskrise von beängstigenden Ausmassen. ²³³

Der Mensch müsse sich diese verloren gegangenen »Quellen der Bedeutung« erst wieder erschliessen. Das sei durchaus möglich, denn der »Zerfall der

²²⁷ Ebd. S. 38.

²²⁸ Di Fabio, *Zur Aufklärung der säkularisierten Gesellschaft* (2011), S. 691.

²²⁹ Bormann, *Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität* (2011), S. 176.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd.

²³² Taylor, *Replik* (2011), S. 834.

²³³ Taylor, *Erklärung und Interpretation* (1975), S. 207f.

verzauberten Welt«, das »Ende der grossen Kette der Wesen«, habe das Universum keineswegs jeder menschlichen Bedeutung beraubt:²³⁴ »Die »Erklärung der biologischen Evolution der Vögel [...] bedroht mein Staunen wesentlich nicht«²³⁵. Der Wechsel in der Darstellung der Wirklichkeit untergrabe diese Bewunderung nicht: »Dass wir besser verstehen, wie die verschiedenen Gattungen sich entwickelt haben, kann uns nicht das Erstaunen über Umfang und Komplexität des sich daraus ergebenden Systems nehmen.«²³⁶ Das Finden »von korrekteren Erklärungen der Dinge«²³⁷ nehme nichts von der Ehrfurcht oder dem Gefühl der Bewunderung, das wir »angesichts des riesigen und komplexen Universums, der mannigfaltigen Lebensformen, des ganzen Schauspiels der Entwicklung höherer Formen aus niederen« empfinden.²³⁸ Die Welt habe ihre Bedeutung nicht verloren, jenen »Sinn von Grösse und Schönheit«, der eine Liebe zu ihr zu nähren vermöge.²³⁹ Das Gefühl der Ehrfurcht gegenüber dem Formenreichtum, der Artenvielfalt oder dem »Schöpfungswunder« der Natur sei nur dann problematisch, wenn es mit dem Glauben an ein »*intelligent design*« verbunden sei.²⁴⁰ Falls dies nicht der Fall sei, ermögliche die »Vorstellung, dass die uns umgebende Natur oder das Universum der Ort menschlicher Bedeutung ist«, die Zuschreibung dessen, was er als »starke Wertungen« bezeichne:²⁴¹

Wenn wir davon sprechen, dass wir das Wunder der Grösse und Komplexität des Universums verspüren oder die Liebe zur Welt, die es in uns anregt, dann sprechen wir davon, was ich [...] starke Wertungen genannt habe.²⁴²

Taylor spricht von »Vorstellungen von der Grösse« oder der »Fülle« des menschlichen Lebens.²⁴³ Solche Erfahrungen legen seines Ermessens nahe, dass sich menschliches Leben nicht in dem erschöpfe, was eine desengagierte Vernunft über den Menschen zu sagen wisse,²⁴⁴ denn das Menschenbild eines reduktionistischen Materialismus lasse keinen Platz für eine so verstandene

²³⁴ Taylor, Replik (2011), S. 842.

²³⁵ Ebd. S. 840.

²³⁶ Ebd. S. 839.

²³⁷ Ebd. S. 835.

²³⁸ Ebd. S. 834.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd. S. 840.

²⁴¹ Ebd. S. 832.

²⁴² Ebd. S. 835.

²⁴³ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2009), S. 993.

²⁴⁴ Vgl. Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 669.

»Fülle«.²⁴⁵ Taylor nennt drei anthropologische Voraussetzungsbedingungen, die es dem Menschen ermöglichen, sich Vorstellungen dessen zu machen, was er als »Fülle« des Lebens bezeichnet.²⁴⁶

- Der Mensch ist nicht bloss ein determiniertes Wesen, sondern ein aktiver, aufbauender, kreativer und gestaltender Akteur.
- Der Mensch ist befähigt, sich von ethischen Motiven leiten zu lassen, die ihn auf höhere Ziele hin orientieren.
- Der Mensch kann ästhetische Erfahrungen machen, die ihm neue Bedeutungen der Wirklichkeit erschliessen und damit einen tieferen Sinn empfinden lassen.

Im individuellen Zustandekommen solcher »starken Wertungen« von der »Fülle« des Menschseins, in den »Selbst- und Weltdeutungsakten des Individuums«²⁴⁷ verortet nun Taylor die mögliche Funktion von Religion in der Neuzeit.²⁴⁸ Eine solche »Religion der Moderne« vermöge für Taylor, um Danz zu folgen, der »Selbstaufklärung des sich in der Kontingenz seines Weltumgangs bewusst gewordenen Menschen« zu dienen, da die Welt ihrer kosmologischen und metaphysischen Begründungsfunktion in den Transformationsprozessen der neuzeitlichen Kulturgeschichte verlustig gegangen sei.²⁴⁹

In diesen Erfahrungen wird dem Individuum die Kontingenz seines eigenen Selbst- und Weltverständnisses bewusst. Gelingt es dem Individuum, diese Erfahrungen in sein Selbstverständnis aufzunehmen, dann erst kommt es zum Aufbau eines neuen und tieferen Selbstverständnisses und seiner Artikulation.²⁵⁰

Taylors Auffassung von Religion habe »ihren Ort in der Selbstbeschreibung des Subjekts« und werde von ihm als ein Phänomen verstanden, welches »unhintergebar an den individuellen Vollzug gebunden« sei.²⁵¹ Christian Danz weist darauf hin, dass »in dieser Innerlichbezogenheit der Religion, ihrer Zuspitzung auf die Probleme der Selbstdeutung des Individuums, die Unhintergebarkeit der individuellen Aneignung und Artikulation der Religion« für Taylor der Unterschied zu vormodernen Gestalten der Religion liege.²⁵²

²⁴⁵ Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2009), S. 993f.

²⁴⁶ Ebd. S. 994. Knapp, *Gott in säkularer Gesellschaft* (2011), S. 669.

²⁴⁷ Danz, *Religion als Selbstdeutung*, S. 489.

²⁴⁸ Knapp, *Gott*, S. 669.

²⁴⁹ Danz, *Religion als Selbstdeutung* (2011), S. 488.

²⁵⁰ Ebd. S. 487f.

²⁵¹ Ebd. S. 488.

²⁵² Ebd. S. 476.

»Gottesglaube« im anthropologisch verorteten Sinne Taylors entspricht folglich »eine in Prozessen der Selbstbejahung sich manifestierende Erfahrung von Transzendenz, die ihrerseits konstitutiv [...] für die Herausbildung der moralischen Identität« ist, wie es Knapp formuliert hat.²⁵³

Knapp vermerkt, für Taylor sei klar, »dass die semantischen Gehalte einer sich auf Offenbarung berufenden Religion philosophisch so zur Sprache gebracht werden müssen, dass sie für prinzipiell alle Menschen verstehbar werden und als vernünftig angesehen werden« könnten.²⁵⁴ Dann wäre die Religion in der Lage, »eine transzendierende, lebensspendende Fülle, einen letztgültigen Sinn zu erschliessen.«²⁵⁵ Es gehe Taylor bei diesen erfahrungsbasierten Vorstellungen der »Grösse« beziehungsweise der »Fülle« des menschlichen Lebens

[...] um Vorstellungen davon, was dem menschlichen Dasein im Tiefsten entspricht, was also jenseits der unerlässlichen Lebenssicherung sein eigentlicher Sinn, sein wahres Ziel ist, worin menschliches Leben die ihm angemessene Erfüllung findet.²⁵⁶

Den »Dingen im Universum« eine höhere menschliche Bedeutung im Sinne einer starken Wertung zuzuschreiben und sich von ihrer Schönheit angezogen zu fühlen bedeutet für Taylor, »die Kluft zwischen dem Moralischen und Ästhetischen zu überbrücken,«²⁵⁷ denn möglicherweise handle »es sich um das Ethische im weiteren Sinn, wenn wir Urteile darüber fällen, worin ein gutes oder richtiges menschliches Leben bestehen sollte.«²⁵⁸ Die Motive altruistischer Handlungen würden nämlich stets »in bestimmter Weise höher, edler, schätzenswerter« als andere eingestuft und damit eine genuine Güterordnung, eine Vorstellung vom Letzten oder Höchsten, enthalten:

Nur macht eine solche Behauptung Sinn nur vor dem Hintergrund einer Auffassung menschlicher Motivation, derzufolge Menschen die Fähigkeit besitzen, sich zu wandeln, von Höherem angezogen zu werden, so dass schliesslich ihr Handlungsmuster ein anderes ist.²⁵⁹

Auch angesichts der fortschreitenden Säkularisierung verschwindet für Taylor damit Religion keineswegs, sondern bleibt »eine ernst zu nehmende Option«

²⁵³ Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 676.

²⁵⁴ Ebd. S. 678.

²⁵⁵ Ebd. S. 679.

²⁵⁶ Ebd. S. 668.

²⁵⁷ Taylor, Replik (2011), S. 833.

²⁵⁸ Ebd. S. 833.

²⁵⁹ Ebd. S. 837.

und wird trotz der wissenschaftlichen Fortschritte nicht einfach a priori überflüssig.²⁶⁰

Das »Kriterium, an dem das Schicksal des religiösen Glaubens in der Moderne zu bemessen ist«²⁶¹, wird von Taylor in *Ein säkulares Zeitalter* bestimmt. Darin schreibt er, sein ganzes Buch stelle einen Versuch dar, »das Schicksal des in weitem Sinne aufgefassten religiösen Glaubens in der westlichen Welt der Moderne zu untersuchen.«²⁶² Dieser »weite Sinn« sei durch ein Doppelkriterium definiert: »zum einen durch den Glauben an eine transzendente Realität, zum anderen durch das damit zusammenhängende Streben nach einer Transformation, die über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht.«²⁶³ An dieser Stelle soll kurz auf den zweiten Aspekt – dem »Streben nach einer Transformation, die über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht« – eingegangen werden, um zu verdeutlichen, worauf Taylor dabei abzielt. Die zentrale neuzeitliche Idee eines autonomen Individuums hält Taylor für ein Missverständnis der Moderne in Bezug auf ihre eigenen Grundlagen. Im Zentrum der von ihm diagnostizierten Pathologie steht das »Prinzip des Disengagements«, eine mit einer »Verlagerung der Quellen des Moralischen in das Innere des Subjekts verbundene Tendenz zur Objektivierung und Neutralisierung aller äusseren Wirklichkeit« über Descartes und Locke bis zur Gegenwart.²⁶⁴ Taylor leugne, so Knapp, »keineswegs Werte wie Selbstbestimmung und Selbstverantwortung«, aber er insistiere darauf, »dass der Mensch bei der Verfolgung dieser Ziele auf innere Begrenzungen und Ängste« stossen könne, welche er auf sich alleine gestellt nicht zu überwinden vermöge.²⁶⁵

Diese Annahme gewinnt vor dem Hintergrund seines Freiheitsverständnisses an Bedeutung. Als Schüler Isaiha Berlins (1909–1997) vertritt Taylor eine positive Konzeption, die in Abgrenzung zu negativen Freiheitskonzeptionen davon ausgeht, dass sich Freiheit nicht in der Unabhängigkeit des Individuums von anderen oder im Nichtgegebensein von Hindernissen erschöpft.²⁶⁶ Sie ist für ihn erst in vollem Sinne gegeben, wenn »wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen.«²⁶⁷ Weil nicht nur äussere Abhängigkeiten, sondern auch innere Hemmnisse und Blockaden über deren Verwirklichung entscheiden, kann sie entsprechend auch aus

²⁶⁰ Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 653.

²⁶¹ Ebd. S. 654.

²⁶² Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2009), S. 851.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Bormann, Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität (2011), S. 175.

²⁶⁵ Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 676.

²⁶⁶ Ebd. S. 652.

²⁶⁷ Taylor, *Negative Freiheit?* (1988). Vgl. Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 652.

Gründen verhindert werden, die im Menschen selbst liegen. Im Zusammenhang mit dieser »inneren Freiheit« schreibt Taylor der Religion nun eine zentrale Bedeutung zu. Gelingende Selbstverwirklichung setzt für ihn die Möglichkeit zur Bejahung des eigenen Selbst voraus. Die Religion verweise, wie Knapp bezüglich Taylor vermerkt, »den Menschen darauf, dass die Annahme des eigenen Selbst nicht nur von Voraussetzungen abhängt, die in ihm selbst liegen.«²⁶⁸ Sie sei für ihn eine »Quelle des Selbst«, weil sie die »Selbstannahme« im Zusammenhang mit der Fähigkeit sehe, »das Leben im Ganzen zu bejahen«.²⁶⁹

Diese Fähigkeit zur Bejahung des Guten ist für Taylor ein Reflex auf eine Welt, in der nach der kopernikanischen Wende die Verantwortung für das Gute beim Menschen selbst liegt.

1.4.2. Die für Gotthelf zentralen Problemkomplexe der menschlichen Welterfahrung

In der Bettagspredigt vom 11. September 1828 hatte Gotthelf seiner Gemeinde zugerufen: »Wir leben in vielfach bewegter Zeit, die gewaltige Vorsehung hat die Menschheit aufgerüttelt, das Rad der Zeiten scheint sich schneller zu drehen, und jeglicher Mangel, jegliches Gebrechen wird in diesem Aufruhr sichtbar.«²⁷⁰ In seiner nachgelassenen Novelle *Die Frau Pfarrerin* (1855) schildert er einen schweren Unfall einer alten, einsamen Witfrau auf dem Marktplatz:

Ob sie bloß ausglitt oder umgerannt wurde, wußte sie später selbst nicht, wahrscheinlich das letztere. Wahrscheinlich ward die Menge durch einen der schrecklichen eidgenössischen Postwagen, von denen weder Mann noch Maus sicher ist, auseinandergesprengt, und einer, der in Todesangst sein Leben retten wollte, hatte die alte schwache Frau umgerannt, doch glücklicherweise nicht gegen den dahindonnernden Wagen zu; eidgenössisch überfahren wurde sie nicht.²⁷¹

Gotthelf bezeichne an dieser Stelle sehr genau »den Konflikt der Marktgesellschaft und ihres Zeitbewusstseins mit jener im Postwagen metonymisch

²⁶⁸ Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 653.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ EB 3, S. 316. Vgl. HKG E.1.3, S. 367 (1828/09/11A).

²⁷¹ SW XXII, S. 250f.

verbildlichten Fortschrittsgesellschaft des liberalen Bundesstaates«²⁷², hat Christian von Zimmermann festgestellt. Von Zimmermann schreibt:

Der ›Zeitgeist‹, wie Gotthelf alle modischen Überzeugungen der Gegenwart und besonders den radikalen Liberalismus nannte, geht über den Menschen hinweg, der seinerseits nicht nur in der Zeit lebt, sondern in der Fortdauer menschlicher Lebensfragen und in der Begrenztheit des eigenen Lebens den grossen geschichtlichen Veränderungen nicht mitzuhalten vermag. Im Hintergrund steht eine Modernitätserfahrung, die in der Dynamisierung der Begriffe von Zeit und Raum fassbar wird und auf die unterschiedlichen Akteure mit dem Bild krisenhaft erfahrener Beschleunigung oder ungenügender Entwicklung reagieren. [...] Beschleunigung der Zeit, Geschwindigkeit, Ablösung der Vorstellung wiederkehrender Zeiten durch den Fortschrittsgedanken – alle diese nicht selten als Verunsicherung erfahrenen mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen symbolisiert der Postwagen, der gleichzeitig auch für die Überwindung räumlicher Distanzen steht. Von den Folgen einer solchen Dynamisierung von Zeit und Raum sind alle betroffen: auch diejenigen, die nicht direkt »eidgenössisch überfahren« werden.²⁷³

In *Hans Jakob und Heiri oder Die beiden Seidenweber* (1851) spricht Gotthelf die Befürchtung aus, dass die Welt im Zeitalter der Omnibusse unter den Vorzeichen einer permanenten Beschleunigung zu einer trostlosen, leeren Ödnis werde:

Mehr und mehr kam das Omnibusfahren auf, und Leute wie Heiri gewöhnten sich das Fußgehen ab, wegen der Zeitersparnis, wie sie sagten. [...] Kurios ists mit dem Zeitersparen. Ehemals, wo man zu Fuße ging, kam man weit früher heim als jetzt, wo man fährt. [...] Nun wird die Welt trostlos, öde und leer, die Brünnelein in der Wüste rinnen sparsam, [...].²⁷⁴

Die selbstzweckhaften Dynamisierungsimperative in »unserm, man kann nicht sagen nüchternen, auch nicht trockenem, aber materiellen, berechnenden Zeitalter«²⁷⁵ bergen für die Menschen ein gigantisches Entfremdungspotenzial, wie das Beispiel von Heiri zeigt: »Heiri und Kathrinli waren hohl

²⁷² von Zimmermann, *Care Ethik und Biedermeier* (2014), S. 287.

²⁷³ Ebd. S. 287f.

²⁷⁴ SW XX, S. 342–344.

²⁷⁵ SW X, S. 268.

geworden inwendig, darum war ihr Zustand trost- und hoffnungslos.«²⁷⁶ In der *Armennoth* schreibt er, ein Gefühl der Öde habe die Menschheit beschlichen:

Eine Masse neuer Entdeckungen haben den Menschen in einen Strudel hineingerissen; die Erde öffnete ihren Schooß, neuer Schätze voll, verlockte, verblendete den Menschen: aber ihm wird doch mitten in diesen Schätzen so öde zu Muthe, so weh um's Herz, daß er es auf die Länge nicht aushält; daß er sich nach etwas Anderem und Höherem sehnt. Er fühlt es denn doch, daß all das niedere Treiben, all das hohle Reden, das Tändeln mit Nichts, das Prunken mit seinem Ich nicht selig, ja nicht einmal zufrieden macht einen ganzen Tag lang. Und eben dieses Weh, dieses Gefühl der Oede habe die Menschheit beschlichen, [...].²⁷⁷

Und als Uli sein Leben zu einer Tretmühle macht, weil er reich werden will, überzieht ein eisiger, tödlicher Reif sein Dasein:

Es schien Vreneli, als ob es kalt werde um ihns. Es war ihm, wie es dem Frühling sein muss, wenn er in der Liebe der Sonne aufgeblüht, allmählich abnehmen fühlt der Liebe Wärme, kalte Winde um ihn wehen, eisig, tödlich der Reif sich naht.²⁷⁸

»Wärme oder Kälte der Welt« – das seien »elementare, in jedem Fall nicht rationale Erfahrungen«, ²⁷⁹ meint Hanns Peter Holl. Es handle sich dabei aber für Gotthelf um »zentrale Problemkomplexe« der menschlichen Welterfahrung.²⁸⁰

Sieben Jahre nach der eingangs erwähnten Bettagspredigt stellte Gotthelf in der *Chronik von Lützelflüh* fest, dass man »in allen Fächern des menschlichen Wissens« voranschreite und die Natur »immer mehr dem Verstand ihre Geheimnisse« eröffne.²⁸¹ Dabei zeige sich

[...] ein leichtfertiger, einseitiger Sinn, der aller Dinge spottet, welche über den Verstand gehen, besonders bei denen, deren Verstand vorzüglich geübt worden und welche in dieser vorübergehenden Stimmung unseres Geschlechtes das grosse Wort führen und den Ton angeben.²⁸²

²⁷⁶ SW XX, S. 346.

²⁷⁷ HKG F.3.1, S. 137.

²⁷⁸ SW XI, S. 139f.

²⁷⁹ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 222.

²⁸⁰ Ebd. S. 223.

²⁸¹ EB 12, S. 231.

²⁸² Ebd.

Nicht die Zunahme des Wissens ist problematisch, sondern eine »scientific world view«, also die Erhebung des wissenschaftlichen Wissens zum Leitbild allen Wissens überhaupt. Hier kann ein Bezug zu Taylor gemacht werden, der in seinem Werk vor der Gefahr eines Austrocknens unserer moralischen Quellen durch eine solche szientistische Weltsicht warnt. Taylor spricht von einer dadurch zunehmend dominant werdenden Welterfahrung, in der sich die menschlichen Subjekte als einer kalten, harten und gleichgültigen Welt ausgesetzt empfinden würden. Dadurch äussert sich für ihn ein Unbehagen an der Moderne (»malaise of modernity«).

Die Kennzeichnung der Kehrseiten des modernen Fortschritts als Sozialzerfall mit den Merkmalen Entsolidarisierung und Entfremdung gilt gemeinhin als Bestandteil jener »kritischen Theorie«, wie sie von der Frankfurter Schule im Umfeld von Theodor W. Adorno (1903–1969) und Max Horkheimer (1895–1973) geprägt worden ist. In diesem Sinne hat Hanns Peter Holl vermerkt, Gotthelf sei einer der ersten Warner im Sinne dieser »Dialektik der Aufklärung« gewesen. Heute befände er sich, so sei zu vermuten, »in einem gesellschaftskritischen Lager, wo ihn niemand erwartet hätte und viele nicht gern sähen.«²⁸³

Wie gezeigt worden ist, nennt Taylor drei anthropologische Voraussetzungsbedingungen, die es dem Menschen ermöglichen, sich Vorstellungen dessen zu machen, was von ihm als »Fülle« des Lebens bezeichnet wird. Der Mensch ist erstens nicht ein determiniertes Wesen, sondern ein aktiver, aufbauender, kreativer und gestaltender Akteur, zweitens befähigt, sich von ethischen Motiven leiten zu lassen, die ihn auf ein höheres Ziel hin orientieren und der Mensch kann drittens ästhetische Erfahrungen machen, die ihm neue Bedeutungen der Wirklichkeit erschliessen und damit einen tieferen Sinn empfinden lassen.²⁸⁴ Meiner Ansicht nach sind diese Voraussetzungsbedingungen auch in Gotthelfs Anthropologie gegeben.

Solche Momente des Einklangs zwischen Subjekt, Welt und metaphysischem Horizont (»Strom des Lebens«), die Taylor als Moment der Fülle und Erfüllung beschreibt, finden sich meines Ermessens an verschiedenen Schlüsselstellen von Gotthelfs Werk. So etwa in der Erzählung *Sylvester-Traum* (1842):

Da begann es gar seltsam in mir sich zu regen. Ein leiser, warmer Hauch wehte über mich; wie warme Küsse brennen, glühte es in meinem

²⁸³ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 279.

²⁸⁴ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2009), S. 994 sowie Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft (2011), S. 669.

Innersten. Wie es der Lilie werden muß, wenn der erste Sonnenstrahl sie trifft, ihre Blätter sich entfalten, ihr Kelch dem Lichte von oben seinen reinen Schoss erschließt, so ward es mir. Eine verschlossene Türe sprang auf; eine wunderbare Kraft, keinem der fünf Sinne vergleichbar, die ich denn dich das verschlossene Auge des Geistes im Leibe nennen möchte, ward ihrer Fessel entbunden, von ihren Hüllen frei. Licht war es um mich, in reinem Lichtmeere schwamm ich, Lichtmeere wiegten mich sanft, und ein unnennbares Wohlsein durchströmte mich. [...]. Ich fühlte, wie das wunderbare innere Auge leise sich schloß; Vorhang um Vorhang, aus Sonnenreihen gewoben, fiel wieder vor das Allerheiligste, die Gestalten schwanden, formlos war das Licht, leise in wonnigem Behagen wiegten mich seine Wellen, trugen mich wieder zurück in diese Welt, wo das Auge geschlossen bleibt, das nicht aus Erde geschaffen ist.²⁸⁵

Der Mensch kann nach Gotthelf ästhetische Erfahrungen machen, die ihm neue Bedeutungen der Wirklichkeit erschliessen und damit einen tieferen Sinn empfinden lassen. Er ist aber auch ein kreatives Wesen, das die Fähigkeit besitzt, von Höherem angezogen zu werden.

Für Gotthelf ist im Innersten eines jeden Menschen bereits als Kind ein »göttlicher Funke« angelegt. Dieses Innerste ist die wahre Natur des Menschen und stellt – als »axiomatische religiöse Mitte des Menschseins« – eine »Durchbruchstelle für das Absolute« dar.²⁸⁶ In dieser Veranlagung steckt die Idee der menschlichen Gattung - die Humanität:

Daß ein Mensch dem andern helfe in seiner Noth, ist ein Naturgesetz, denn es liegt in unserer Natur, die des Mitleids, der Barmherzigkeit fähig ist: diese Fähigkeit zum Mitleid, der Trieb zur Barmherzigkeit ist aber auch ein Zeugniß unserer höhern Abkunft, unserer Verwandtschaft mit Gott.²⁸⁷

Der Prozess des Aktivierens und Hervorholens dieser jedem Menschen angeborenen religiösen Anlagen muss von aussen geschehen und entspricht dem eigentlichen Bildungsvorgang. Die Bildung des Menschen zur Menschlichkeit ist das elementare Motiv von Gotthelfs Erziehungsabsichten. Für ihn ist der Mensch befähigt, sich von ethischen Motiven leiten zu lassen, die ihn auf ein höheres Ziel hin orientieren, so wie Taylor es auch beschrieben hat. Das Wachstum dieser inneren Anlagen vollzieht sich gleich dem Gang der Natur

²⁸⁵ SW XVI, S. 386f. und 418.

²⁸⁶ Diese Anthropologie teilt er mit Pestalozzi, vgl. Weber, Das pädagogische Anliegen Pestalozzis (1961), S. 58.

²⁸⁷ HKG F.3.1, S. 33.

nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen, die in einer universell gültigen Ordnung verankert sind.

Gotthelf hält die Tendenz des Lebens zur kontinuierlichen Höherentwicklung für eines der bedeutsamsten Merkmale des Universums. Mit diesem physischen Aufwärtsdrang korrespondiert eine schöpferische Nachahmung der göttlichen Veranlagung des Menschen durch diesen selbst, die damit als ein Akt des »Sich-Einfügens« in diese kosmische Gesetzmässigkeit zu werten ist. In der *Armennoth* deutet Gotthelf diesen göttlichen Keim als künstlerische Kreativität, die in allen Menschen vorhanden sei. Jedem von uns sei »der Trieb angeboren, äusserlich darzustellen, was unsichtbar sich in ihm regt«, also das »Göttliche« in sich selbst schöpferisch nachzuahmen. Werden diese höheren Kräfte geweckt, partizipiert der Mensch am göttlichen Schöpfungshandeln:

Alle Menschen sind hochgeboren: denn alle sind Gott verwandt, alle tragen in sich schöpferische Kraft. Jeder schafft in sich, ruft Vorstellungen hervor, Gedanken steigen auf und fort, Träume drängen sich durch die Seele, eine eigene innere Welt gestaltet in jedem Menschen die nie ruhende, die immer schaffende Seele. Diese innere Welt, das Allerheiligste im Menschen, ist die unsichtbare Werkstätte, aus welcher das äussere Leben tritt; sie zeugt auch vor Gott über des Menschen Werth und Bedeutung.²⁸⁸

Gotthelf postuliert damit das Vorliegen einer schöpferischen Instanz im menschlichen Lebewesen. Wie für Taylor ist auch für Gotthelf der Mensch damit nicht bloss ein determiniertes Wesen, sondern ein kreativer und gestaltender Akteur. In Gotthelfs Weltbild und in seiner Erziehungsidee kommt, so Fehr, »der Kunst und dem Schöpferischen im allgemeinen« deswegen eine fundamentale Bedeutung zu, wobei er damit »von den puritanischen, kunstfeindlichen und bilderstürmerischen Ideen, von denen die protestantische Theologie seiner Zeit noch weithin getragen war«, weitgehend abgerückt ist.²⁸⁹ Fehr hält fest:

Er war sicherlich einer der ersten, der neben der Entwicklung der Verstandeskkräfte, wie sein grosser Lehrmeister Heinrich Pestalozzi, die Entwicklung der Handfertigkeit und der Gemütskräfte forderte. Zu einer abgerundeten Volksschulbildung gehören seiner Überzeugung nach neben Fächern wie Geographie und Geschichte auch das Zeichnen und die

²⁸⁸ Ebd. S. 119.

²⁸⁹ Fehr, Jeremias Gotthelfs Erziehungsidee (1961), S. 122.

Musik, weil sie vor allem dazu angetan sind, die Kräfte des Gemüts zu wecken.²⁹⁰

Die »Heiligung des Daseins« habe für Gotthelf dabei stets die alleinige Richtschnur allen erzieherischen Wirkens dargestellt.²⁹¹ Alles schöpferische Tun des Menschen, alle bildenden Kräfte – und damit die Kunst – hätten für Gotthelf dem Ziel zu dienen, den Menschen auf irgendeinem Pfad Gott hinzuführen.²⁹²

Wie ausgeführt wurde, bedeutet es für Taylor, »die Kluft zwischen dem Moralischen und Ästhetischen zu überbrücken«, wenn man sich von der Schönheit der »Dinge im Universum« angezogen fühle und ihnen eine höhere menschliche Bedeutung im Sinne einer starken Wertung zuschreibe.²⁹³ Um eben diese Kluft zu überbrücken, orientiert sich auch Gotthelf an einem hochgradig pädagogisch bestimmten Kunstbegriff. In der *Armennoth* warnt er, dass der vom Pädagogischen nicht mehr bestimmte Kunstbegriff des »Zeitgeistes« nicht mehr in der Lage sei, diese Kluft zu überbrücken:

Auch unter die Häupter sank dieser Geist, tief unter sich hefteten die Menschen ihre Augen, an des Geldes trügerischen Schein, an den schmutzigen Schaum der Luft, an papiererne Gestalten, an steinerne Trümmer, an leinwandene Münster und Menschen, an glänzende oder üppige Darstellungen des menschlichen Lebens, des Lasters und der Leidenschaft, ja an leichtfertige Sprünge leichtfertiger Beine. An diese Dinge hängt man in unserm Jahrhundert das Leben, setzt man das Leben, achtet sie als des Lebens Höchstes, als des Daseins Zweck. Ihnen baut man nun Tempel, bringt ihnen Opfer aller Art, das Leben selbst. Baut ihnen Börsenhallen, eine mächtiger als die andere, fürchterliche Denkmäler fürchterlicher Schwindelei; [...].²⁹⁴

Der moderne Geist, den Gotthelf in nicht pädagogisch legitimierten Kunstdenkmälern sieht, birgt das Potenzial zur Selbstzerstörung in sich. Gotthelf vergleicht den Denkmalkult des Historismus mit dem Bau der Pyramiden in der Antike und der Münster im Mittelalter:

Und mit diesen Denkmälern kommt das neue Leben nicht; diese Denkmäler sind nicht Leben, geben nicht Leben; sie retteten weder die

²⁹⁰ Ebd. S. 118.

²⁹¹ Ebd. S. 129.

²⁹² Fehr, *Besinnung auf Gotthelf* (1946), S. 33.

²⁹³ Taylor, *Replik* (2011), S. 833.

²⁹⁴ HKG F.3.1, S. 115–117.

Egypter noch die Griechen vom Untergang: denn nicht aus Stein, nicht aus Erz quillt neues Leben, sondern allein aus des Menschen Seele.²⁹⁵

An Stelle von Börsenhallen, Schauspielhäusern oder historischen Denkmälern müsse man Anstalten für arme Kinder errichten, so seine Forderung in der *Armennoth*.

1.5. Textkorpus: *Die Armennoth* und *Käthi, die Großmutter*

Die erzählte Sachschrift *Die Armennoth* und der Roman *Käthi, die Großmutter* bilden den hauptsächlichen Textkorpus dieser Studie. Sie sind die zentralen Texte, in denen sich Gotthelf mit der Armut in Form des Pauperismus und der sozialen Frage auseinandersetzt. Beide Werke sind bisher in der Forschung nur getrennt voneinander untersucht worden.

In der *Armennoth* bedient sich Gotthelf einer eindringlichen Pest- und Seuchenmetaphorik für die Schilderung der zunehmenden Pauperisierung von breiten Schichten der ländlichen Bevölkerung. Die Massenverelendung schildert er sprachgewaltig als kaum beherrschbare Gefahr, vergleichbar mit einer giftigen, krebsartigen Wucherpflanze, deren Ausbreitung nicht aufzuhalten ist:

Man stelle sich nur das millionenköpfige Ungeheuer, ewig leer und ewig hungrig, wie es sich langsam ausreckt weiter und immer weiter; wie unter seinem ungeheuren Leibe Alles verwest; wie die länderweit klaffenden Rachen langsam sich weiter und weiter vorstrecken und alles verschlingen, was sie erreichen; wie sie näher und näher rücken dem eigenen Leben; wie alle hineingeworfenen Opfer sie nicht sättigen, nicht stillen; wie das Ungeheuer näher und näher schleicht, zu Tausenden neue Köpfe hervortreibend aus dem magern ungeheuern Leibe, Stunde für Stunde. Da erfaßt einen Angst, tief und groß, wenn man dieses schleichenden Ungeheuers Köpfe ringsum wachsen und klaffen sieht, wenn man denkt: ob wohl einst die eigenen Kinder als neue Köpfe an dieses grausigen magern Ungeheuers Leib klaffen und schnappen werden? Und diese Angst hat bereits viele ergriffen.²⁹⁶

²⁹⁵ Ebd. S. 123.

²⁹⁶ Ebd. S. 23–25.

Gotthelf vergleicht die Bedrohung durch die Armut sogar mit dem Ansturm der Hunnen und der Belagerung Wiens durch die Türken.²⁹⁷ Nicht nur die Anzahl der Armen habe drastisch zugenommen, auch der Charakter dieser Armut habe sich entscheidend verändert. Das soziale Klima habe sich vergiftet, die Armen hätten jegliche Demut abgelegt, sie seien sehr aggressiv geworden.²⁹⁸ Gerade in vermögenden Gemeinden sei das Misstrauen in die Verwaltung und die Frechheit beim Vortreten vor die Armenkommissionen besonders gross. Diese tiefe Spaltung der Gesellschaft sei zu einem eigentlichen »Volkskummer« – also zu einer drängenden gesamtgesellschaftlichen Herausforderung – geworden.²⁹⁹ Das Problem des Pauperismus unterscheide sich daher von der Armenfrage der vorangegangenen Epochen. Das »Schreckbare an der Armuth dieser Zeit« liege nämlich »nicht nur in ihrem stätigen Anschwellen, sondern auch in der eigenen drohenden Haltung«³⁰⁰:

Aber nie noch waren die Armen so zahlreich im Verhältniß zu den Besitzenden wie jetzt, nie war in christlichen Staaten durch viele Länder durch ihre Haltung gegen die Besitzenden so drohend, ihre Stimmung so feindselig, und nie noch erzeugte sich die Armuth so fast aus sich selbst, war so erblich, so ansteckend, so aussatz-, krebsartig wie jetzt.³⁰¹

Der Verfasser beschwört, ihm sei es, als stünde er

[...] an eines bodenlosen Abgrundes Rande, als höre ich in dessen Tiefen einen Höllenkessel Verderben sieden: als ob ich sähe dieses Verderben strömen in unermeßlichen Massen aus dem Kessel empor und ergießen namenloses Elend über die Erde: unzählbare Schaaren armer Menschen, die an Leib und Seele zugrunde gehen.³⁰²

Aus allen Ländern höre man Stimmen, vor allem aus England:

Hört nach England hin, dort vernehmt ihr nicht bloss Klagen der Reichen, Bitten der Armen; ihr vernehmt bereits den Nothschrei der Reichen, das Kriegsgeschrei der Armen. Die Armen verzehren bereits die Habe der Mittelklasse, und doch darf man das Geforderte nicht weigern, will man das Leben nicht auf das Spiel setzen. Und wie viel man auch giebt, so liegen doch noch Tausende im schauderhaftesten Elend, das laut

²⁹⁷ Ebd. S. 19.

²⁹⁸ Ebd. S. 27.

²⁹⁹ Ebd. S. 29.

³⁰⁰ Ebd. S. 25.

³⁰¹ Ebd. S. 21.

³⁰² Ebd. S. 51.

zum Himmel schreien würde, wenn auch die Elenden selbst stumm wären.³⁰³

Die Dimension des Problems schildert er als global:

Ich werde wohl nicht nöthig haben, lange zu beweisen, daß die Armut gefährlich geworden sei, daß die Verhältnisse der sogenannten Proletarier zu den Besitzenden oder der Nichtshabenden zu den Habenden so gespannt seien, daß sie einen Bruch drohen, der ganz Europa mit Blut und Brand bedecken würde, daß die Armut das feindselige Wesen sei, welches dem alten Europa am drohendsten gegenüberstehe, [...].³⁰⁴

Als einer der frühen bürgerlichen Publizisten warnt Gotthelf fast ein Jahrzehnt vor den Umwälzungen und Erschütterungen von 1848 vor dem Ausbruch einer möglichen europäischen Revolution.³⁰⁵ Seine Rhetorik schürt ungeheuerliche Ängste und malt ein apokalyptisches Schreckensszenario, das in eigenwilligem Widerspruch zu dem im gleichen Traktat vorgeschlagenen Lösungsweg steht. Denn Gotthelf ruft dazu auf, nach dem Vorbild der Armen-erziehungsanstalt Trachselwald weitere Anstalten zu gründen, um arme Kinder vor dem Verderben zu retten, weicht aber der Frage, wie mit ein paar Anstalten für ein oder zwei Dutzend Kinder ein Problem in der geschilderten Dimension und Grössenordnung zu lösen sei, insofern aus, als er sie gar nicht zu beantworten versucht. Die Rechtfertigung, dass der Verfasser seine Meinung äussere, liege darin, dass er »weder ein Denker, noch ein Gesetzgeber, noch ein Professor, sondern auf diesem Felde nur ein Laie« sei »und zwar ein Laie im eigentliche Sinne des Wortes«³⁰⁶. Es stellt sich die Frage, warum Gotthelf, der Revolutionen ablehnte und deswegen kein Interesse daran haben konnte, dass die gesellschaftlichen Spannungen zwischen den Schichten eskalierten, derartige Ängste schürte.

Die Entstehungszeit der *Armennoth* im Herbst 1839 lässt sich durch private Briefwechsel ziemlich präzise eingrenzen. Am 27. Oktober 1839 teilte Gotthelf seinem Freund Joseph Burkhalter mit, dass seine neue im Entstehen begriffene Publikation zum Armenwesen viele neue Gedanken enthalte und nicht unbeachtet vorübergehen, »sondern reden machen« werde.³⁰⁷ An Fetscherin schrieb er am 2. September 1839, dass er »das Ding von einer neuen Seite« zu

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd. S. 19.

³⁰⁵ Ebd. S. 70–72.

³⁰⁶ Ebd. S. 29.

³⁰⁷ Brief an Joseph Burkhalter vom 27. Oktober 1839, in: EB 5, S. 43 (Nr. 17).

fassen gedenke und er deswegen nicht ein Buch schreiben wolle, sondern an einer anderen Publikationsform experimentiere, eine, die nicht nur günstig zu erwerben, sondern auch »für das große Publikum so recht leslich« werde, damit seine Abrechnung mit den Missständen im Armenwesen auf »bedeutenden Absatz« stosse und von der breiten Bevölkerung zur Kenntnis genommen werden könne. Das »Ding« werde »gewaltiges Brummen« verursachen, aber dies tue Not.³⁰⁸ Die *Armennoth* erschien schliesslich wenige Monate später. Die Berner Kantonsregierung erwarb 550 Exemplare und liess diese an Gemeindevorsteher und Lehrer verteilen.³⁰⁹ In zwei aufeinander folgenden Staatsverwaltungsberichten wurde sie darüber hinaus von der Behörde der Öffentlichkeit zur Lektüre empfohlen.³¹⁰

Dass seine Veröffentlichung nicht überall auf Zustimmung stossen würde, war ihm selber durchaus bewusst. Zur Zeit der Veröffentlichung der *Armennoth* war eine heftig geführte Debatte über das Armenwesen im Gang. Die Lokalbehörden forderten unter anderem ein Ende des Rechtsanspruchs der Armen auf Unterstützung und eine Herabsetzung der Armensteuern. Die kommunalen Verantwortungsträger erwarteten von Publizisten deswegen Vorschläge für verbesserte gesetzliche Grundlagen im Bereich von Massnahmen gegen Eigentumsdelinquenz, Kriminalität, Holzfrevl, Diebstahl oder dem Bettelwesen. Worauf sie kaum gewartet haben mochten, war Kritik an ihnen selbst. Nicht zuletzt deswegen fand Gotthelf, der als viel gelesener Volksschriftsteller notabene hohe Verkaufszahlen versprach, im Kanton Bern keinen Verlag. Er musste zu Christian Beyel mit Verlagshäusern in Zürich und Frauenfeld ausweichen, den Berner Verlegern war das Risiko zu gross.

Was den Aufbau und die Struktur der *Armennoth* betrifft, kann von zwei Teilen gesprochen werden. Im ersten Teil analysiert Gotthelf die Ursachen der um sich greifenden Massenarmut und warnt rhetorisch eindrucksvoll vor den drohenden gesellschaftlichen Folgen (Kapitel eins bis sechs). Die Perspektive ist weit gefasst: sie beinhaltet nicht nur einen überlokalen Ansatz, sondern auch einen geschichtlichen Rückblick, um herauszustreichen, dass man es mit einem globalen und neuartigen Phänomen zu tun habe. Sein Lösungsansatz läuft auf das im zweiten Teil vorgestellte Konzept heraus, der Gründung von

³⁰⁸ Brief an Rudolf Fetscherin vom 2. September 1839, in: EB 5, S. 41 (Nr. 16).

³⁰⁹ SW XV, S. 491.

³¹⁰ »In der Ueberzeugung, daß es sehr wichtig sei, richtigere Begriffe über das Armenwesen überhaupt, so wie über die zweckmässigste Heilungsart dieses gefahrdrohenden Uebels, zu verbreiten, wurden auf Ermächtigung des Regierungsrathes 550 Exemplare der trefflichen Schrift *Die Armennoth* von dem bekannten Volksschriftsteller, Jeremias Gotthelf, angekauft und im ganzen Canton vertheilt.« SVB 1840, S. 34. Siehe auch SVB 1839, S. 48.

Armenerziehungsanstalten für Kinder (Kapitel sieben und acht). Besonders der erste Teil wurde wohl der wuchtigen Rhetorik wegen in vielen Studien als realistische Schilderung des ländlichen Pauperismus zitiert und er ist als authentische zeitgenössische Quelle für das herrschende Elend und die Verhältnisse in den Unterschichten herangezogen worden.³¹¹ Dabei wurde kaum berücksichtigt, dass die literarischen Zeugnisse Gotthelfs in der überwiegenden Mehrheit einer volksaufklärerischen Zielsetzung untergeordnet sind und sich durch eine spezifische Ausrichtung auf einen bestimmten Adressatenkreis auszeichnen. Dass die Gattung der erzählten Sachschrift von Gotthelf nur für die *Armennoth* gewählt worden ist, weist vor dem Hintergrund, dass Gotthelf stets mit verschiedenen Textsorten experimentiert hat, darauf hin, dass er diese Form gezielt im Hinblick auf einen bestimmten Leserkreis gewählt hat. Was den ersten Teil der *Armennoth* auch bemerkenswert macht, ist der Umstand, dass darin seine an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes immer wieder geäußerte Kritik am »Zeitgeist« in nuce zum Ausdruck kommt. Verdichtet und daher weniger ausführlich als in Romanen, aber gerade dadurch auch greif- und fassbarer, können diese Textstellen tatsächlich als Schlüssel zum Verständnis von Gotthelf als eigenständigem Denker gelten. Die Massenarmut ist für ihn letztlich der augenscheinlichste Ausdruck und die bedeutungsschwerste Folge des »Zeitgeistes«. Und das, worauf es bei der Bewältigung der sozialen Frage seiner Ansicht nach ankommt, nämlich »Liebe« und »Freiwilligkeit«, ist seinerseits ein zentrales Element seiner christlichen Soziallehre und seiner Rechtsauffassung, die nur vor dem Hintergrund seines ordnungspolitischen Denkens verstanden werden können. Der erste Teil der *Armennoth* enthält also neben der Kritik am Zeitgeist auch idealtypisch seine im ganzen Werk vertretenen republikanischen Grundüberzeugungen.

Im zweiten Teil der *Armennoth* schildert und reflektiert er die ersten Jahre einer von ihm (mit-)initiierten Armenerziehungsanstalt, die 1835 in Sumiswald eröffnet worden war und 1839 nach Trachselwald übersiedelte. Die *Armennoth* kann durchaus als philosophischer Kommentar zur armenpädagogischen Konzeption der Anstalt bezeichnet werden. Seinem Gehalt nach ist dieser zweite Teil ein leidenschaftliches pädagogisches Plädoyer für die wünschenswerte Erziehung und Bildung von Kindern im Geist von Pestalozzi. Seine Grundüberzeugungen, die er bereits im *Schulmeister*-Roman wenige Jahre zuvor geäußert hat, erhalten in den in der *Armennoth* propagierten Ansätzen der Armenerziehung klare Konturen. Was er als Schulkommissär vehement gefordert hatte, nämlich eine Pädagogisierung der Religion, versuchte er in seiner in der *Armennoth* beworbenen Armenerziehungsanstalt um-

³¹¹ Vgl. Künzler und Mahlmann-Bauer, Gotthelf und das Armenwesen im Emmental (2018).

zusetzen. Es ist eine Bildungsstätte, die nicht auf schulischen Unterricht allein ausgerichtet ist, sondern vielmehr die Förderung der von Gott gegebenen Anlagen durch einen christlichen Geist, der in der Familie beheimatet ist, beabsichtigt. Dieser pädagogische Grundton, von welchem der zweite Teil bestimmt ist, zeigt, dass die *Armennoth* noch zur Frühphase seines Werkes gehört und im Umfeld des *Bauern-Spiegels* und *Schulmeisters* zu verorten ist. Auf der Basis zweier Vorstufen Ende 1839 vollendet, bildet die *Armennoth* zwar den Abschluss dieser Phase, beinhaltet aber noch keine Auseinandersetzung mit dem Frühsozialismus und der radikalliberalen Umverteilungsprogramm. Diese folgt dann, im Umfeld des *Jacob-Romans*, hinsichtlich der sozialen Frage in *Käthi, die Großmutter*.

Im 1847 erschienenen Roman *Käthi, die Großmutter, oder der wahre Weg durch jede Noth* reflektiert Gotthelf in unmittelbarer Nähe zum Zeitgeschehen den Ausbruch der »Kartoffelpest« und den Zusammenbruch des proto-industriellen Erwerbszweigs. In einem präceptorialen Duktus zeichnet Gotthelf das Bild einer in einem Schachen lebenden und sich für ihr Enkelkind aufopfernden Taunerwitwe, die in einer märchenhaft verzauberten Welt zu leben scheint, einer Welt, die gegenüber dem tatsächlich herrschenden Elend für den heutigen Leser verharmlosend und überhöht wirkt. Über ihrem harmonischen und friedlichen Dasein und der von ihr verkörperten und durch sie ausgezeichneten Seinsweise schimmert beständig eine Art Heiligenschein. Der Lebenszusammenhang, in dem sie existiert, scheint weit über den beschränkten Nahbereich des Schachens hinauszureichen und ihr gesamtes Empfinden scheint von den äusseren Lebensbedingungen unabhängig zu sein. Ihre Stube ist reinlich und ihre Lebenshaltung demütig, was sich namentlich im Verhalten gegenüber dem Bauern, dem sie Pachtzinse für ihr Häuschen und das Pflanzfeld erbringen muss, als unterwürfige Selbstverleugnung zu manifestieren scheint. Rechtsansprüche in irgendeiner Weise macht sie für sich nicht geltend. Die arbeitsame Käthi lebt an der Grenze zur Bedürfnislosigkeit. Sie ist als eine leicht abergläubische und unzeitgemässe Person geschildert, die sich noch an die alten Religionsgebote hält. »Du schickst Dich nicht mehr in die heutige Welt«³¹², hält entsprechend auch eine ihr wohlwollend gesinnte Bäuerin fest. Käthi glaubt an die Äusserungen der göttlichen Macht in der Welt und daran, dass Zwerge die Stellvertreter der Engel seien.³¹³ Eines Sonntags verzichtet sie gar auf die Möglichkeit, die Ähren auf einem soeben

³¹² SW X, S. 230.

³¹³ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 530.

abgeernteten Feld aufzulesen, um stattdessen den arbeitsfreien Tag zu ehren – ein Entscheid, welcher den Zorn des Bauern erregt.

Eine präzise Interpretation dieser Stelle legt offen, dass Käthi mit diesem Verhalten eine Denkweise und ein Verhalten an den Tag legt, welche eine Provokation für den modernen Geist, nach dem der Bauer lebt, bedeuten. Dieser gestaltet die betriebliche Führung seines Hofes nach rein ökonomischen Maximen und gestattet entsprechend keine Rücksicht mehr auf die Sonntagsruhe. Auch der Roman *Käthi, die Großmutter* könnte somit als Ausdruck einer Kritik am »Zeitgeist« und am Verhalten der Eliten gelten. Diese neue Lesart soll in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt werden.

1.6. Historische Quellen zum kommunalen Fürsorgewesen im zeitgeschichtlichen Umfeld von Jeremias Gotthelf

Eines der Ziele der vorliegenden Dissertation ist es, Gotthelf als sozialpolitisch handelnden Akteur genauer ins zeitpolitische Geschehen einordnen zu können. Es soll erläutert werden, wie er die soziale Frage einschätzte, welche Lösungskonzepte er vorschlug und wieso er in der Armenerziehung in regionalen Anstalten eine Möglichkeit für eine nachhaltige Prophylaxe sah. Damit soll ein spezifischer Interpretationszugang zur *Armennoth* geschaffen werden. In der *Armennoth* argumentiert Gotthelf unter anderem, dass den Gemeinden im Fürsorgewesen genügend finanzielle Mittel für die Bewältigung ihrer sozialen Aufgaben zur Verfügung stehen würden und es deswegen im Wesentlichen nur darauf ankomme, diese Mittel richtig zu verteilen. Diese Aussage muss quellengestützt überprüft werden. Gotthelf geht überdies eingehend auf die Situation der Verdingkinder im Emmental ein, wobei er hervorhebt, dass in der von ihm mitinitiierten Armenanstalt Trachselwald die von den Gemeinden verlangten Kostgelder pro Kind jährlich 32.- Franken nicht übersteigen sollten (anfänglich sollten sie sogar ganz freiwillig sein). Solche Zahlenangaben müssen vor dem Hintergrund des historischen Kontextes analysiert und interpretiert werden.

Zu diesem Zweck wurden zwei Quellenkorpora ausgewertet: Zum einen zwei Umfragen der Berner Regierung über das Armenwesen aus den 1840er und 50er Jahren, zum anderen die Protokolle des Vereins für christliche Volksbildung. Zur Quellenerschliessung kann Folgendes festgehalten werden: Am 18. und 25. Februar 1844 erschien im *Berner Verfassungsfreund* in zwei Teilen ein Artikel aus der Feder Jeremias Gotthelfs, in dem dieser nachdrücklich das

Recht und die Praxis der Gemeindebehörden verteidigte, Eltern, die sich der Sorgfaltspflicht ihren Kindern gegenüber entzogen hatten, dem Amtsgericht anzuzeigen.³¹⁴ Dieser Gotthelf-Artikel ist durch Barbara Mahlmann-Bauer in der HKG erstmals kommentiert worden.³¹⁵ Ihre ausführlichen Recherchen haben gezeigt, dass die Quellen Gotthelf in seiner Sichtweise recht geben, »wonach die Gemeinden auch liederliche Personen und in wenigen Fällen die Familien von vorübergehend inhaftierten Hausvätern unterstützt haben.«³¹⁶ Die Autorin und Mitherausgeberin der HKG ist im Zuge dessen im Staatsarchiv Bern auf umfassende Quellenbestände zum Bernischen Armenwesen im 19. Jahrhundert gestossen. Ihre Anregung, diese im Hinblick auf eine Untersuchung der sozialen Frage im Werk von Jeremias Gotthelf auszuwerten, bildete den Anfang meines Dissertationsvorhabens.

Bei diesen Quellenbeständen handelt es sich um die erwähnten zwei Umfragen, welche die für das Armenwesen zuständigen Regierungsräte Johann Rudolf Schneider (1804–1880) und Carl Schenk (1823–1895) in den Jahren 1844/45 respektive 1854/55 an alle Gemeinden des Kantons verschickt hatten. Dabei liegen für beide Umfragen die Rückmeldungen der Gemeinden vor. Beide Erhebungen stehen im Zusammenhang mit den Gesetzesinitiativen von 1847 und 1857. Der Fragebogen mit den Armentabellen von 1844/45 enthält Rubriken für Berufe und Familiengrösse, physische und so genannte moralische, das heisst aus moderner Sicht sozial und ökonomisch bedingte Gründe für die Unterstützungsbedürftigkeit. Die Gemeinden mussten ausserdem Auskunft geben über alle Einnahmen und Ausgaben der Jahre 1840 bis 1845 im Zusammenhang mit der Armenpflege. Die Tabellen liefern erstmalig eine Übersicht über die unterschiedliche Praxis der Vergabe von Armenunterstützung in den Gemeinden. Die Umfrage von 1854/55 wurde von Regierungsrat Carl Schenk erarbeitet und enthält 264 Fragen zu drei Themenkomplexen: »Hülfsquellen der Armenpflege«, »Die Armen und ihre Verpflegung« und »Armenbehörden und ihre Einrichtung«. Diese Quellenbestände sind bislang, soweit wir sehen, noch nicht wissenschaftlich ausgewertet worden.³¹⁷ Sie ermöglichen einen umfassenden Einblick in das kommunale Fürsorgewesen im zeitgeschichtlichen Umfeld von Jeremias Gotthelfs *Armennoth*. In der vorliegenden Arbeit wurde im Hinblick darauf eine quantitative Analyse dieser

³¹⁴ HKG F.I.1, *Auch ein Wort über die Ueberbevölkerung unserer Strafanstalten*, S. 231–243.

³¹⁵ Kommentar zu *Auch ein Wort über die Ueberbevölkerung unserer Strafanstalten*, in: HKG F.I.3, S. 907–964.

³¹⁶ Ebd. S. 920.

³¹⁷ In einer Bachelorarbeit von 2009 wurde ein Teil der die Gemeinde Sumiswald betreffenden Quellen von 1844/45 herangezogen. Burkhalter, Carole: *Armut und Verding in Sumiswald im 19. Jahrhundert*. Unveröffentlichte Bachelorarbeit Universität Bern 2009.

Quellen vorgenommen (siehe dazu Kapitel 2 und Anhang). Für die Auswertung wurden zwei unterschiedliche Herangehensweisen gewählt: Bei der Umfrage von Schneider (1844/45) wurden im Sinne einer »Tiefenbohrung« die Antwortbogen von Sumiswald gänzlich transkribiert und ausgewertet, um die Dimensionen der Armut exemplarisch für eine Gemeinde, die von der »Armennot« besonders stark betroffen war, zu rekonstruieren. Diese Ergebnisse ermöglichten es, erstmals statistisch die Höhe der Kostgelder von Verdingkindern während der »Gotthelfzeit« zu erfassen – bislang lagen erst ab den 1870er Jahren genaue Quellenangaben vor, wieviel im Durchschnitt effektiv für ein verkostgeldetes (Verding-)Kind bezahlt wurde.³¹⁸

Bei der Umfrage von Schenk (1854/55) wurde hingegen ein gemeindeübergreifend-komparativer Ansatz gewählt. Walter Frey und Marc Stampfli haben darauf hingewiesen, dass das Konzept des Ökotypus eine integrale Analyse der Agrargesellschaft einer Region bezüglich ihrer sozial-wirtschaftlichen Ausformung erlaube, wobei unter dem Ökotypus die regional dominierende Wirtschaftsweise, wie sie sich durch Anpassung der Existenzsicherung an die naturräumlichen Gegebenheiten ergeben hat, verstanden wird.³¹⁹ Da eine Auswertung in sämtlichen Gemeinden zu zeitaufwändig gewesen wäre, sollte vor dem Hintergrund der »Ökotypologie« der Gemeinden der Amtsbezirke Trachselwald und Signau eine repräsentative Auswahl getroffen werden, welche die verschiedenen »Ökotypen« berücksichtigt (und nicht nur die dominierende Feldgras-Kornzone).³²⁰ Es soll im Folgenden also nicht darum gehen, die Region Emmental als politisch-geographisches Gebilde zu erfassen, sondern nach ökologisch-agrarwirtschaftlichen Kriterien aufzuschlüsseln. Insgesamt wurden acht Gemeinden ausgewählt:

- Feldgras-Kornzone (Futterbau, Viehzucht): Lützelflüh, Sumiswald, Trachselwald, Affoltern, Wyssachen [damals: Wyssachgraben] und das »Weberdorf« Eriswil.

³¹⁸ Leuenberger, Verdingkinder (1991), S. 83.

³¹⁹ Siehe Frey, Walter und Stampfli, Marc: Das Janusgesicht der Agrarmodernisierung: Der Verlust der sozialen Tragfähigkeit. Der demographische, ökonomische und soziale Transformationsprozess der bernischen Amtsbezirke Büren und Konolfingen zwischen 1760 und 1880. Bern 1991.

³²⁰ Zwischen dem alpinwirtschaftlichen Oberemmental und dem Unteremmental, das an der Grenze zum Oberaargau dem Kornland zuzuzählen ist und stark vom Ackerbau geprägt wurde, gab es nämlich grosse Unterschiede. Dabei spielt insbesondere eine Rolle, dass gerade im mittleren und oberen Emmental mit den typischen Streusiedlungen bereits im 16. Jahrhundert der Flurzwang aufgehoben wurde und man vom Acker- zum Futterbau (Feldgras-Kornzone oder Feldgras-Mischzone) übergegangen war.

- Feldgras-Mischzone (Futterbau, Viehzucht): Trub.
- Kornland (Acker- und Getreidebau): Huttwil.

Die transkribierten Umfragen sind im Anhang der Arbeit abgedruckt. Sie stellen sich folgendermassen zusammen:

- M₁: Armenetat der Gemeinde Sumiswald 1844/45 (Umfrage Schneider)
- M₂: Verzeichnis der in Sumiswald verpflegten Kinder 1845 (Umfrage Schneider)
- M₃: Einnahmen im Armenwesen (1839-1845), Sumiswald 1845 (Umfrage Schneider)
- M₄: Fragekatalog der Umfrage Schenk 1854
- M₅: Zusammenzug der Antworten von 7 Gemeinden (Umfrage Schenk)

Die Grafiken 1 bis 6 basieren auf M₁ und M₂, die Grafiken 7 bis 15 sowie die Tabellen I bis VI basieren auf M₄ und M₅.

1.7. Forschungsstand: Jeremias Gotthelf und das Armenwesen

Von allen nicht-poetischen Werken Gotthelfs ist die *Armennoth* das umfangreichste. Karl Fehr hat dazu vermerkt, dass die Stellung dieses Werks innerhalb der Sozialgeschichte Europas im 19. Jahrhundert noch nicht klar herausgearbeitet worden ist.³²¹ Für Hanns Peter Holl könnte sie allerdings »auf einen heutigen Leser, falls es einen solchen überhaupt gäbe, den Eindruck machen, als ob sich in ihr die zwar durchaus lebenswürdigen, aber doch eher beschränkten und im ganzen wirkungslosen Bemühungen eines philanthropisch gesinnten Dorfpfarrers aus dem 19. Jahrhundert aussprechen.«³²² Dabei enthalte sie »modellhaft die für Gotthelf typischen Reaktionen und Positionen« und könne deshalb als »Schlüssel zum Verständnis seiner Dichtung gelten.«³²³ Die Schrift zähle zu seinen bedeutendsten, auch wenn sie heute kaum mehr gelesen werde. Das Buch zeige deutlich, »wie bei Bitzjus Christentum und soziales Engagement und Dichtertum nicht getrennte Bereiche sind, sondern aus ein und derselben Quelle stammen.«³²⁴ Trotz des hohen, für eine sozialkritische Schrift doch recht ungewöhnlichen Stils habe Gotthelf in der

³²¹ Fehr, Jeremias Gotthelf (1985), S. 46.

³²² Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 275.

³²³ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 75.

³²⁴ Ebd.

Armennoth die Lage der Armen realistischer eingeschätzt als viele Optimisten seiner Zeit, meint Holl.³²⁵ Wenn Gotthelf darin behauptete: »Arme wird es immer geben, so will es Gott; aber diese Natur der Armen, die ist nicht von Gott, die ist vom Menschen«, so habe er – global betrachtet – recht behalten.³²⁶ Nach Holl enthält die *Armennoth* drei Problemkomplexe:³²⁷

- Die Würde des einzelnen Menschen.
- Die Abneigung gegen den zentralisierten, bürokratischen Staat.
- Die Hoffnung auf die Begeisterungsfähigkeit der Laien.

Gotthelf gehe davon aus, dass zur Lösung der sozialen Frage eine geistige Umkehr der Elite nötig sei, wobei ein solcher Gesinnungswandel stets im Kleinen beginnen müsse. Den gegenwärtigen Zustand der Armen könne er deswegen nicht akzeptieren, weil er durch menschliches Verhalten und die gesellschaftlichen Zustände verursacht worden sei. Gotthelf schüre aber keinen Klassenhass: »Anders als Büchner im Hessischen Landboten setzt er nicht auf eine Volkserhebung, anders als Marx später setzt er nicht auf eine Diktatur des Proletariats.«³²⁸ Sein Ansatz gehe von der schwächsten Stelle der Gesellschaft aus, den in Armut lebenden Kindern.³²⁹ Seine Sorge um diese komme darin so deutlich wie nirgends zum Ausdruck. In keinem Werk des Dichters sei so häufig die Rede von »aufwallen«, »lodern«, »hervorsprudeln«, »entzünden«, »erwärmen«, »entflammen«, wie in der *Armennoth*, schreibt Holl.³³⁰ Es gelte für Gotthelf, die Seelen der Verdingkinder dadurch zu »entsumpfen«, dass in ihnen frühzeitig Schöpferkraft und Begeisterungsfähigkeit geweckt würden. Karl Fehr vermerkt dazu:

Dem Auftrag der Kirche im Mittelalter, Bau von Domen und Klöstern zur grösseren Ehre Gottes, stellt Gotthelf den Auftrag der modernen Zeit entgegen: den armen, verwahrlosten und verworfenen Kindern Heimstätten und eine von Liebe getragene Erziehung angedeihen zu lassen. Dieser Auftrag ist ein universaler, ein ethischer und ein ästhetischer zugleich.³³¹

Für Walter Nigg bietet die *Armennoth* einen Schlüssel zum Verständnis von Gotthelf als eigenständigem Denker.³³² Ihm zufolge hat Gotthelf zu den ersten Menschen gezählt, welche die moderne Armut und ihre Folgen erspürt

³²⁵ Ebd. S. 76.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 277.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Ebd. S. 278.

³³⁰ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 75.

³³¹ Fehr, Jeremias Gotthelf (1985), S. 45.

³³² Nigg, Wallfahrt zur Dichtung (1966), S. 408.

hätten, den Hass, vor dem die Armen gegen die Reichen kochten.³³³ Indem er die oberen Stände für die Apostasie verantwortlich mache und die »Maschinenkönige« als die »wahren Blutsauger« bezeichne,³³⁴ habe er sich völlig von den Bestrebungen offizieller kirchlicher Kreise gelöst, welche darauf ausgerichtet gewesen seien, den kleinen Leuten Busse zu predigen.³³⁵

Klauspeter Blaser macht darauf aufmerksam, dass es sich bei der *Armennoth* um eine spezielle Literaturgattung handle, weil sie als »erzählte Sachschrift« nur intertextuell verständlich zu machen sei.³³⁶ Vorab dieser Hinweis soll in der folgenden Auseinandersetzung mit der *Armennoth* berücksichtigt werden, wobei es nicht nur darum geht, andere Werke komparativ heranzuziehen, sondern im Zuge der Rekonstruktion des zeitgeschichtlichen Hintergrundes die Protokolle des Vereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald – das Leitungsgremium der Anstalt – zu analysieren (siehe weiter unten in diesem Abschnitt). Ohne den historischen Akteur Albert Bitzius, der seine Erkenntnisse und Erfahrungen in seinem Werk reflektiert, kann das Armenwesen im Werk des Schriftstellers Jeremias Gotthelf ebenso wenig adäquat interpretiert werden wie das Schulwesen im Roman *Leiden und Freuden eines Schulmeisters* (1838/39), wo er seine Enttäuschung als Schulkommissär in die Öffentlichkeit trug. Rudolf Hunziker hat vermerkt:

Wir dürfen ohne weiteres die Entstehung der »Armennot« auf Gotthelfs Wirken im Dienste der Armenanstalt zu Trachselwald zurückführen. Die praktische Behandlung dieser pädagogischen Fragen drängte ihn zu deren schriftstellerischer Darstellung; ihn beherrschte die Überzeugung, dass das ganze Problem durch statistische Zusammenstellungen und Gesetzesentwürfe an sich nicht gefördert werde, dass es an der Wurzel gefasst, dass die Armenerziehung im Geiste Pestalozzis reorganisiert werden müsse. Und mit dem Paradigma der Anstalt zu Trachselwald fühlte er sich imstande, die tatsächliche Ausführbarkeit seiner Ideen nachzuweisen.³³⁷

Die *Armennoth* habe »durch die Beschreibung der emmentalischen Armenanstalt einen epischen Mittelpunkt« erhalten, welcher »das persönliche Moment, das Dichterisch-Bekennnishaft der Abhandlung« wesentlich steigere.³³⁸

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd. S. 311.

³³⁵ Ebd. S. 410.

³³⁶ Blaser, Anmerkungen zu Gotthelfs »Die Wassernot im Emmental« (1999), S. 187.

³³⁷ SW XV, S. 482.

³³⁸ Ebd. S. 483.

In der Forschung dominierten bislang Zugänge, die Gotthelf in einem Links-Rechts-Schema als konservativ bewerten.³³⁹ Mit einer gewissen Redundanz wird ihm dabei vorgeworfen, dass ihn die Religion daran gehindert habe, die Armut als soziales Problem wahrzunehmen.³⁴⁰ Sie sei bei ihm, so lautet das allgemeine Fazit, eine christliche Kategorie und »nicht Elend, Proletariat, Verzweiflung.«³⁴¹ Die marxistisch inspirierte Studie Reinhild Buhnes von 1968 unterstellt ihm traditionelle Vorurteile und bewussten Klassenegoismus.³⁴² Gotthelf sei der Lobredner einer patriarchalischen Gesellschaftsform, der Unterwürfigkeit als Demut bezeichne.³⁴³ Die idealisierenden Darstellungen der Armut würden eher »auf eine Konsolidierung als auf eine Lösung der bestehenden Übelstände« hinauslaufen.³⁴⁴ Buhne schreibt: »Die religiöse Verklärung, die Gotthelf vornimmt, musste ein Ärgernis für alle sein, die irgendwie an der praktischen Lösung der sozialen Frage interessiert waren.«³⁴⁵ Spätestens ab 1845, als die Massenarmut immer grössere Dimensionen annahm, habe sich Gotthelf rücksichtslos auf die Seite der Besitzenden geschlagen, polemisiert auch Hans Dietrich Dahnke:³⁴⁶

In dem Augenblick aber, wo es ihm bewusst wurde, dass die ansteigende Flut der Armut nicht zu bannen war und den Forderungen der Armut schon gar nicht mit seinen primitiven Mitteln und beschränkten Reformplänen entsprochen werden konnte, stellte er sich rücksichtslos auf den Standpunkt der Besitzenden, deren soziale Existenz er in Gefahr sah, und predigte den Armen seine Lehre und geisselte ihre sozialen Forderungen mit allen Mitteln seines Schriftstellertums.³⁴⁷

Das Armsein stelle bei ihm, so auch Walter Muschg, »eine Form der Seligkeit auf Erden« dar.³⁴⁸ Jarchow meint, dass man ihn bei näherem Hinsehen als Vertreter einer parteiischen, patriarchalischen Ideologie entlarven könne, welcher die Suprematie der Bauern über die Unterschichten abzusichern

³³⁹ Vgl. Buhne, Gotthelf und das Problem der Armut (1968); Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975); Gruner, Die Arbeiter in der Schweiz im 19. Jahrhundert (1968).

³⁴⁰ Vgl. Künzler, Die Armennoth. Eine sozialpolitische Streitschrift (2014).

³⁴¹ Nigg, Wallfahrt zur Dichtung (1966), S. 169.

³⁴² Buhne, Gotthelf und das Problem der Armut (1968), S. 148.

³⁴³ Ebd. S. 84.

³⁴⁴ Ebd. S. 149f.

³⁴⁵ Ebd. S. 112. Das Urteil bezieht sich auch auf *Käthi, die Grossmutter*.

³⁴⁶ Dahnke, Probleme der Gesellschaftsauffassung und -darstellung bei Jeremias Gotthelf (1956), S. 366 und 360.

³⁴⁷ Ebd. S. 366.

³⁴⁸ Muschg, Einführung (1960), S. 120.

versuche.³⁴⁹ Karl Fehr gewichtet insbesondere die *Armennoth* als Manifest für eine konservative Wahrnehmungsweise, weil sie eine »Apologie des Eigentums« enthalte. Die *Armennoth* sei gar »Vorläuferin und bedeutsames Gegenstück zu den sozialtheoretischen Schriften von Karl Marx«³⁵⁰. Es wird zu prüfen sein, inwiefern eine Sachschrift, in der sich Gotthelf gar nicht mit dem vormarxistischen Sozialismus auseinandersetzt, ein solches Urteil verdienen kann.

Gegenüber den in der Forschung dominierenden Zugängen stehen die Einschätzungen von Hellmut Thomke und Gerhard Gey, welche die Verurteilungen von Gotthelf als konservativem Dichter kritisch hinterfragen. Diese sind für die vorliegende Arbeit richtungsweisend (zu Gerhard Gey siehe Abschnitt 1.8.2). Thomke hat in seinem Aufsatz zu Gotthelfs politischem Weltbild festgehalten:

Wenn Gotthelf seinen Kampf gegen die Armut und für die Volksbildung im engeren Kreis der Heimat führte, im »Verein für christliche Volksbildung« und im Dienst der Armenanstalt in Sumiswald und dann in Trachselwald, so stand er damit in der Tradition einer genossenschaftlichen Staatsauffassung, die immer auch von der Kraft der Gemeinden lebte, das Heil nicht vom herrschaftlichen Obrigkeitsstaat erwartete und den modernen Republikanismus zur alten kommunalen Überlieferung in Beziehung setzte. Wie Gotthelfs Schrift »Die Armennot« von 1840 mit der Berufung auf Johann Heinrich Pestalozzi, auf Philipp Emanuel von Fellenberg und auf die »Helvetische Gesellschaft« und darüber hinaus viele andere Zeugnisse aus Leben und Werk zeigen, führte er [...] bewusst die reformerische Politik der schweizerischen Volksaufklärung fort. Wenn man trotzdem Gotthelf als konservativen Publizisten bezeichnen will, dann sollte dies nicht in der undifferenzierten Art geschehen, wie es in einem grossen Teil der germanistischen Arbeiten und Literaturgeschichten der letzten Jahrzehnte der Fall ist.³⁵¹

Gegen die von Thomke erwähnten Anstalt wurden von Zeitgenossen massive Vorwürfe erhoben. Sie sei schlecht organisiert und verfüge nicht einmal über eine richtige Hausordnung oder ein Reglement, ist in Briefen des Armenlehreradjunkten Jakob Roderer an seinen Mentor Johann Caspar Zellweger (1768–1855) zu lesen. Roderer hatte sich 1842/43 in der Anstalt aufgehalten und

³⁴⁹ Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 202.

³⁵⁰ Fehr, Jeremias Gotthelf (1985), S. 45.

³⁵¹ Thomke, Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext (1999), S. 228.

von erschreckenden Zuständen berichtet.³⁵² Es walte, so die drastische Formulierung, der Teufel im Hause.³⁵³ Der Theologe und Schriftsteller Abraham Emanuel Fröhlich (1796–1865), ein Weggefährte von Gotthelf, hielt in seinen Erinnerungen fest, was ihm Gotthelf bei einer Führung durch die Anstalt gesagt habe:

»Wir hatten schon öfter von unserer Armenpflege Burschen, die alle unsere Mahnungen und Befehle verhöhnten. Einer trotzte uns ins Angesicht. Die Armenpfleger waren allerdings entrüstet, aber sie wussten keinen Rat. Da sagte ich: Hier hilft nichts als die Zuchtrute. Der Bursche wurde sehr empfindlich gestrichen und tat von Stund an gut. Aber das ist eben das Elend, die Eltern fürchten ihre unter der dummen Gutmütigkeit und der gewissenlosesten Verwahrlosung und Zuchtlosigkeit frech gewordenen Kinder, der schwache und eitle Lehrer seine Schüler, und im Übermass der Freiheit geht und ging die Freiheit verloren.«³⁵⁴

Gotthelf hiess, wie es Äusserungen von ihm belegen, körperliche Züchtigung gut. Selbst wenn diese Haltung zeitgenössischen Gepflogenheiten entsprochen haben mag, hinterlässt sie beim heutigen Leser einen faden Beigeschmack. In diesem Zusammenhang soll auch auf sein Votum für die Beibehaltung der Todesstrafe für den Kindsmord in der Ausgabe des *Berner Volksfreundes* vom 17. März 1844 hingewiesen werden.³⁵⁵ Solche Äusserungen lassen Gotthelf als rabulistischen Vertreter jener »schwarzen Pädagogik«³⁵⁶ erscheinen, die in der Geschichte des Schweizer Heim- und Anstaltswesens so verheerend gewirkt hat. Damit wäre seine Armenerziehungsanstalt ein frühes Beispiel einer der »totalen Institutionen«³⁵⁷, die in der gegenwärtigen Debatte um das Schicksal von traumatisierten Heim- und Verdingkindern in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt sind. Es muss die Frage gestellt werden, ob sich in seiner Anstalt eine »christliche Utopie als weltlicher Albtraum« entpuppt hat.³⁵⁸

³⁵² Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 14.

³⁵³ Kommentar zu *Einladung zur Versammlung des Hilfsvereins für christliche Volksbildung*, in: HKG F.1.2, S. 360–373, hier S. 365.

³⁵⁴ Fröhlich, Aus Jeremias Gotthelfs Leben (1944), S. 125.

³⁵⁵ Vgl. den Kommentar zu *Ueber die Abschaffung der Todesstrafe bei Kindsmord*, in: HKG F.1.3, S. 1222–1244.

³⁵⁶ Vgl. Rutschky, Katharina (Hrsg.): *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*. Berlin 1997.

³⁵⁷ Freisler-Mühlemann, *Verdingkinder - ein Leben auf der Suche nach Normalität* (2011), S. 20.

³⁵⁸ Hafner, *Die christliche Utopie als weltlicher Alptraum* (2014).

Die Forschungsvoraussetzungen zur Armenerziehungsanstalt Trachselwald haben sich in den letzten Jahren verändert. Lange galten die handschriftlichen Protokolle der Leitungskommission des Vereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald, des erwähnten Trägervereins der Anstalt, als verschollen. Seit ihrer Wiederentdeckung sind sie erst ansatzweise wissenschaftlich ausgewertet worden.³⁵⁹ Eine umfassende Auswertung geschieht erst in dieser Arbeit, die davon profitiert, dass alle drei Protokollhefte im Rahmen der HKG auf Anregung und unter Anleitung von Professor Barbara Mahlmann-Bauer vollständig transkribiert worden sind.³⁶⁰ Kongruierend mit einer neuen Lesart der *Armennoth* gestatten diese Protokolle, die These aufzustellen, dass Gotthelfs Wirken für die Anstalt als eigenständiger Versuch gewertet werden kann, sozial verträgliche Lösungen zur Diskussion zu stellen. Die Anstalt Trachselwald scheint dabei eine Alternative zu den sich schliesslich durchsetzenden »totalen Anstalten« dargestellt zu haben.

1.8. Erkenntnisinteresse der Arbeit

1.8.1. Die Verortung von Gotthelfs sozialem Ansichten in einem republikanischen Kontext

Ruedi Graf hat in seinem Aufsatz *Jeremias Gotthelf und der Republikanismus* auf etwas hingewiesen, das den Hinweis von Hellmut Thomke, dass Gotthelfs Bemühungen im Armenwesen im Kontext eines republikanischen Weltbildes zu verorten seien, weiterverfolgt. Graf weist darauf hin, dass die Verfassung für Gotthelf kein Rechtsverhältnis, sondern vielmehr einen inneren Sinn

³⁵⁹ Vgl. Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009). Der letzte, der sich vor ihm auf die Protokolle stützen konnte, war Peter Dietz, der diese Quelle aber nicht ganz ausschöpfte; vgl. Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957). Auch Rudolf Hunziker hatte die Protokolle 1925 zu einem Nachtrag seines Kommentars der *Armennoth* konsultiert, ohne sie systematisch auszuwerten. Die Anlagesammlung zu den Protokollbänden, die Friedrich Grossen noch 1916 einsehen konnte, sind aber nach wie vor verschollen.

³⁶⁰ Transkribiert wurden sie von den wissenschaftlichen Hilfskräften Michael Portmann und Amanda Ammann.

begründe.³⁶¹ Für ihn habe die von ihm begrüßte Berner Verfassung von 1831 nicht eine neue Epoche eröffnet, »die mit der amerikanischen Verfassung von 1787 und den französischen Verfassungen der Revolutionszeit eingeleitet worden war«, und sie sei »auch nicht eine Wiederaufnahme der in der Helvetik gescheiterten Bestrebungen«.³⁶² Graf weist in diesem Zusammenhang auf die Rede von Gotthelf zur Berner Verfassungsfeier vom 31. Juli 1834 in Burgdorf hin, in der Gotthelf hervorhob, dass diese Feier »kein Partheifest«, »kein Siegesfest der einen Bürger über die anderen, sondern ein Siegesfest der grossen im Christenthum begründeten Ideen von Menschenrecht und Brüderschaft [...]« sei.³⁶³ In Gotthelfs rhetorischer Frage, ob »uns sie [die Verfassung] nicht das, was das Christenthum in der Idee ausspricht, durch das Gesetz der Rechte, einen Staat, wo wir alle Brüder sind«³⁶⁴ gebe, kommt nach Graf »der Kern dessen, was Gotthelf als den Geist der Verfassung bezeichnet« habe, zum Ausdruck.³⁶⁵ In dieser Anknüpfung an den gemeinrepublikanischen Gedanken gehe es ihm »nicht um das Rechte, sondern um das Gute.«³⁶⁶ Dessen Herstellung sei für Gotthelf »kein rechtlicher, sondern ein pädagogischer Prozess.«³⁶⁷ In der Bevorzugung der Erziehung folge Gotthelf, wie Graf festhält, Pestalozzi. Das Geschichtsbild eines christlich fundierten Republikanismus, welches er an den Burgdorfer Wiederholungskursen den Lehrern vermittelt habe, scheine an verschiedenen Stellen seines Werkes immer wieder auf, etwa auch in der Rede vor dem Trachselwaldner Pfarrverein von 1833.³⁶⁸ In den 1830er Jahren habe Gotthelf noch darauf gebaut, die liberalen Eliten für seinen christlichen Republikanismus zu gewinnen, doch sei diese Zuversicht mit dem Rückzug der Brüder Hans und Karl Schnell aus der Politik zunehmend geschwunden.³⁶⁹

Im Zusammenhang mit der Verortung von Gotthelfs sozialem Gedanken in einem republikanischen Kontext kann auf das von Besuchern monierte Fehlen einer Hausordnung und das Nichtvorhandensein von Reglementen in der Anstalt Trachselwald hingewiesen werden. Es handelt sich dabei – ent-

³⁶¹ Graf, Jeremias Gotthelf und der Republikanismus (2014), S. 107.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd. Zitat in: HKG F.2.1, *Rede den 31. Juli, in Burgdorf, an die den Wiederholungs-Curs besuchenden Schullehrer gehalten von Albr. Bitzius, Pfarrer in Lützelflüh*, S. 91–115, hier S. 92.

³⁶⁴ Zitat in: Ebd. S. 95.

³⁶⁵ Graf, Jeremias Gotthelf und der Republikanismus (2014), S. 110.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Ebd. S. 109.

³⁶⁹ Ebd. S. 111.

sprechend der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Interpretation des Denkens und Wirkens von Gotthelf – keineswegs um ein Versäumnis. Vielmehr kommt darin Gotthelfs Grundüberzeugung zum Ausdruck, dass Menschen nicht über Rechtsbeziehungen, sondern über Gefühle aufeinander bezogen sein sollen. In der *Armennoth* und ihrer Vorstudie, den *Gedanken eines Einsamen*, vertritt er den Standpunkt, dass sich gerade in der sozialen Frage »wahrer als nirgends« zeige, »daß der Geist ists, der lebendig macht, der Buchstabe aber tödte.«³⁷⁰ So wie die Ideale der Aufklärung nicht einfach durch Verfassungen zu verwirklichen seien und die soziale Frage nicht bloss mittels Armengesetzen zu lösen sei, so sei der »lebendige Geist« einer Anstalt nicht durch Reglemente, Stundenpläne und Hausordnungen hervorzurufen. Jene christliche Nächstenliebe, die durch die Anstalt Gestalt gewinnen solle, gründe ihr Werk »nicht auf steinerne Mauern und papiererne Ordnungen«.³⁷¹ Während etwa die kantonale Musteranstalt in Bättwyl bei Burgdorf über »Grundsätze über den theoretischen Unterricht«, eine Hausordnung, »Instructionen für den Lehrer«, einen festgelegten Unterrichtsplan und ein Reglement mit Statuten verfügte, findet sich in den Akten von Trachselwald bloss eine »Darstellung der wichtigsten Grundsätze«, deren Veröffentlichung damit begründet wurde, dass Vorurteile wegen der fehlenden Reglemente in der Bevölkerung herrschen würden. Diese Darstellung, die sich auf einige allgemeine Floskeln und Formulierungen beschränkte, sollte nach meinem Dafürhalten bloss die erhitzten Gemüter beruhigen, aber eben gerade nicht eine Hausordnung sein und all jenen Reglementen gleichkommen, wie man sie in anderen Anstalten kannte.

Die Verfassung von 1831 war für Gotthelf – wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden soll – nicht ein vernunftmässiger Akt, sondern ein durch sittliche Kraft entstandener »Bundesschluss«, so wie einst nach Johannes von Müller (1752–1809) beim Gründungsakt der alten Eidgenossenschaft auf der Rütliwiese Politik und Moral eine Symbiose eingegangen waren. Gotthelf wendet eine Rhetorik an, die sich von den Vertragsmodellen der politischen Theorie abhebt. Eine solche »Bundesargumentation« verspricht ein genossenschaftliches Gemeinwesen, das durch Zustimmung und Verbündung zusammengehalten wird, und keine »Interessengemeinschaft« im Sinne einer Hobbes'ianischen Verfassung, die auf Eigeninteressen ohne moralische Verbindlichkeitsdimension beruht.³⁷² Diese »Bundesschlussrhetorik« ist ein

³⁷⁰ HKG F.3.1, S. 281.

³⁷¹ Ebd. S. 143.

³⁷² Vgl. Kühnlein, *Freiheit als Exodus* (2010), S. 385.

integraler Bestandteil der »nicht-kontraktualistischen« Argumentationsmuster des Kommunitarismus. Bereits Albert Tanner hat darauf hingewiesen, dass Gotthelf gegenüber dem Liberalismus eine ähnliche Stellung eingenommen habe wie sie heute der Kommunitarismus gegenüber dem Neoliberalismus einnehme, indem er darauf beharrt habe, »dass jede Gesellschaft, auch die liberale Gesellschaft grundlegender sittlich-moralischer Werte« bedürfe und dass dabei »die rechtliche Gewährleistung von Freiheit und Gleichheit allein nicht genügen« würde.³⁷³ Gotthelf habe diese Haltung mit vielen Frühliberalen geteilt, »die sich meist noch stark an republikanische[n] Tugendideale[n]« orientiert hätten »und in diesem Sinne mit dem heutigen Neoliberalismus wenig gemein« hätten.³⁷⁴ Tanner schreibt:

Über alle philosophischen und politischen Lehrmeinungen hinaus waren die Liberalen des frühen 19. Jahrhunderts nämlich überzeugt, für Ziele einzutreten, die an sich menschenwürdig sind und die Zustimmung eines jeden vernünftigen, gebildeten und gutwilligen Menschen finden müssen.³⁷⁵

In der Tat knüpfe der amerikanische Kommunitarismus, so auch Graf, in vielfältiger Weise an republikanisches Gedankengut an. Die kommunitaristische Forschung über die »Kopräsenz von liberal-naturrechtlichen und republikanischen Traditionen« würden »erstaunlich viele Parallelen zu Gotthelfs Denken« aufzeigen, welches davon ausgegangen sei, dass der Geist der Verfassung nicht in ihrem Buchstaben, sondern in der Liebe verankert sei.³⁷⁶ Dieser Ansatz soll in der vorliegenden Arbeit aufgenommen und vertieft werden. Sie stützt sich dabei auch auf die Erkenntnisse von Manuela Heiniger, die in ihrer jüngst erschienenen Berner Dissertation zur politischen Anthropologie im Erzählzyklus *Bilder und Sagen aus der Schweiz* stringent nachzeichnet, wie Gotthelf sein Konzept der Mündigkeit des Bürgers im liberalen Staatswesen vor dem Hintergrund genuin christlich-republikanischer Grundlagen entwickelt hat.³⁷⁷

³⁷³ Graf, Jeremias Gotthelf und der Republikanismus (2014), S. 116.

³⁷⁴ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 26.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Graf, Jeremias Gotthelf und der Republikanismus (2014), S. 116.

³⁷⁷ Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015). Siehe auch von Zimmermann, *Der Teufel der Unfreien und die der Freien* (2006).

1.8.2. Gotthelfs Reaktion auf die Dynamisierung der Gesellschaft

Bislang war man sich in der Forschung einig, dass die von Gotthelf vertretenen christlichen Positionen mittel- und längerfristig wenig zur Bekämpfung der Massenarmut beigetragen hätten. Seine Forderung nach Demut sei einem tiefen Misstrauen den unteren Bevölkerungsklassen gegenüber entsprungen, weil er befürchtet habe, dass deren Aufbegehren die »alte Ordnung« bedrohen würde.³⁷⁸ Obwohl Gotthelf sich »des wirtschaftlichen Innovationsdrucks in Industrie, Handwerk und Landwirtschaft« durchaus bewusst gewesen sei, habe er diesen nicht mit der »Dynamisierung der Gesellschaft« in Zusammenhang gebracht und die sozialen Forderungen von neuen Gesellschaftsschichten bloss »mit fleischlichen Genüssen« konnotiert.³⁷⁹

Dass für Gotthelf ein zivilgesellschaftlicher Altruismus, der nicht auf dem christlichen Glauben basiert, nicht denkbar ist, ist unbestritten.³⁸⁰ Ebenso besteht kein Zweifel darüber, dass er die Lösung der sozialen Frage mittels einer materiellen Emanzipation der Unterschichten verwarf. Diese Arbeit geht aber davon aus, dass es gerade die »Dynamisierung der Gesellschaft« gewesen ist, auf die Gotthelf in seinem Werk und besonders in der *Armennoth* und in *Käthi, die Großmutter* reagiert hat.

In der *Armennoth* schreibt Gotthelf, dass die Menschen von einer globalen Krankheit befallen seien, einem grenzenlosen »Schwindel«. Dieser steht für ihn in einem kausalen Zusammenhang zum Hauptcharakteristikum der neuen Zeit, der Entgrenzung von Raum und Zeit. »Schwindel« wird dabei von Gotthelf doppelt verstanden, einerseits im Sinne von Irrtum und andererseits im Sinne von Orientierungslosigkeit. Vor dem Hintergrund der Verbannung der Transzendenz aus dem geistigen Horizont der Moderne haben die Steigerungs-, Beschleunigungs- und Dynamisierungsimperative des Eisenbahn- und Industriezeitalters weitreichende Auswirkungen auf die Art von Beziehungen, die Menschen auszubilden vermögen. Die Religion ermöglicht für Gotthelf – wie zu zeigen sein wird – eine Rückgängigmachung dieser Selbstentfremdung.

Die Funktion der Religion besteht bei Gotthelf, so die in dieser Arbeit vertretene Ansicht, nicht in der Disziplinierung der unteren Bevölkerungsschicht. Die christliche Religion ist das nicht substituierbare Fundament einer

³⁷⁸ Vgl. Tanner, *Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit* (1997), S. 35.

³⁷⁹ Vgl. Graf, *Jeremias Gotthelf und der Republikanismus* (2014), S. 112.

³⁸⁰ Ebd.

humanistisch geprägten Zivilisation und so etwas wie die »geistige Verfassung« des liberalen Staates. Die revolutionären Forderungen nach Gleichheit und Freiheit sind für Gotthelf genuin christliche Anliegen. In der *Chronik von Lützelflüh* von 1835 schrieb er:

So ist das gegenwärtige Streben nach Ausgleichung der Menschheit, nach Freiheit und Gleichheit ein christliches, das aber nur in dem Maße verwirklicht wird, als die Menschen die wahre Freiheit in ihren Herzen empfangen. Nun ist das Merkwürdige, daß die, welche sich die rechten Christen glauben, dieses Streben als unchristlich verdammen, weil sie nur das Christentum kennen, das in einigen Geboten etwas gebietet, das die äußere Rechtlichkeit des Einzelnen fordert, das Christentum, dem man des Sonntags in der Kirche und mit einigen Gebräuchen genügen kann, aber nicht das Christentum in seinem großen, herrlichen Umfang, das alle Regungen des Menschenlebens in Haus und Staat umfasst, das Himmel und Erde verbinden will.³⁸¹

Die Verbindung und Vereinigung von »Himmel und Erde«, von Geistlichkeit und Weltlichkeit, ist nach Hanns Peter Holl ein »Grundgedanke von Gotthelfs gesamtem dichterischen Werk«.³⁸² Gotthelf müsse sich, so Holl, »über das Ausserordentliche dieses Konzepts, dieser Verbindung von Bibel und Verfassung, das ja von der geschichtlichen Entwicklung des Liberalismus im 19. Jahrhundert keineswegs bestätigt wurde, klar gewesen sein.«³⁸³ Damals habe es grundsätzlich zwei Möglichkeiten gegeben:

Entweder: man lehnt das Neue – z.B. Eisenbahn, Republik und Frauenemanzipation – ab und wünscht die Zeiten der Postkutsche und der Monarchie zurück. Oder: man lässt sich vom Sog und den – vielversprechenden oder illusionären – Aussichten des Neuen erfassen und lehnt das Alte entschieden und unnachgiebig ab. Je mehr Altes – z.B. »Pfaffen und Aristokraten« – zum Schweigen oder Sterben gebracht wird, desto eher kann der mündige Mensch in sein selbstgeschaffenes Paradies einziehen. Er kann Schulen, Universitäten, Krankenhäuser, Museen bauen und damit die Kirche überflüssig machen. Das 19. Jahrhundert erfährt diese beiden Tendenzen als Alternative, nicht als Synthese.³⁸⁴

Als Kind seiner Zeit sei Gotthelf natürlich nicht frei von ihren Ängsten und Hoffnungen gewesen. »Aber gerade weil er beide Zeitalter überschaute, weil

³⁸¹ EB 12, S. 232f.

³⁸² Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 70.

³⁸³ Ebd. S. 69–70.

³⁸⁴ Ebd. S. 103.

er mit einem Bein im Agrar-, mit dem andern im Industriezeitalter stand, weil er Lebensformen und Gemütslagen beider kannte,« seien »seine Reaktionen weitsichtiger, seine Lösungen zuverlässiger, seine Voraussagen wahrscheinlicher« gewesen.³⁸⁵ Holl schreibt:

In einigen bedeutenden Texten ist ihm auch eine Synthese der beiden Richtungen möglich gewesen, aber gerade dort haben Zeitgenossen und Nachwelt nicht auf ihn gehört.³⁸⁶

Was Gotthelf angestrebt habe, sei der Versuch gewesen, den Fortschritt der Moderne mit christlichen Vorstellungen von Sittlichkeit und Vervollkommnung zu einer Synthese zu verbinden.

Gerhard Gey zufolge gehört Gotthelf zu »jenen meist christlichen Sozialreformern, die über den traditionell-patriarchalischen Gedanken der christlichen caritas hinaus eine Lösung der Armenfrage durch Reformen und Erziehung anstreben«³⁸⁷. Gey argumentiert, dass sich Gotthelfs Armenerziehungsprinzipien »als Resultat einer Adaption seines christlichen Bewusstseins an die neuen ökonomischen und politischen Erfordernisse sowie an die Umgestaltungen seiner Zeit« begreifen liessen.³⁸⁸ Er schreibt:

Seine Gedanken über und sein Verdienst um die Armenerziehung sind ein Teil des Demokratisierungsprozesses des 19. Jahrhunderts. Es geht ihm nicht um die Ruhigstellung einer Bevölkerungsschicht, in der viel sozialer Sprengstoff steckt, sondern um die Bildung der Armen zu mündigen Bürgern und Christen. Seine Armenpädagogik ist demnach getragen von standesüberschreitender, christlich-volksbildnerischer Verantwortung und Zielsetzung im umfassenden Sinne des Begriffes »Volk«.³⁸⁹

Was von Gotthelf bleibe, sei die grosse Erkenntnis, dass Armut nicht ausschliesslich mit ökonomischen und finanziellen Mitteln bekämpft werden könne.³⁹⁰ Gotthelf zeichne dabei aus, nicht nur ökonomische, sondern auch menschliche Ursachen der Armut anzuerkennen – so übe er deswegen eine gesamtgesellschaftliche Kritik, weil seiner Ansicht nach niemand daran interessiert sei, den Armen wirklich zu helfen.³⁹¹ Ihm sei es, so Gey, nicht einfach

³⁸⁵ Ebd. S. 103f.

³⁸⁶ Ebd. S. 104.

³⁸⁷ Gey, Die Armenfrage im Werk Jeremias Gotthelfs (1994), S. 10.

³⁸⁸ Ebd. S. 204.

³⁸⁹ Ebd. S. 205.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Ebd. S. 83.

um eine »Bekehrung« der unteren Schichten gegangen.³⁹² Gotthelf habe durch die Rettung der armen Kinder im Zeichen einer christlichen Armenpolitik vielmehr die Chance einer umfassenden Volkserneuerung erblickt.³⁹³ Um das Armutproblem erfolgsversprechend anzugehen, seien für Gotthelf in armenerzieherischer Hinsicht gleichzeitig zwei unterschiedliche Ansätze notwendig gewesen, nämlich ein gesellschaftskritischer von »oben« und ein individualpädagogischer von »unten«.³⁹⁴ Gerhard Gey hat drei Grundgedanken von Gotthelfs Auffassung der Armenfrage herausgearbeitet:³⁹⁵

- Das Festhalten an einer ausschliesslich christlichen Lösung der Armenfrage.
- Die permanente Dialektik von Gesellschaftskritik und individueller Armenerziehung.
- Eine theologisch-anthropologische Legitimation von Armenerziehung.

Zwar habe Gotthelf die aus dem pädagogischen Diskurs des 18. Jahrhunderts stammende Vorstellung von der »Hilfe zur Selbsthilfe« geteilt, aber er habe dieses ökonomische Gedankengut mit der pädagogisch-teleologischen Zielsetzung der christlichen Volksaufklärung des 19. Jahrhunderts verknüpft.³⁹⁶ Sein Ziel sei es gewesen, die Armen nicht einfach bloss ökonomisch-materiell lebensstüchtig zu machen, um dadurch die öffentliche Sozialfürsorge finanziell zu entlasten, sondern sie gleichzeitig auch zu Bürgern und Christen zu bilden. Armenerziehung erfülle für Gotthelf deshalb eine doppelte integrative Funktion: sie ermögliche zum einen die Integration hilfsbedürftiger Aussenstehender in die Gesellschaft und gewährleiste zum anderen eine christliche Durchdringung der Gemeinschaft von Grund auf. Gey schreibt:

Gotthelfs Dialektik von gesellschaftlicher und individueller Verwahrlosung und deren Kompensation zeichnet der Dichterpfarrer als einen Armenerzieher aus, dessen Lösung bereits sehr früh, also schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine Kombination von objektivem und subjektivem Ansatz reflektiert. Während die Pädagogen des 18. Jahrhunderts ihre erzieherischen Bemühungen mehr auf die rationale Bildung zur Gewinnung von wirtschaftlichen Kräften und auf die Einübung von äusseren gesellschaftlichem Handeln konzentriert hatten, will Gotthelf nun die

³⁹² Ebd. S. 185.

³⁹³ Ebd. S. 183.

³⁹⁴ Ebd. S. 184.

³⁹⁵ Ebd. S. 197.

³⁹⁶ Ebd. S. 118.

Herausbildung einer inneren, prägenden Haltung, welche den Armen von neuen gesellschaftlichen Masstäben möglichst unabhängig macht.³⁹⁷

Wir können auf der Grundlage von Gey festhalten, dass der Zielpunkt seiner Bestrebungen nicht eine reorganisierte Zurverfügungstellung von finanziellen Mitteln oder eine ausschliesslich materielle Emanzipation der Unterschichten war. Ihm ging es darum, das Armenelend zu »entsumpfen«, damit das »Pestartige [...] aufgetrocknet, entfernt, der Schlange der Giftzahn ausgebrochen wird«,³⁹⁸ also darum, den gesellschaftlichen Umgang mit den Armen zu verändern. Durch politische und ökonomische Reformen war dies seiner Ansicht nach nicht möglich. Eine gänzliche Beseitigung der Armut hielt er für schwerlich machbar, sie sollte nicht das Ziel staatlichen Handelns sein. Die drohende Haltung der Armen gegenüber den Reichen und die gärende, revolutionäre Unruhe in den Unterschichten hielt Gotthelf für hochgefährlich und – trotz allem Verständnis für die Lage der Armen – für verwerflich. Ein »Recht auf Revolution« gibt es bei ihm nicht. Dennoch kann Gotthelfs Position nicht dem malthusianisch geprägten bürgerlichen Armendiskurs zugeordnet werden. Er forderte nirgends, die Armen mit Repression zu bekämpfen, sie zur Auswanderung zu zwingen oder in Zwangsarbeitsanstalten umzuerziehen.³⁹⁹ Das Problem war für Gotthelf nicht die Armut der Armen. Er kritisierte die Verhaltensweisen der Eliten, die seiner Ansicht nach zunehmend auf die Maximierung des Eigennutzens waren und nicht – im Geiste eines christlichen Handelns – auf Gemeinwohl und Gemeinsinn ausgerichtet.

1.8.3. Die Einordnung Gotthelfs in die philosophische »Linie« Friedrich Schleiermacher – William James – Charles Taylor

Gotthelf müsse sich, so Hanns Peter Holl, über das Ausserordentliche seines Konzepts, »dieser Verbindung von Bibel und Verfassung«, welches von der geschichtlichen Entwicklung des Liberalismus im 19. Jahrhundert keineswegs bestätigt worden sei, klar gewesen sein. Ich möchte in dieser Arbeit zeigen, dass Gotthelfs Werk an Bedeutung gewinnen würde, wenn sich plausibel begründen liesse, dass seine darin zum Ausdruck kommende christlich-

³⁹⁷ Ebd. S. 197f.

³⁹⁸ HKG F.3.1, S. 105.

³⁹⁹ Vgl. den Brief an Gottlieb Walthard vom 19. Oktober 1848, in: EB 7, S. 158 (Nr. 101).

republikanischen Ordnungsvorstellung eine Verbindung von liberalen und kommunitaristischen Positionen beinhaltet. Gotthelf ging es um die Warnung vor den unabsehbaren Folgen einer entgleisenden Säkularisierung, also um die Kenntlichmachung einer »Dialektik der Aufklärung« – und nicht um das Bestreben, einen Schritt hinter sie zu setzen.

Der deutsche Sozialphilosoph Hans Joas hat politisch-anthropologische Begründungszusammenhänge aufgezeigt, die von Schleiermacher über William James bis zu Charles Taylor reichen, wobei von Joas die jeweilige theistische Deutung der moralischen Quellen sowie die evaluative Dimension der menschlichen Identitätsbildung hervorgehoben wird (siehe dazu ausführlich Abschnitt 5.4.5). Ich werde in dieser Arbeit argumentieren, dass Gotthelfs Annahmen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur und die daraus abgeleiteten Vorstellungen über die Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft in diese philosophische »Linie« eingeordnet werden können. Dabei werde ich mich im Fall von Taylor auf die Auslegungen von Hartmut Rosa sowie Michael Kühnlein und im Fall von James auf jene von Christoph Seibert stützen. Zudem werde ich auf den resonanzanalytischen Ansatz von Hartmut Rosa zurückgreifen und auf die ebenfalls soziologische Ethik der wechselseitigen Anerkennung von Axel Honneth eingehen. Meine These wird lauten, dass Gotthelfs christlich-humanistisches Werk als Ausdruck eines eigenen, kontinentaleuropäischen Strangs in der Tradition des republikanisch-kommunitaristischen Denkens gelten kann.

Im Folgenden sollen deshalb zentrale Punkte des republikanisch-kommunitaristischen Denkens erläutert werden.

1.9. Republikanischer Kommunitarismus

Unter Kommunitarismus wird eine politische Philosophie verstanden, die sich in den 1980er Jahren in den Vereinigten Staaten in kritischer Abgrenzung zu liberalen Gerechtigkeitstheorien, welche auf der Vorstellung eines »Gesellschaftsvertrages« basieren, entwickelte. Auslöser der bisweilen polemischen Debatte war das 1982 erschienene Buch *Liberalism and the Limits of Justice*, in dem Michael Sandel die Positionsbezüge des in Harvard lehrenden Philosophen John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) kritisierte.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Forst, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte* (1994), S. 181f.

Eine der kommunitaristischen Grundannahmen besteht darin, dass die Freiheit menschlicher Subjekte ohne Einbindung in Wertegemeinschaften nicht sinnvoll zu denken ist. Statt über Rechtsbeziehungen sollten Menschen über eine gemeinsame Orientierung an ethischen Werten aufeinander bezogen sein.⁴⁰¹ Dieses Modell bindet die freie Selbstwahl an die Teilhabe an gelingenden intersubjektiven Beziehungen, welche ihrerseits eine gemeinschaftliche Praxis konstituieren, die im Vollzug einer gemeinsamen Werteordnung besteht.⁴⁰² Freie Selbstwahl besteht in der zustimmenden Orientierung an Wertvorstellungen und bedeutet etwa nach Alasdair MacIntyre, sich auf eine »Suche« zu begeben, die entgegen den Illusionen des »modernen Individualismus« ohne die Verbindlichkeit moralischer Ausgangspunkte richtungslos bleibt.⁴⁰³ Für einen als Gegenteil eines solchen Kommunitarismus verstandenen Liberalismus sind Fragen der gesellschaftlichen Ordnung nur im Hinblick auf die rechtliche Absicherung individueller Verwirklichungsräume diskutabel.⁴⁰⁴

Eine der Ursachen, dass sich im kontinentalen Europa die Kommunitarismusrezeption alles andere als widerspruchsfrei gestaltet hat, ist nach Axel Honneth in den unterschiedlichen Traditionszusammenhängen des Gemeinschaftsbegriffs begründet. Die damit verknüpften Vorstellungsgelhalte seien im deutschen Sprachraum ideologisch stark aufgeladen, weil sie politisch missbraucht worden seien.⁴⁰⁵ Während in einer ersten Phase des Diskurses kommunitaristische und liberale Positionen gegeneinander ausgespielt wurden, wurden in einer zweiten Phase Überlegungen eingebracht, welche es gestatteten, die beiden Positionen konstruktiv aufeinander zu beziehen.⁴⁰⁶ Dazu zählt etwa der für eine Auseinandersetzung mit Gotthelfs Positionen relevante Hinweis von Daniel Tröhler, dass die historische Quelle des Kommunitarismus in einer republikanischen Sprache liege, welche ihrerseits in der Genese des europäischen Liberalismus verwurzelt sei.⁴⁰⁷ Herfried Münkler

⁴⁰¹ Honneth, *Individualisierung und Gemeinschaft* (1997), S. 18.

⁴⁰² Menke, *Liberalismus im Konflikt* (1993), S. 224.

⁴⁰³ Ebd. S. 225.

⁴⁰⁴ Maak, *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft* (1999), S. 169.

⁴⁰⁵ Honneth, *Individualisierung und Gemeinschaft* (1997), S. 16.

⁴⁰⁶ Tröhler, *Der Republikanismus als historische Quelle* (2001), S. 45f. Dass der Kommunitarismus in Westeuropa wenig rezipiert worden ist, hängt nach Tröhler mit der im deutschen Sprachraum wirkungsvollen These von Ferdinand Tönnies (1855–1936) zusammen, wonach Gesellschaft eine »Deprivationsform« (Verfallsform) von Gemeinschaft sei. Dieses Verständnis habe dazu geführt, den Kommunitarismus historisch als Reaktion auf Modernisierungstendenzen zu deuten und fälschlicherweise im Kontext von antimodernistischen Bewegungen des späten 19. Jahrhunderts zu verorten.

⁴⁰⁷ Ebd.

hebt ebenfalls hervor, der Kommunitarismus entspreche einem »alten Strang republikanischen Denkens.«⁴⁰⁸ Mit dem Republikanismus zeige sich, dass es einen ideengeschichtlichen Referenzrahmen gebe, der auf den Brückenschlag von individueller Selbstbestimmung und Gemeinschaft abziele, urteilt auch Thomas Maak.⁴⁰⁹ Entsprechend könne man den Kommunitarismus nicht mehr nur als »das zum Liberalismus andere Modell« gewichten, sondern müsse ihn als »Modell eines anderen Liberalismus«, als kritisches Korrektiv, auffassen.⁴¹⁰ Tröhler vertritt überzeugend die These, dass hinter dem Kommunitarismus »ein politisches, soziales, ethisches und damit pädagogisch relevantes Programm versteckt« sei, das »weniger als eine Reaktion, sondern vielmehr als Resistenz älterer Konzepte innerhalb der als ›Modernisierung‹ bezeichneten Entwicklung zu interpretieren« sei.⁴¹¹ Der Republikanismus sei das politische Theoriekonzept, aus dem heraus sich der Kommunitarismus entwickelt habe. Gemeinschaft kann nach Tröhler auch in modernen westlichen Gesellschaften konstitutiv gedeutet werden: »Angenommen, der Holismus beschreibe das Soziale adäquater als der Atomismus, entfällt der Zwang, normativ zwischen individueller Freiheit und Gemeinschaft zu entscheiden.«⁴¹² Erziehungswissenschaftlich würde dies auf die ontologische Tatsache verweisen, dass Wertbindungen, personale Identitäten und Sinnstiftungen in Gemeinschaften gebildet werden. Gemeinschaft sei so verstanden die Voraussetzung jeglicher Identitätsbildung und entsprechend nicht als Gegensatz, sondern als fundamentale Voraussetzung zu Gesellschaft zu verstehen. Individuelles Glück beruhe demnach in der Auseinandersetzung des Menschen mit einer Identität, die er in subpolitischen Gemeinschaften entfaltet habe.⁴¹³

Im Folgenden werden zwei zentrale Elemente eines solchen »republikanischen Kommunitarismus« rekapituliert, nämlich einerseits die Postulierung, dass freiheitsverbürgende Institutionen wie Verfassungen und Gesetze auf soziomoralische Ressourcen angewiesen sind (1.9.1) und andererseits die Vertretung einer Ethik des gelingenden Lebens (1.9.2).

⁴⁰⁸ Münkler, *Republikanische Ethik* (1999), S. 23.

⁴⁰⁹ Maak, *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft* (1999), S. 158.

⁴¹⁰ Arens, *Von der Zivilreligion zur öffentlichen Kirche* (2010), S. 151.

⁴¹¹ Tröhler, *Der Republikanismus als historische Quelle* (2001), S. 46.

⁴¹² Ebd. S. 62.

⁴¹³ Ebd. S. 63.

1.9.1. Die sozio-moralischen Ressourcen von freiheitsverbürgenden Institutionen

Freiheit kann nicht voraussetzungslos existieren, sondern ist an Bedingungen geknüpft, die wesentlich über die Abwesenheit von staatlichem Zwang hinausgehen. Sie lässt sich nur gemeinschaftlich verwirklichen und durch Gesetze allein nicht garantieren.⁴¹⁴ Eine solche positive Konzeption von Freiheit, die von Isaiah Berlin (1909–1997) vertreten wurde, gilt als eine der Grundlagen des republikanischen Kommunitarismus. Gewöhnlich wird in diesem Zusammenhang auf das so genannte Böckenförde-Diktum verwiesen. Dieses geht auf eine Formulierung von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019), der als Richter am deutschen Bundesverfassungsgericht amtierte, zurück:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.⁴¹⁵

»Woraus lebt der Staat«, fragt Böckenförde, »worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, derer er bedarf [...]?«⁴¹⁶ Die Frage, inwiefern sich Sittlichkeit innerweltlich-säkular begründen und erhalten lasse, führe auf eine »tieferliegende, prinzipielle Frage: Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des einzelnen leben ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?«⁴¹⁷ Das Problem sei zunächst verdeckt geblieben, weil im 19. Jahrhundert mit der Idee der Nation eine neue einheitsbildende Kraft an die Stelle der alten getreten sei:

⁴¹⁴ Vgl. dazu allgemein Kühnlein, *Freiheit als Exodus* (2010).

⁴¹⁵ Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (2006), S. 71. Siehe zu Böckenförde auch: Böckenförde, *Ernst-Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt 1991.

⁴¹⁶ Ebd. S. 69.

⁴¹⁷ Ebd.

Die Einheit der Nation folgte der Einheit aus der Religion und begründete eine neue, allerdings mehr äusserlich-politisch gerichtete Homogenität, innerhalb deren man noch weiterhin aus der Tradition der christlichen Moral lebte.⁴¹⁸

Inzwischen sei die Idee der Nation aber daran, diese Formkraft zu verlieren. Böckenförde meint dazu:

Der Staat kann versuchen, diesem Problem zu entgehen, indem er sich zum Erfüllungsgaranten der eudämonistischen Lebenserwartung der Bürger macht und daraus die ihn tragende Kraft zu gewinnen sucht. Das Feld, das sich damit eröffnet, ist allerdings grenzenlos.⁴¹⁹

Deswegen sei zu fragen, »ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben« müsse, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittele.⁴²⁰ Die freiheitsverbürgenden Institutionen sind demnach auf sozio-moralische Ressourcen angewiesen, die der moderne Rechtsstaat nicht aus sich selber heraus generieren kann.

Idealtypisch zum Ausdruck bringt dies Amartya Sen. In seiner Studie *Die Idee der Gerechtigkeit* schlägt der indische Nobelpreisträger eine Alternative zum Denkmodell des Gesellschaftsvertrages vor.⁴²¹ Der Denkansatz der Kontraktualisten konzentrierte sich mit seiner abstrakten Identifizierung des »Rechten« auf ideale Institutionen (etwa vollkommene juristische Regelwerke), welche zum Massstab und zu Garanten von Gerechtigkeit erhoben würden.⁴²² Fragen der Gerechtigkeit würden an Idealvorstellungen von Institutionen gemessen. Eine solche Gerechtigkeit biete aber wenig Raum für soziales Engagement.⁴²³ Nach Sen sollen Institutionen Gerechtigkeit fördern, aber »nicht für sich genommen bereits als Erscheinungsformen von Gerechtigkeit behandelt werden.«⁴²⁴ Anforderungen an eine Gerechtigkeit seien noch nicht erfüllt, wenn angemessene Institutionen existieren würden, denn gerechte Institutionen würden Menschen noch nicht von moralischen Verpflichtungen entlasten.⁴²⁵ Staatliche Institutionen würden für die Förderung des Wohlergehens der Menschen zweifellos eine wichtige Rolle spielen, aber eine soziale Verbesserung durch das freiwillige, nicht mit Gewalt erzwungene

⁴¹⁸ Ebd. S. 70.

⁴¹⁹ Ebd. S. 71f.

⁴²⁰ Ebd. S. 72.

⁴²¹ Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit* (2010), S. 16.

⁴²² Ebd. S. 34.

⁴²³ Ebd. S. 55.

⁴²⁴ Ebd. S. 110.

⁴²⁵ Ebd. S. 111.

Verhalten der Bürger hänge nicht von ihnen ab;⁴²⁶ ideale Institutionen würden nicht nach einem »Minimum an humanitärem Verhalten« rufen.⁴²⁷ Wenn man Menschen zu einem »spontanen guten Umgang« miteinander bringen wolle, müsse das menschliche Verhalten und nicht die Institutionen in den Mittelpunkt der Betrachtungen gerückt werden.⁴²⁸ Die Annahme der Kontraktualisten, dass die Mitglieder einer Gesellschaft nach Abschluss eines einstimmig gewählten, fairen Gesellschaftsvertrages »irgendwie spontan zu allgemeinem vernünftigem Verhalten übergehen würden«, ist nach Sen problematisch.⁴²⁹ Problematisch sei es deshalb, weil die Annahme, dass die Bürger nach Abschluss des Gesellschaftsvertrages im Sinne von Kant oder Rousseau keine engstirnigen Eigeninteressen mehr verfolgen würden, sehr hohe Ansprüche an deren Verhalten nach Vertragsabschluss stelle.⁴³⁰ Überdies würden die Interessen jener Menschen ausser Acht gelassen, die nicht Partner im Gesellschaftsvertrag seien, aber die Folgen der in diesem Gemeinwesen getroffenen Entscheidungen zu tragen haben.⁴³¹

Für Sen war die Hoffnung der Aufklärung, durch eine Verbreitung von wissenschaftlicher Weltsicht werde ein gesamtgesellschaftlicher Fortschritt automatisch gewährleistet, naiv.⁴³² Vielmehr sei zu vermuten, dass das übertriebene Vertrauen in die Vernunft, das »mithilfe der Aufklärung sich im modernen Denken eingebürgert habe«, mitverantwortlich für den »Hang zu Gräueltaten in der Welt nach der Zeit der Aufklärung« gewesen sei.⁴³³ Die Aufklärung habe mutmasslich die Reichweite der menschlichen Vernunft überschätzt. Sen argumentiert, dass die Hochachtung für die Vernunft noch keinen besonderen Grund enthalte, die weitreichende Rolle intuitiver Psychologie für das menschliche Verhalten zu leugnen.⁴³⁴ Die dem Gesellschaftsvertrag zugrunde liegende Rationalität bringe nämlich implizit die Überzeugung zum Ausdruck, dass »vernünftiges Denken wahrscheinlich die Maximierung dessen unterstützt, das wir fördern oder anstreben möchten.«⁴³⁵ Menschen würden in diesem Denkmodell also dann rational handeln, wenn sie ihr

⁴²⁶ Ebd. S. 103f.

⁴²⁷ Ebd. S. 55.

⁴²⁸ Ebd. S. 104.

⁴²⁹ Ebd. S. 97.

⁴³⁰ Ebd. S. 107.

⁴³¹ Ebd. S. 167.

⁴³² Ebd. S. 62.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Ebd. S. 77.

⁴³⁵ Ebd. S. 203.

Selbstinteresse intelligent verfolgten.⁴³⁶ Sen geht davon aus, dass es zwei Wege gibt, um eine gesellschaftliche Kooperation zu ermöglichen: nämlich zum einen durch Gesellschaftsverträge, die erzwungen werden, und zum anderen durch soziale Normen, aufgrund derer freiwillige Bestrebungen in dieser Richtung möglich sind.⁴³⁷ Sen weist nun darauf hin, dass im Gegensatz zur kontraktarischen Theorie der politischen Philosophie eine soziologische und anthropologische Denkweise die Aufmerksamkeit vor allem auf die »Evolution sozialer Normen« statt auf den Abschluss von Gesellschaftsverträgen gerichtet habe.⁴³⁸ Sozialanalytikerinnen wie Elinor Ostrom hätten die »Vorteile kooperativen Verhaltens« durch eine »freiwillige Selbstbeherrschung« überzeugend erforscht, um zu klären, wie durch soziale Verhaltensnormen das Entstehen kollektiven Handelns erreicht werden könne.⁴³⁹ Dem gemeinsamen Interesse einer Gruppe sei in vielen Situationen besser gedient, wenn alle Beteiligten Verhaltensregeln befolgten, die das Verhalten der einzelnen Personen so einschränkten, dass niemand versuche, auf Kosten anderer einen kleinen Gewinn für sich zu erhaschen. Von der Erhaltung der allen gemeinsamen natürlichen Ressourcen bis zum Bürgersinn sei die »wirkliche Welt« hochgradig auf solche Problemlösungsmuster angewiesen.⁴⁴⁰ In diese Richtung argumentierend hält Sen fest, dass »wechselseitiger, auf Reziprozität beruhender Vorteil« nicht die einzige Grundlage für das Nachdenken über vernünftiges Verhalten anderen gegenüber« sein dürfe.⁴⁴¹

1.9.2. Ethik des gelingenden (»guten«) Lebens

Weil liberale Rechtsstaaten vor dem Dilemma stehen, die ethischen Grundlagen der freiheitsverbürgenden Institutionen von sich aus nicht hinreichend generieren zu können und sie deswegen auf sozio-moralische Ressourcen in der Gesellschaft angewiesen sind, bedarf es für den Kommunitarismus Überlegungen dazu, wie die kollektiven Werteüberzeugungen, die zur Speisung dieser Ressourcen nötig sind, beschaffen sein sollen. Die dahingehende Idee besteht darin, dass es immer einer Rückbesinnung auf den Horizont der gemeinschaftlich geteilten Werte bedarf, wenn über die Frage der gerechten

⁴³⁶ Ebd. S. 206.

⁴³⁷ Ebd. S. 231.

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ Ebd. S. 231.

⁴⁴¹ Ebd. S. 234.

Ordnung in der Gesellschaft entschieden werden soll, denn ohne Einbindung in Wertegemeinschaften ist die Freiheit von menschlichen Subjekten für den Kommunitarismus nicht sinnvoll zu denken.⁴⁴² Der Kommunitarismus versteht deswegen moralische Erziehung nicht als kognitive Angelegenheit, sondern im Wesentlichen als Hinführung zu einer Lebensweise.⁴⁴³ Er geht bei der Vermittlung von Werten nicht von der individuellen, autonomen Rationalität des Individuums aus, sondern davon, dass Werte durch das Teilen in Gemeinschaften, die ihrerseits dadurch ihre Identität erhalten, aufrechterhalten und vermittelt werden.⁴⁴⁴

Unter anderem wird diese »Ethik des guten Lebens« auf Schleiermacher zurückgeführt, wobei hervorgehoben wird, dass die Kunst des »guten Lebens« von der Tugendpflicht Kants zu unterscheiden ist.⁴⁴⁵ Dieses »Nachdenken über das gute Leben« hat aber, wie von Angelika Krebs hervorgehoben wird, unter der Dominanz des Liberalismus lange ein Schattendasein geführt.⁴⁴⁶ Es sei von ihm als »paternalistisches Predigen«, welches der modernen Vielfalt und Autonomie nicht angemessen sei, verworfen worden.⁴⁴⁷ Krebs merkt an, dass dieses Nachdenken nun dank der kommunitaristischen Kritik wieder »salonfähig« worden sei. Amartya Sen hat sich in diesem Zusammenhang auf den Standpunkt gestellt, dass die »Idee vom guten Leben« durchaus auch mit einem (liberalen) »freiheitsorientierten Moralsystem« im Einklang stehe.⁴⁴⁸ Auch nach Holger Steinfath erlebt die Frage, was ein »glückendes, gelingendes oder gutes Leben« sei, in der »gegenwärtigen philosophischen Diskussion eine erstaunliche Renaissance.«⁴⁴⁹ Während Fragen der individuellen Lebensführung seit dem 18. Jahrhundert ganz der Autonomie des Einzelnen überlassen worden seien, könne man zur Zeit geradezu von einer »Wiederkehr der Ethik des guten Lebens« sprechen.⁴⁵⁰ Die aufgeklärt-liberale Moral der Moderne, die Moral und Glück voneinander trenne, sei insofern in eine Krise geraten, weil die Auffassung, Moral lasse sich »rein prozedural und neutral gegenüber verschiedensten Vorstellungen von einem guten Leben begründen«, vermehrt hinterfragt werde.⁴⁵¹ Steinfath weist darauf hin, dass unter

⁴⁴² Honneth, *Individualisierung und Gemeinschaft* (1997), S. 20.

⁴⁴³ Haydon, *Kommunitarismus, Liberalismus und moralische Erziehung* (2001), S. 3f.

⁴⁴⁴ Ebd. S. 2f.

⁴⁴⁵ Siehe dazu allgemein Brunkhorst, *Egalität und Differenz* (2001).

⁴⁴⁶ Krebs, *Arbeit und Liebe* (2002), S. 239.

⁴⁴⁷ Ebd. S. 239.

⁴⁴⁸ Sen, *Ökonomie für den Menschen* (2003), S. 273.

⁴⁴⁹ Steinfath, *Die Thematik des guten Lebens* (1998), S. 7.

⁴⁵⁰ Ebd. S. 10.

⁴⁵¹ Ebd. S. 11.

anderem Charles Taylor die Vorstellung vertrete, dass Moral auf einer bestimmten »Vorstellung eines guten Lebens« beruhe.⁴⁵² Auch Udo Tietz verweist in diesem Zusammenhang auf Taylor. Im Anschluss an Aristoteles habe dieser gezeigt, dass nicht nur die Frage, was zur Erhaltung des Lebens gut ist, sondern darüber hinaus auch die Frage nach dem guten Leben ein relevanter Massstab für das Gemeinwohl der Gemeinschaft sei.⁴⁵³ Ihm zufolge seien es die kommunikativ geteilten Überzeugungen bezüglich der kollektiv anerkannten Werte, welche konstitutiv für die praktische Identität der Gemeinschaft seien.

Bernhard Laux hat ebenfalls darauf hingewiesen, dass von Taylors Theorie aus nicht nur eine philosophische Ethik entwickelt werden könne, sondern auch eine Religionsphilosophie, die anthropologisch und ethisch fundiert sei.⁴⁵⁴ Das zentrale Thema von dessen philosophischer Anthropologie sei der Selbstinterpretationsprozess, der zur Herausbildung menschlicher Identität und Handlungsfähigkeit führe, ein Prozess, der auf Wertungen beruhe, die Auskunft über die Frage geben würden, was wichtig und erstrebenswert sei.⁴⁵⁵ Allerdings markiere er eine für das Christentum stets naheliegende Versuchung, das überlegene Ethos dieser Religion zu konstatieren, um es als Konzeption des guten Lebens für die ganze Gesellschaft verbindlich zu machen und sich »auf diese Weise die Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit ebenso wie einen weltanschaulich-ethisch neutralen Staat zu ersparen.«⁴⁵⁶ Aus einer »Innenperspektive« sei dies durchaus möglich, aber nicht »unter pluralen Bedingungen« der Moderne mit ihren multi-kulturellen Gesellschaften.⁴⁵⁷ Deswegen warnt Laux vor einer unkritischen Rezeption.⁴⁵⁸ Taylors Theorie beinhalte das immanente Risiko, dass die Hypertrophie der Gemeinschaft den Einzelnen in seiner Freiheit bedrohe.⁴⁵⁹ Für eine angemessene Bestimmung des Individuums im Spannungsfeld von Individuum und Sozialität bedarf es nach Laux der Möglichkeit, sich zur eigenen Lebenswelt zu distanzieren.⁴⁶⁰ Im Unterschied zu Taylor unterscheide Jürgen Habermas in diesem Zusammenhang entscheidend zwischen Fragen des

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Tietz, *Gemeinsinn, Gemeinwohl und die Grenzen des »Wir«* (2002), S. 54.

⁴⁵⁴ Laux, *Zwischen Jürg Habermas und Charles Taylor* (2010), S. 318.

⁴⁵⁵ Ebd. S. 305.

⁴⁵⁶ Ebd. S. 314.

⁴⁵⁷ Ebd.

⁴⁵⁸ Ebd. S. 312.

⁴⁵⁹ Ebd. S. 310.

⁴⁶⁰ Ebd. S. 318.

guten Lebens und der Gerechtigkeit.⁴⁶¹ Habermas stimme mit Taylor in der Wichtigkeit der intersubjektiv-kulturellen Voraussetzungen für die Identitätsbildung durchaus überein, verlange aber eine ethische und religiöse Neutralisierung der Sphäre des Staates gegenüber den individuellen Konzeptionen des »guten Lebens«.⁴⁶² Habermas wolle deswegen nicht eine bestimmte Lebensweise und Kultur auszeichnen, sondern Prinzipien begründen, die der universalistischen Gleichwertigkeit aller Kulturen Beachtung zu schenken vermöge.⁴⁶³ Er nehme deswegen in der Diskursethik eine Zwischenstellung ein, welche mit den Liberalen das aus der Tradition Kants hervorgehende »deontologische Verständnis von Freiheit, Moralität und Rechten« teile und mit den Kommunitaristen das »intersubjektivistische Verständnis von Individualisierung und Vergesellschaftung«.⁴⁶⁴ Bei Fragen des Zusammenlebens verschiedener Kulturen ist nach Laux deswegen ein Rückgriff auf Habermas unverzichtbar.⁴⁶⁵

Auch für Walter Reese-Schäfer gehen religions-kommunitaristische Ansätze zu unkritisch von der Voraussetzung aus, dass der Religion per se eine sozialintegrative Wirkung zukomme.⁴⁶⁶ Zwar könne die säkulare Modernisierung durchaus entgleisen, wenn kein gemeinsames Staatsbürgerbewusstsein entstehe, aber jeder Versuch, auf unter Umständen vordemokratische politisch-religiöse Ressourcen zurückzugreifen, trägt nach Reese-Schäfer »antidemokratische Elemente einer Priesterdominanz in sich«.⁴⁶⁷ Religiöse Mentalitäten und Überzeugungen würden in sich keine Garantie tragen, dass sich eine liberale Gesellschaft stabilisieren könne. Sozialer Zusammenhalt in traditionellen Strukturen sei nichts, »was a priori in irgendeinem Sinn als »gut« angesehen werden«⁴⁶⁸ müsse. Eine Soziologie, die behaupte, Formen traditionaler Sittlichkeit würden notwendigerweise positive Stabilisierungseffekte produzieren, neige dazu, alte Repressionsstrukturen zu idyllisieren.⁴⁶⁹ Für Reese-Schäfer steht fest, dass es in einer modernen, pluralisierten Gesellschaft eine »demokratiekompatible Integrationsreligion« nicht geben kann.⁴⁷⁰

⁴⁶¹ Vgl. Bormann, Was verlangt die »öffentliche Vernunft«? (2010), S. 78.

⁴⁶² Laux, Zwischen Jürg Habermas und Charles Taylor (2010), S. 307 und 310.

⁴⁶³ Ebd. S. 312. Vgl. Knapp, Vernunft-Freiheit-Religion (2010), S. 290–292.

⁴⁶⁴ Laux, Zwischen Jürg Habermas und Charles Taylor (2010), S. 312.

⁴⁶⁵ Ebd. S. 318.

⁴⁶⁶ Reese-Schäfer, Kommunitaristisches Denken als Glaubensakt (2010), S. 117.

⁴⁶⁷ Ebd. S. 109.

⁴⁶⁸ Ebd. S. 105.

⁴⁶⁹ Ebd. S. 107.

⁴⁷⁰ Ebd. S. 109.

Jürgen Goldstein argumentiert in die gleiche Richtung wie Reese-Schäfer. Der Verzicht auf eine umfassende Lehre des »guten Lebens« sei der notwendige Preis für die Vielfalt moderner Gesellschaften gewesen.⁴⁷¹ Ein religiöser Hoheitsanspruch lasse sich nur noch fundamentalistisch verteidigen.⁴⁷² In der »Depotenzierung« absoluter Deutungshoheiten zugunsten eines Pluralismus, dem sich religiöse Perspektiven einzuordnen haben, habe gar ein wegweisender Schritt in die Moderne bestanden.⁴⁷³ Die politische Moderne habe »ohne letzte Wahrheiten« auszukommen.⁴⁷⁴ Dennoch müsse säkulare Modernität nicht unweigerlich bedeuten, den »absoluten Anspruch einer religiösen Weltdeutung durch einen absoluten Anspruch einer laizistischen Weltdeutung zu ersetzen.«⁴⁷⁵ Wo dies geschehe, kopiere man letztlich nur einen Dogmatismus. Der Kommunitarismus habe zwar »mit Recht auf die lebensbereichernden Notwendigkeiten von Bindungen hingewiesen, die weit über die Sphäre des verfahrenstechnisch zu Ermittelnden hinausgehen« würden, aber es mache »die Modernität des politischen Liberalismus aus, gerade die Vielfalt dieser Sphären gesellschaftlich zu wahren.«⁴⁷⁶

Soweit ich das richtig sehe, werden bei Gotthelf durch die theistische Fundierung der moralischen Quellen die Grundsätze des gerechten Zusammenlebens bestimmten Vorstellungen des Guten untergeordnet. Er ist damit den Gedanken Taylor zuzuordnen und nicht denjenigen von Habermas. Gotthelf zeichnet in *Käthi, die Großmutter* exemplarisch eine spezifische, gesinnungsethisch vorbildhafte Seinsweise aus. Die Frage des Zusammenlebens verschiedener Kulturen ergab sich für ihn nicht. Und eine ethisch-religiöse Neutralisierung der Sphäre des Staates gegenüber den individuellen Konzeptionen des »guten Lebens« verwarf er. Unter den pluralen Bedingungen der Moderne ist also auch Gotthelfs christliche Konzeption des guten Lebens nicht davor gefeit, einer gewissen Intoleranz gegenüber anderen Lebensentwürfen Vorschub zu leisten – es gibt für ihn eine einzige »richtige« Seinsweise und eine einzige Grundordnung, die des christlichen Lebens und die von Gott. Dennoch darf man Gotthelf nach meinem Dafürhalten dem (liberal-)republikanischen Kommunitarismus zuordnen: bei ihm ist die die Gemeinschaft dem Einzelnen nicht normativ vorangestellt, denn die Sozialisationsprozesse sind jeweils mit einer ausgeprägten Individuation verknüpft, welche zwingend an eine

⁴⁷¹ Goldstein, *Die Religionen innerhalb der Grenzen der politischen Vernunft* (2010), S. 67.

⁴⁷² Ebd. S. 66.

⁴⁷³ Ebd. S. 69.

⁴⁷⁴ Ebd. S. 70.

⁴⁷⁵ Ebd. S. 69.

⁴⁷⁶ Ebd. S. 70.

kritische Selbstdistanzierung gebunden sind. Die Bildungswege von Uli oder Jacob etwa sind Wege des Einfügens in eine bestehende Ordnung, die über die Zwischenstation einer erheblichen Konfrontation mit der Gesellschaft verlaufen, im Fall von Jacob sogar der Teilnahme an der Genfer Revolution von 1843.

1.10. Zur philosophisch-politischen Anthropologie von Charles Taylor

Dem Kommunitarismus zugerechnet wird der kanadische Philosoph und Politikwissenschaftler Charles Taylor, dessen bekanntestes Werk *Sources of the self* 1989 erschien (dt. *Quellen des Selbst*, 1994).⁴⁷⁷ Er versteht es als Reaktion auf szientistische und naturalistische Verkürzungen der Vernunft in der Moderne. Taylor stellt darin die These auf, dass es konstitutiv für menschliches Handeln sei, das Leben innerhalb eines durch starke qualitative Unterscheidungen geprägten Horizontes zu führen.⁴⁷⁸ Um eine eigene Identität zu erlangen, bedürften wir einer Orientierung auf das Gute, ein Gefühl für das unvergleichbar Höhere.⁴⁷⁹ Taylor schlägt in diesem Zusammenhang den Begriff der »Hypergüter« vor.

Der moderne Mensch hege aber eine »naturalistisch-utilitaristische Feindseligkeit« gegenüber höheren Gütern jeglicher Art.⁴⁸⁰ Bei Hypergütern kommt es nach Taylor aber gerade zu einer wesentlichen Bezugnahme auf Realitäten, die das menschliche Leben transzendieren würden.⁴⁸¹ Taylor bemerkt, dass von Kant alle »qualitativen Unterscheidungen, was in der Ordnung des Kosmos oder in der Natur des Menschen das Höhere und Niedere« sei, als irrelevant abgelehnt würden,⁴⁸² im Brennpunkt der kantianischen Moralphilosophie stünden vielmehr Prinzipien, Vorschriften oder Standards, die das Handeln leiten sollen, während »Anschauungsweisen des Guten« dagegen

⁴⁷⁷ Taylor hatte sich davon distanziert, dem Kommunitarismus zugeordnet zu werden, ohne seine Haltung aber näher zu begründen. Es könnte meines Erachtens damit zusammenhängen, dass unter dem Begriff sehr unterschiedliche Auslegungen subsumiert werden und er befürchtete, nicht mehr genügend von anderen Positionen abgegrenzt zu werden.

⁴⁷⁸ Taylor, *Quellen des Selbst* (1994), S. 55.

⁴⁷⁹ Ebd. S. 94.

⁴⁸⁰ Ebd. S. 199.

⁴⁸¹ Ebd. S. 141.

⁴⁸² Ebd. S. 161.

völlig ausser Acht gelassen würden.⁴⁸³ Dieses Denken befasst sich nach Taylor mit dem, was wir tun sollen, ohne darauf einzugehen, was von sich aus wertvoll ist. Auffassungen eines qualitativ Höheren würden nicht in Betracht gezogen.⁴⁸⁴ Daraus habe die Vorstellung resultiert, Moral habe ausschliesslich mit Pflicht zu tun, was sich verzerrend auf unser moralisches Denken und Empfinden ausgewirkt habe.⁴⁸⁵ In der Theorie Kants werde das vernünftige Handeln selbst zum konstitutiven Gut.⁴⁸⁶ Mit dem Begriff einer »Vorsehungsordnung« könne die desengagierte Vernunfthaltung der Aufklärer nichts anfangen. Ihre Ethik beruhe auf dem Prinzip des Nutzens, das allein eine Handlung billige oder missbillige.⁴⁸⁷ Nach deren Auffassung könnten wir unsere Urteile über richtig und falsch keiner »Auffassung der Ordnung der Dinge« entnehmen – die Welt werde als neutraler Bereich betrachtet, den wir verstehen müssen, um ihn zu beherrschen, damit wir von dessen Kausalbeziehungen Gebrauch machen können.⁴⁸⁸ Für Taylor führt eine instrumentelle Haltung zur Natur zu einer Loslösung von den ihr innewohnenden Quellen des Sinns. Das Versiegen solcher geistigen Quellen bezeichnet er dabei als »Fluch unserer modernen materialistischen Kultur.«⁴⁸⁹ Seine persönliche Nähe zur christlichen Religion – Taylor ist praktizierender Katholik – gab im Zusammenhang mit Aussagen wie dieser in der Forschung auch Anlass zu kritischen Gegenstimmen. Insbesondere seine Behauptung, dass die Verbanung der Transzendenz im aufklärerisch-postrevolutionären Klima der Moderne vornehmlich moralische und nicht epistemische Gründe habe, rief Widerspruch hervor.⁴⁹⁰

Hartmut Rosa hat sich in seiner 1996 unter dem Titel *Identität und kulturelle Praxis* erschienenen Berliner Dissertation eingehend mit der politischen Philosophie von Charles Taylor auseinandergesetzt (Abschnitt 1.10.1). Zusammen mit der Dissertation *Religion als Quelle des Selbst* von Michael Kühnlein (Abschnitt 1.10.2) dient sie in dieser Arbeit als Grundlage für eine Interpretation der christlich-humanistischen Positionen von Gotthelf.

⁴⁸³ Ebd. S. 162.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Ebd. S. 174.

⁴⁸⁶ Ebd. S. 177.

⁴⁸⁷ Ebd. S. 554.

⁴⁸⁸ Ebd. S. 567.

⁴⁸⁹ Ebd. S. 204.

⁴⁹⁰ Haus, *Authentizität und Religion* (2008), S. 247.

1.10.1. Die Notwendigkeit eines gesellschaftlich geteilten Wertehorizontes

Nach Hartmut Rosa besteht einer von Charles Taylor Kerngedanken darin, dass sich die Politik nicht damit begnügen dürfe, die neutralen Voraussetzungen für die je individuelle Gestaltung des Lebens zu schaffen.⁴⁹¹ Ihr Ziel müsse die »humanistische Erneuerung der Gesellschaft« sein, die den Bürgern ein sinnerfülltes, solidarisches Leben ermögliche.⁴⁹² Taylor stelle die Frage, so Rosa, wie »Freiheit« beschaffen sein müsse, damit sie zwar der menschlichen Natur entspreche, aber nicht einfach in »blinder Triebberfüllung« bestehe, sondern die »Möglichkeit einer Entwicklung und Veränderung dieser Triebnatur offen« lasse.⁴⁹³ Dies habe ihn dazu verleitet, ein neues Konzept der menschlichen Person und des menschlichen Handelns zu entwickeln.⁴⁹⁴ Sein Ziel sei es, das »Projekt der Moderne« zu retten, indem er konstitutive moralische Quellen wiederzugewinnen versuche.⁴⁹⁵

Nach Taylor fänden sich Subjekte nicht nur in einen physischen, auch in einen moralischen Raum gestellt, in dem sie sich mit Hilfe einer »moralischen Landkarte« zu orientieren versuchen müssten. Solche Topographien würden eine Konzeption der grundlegenden intrinsischen Güter (»moralische Quellen«) beinhalten, welche qualitative Unterscheidungen (»starke Wertungen«) zwischen den wirklich wichtigen und den weniger wichtigen Dingen ermöglichen.⁴⁹⁶ Als menschliches Individuum fände sich das Subjekt in einen moralischen Raum gestellt, in welchem es eine »orientierungsstiftende Identität vermittle starker Wertungen« gewinnen müsse. Es sei nach Taylor demnach konstitutiv für menschliches Handeln, dass man sein Leben innerhalb eines derart durch qualitative Unterscheidungen geprägten Horizontes führe. Erst dadurch, dass die »Dinge der Welt« Bedeutung für uns haben, könnten wir eine »verlässliche Handlungsorientierung« und eine Identität gewinnen.⁴⁹⁷

In seiner Arbeit rekonstruiert Rosa, warum sich nach Taylor der Staat nicht damit begnügen darf, einen »neutralen Rahmen« darzustellen. Gelingende Identität entstehe und werde erhalten durch die »Orientierung in einem

⁴⁹¹ Rosa, *Identität und kulturelle Praxis* (1996), S. 29.

⁴⁹² Ebd. S. 38.

⁴⁹³ Ebd. S. 44.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Ebd. S. 49.

⁴⁹⁶ Ebd. S. 80.

⁴⁹⁷ Ebd. S. 98f.

kulturellen Bedeutungsraum« vermittels einer Reihe von Praktiken, die nicht individuell erzeugt werden könnten, sondern als »gemeinschaftlicher kultureller Besitz« die »identitätsstiftende moralische Landkarte« bestimmen würden.⁴⁹⁸ Ein solches Verständnis des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft sei unvereinbar mit »libertär-kontraktualistischen Vorstellungen«, für welche »die Gesellschaft einfach ein Instrument für die individuelle Selbstverwirklichung oder Bedürfnisbefriedigung« darstelle.⁴⁹⁹ Nach Taylor reiche die Aufrechterhaltung eines Rechtssystems, das individuelle Freiheit garantieren solle, nicht aus, um ebendiese Freiheiten zu verwirklichen. Deswegen seien alle verpflichtet, sich »partizipatorisch um den Zustand der Kultur ihrer Gesellschaft in deren Gesamtheit zu kümmern.«⁵⁰⁰ Entsprechend sei die Beliebigkeit der Lebensentwürfe »und damit das Mass an sinnvoller Autonomie unter dem Gesichtspunkt gelingender personaler Identität« eingeschränkt.⁵⁰¹ Die »formale Gleichbehandlung der Bürger« oder eine möglichst gleichmäßige »materielle Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen« durch den Staat reiche nicht aus, um die »Verwirklichungsbedingungen authentischen Lebens und identitätsstiftender Anerkennung« zu gewährleisten.⁵⁰²

Taylors Forderung nach einem gemeinschaftlichen, ethischen Konzept und damit einer »kollektiven Orientierung am Guten« und an einer »Vision des guten Lebens« stelle der formalen Ethik eine substantielle Ethik gegenüber.⁵⁰³ Das Primat des Richtigen vor dem Guten (»solange es gesetzlich nicht verboten ist, kann grundsätzlich jeder machen, was er will«⁵⁰⁴) werde entsprechend in Zweifel gezogen. Der entscheidende Punkt, an dem die Fundierung des Richtigen in einer Konzeption des Guten sichtbar werde, liege nicht im Bereich der Begründbarkeit von Normen, sondern in der Frage der Handlungsmotivation.⁵⁰⁵ Wer – wie alle deontologischen Theorien seit Kant – eine kategorische Scheidelinie zwischen Ethik und Moral ziehe (also zwischen dem, was gut für mich ist und dem, was richtig ist im Sinne einer verallgemeinerbaren abstrakten Norm), stehe vor dem unlösbaren Problem, begründen zu müssen, was Menschen dazu bringen könne, im Sinne des Richtigen zu handeln.⁵⁰⁶ Aus phänomenologischer Sicht sei es unbestreitbar, dass es

⁴⁹⁸ Ebd. S. 182.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd. S. 187.

⁵⁰¹ Ebd. S. 189.

⁵⁰² Ebd. S. 214.

⁵⁰³ Ebd. S. 215.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Ebd. S. 219.

⁵⁰⁶ Ebd.

unsere Affekte und emotionalen Bindungen seien, die unsere Handlungsimpulse auslösen.⁵⁰⁷

Nach Taylor sei es problematisch, eine strikte Trennlinie zwischen Moral und Ethik, zwischen dem Guten und dem Richtigen, zu ziehen. Er habe diese Bereiche darum im Begriff der »starken Wertungen« zusammengeführt.⁵⁰⁸ Diese starken Wertungen würden dabei einen »Horizont des Guten« bilden. »Visionen des Guten« seien, wie Rosa in seiner Studie ausführt, für Taylor nicht einfach die »Übrigbleibsel abgelegter Mythen oder überholter Metaphysik«, sondern eine »unhintergehbare Voraussetzung gelingender Identität und funktionierender Gesellschaft«.⁵⁰⁹ In der Unfähigkeit, konstitutive Güter in den moralischen Landkarten zu artikulieren, erkenne er das Grundproblem des »malaise of modernity«.⁵¹⁰ Die Unfähigkeit der Moderne, aus ihrem Horizont heraus intrinsische Werte zu formulieren und anzuerkennen, drohe schliesslich auf die Subjekte selbst zurückzuschlagen.⁵¹¹ Eine soziale Verrohung könne nach Taylor als Zeichen für den Zerfall verpflichtender Werte und verbindlicher Normen interpretiert werden.

Wenn in einer Gesellschaft die Würde der Bürger darin bestehe, dass sie »ihre individuellen Rechte vor Gericht einzuklagen«, führe dies für Taylor zu einer Verrechtlichung der sozialen Beziehungen, die ihrerseits zu einer Entfremdung zwischen den Bürgern beitrage.⁵¹² Das legalozentrisch-naturalistische Paradigma verliere aus dem Blick, dass Rechte aus einem »gemeinsamen Verständnis des Guten« resultieren, welches der Pflege und stetiger Erneuerung bedürfe, wenn die zur Durchsetzung der Rechte erforderlichen motivationalen Ressourcen nicht versiegen sollen.⁵¹³ In zentralisierten Verwaltungsbürokratien sinke die Bereitschaft zur Übernahme von Belastungen.

Eine Antwort auf die gesellschaftlichen und politischen Legitimationskrisen bestehe deswegen für Taylor in einer »Re-Ethisierung« des öffentlichen Raumes. Dies bilde, so Rosa, seit langem ein Anliegen republikanisch-kommunitaristischer Ansätze. Nur eine Politik, die den »Erfordernissen der Ausbildung stabiler personaler Identitäten« Rechnung trage, vermöge die zur Erhaltung des angestrebten politischen Gemeinwesens erforderliche Gemein-

⁵⁰⁷ Ebd. S. 220.

⁵⁰⁸ Ebd. S. 221.

⁵⁰⁹ Ebd. S. 326.

⁵¹⁰ Ebd. S. 327.

⁵¹¹ Ebd. S. 410.

⁵¹² Ebd. S. 440.

⁵¹³ Ebd.

wohlorientierung und Solidarität unter seinen Mitgliedern zu erzeugen.⁵¹⁴ In der Konzeption einer solchen »Bürgergesellschaft« werde die Partizipation in lokalen Gemeinschaften als Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen betrachtet.⁵¹⁵ In einer »Bürgergesellschaft« dürfe deswegen nicht die Frage, wie sich die eigenen Interessen am wirkungsvollsten durchsetzen lassen, handlungsleitend sein, sondern jene, wie das Gemeinwesen beschaffen sein soll. Ein solcher Paradigmenwechsel biete eine verlässlichere Grundlage für die Bekämpfung der Armut und die Überwindung extremer Ungleichheiten als das Modell der Verquickung von endlosem Wachstum und Nutzenmaximierung.⁵¹⁶

Rosa hält fest, dass Taylor durch seine Überlegungen nahtlos an die republikanisch-bürgerhumanistische Tradition anschliesst.⁵¹⁷ Das »Band der Bürgergesellschaft« dürfe nicht gelöst werden,⁵¹⁸ nur sie garantiere eine Toleranz, welche den Zerfall der Gesellschaft in ein »Mosaik von Ghettos« verhindere.⁵¹⁹ Dieses Gesellschaftsmodell entspreche der Vorstellung eines »integrativen Netzwerkes aus zahlreichen lokalen Gemeinschaften«, in dem es nicht darum gehe, Interessen gegeneinander abzuwägen, sondern einen Raum reflektierter sozialer Bedeutungen und verkörperter Werte miteinander zu teilen.⁵²⁰ Nach Rosa widerspiegelt diese Konzeption in transformierter Weise die klassische republikanische Grundidee, nach der das Schicksal des Gemeinwesens von einer moralischen Vision (*virtus*) gelenkt werden soll.⁵²¹ Taylors Modell eines »alternativen Liberalismus« sei nämlich im Gegensatz zum verfahrensrechtlich-individualistischen Liberalismus bereit, »genuin kollektive Zwecke« anzuerkennen.⁵²²

⁵¹⁴ Ebd. S. 433.

⁵¹⁵ Ebd. S. 434.

⁵¹⁶ Ebd. S. 447.

⁵¹⁷ Ebd. S. 452.

⁵¹⁸ Ebd. S. 463.

⁵¹⁹ Ebd. S. 465.

⁵²⁰ Ebd. S. 467.

⁵²¹ Ebd. S. 468.

⁵²² Ebd. S. 479.

1.10.2. Die intrinsische Werthaftigkeit supra-erogatorischer Handlungen

2007 publizierte Michael Kühnlein seine Dissertation zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor. Darin kommt er zum Schluss, dass Taylor in seinem Werk die Konsequenzen aus den Konflikten der Moderne zieht, indem er argumentiere, dass das Projekt der Aufklärung, eine säkularisierte Moral zu begründen, gescheitert sei. Kühnlein hält fest, dass es Taylor nicht um eine konservative Gegenaufklärung gehe, die eine vormoderne Revision des Glaubens beabsichtige. Er vertrete keinen fragwürdigen religiösen Essentialismus; ihm gehe es vielmehr um die Frage, wie das um »Freiheit, Selbstbestimmung und Mündigkeit zentrierte Projekt der Moderne vor den [...] narzisstischen Engführungen des neuzeitlichen Subjektivismus« gerettet werden könne.⁵²³

Taylor entwickle in seinem Werk einen Gedanken der Transzendenz, der eine Verpflichtung jenseits der Gesetzesschuld anerkenne.⁵²⁴ Die Vorstellung der christlichen *agape* – der Nächstenliebe – beinhalte die Möglichkeit, die Interessenssimulationen des vertragstheoretischen Denkens zu unterbrechen und die Verbundenheit des Menschen mit anderen Menschen über seine eigenen Nützlichkeitsabwägungen hinaus zu bejahen. Nur so könne nach Taylor »die naturalistische Absorption einer solidarischen Idee des Guten aus den Selbstvorstellungen vergemeinschafteter Subjekte bis auf den nackten Grund eines archaischen Kräftemessens verhindert werden«⁵²⁵, hält Kühnlein fest und er weist darauf hin, dass Taylor nicht die Moderne ablehne, sondern ein Selbstverständnis verwerfe, das sich zum Guten ausschliesslich in eine »Beziehung der Pflicht« setzen wolle. Unter den Bedingungen einer seiner Ansicht nach falsch verstandenen Aufklärung könne es dazu kommen, dass das Böse aus der Mitte des »Moralisch-Sein-Wollens« selber entspringe. Kühnlein argumentiert, dass Taylors Kritik am modernen atomistischen Selbstverständnis einer Kritik entspreche, die auf die Theorie des Gesellschaftsvertrages abziele, welche die Priorität des Individuums gegenüber gesellschaftlichen Loyalitätsansprüchen zu verteidigen versuche.⁵²⁶ Stünden wir nach Taylor »zur Idee des konstitutiven Guten« nur in einem Verhältnis der Pflicht, sei zu befürchten, dass unsere moralischen Wertmassstäbe auf lange Sicht veröden

⁵²³ Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst* (2008), S. 16f.

⁵²⁴ Ebd. S. 39.

⁵²⁵ Ebd. S. 40.

⁵²⁶ Ebd. S. 57.

könnten.⁵²⁷ Damit dies vermieden werden kann, müsse das atomistische Subjektparadigma des moralliberalischen Denkens um eine Dimension konkreter Sittlichkeit erweitert werden, welche die Wiederherstellung der moralischen Integrität des Subjekts ermögliche. Die Moral einer atomistischen Pflichtethik stehe im Verdacht, den Mensch auf ein Dasein vor dem Gesetz zu reduzieren.⁵²⁸ Menschliche Würde dagegen müsse aber nach Taylor wesentlich mehr umfassen als eine korrekte Behandlung vor dem Gesetz. Taylors Gerechtigkeitsidee orientiere sich deswegen an »nicht-einklagbaren, gesetzübertretenden Verpflichtungen«, damit gewährleistet werden könne, dass sich das Moralbewusstsein nicht nur noch ausschliesslich in der Möglichkeit der Sicherstellung von Schuldzuweisungen bei Pflichtverletzungen exponiere.⁵²⁹ Es sei, wie Kühnlein schreibt, für Taylor ein Fehler, Handlungsmotivationen als Folge der Gesetzesbefolgung aufzufassen und damit ihre supra-erogatorische Dimension zu verdrängen.⁵³⁰

In dieser Anerkennung einer supra-erogatorischen Dimension fundiere, so Kühnlein, Taylors Verteidigung des Guten: während Anschauungen des Rechten Moralität als ein Handeln aus Pflicht verstehen würden, gehe es für Taylor in der Frage nach dem Guten um die Bedeutung eines Handelns aus Liebe, welches uns jenseits von Pflicht und Gesetz in Anspruch zu nehmen vermöge.⁵³¹ Eine affektive Bindung an das konstitutiv Gute überbiete als »intrinsisch wertvolle Moralquelle« eine einklagbare Pflicht, denn Moralquellen seien im Unterschied zu Rechtsquellen intrinsisch wertvoll und würden entsprechend um ihrer selbst willen anerkannt werden.⁵³² Wenn hingegen die Erfüllung des Gesetzes über alles andere gestellt werde, könne aus Moralität zerstörerische Selbstgerechtigkeit werden.⁵³³ Nach Taylors Überzeugung fehle, wie Kühnlein festhält, der modernen Subjektivität zur Bejahung des Guten die nötige Kraft.⁵³⁴ Mit der Aufklärung habe sich nämlich der Mensch von der Vorstellung eines ausserhalb des Menschen befindlichen, konstitutiven Guten emanzipiert, entsprechend habe die Verlagerung der Moralquellen »nach innen« zu einer Theorie des pflichtschuldigen Handelns geführt.⁵³⁵ Damit eine »Verbindung zum Guten« dennoch nicht verloren gehe, bedürfe es

⁵²⁷ Ebd. S. 59.

⁵²⁸ Ebd. S. 60.

⁵²⁹ Ebd. S. 67.

⁵³⁰ Ebd. S. 70.

⁵³¹ Ebd. S. 72.

⁵³² Ebd. S. 73.

⁵³³ Ebd. S. 74.

⁵³⁴ Ebd. S. 78.

⁵³⁵ Ebd. S. 75.

nach Taylor des Bewusstseins von qualitativen Unterscheidungen.⁵³⁶ Kühnlein hält fest, dass es Taylor in seiner supra-erogatorischen »Ethik des Selbstseins« genau um solche konstitutiven Moralquellen gehe, wobei die Vorstellung vom Guten als Kraft verleihender Liebe sowohl jüdisch-christliche wie platonische Ursprünge habe.⁵³⁷ Die Religion transzendiere für Taylor unsere Einstellungen zur Welt auf eine Weise, die das Gute erst möglich mache. Die durch Selbsttranszendenz wiederhergestellte Fähigkeit zur Bejahung des Guten ziele auf die Umwandlung unserer Haltung zur Welt ab; dabei sei eine solche Transformation der Sichtweise aber nicht mit einer Rückkehr zu »unproblematisierten Glaubensgewissheiten« gleichzusetzen.

Zusammengefasst kann in Anlehnung an Kühnleins Interpretation von Charles Taylors Schriften festgehalten werden, dass es diesem bei der »Ethik des Guten« um die »Anerkennung der intrinsischen Werthaftigkeit von supra-erogatorischen Handlungen« geht. Bei seiner theistischen Rehabilitierung von Moralquellen handelt es sich nicht um eine »schlichte Rückkehr« zu vorrevolutionären Positionen, sondern um den Einspruch der christlichen Nächstenliebe im Namen von »Solidarität, Freundschaft und Mitgefühl« gegen das »reine Pflichtsoll der kantischen Gesetzesethik«.⁵³⁸ Im Gegensatz dazu bedarf es einer sittlichen Subjektivitätskonzeption, die im Stande ist, »Pflicht und Neigung in der Vereinigungsform der Liebe« zusammenzudenken.⁵³⁹ Eine Freiheitskonzeption, die sich nur in Abhängigkeit vom Selbst begreift, setzt sich langfristig der Gefahr aus, das »Allgemeinwohl an die partikularen Interessen des Individuums« zu verraten.⁵⁴⁰ Taylor setzt auf die »transformierende Kraft einer religiösen Selbst-Erneuerung«, deren Ziel es ist, einer »von Werten wie Selbstverantwortung und Selbstbestimmung bewegten Ethik der Autonomie« zur Vollendung zu helfen.⁵⁴¹ Seine Verteidigung des Glaubens richtet sich kritisch an Formen der Welt, die keinen Platz für das Transzendente lassen, und darf nicht einer fundamental-oppositionellen Gegenaufklärung zugerechnet werden.⁵⁴² »Gottesglauben« im Sinne Taylors ist nicht als »Spendung von Trost in einer Welt des Jammers« zu verstehen, sondern als »eine in Prozessen der Selbstbejahung sich mani-

⁵³⁶ Ebd. S. 76.

⁵³⁷ Ebd. S. 77.

⁵³⁸ Ebd. S. 114.

⁵³⁹ Ebd.

⁵⁴⁰ Ebd. S. 154.

⁵⁴¹ Ebd. S. 202.

⁵⁴² Ebd. S. 182 und 202.

festierende Erfahrung von Transzendenz«, die ihrerseits konstitutiv für die Herausbildung der moralischen Identität ist.⁵⁴³

Taylors Diagnose zufolge ist das Projekt der Aufklärung, eine säkularisierte, unabhängige Moral zu begründen, gescheitert. Kritiker haben Taylor vorgeworfen, einen wertkonservativen Frontalangriff auf den Pluralismus zu führen und damit einen »Anschlag auf die Selbstbestimmungsdoktrin des Subjekts« auszuüben.⁵⁴⁴ Kühnlein dagegen vertritt die Position, dass Taylors christlicher Theismus vielmehr eine »Überbietung der Aufklärung mit den aufgeklärten Mitteln der Religionskritik« darstellt.⁵⁴⁵ Den »liberalistischen Negativitätsmodellen« stellt er »ein durch die christliche agape transfiguriertes, zwischenmenschliches Einvernehmen gegenüber«, das politisch in ein Modell gemeinschaftlicher Bindungen mündet. Analog zu Böckenförde stellt dieses Modell die Frage, ob nicht auch der säkularisierte, religiös-weltanschaulich neutrale Rechtsstaat einen »tragenden, ihn haltenden Grund im vorpolitischen Bereich« braucht.⁵⁴⁶

1.11. Aufbau der Arbeit und methodische Problemstellungen

Sowohl als Erzähler als auch als Journalist und Prediger stellte Gotthelf den Pauperismus in einen umfassenden politischen Zusammenhang. Gotthelfs Pauperismustraktat *Die Armennoth* ist deswegen in konzentrisch gestuften Kontexten zu verankern (Abschnitte 4.2.1, 4.2.2 und 4.2.3): (1) im Rahmen einer schweizweit geführten Diskussion über Verbesserungen der Armenpflege, (2) im Vergleich mit Schriften seiner Berner Amtskollegen und von Berner Politikern und (3) im internationalen Diskurs, den Gotthelf aus den Schriften etwa von Hinrich Wichern und anderen sozial engagierten Publizisten mutmasslich kannte.

Wie Gerhard Gey festgestellt hat, sind für Gotthelf in armenerzieherischer Hinsicht gleichzeitig zwei unterschiedliche Ansätze notwendig gewesen, um das Armutsproblem erfolgsversprechend anzugehen, nämlich ein gesellschaftskritischer von »oben« und ein individualpädagogischer von »unten«.

⁵⁴³ Ebd. S. 202.

⁵⁴⁴ Ebd. S. 210.

⁵⁴⁵ Ebd. S. 233.

⁵⁴⁶ Ebd. S. 251.

Entsprechend wird in der vorliegenden Arbeit der gesellschaftskritische erste Teil der *Armennoth* einer eigenen Analyse unterzogen (Kapitel 3). Dieses Kapitel soll zeigen, wie unmittelbar Gotthelf auf epochale Herausforderungen seines Zeitalters, nämlich auf die Dynamisierung und Beschleunigung, reagiert hat. Im Fokus der Untersuchung steht die Armenerschulungsanstalt Trachselwald, an deren Leitung Gotthelf massgeblich beteiligt gewesen war. In der *Armennoth* skizziert Gotthelf nicht nur die ihr zugrundeliegende armenpädagogische Programmatik, sondern er schildert auch die schwierigen Jahre nach ihrer Gründung (Kapitel 4). Eine Auswertung der Protokolle der Sitzungen des Vorstandes des Bezirksvereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald erlaubt es, die spezifische Kostgeldpolitik der Anstalt vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu rekonstruieren und zu zeigen, wie präzise Gotthelf mit der kommunalen Fürsorgepraxis vertraut war (Kapitel 2).

Nach der in dieser Arbeit vertretenen Ansicht ist der Roman *Käthi, die Großmutter* eine Reaktion von Gotthelf auf seine nicht sonderlich guten Erfahrungen mit den Armenbehörden der Gemeinden. Darin kommt das in seinen politisch-republikanischen Ordnungsvorstellungen zentrale Topos des christlichen Dorfes klar zum Ausdruck. In Kapitel 5 werden deshalb die Ausdrucksformen der dörflichen Solidargemeinschaft untersucht, wobei das Augenmerk auf die Analyse der im Roman skizzierten Sozialtopographie der fiktiv-idealen christlichen Gemeinde gelegt wird. Ich erkenne in dieser Sozialtopographie ein gegen die Umverteilungspläne der frühsozialistisch argumentierenden Radikalliberalen gerichtetes non-egalitäres Gerechtigkeitsmodell, in dem ein wichtiger Bestandteil von Gotthelfs christlichem Republikanismus zur Geltung kommt, nämlich eine Ethik der wechselseitigen Anerkennung. Diese zielt nicht auf eine gleichmässige Verteilung der materiellen Güter, sondern vornehmlich auf einen menschenwürdigen Umgang mit den Armen.

Es wird deutlich, dass es Gotthelf im Gegensatz zu anderen religiös-kirchlichen Bestrebungen seiner Zeit nicht um die »Rechristianisierung« der moralisch und sittlich verkommenen Armen als Mittel zur Restauration der Sozialordnung ging. Die Funktion der Religion besteht meiner Ansicht nach für Gotthelf nicht in der Disziplinierung der unteren Bevölkerungsschicht, vielmehr ermöglicht sie auf einer individuellen Ebene die Deutung der Erfahrung von Selbsttranszendenz. Im Rahmen solch religiöser Erlebnisse der Selbsttranszendenz werden von Gotthelf Wertphilosophie und Identitätsbildung ebenso miteinander verschränkt wie Individuation und Sozialisation miteinander verbunden werden. Die damit einhergehende Herausbildung einer demütigen Grundhaltung, die etwa anhand von Käthis ethisch vorbildlicher Seinsweise gezeigt wird, führt bei seinen Figuren zu einer Selbst-

beschränkung, die es ihnen erlaubt, nicht nur für sich, sondern auch für andere Verantwortung zu übernehmen. Bei dieser Selbstbeschränkung handelt es sich nach meinem Dafürhalten aber nicht um eine asketisch-puritanische Lebensverachtung oder Weltverneinung, sondern um einen bedürfniskritischen Lebensentwurf der Selbstbegrenzung. Während die Religion auf der individuellen Ebene bei der Erlangung von »innerer« Freiheit – von Mündigkeit – eine entscheidende Rolle spielt, ermöglicht sie auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene die Speisung jener Moralquellen, die sicherstellen, dass elementare soziomoralische Ressourcen wie Solidarität und Humanität, auf welche die freiheitsverbürgenden Institutionen des Staates angewiesen sind, nicht versiegen.

Ich möchte dieser Studie eine Verhältnisbestimmung vorausschicken. Sie betrifft die in dieser Arbeit vorgenommene Verschränkung von Germanistik, Geschichtswissenschaft und (Religions-)Soziologie. In jüngerer Zeit haben sich in den Wissenschaften disziplinüberschreitende Forschungspraktiken bewährt, wobei von Multidisziplinarität, Interdisziplinarität und Transdisziplinarität gesprochen wird.⁵⁴⁷ Gleichzeitig sind die offensichtlichen theoretischen Schwierigkeiten, die damit einhergehen können, nicht von der Hand zu weisen. Dies hängt möglicherweise auch damit zusammen, dass nicht nur das Verhältnis der wissenschaftlichen Disziplinen zueinander bisweilen unklar ist, sondern die innerhalb der Disziplinen verwendeten Theorien selber an Trennschärfe verloren haben. So stellte der Germanist Daniel Weidner über den Stand der Theoriedebatte in seiner eigenen Disziplin fest, dass innerhalb der Literaturwissenschaft weder Einigkeit herrsche, was »Theorie« eigentlich sei, noch, in welchem Umfang man sie eigentlich brauche.⁵⁴⁸ Es erstaunt daher nicht sonderlich, dass das Interdisziplinäre diffus sein muss, wenn bereits das Disziplinäre diffus geworden ist.⁵⁴⁹ Für das Gespräch zwischen Theologie und Literaturwissenschaft ist von Karl-Josef Kuschel eine Hermeneutik herausgearbeitet worden, deren methodische Prämissen nach meinem Dafürhalten auch Gültigkeit für die Grenzgebiete zwischen Theologie respektive (Religions-)Soziologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft beanspruchen können. Dazu gehört neben der »Anerkennung der Autonomie der Literatur«

⁵⁴⁷ Vgl. Lerch, Sebastian: *Interdisziplinäre Kompetenzen. Eine Einführung*. Münster 2017.

⁵⁴⁸ Weidner, *Religion in Theorien der Literatur* (2016), S. 9.

⁵⁴⁹ So der Germanist und Theologe Andreas Mauz (Zürich) an einem Vortrag im Rahmen des Kolloquiums »Grenzgebiete« über die Interdisziplinarität zwischen Theologie, Religionswissenschaft und Literaturwissenschaft, das am 9. und 10. März 2018 an der LMU München stattfand. Ich danke Kathrin Schmid für das Überlassen ihrer Notizen dieses Kolloquiums.

ein Austausch der beteiligten Disziplinen »auf Augenhöhe«, die »Konzentration auf konkrete Textdeutungen« und ihre »gesellschaftlich-zeitgeschichtliche Einbettung« unter einer »gründliche[n] Hinzuziehung der relevanten Sekundärliteratur«. ⁵⁵⁰

Meine sich daran orientierende multi-, inter- oder transdisziplinäre Herangehensweise wurde im Wissen darum gewählt, dass eine Beschäftigung im Grenzfeld von Geschichte, Literatur und (Religions-)Soziologie einen experimentellen Charakter haben muss. Nach meinem Dafürhalten würde das methodische Instrumentarium einer einzelnen Disziplin nicht ausreichen, um die in dieser Arbeit postulierten Gründe für eine neue Auseinandersetzung mit Gotthelfs Werk hinreichend erläutern und die vorgelegten Zugänge dazu vornehmen zu können. Ich bin dabei der Ansicht, dass der religiösen Dimension von Gotthelfs Denken eine grundlegende Bedeutung für sein literarisches Schreiben und für sein Engagement im Schul- und Armenwesen zukommt. Ohne eine Thematisierung seiner religiösen Grundhaltung können seine armenpädagogischen Überzeugungen, die er in der *Armennoth* äussert, nicht ergründet werden. Auch muss, wie die Projektverantwortlichen der HKG betonen, eine Untersuchung von Gotthelfs Gedankengut vor dem Hintergrund der sozialhistorischen Situation seiner Zeit erfolgen. Nachfolgend soll deshalb erläutert werden, welche Untersuchungsfelder dieser Arbeit sich den drei Disziplinen zuordnen lassen:

- Literaturwissenschaft: Gotthelf hat seine sozialpolitischen Ansichten und Positionen nicht zu einer Theorie ausgearbeitet. Seine Programmatik muss deshalb aus seinem Erzählwerk, seinen Predigten und Briefen sowie aus seinen publizistischen Veröffentlichungen herausgelöst werden. Dazu bedarf es einer spezifischen Interpretationsleistung. Für die Analyse der rhetorisch-metaphorischen Didaxe der *Armennoth* etwa ist sein Selbstverständnis als Vertreter einer christlichen Volksaufklärung, der sprachlich um eine adressatenbezogene Optimierung seiner politischen und gesellschaftlich-sozialen Botschaften bemüht ist, relevant.
- Geschichtswissenschaft (inklusive der Pädagogikgeschichte): Ohne Verankerung des historischen Akteurs Albert Bitzius im zeitgenössischen Armenwesen (er war eine zentrale Persönlichkeit im Direktorium der Armenenerziehungsanstalt Trachselwald) können die sozialpolitischen Texte von Jeremias Gotthelf ebenso wenig erschlossen werden, wie man den *Schulmeister*-Roman nicht ausreichend verstehen kann, wenn man seine Erkenntnisse und Erfahrungen, die er als Schulkommissär gemacht hat, nicht berücksichtigt. Die *Armennoth* kann ohne Rekonstruktion der

⁵⁵⁰ Langenhorst, Theologische Beschäftigung mit Literatur (2016), S. 23.

lokalen Fürsorgepraxis, ohne eine historische Analyse der Verkostgeldung von Verdingkindern und ohne ihre Kontextualisierung im zeitgenössischen Pauperismuskonzept nicht adäquat interpretiert werden.

- Theologie/Religionssoziologie (inklusive der politischen Philosophie auf der Basis christlicher Anthropologie): Es ist meiner Ansicht nach evident, dass nach Gotthelf der Religion bei der Lösung der sozialen Frage eine zentrale Funktion zukommt. Weil der Glaube im Denken Gotthelfs nach der hier vertretenen These eine Auslegung der Erfahrung von Selbsttranszendenz darstellt und zu einem Werteempfinden im Allgemeinen zu führen vermag, reicht die Bedeutung eines so verstandenen Glaubens über die Schranken der institutionalisierten Religion hinaus. Und weil das von ihm vertretene christlich-republikanische Ordnungsdenken meiner Ansicht nach eine Verbindung von Liberalismus und Kommunitarismus beinhaltet, ist eine Auseinandersetzung mit der Religion beziehungsweise der Religionssoziologie meines Ermessens unumgänglich. Letztlich würde man Gotthelf als eigenständigem Denker gerade dann gerecht werden, wenn man ihn in bedeutende Traditionen des religiös-politischen respektive christlich-anthropologischen Denkens einzuordnen vermöchte.

In dieser Arbeit wird versucht, anhand dieser Disziplinen einen mehrperspektivischen Blick auf den Untersuchungsgegenstand zu werfen, wobei ich mir der Problematik dieses Vorgehens durchaus bewusst bin. Aus diesem Grund werde ich mich eng an die Sekundärliteratur anlehnen und die Herkunft der Ansätze möglichst eindeutig zu kennzeichnen.

Jedes Zeitalter hat sein eigenes Gespenst, und unter Zittern und Zähneklappern vor demselben erziehen sich die Völker. Was dem Mittelalter die Furcht vor dem Posaunenschalle des jüngsten Gerichts war, das ist dem neunzehnten Jahrhundert die Furcht vor den Posaunen der grossen socialen Umgestaltung.¹
(Wilhelm Heinrich Riehl)

2. Historische Hintergründe Pauperismus und Armenfürsorge im Kanton Bern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

2.1. Zeitgenössische Wahrnehmungsformen der Massenarmut

Der bernische Regierungsrat Johann Rudolf Schneider (1804–1880) zeichnete 1848 in einem Bericht zuhanden des Grossen Rates ein düsteres Bild von der Lage der verarmten Unterschicht:

Dieser gänzliche Mangel an den allernotwendigsten Lebensbedürfnissen, diese schlechten Wohnungen, wo Kälte, Regen und Schnee über Feuerstätten und Nachtlager frei einschlagen, diese Unreinlichkeit, dieser Schmutz, diese Gleichgültigkeit, von was man Morgen leben wolle; dieser gänzliche Mangel des Bedürfnisses, es sich überhaupt bequemer zu machen, nur das einzige Wohlbehagen fühlend, sich einer grenzenlosen Faulenzerei hinzugeben, bis der unerbittliche Hunger sie vom Lager aufnötigt, um auf einmal alles zu verzehren, was etwa ein jüngeres Glied der

¹ Riehl, Wilhelm Heinrich: Die bürgerliche Gesellschaft. Stuttgart 1856, S. 13.

Familie zusammen gebettelt hat; diese fatalistische Hingebung, wenn ein Glied der Familie nach dem andern elendiglich dahin stirbt, wo die Kinder die Mutter, der Vater die Kinder in das Grab tragen, ohne eine Träne zu verlieren, während das Leben in Familie ihr erstes Bedürfnis ist und eine Trennung bei Leben sie schmerzhaft berührt.²

Die dramatische Zunahme der Armut wurde von zeitgenössischen Beobachtern und staatlichen oder kirchlichen Verantwortungsträgern als hochgradig bedrohlich empfunden. Das kommt auch in der Handlungsweise der überforderten Berner Behörden während des sogenannten »Kartoffelkrawalls« zum Ausdruck. Als es 1846 in Bern zu Unruhen kam, weil Marktbesucher den Zwischenhändlern vorwarfen, unverschämten Profit aus der Teuerung zu ziehen, liessen sie die Stadt umgehend militärisch besetzen.³ Solcher Unverhältnismässigkeit lagen Revolutionsängste zugrunde, die durch beunruhigende Nachrichten von Aufständen aus verschiedenen europäischen Regionen geschürt wurden (Aufstand der Seidenweber in Lyon 1831, Maschinensturm von Uster 1832, Revolte der Schlesischen Weber 1844). Zwar waren Ernährungskrisen in ländlichen Gesellschaften bereits in der frühen Neuzeit wiederkehrende Erfahrungen, doch das neue Phänomen, das als Pauperismus bezeichnet wurde, schien man mit den gängigen Erklärungsmustern nicht oder nur schwerlich deuten zu können. Der Begriff wurde um 1800 in England geprägt und zunächst synonym mit dem Ausdruck Proletariat verwendet; ab der zweiten Jahrhunderthälfte wurde letzterer dann ausschliesslich auf die Arbeiter in Industrie und Gewerbe, Pauperismus hingegen auf die Bewohner ruraler Agrarregionen angewendet.⁴ Als »pauper« galt, so die gängige Definition, wer sich »auch durch seine Arbeit kein ausreichendes Einkommen verschaffen konnte.«⁵

Entsprechend unterschiedlich waren die in der publizistischen Öffentlichkeit diskutierten Thesen, auf welche Ursachen die um sich greifende Armut zurückzuführen sei. Letztlich einig war man sich darin, dass es sich beim Pauperismus nicht nur um Armut wegen geringen Einkommens benachteiligter Bevölkerungsschichten handle, sondern dass das Phänomen einem umfassenden Symptom einer tiefen gesamtgesellschaftlichen Krise gleichkomme. Diese wurde von progressiven Kräften als Form von Geburtswehen einer

² Schneider, Johann Rudolf: Vortrag der Direktion des Innern an den Regierungsrath zu Händen des Grossen Rathes über die Angelegenheit der Auswanderung. Bern 1848, S. 25.

³ Siehe dazu allgemein Markwalder, Hans: Der Teuerungskrawall am 17. und 18. Oktober 1846. Bern 1929.

⁴ Jäggi, Art. *Pauperismus*, in: HLS (online).

⁵ Ebd.

anbrechenden Epoche des Fortschritts, von Konservativen hingegen vielmehr als Abenddämmerung der rasant zerfallenden natürlichen Ordnung empfunden. Liberale Ökonomen gingen davon aus, dass die Armut mit der Revolutionierung der feudalen Gesellschaftsordnung – welche alle Behinderungen in der Warenzirkulation beseitigen würde – von selbst verschwinden würde. Eine starke Strömung innerhalb der Kirche wiederum verortete die Verelendung als Folge des Abfalls von der Religion und machte deswegen moralisch-sittliche, nicht wirtschaftliche Gründe geltend. Mit dem Begriff Pauperismus wurden jedenfalls Missstände gekennzeichnet, die weit über die ungenügende Versorgung der Landarmen und Landlosen hinausging.

Die *Brockhaus Enzyklopädie* von 1817 zählt Armut noch zu den drei Klostergeübden, welche die Ordensgeistlichen verpflichtete, »sich alles eigenen Vermögens zu begeben.«⁶ Der *Brockhaus* von 1833 dagegen bezeichnet es bereits als dringende Pflicht für die Regierungen, »der Armuth entgegenzuarbeiten und zwar zuerst den Ursachen derselben, dann aber auch ihren Wirkungen durch Versorgung.« Weiter steht, dass »die Armenversorgung [...] in der neuern Zeit ein Gegenstand größerer Sorgfalt der Regierungen und wissenschaftlicher Untersuchungen geworden [sei], da man theils das Überhandnehmen der Armuth in den meisten europ. Ländern mit Schrecken gewahr wurde, theils aber auch die große Unvollkommenheit und Unzweckmäßigkeit der bisherigen Einrichtungen erkannte.«⁷ Der *Brockhaus* von 1846 hält schliesslich zum neuen Lemma Pauperismus fest:

Pauperismus ist ein neuerfundener Ausdruck für eine neue, höchst bedeutsame und unheilvolle Erscheinung, den man im Deutschen durch die Worte Massenarmuth oder Armenthum wiederzugeben versucht hat. [...] Der Pauperismus ist da vorhanden, wo eine zahlreiche Volksclasse sich durch die angestrengteste Arbeit höchstens das nothdürftigste Auskommen verdienen kann, [...]. Eine revolutionaire Schule, die mannichfaltigen Schattirungen des Communismus (s.d.) und Socialismus (s.d.) umfassend, will mehr oder weniger die Grundlagen unsers rechtlichen und socialen Gebäudes umstürzen, namentlich das Eigenthumsrecht brechen.⁸

⁶ Brockhaus *Conversations-Lexikon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände*, 4. Auflage, 1817–1819, Bd. 1 (1817), S. 304.

⁷ Brockhaus *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon)*, 8. Auflage, 1833–1837, Bd. 1 (1833), S. 406f.

⁸ Brockhaus *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon*, 9. Auflage, 1843–1848, Bd. 11 (1846), S. 15.

Zwischen 1830 und 1850 wurde, wie man demnach festhalten kann, von zeitgenössischen Beobachtern eine umfassende Veränderung der sozialen Wirklichkeit konstatiert, deren Erscheinungen zunächst am Rand der Gesellschaft wahrgenommen wurden.⁹ Parallel zur immer effizienteren Organisation des Wirtschaftslebens beobachteten renommierte zeitgenössische Sozialtheoretiker wie Franz von Baader (1765–1841), Lorenz von Stein (1815–1890) oder Friedrich Harkort (1793–1880) eine bislang in dieser Ausprägung unbekannte Desorganisation und Orientierungslosigkeit im sozialen Leben des Volkes.¹⁰ Die soziale Ordnung lockerte sich und lasse in ihren sittenbildenden Kräften nach, konstatierten sie erschreckt.¹¹ Die Familie würde, so stellten sie fest, ihre Funktion als Erziehungsgemeinschaft vor allem gegenüber den Dienstboten und Angestellten in den häuslichen und bäuerlichen Betrieben zunehmend verlieren.¹² Der in allen zeitgenössischen sozialkritischen Schriften als Thema angesprochene Zerfall des häuslichen Lebens kongruierte dabei mit dem Heraufbeschwören der Schreckgespenster des Sozialismus und Kommunismus, noch bevor die Arbeiterbewegung überhaupt virulent geworden war. Der deutsche Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) hat diese Situation in die folgenden bekannten Worte gefasst:

Jedes Zeitalter hat sein eigenes Gespenst, und unter Zittern und Zähneklappern vor demselben erziehen sich die Völker. Was dem Mittelalter die Furcht vor dem Posaunenschalle des jüngsten Gerichts war, das ist dem neunzehnten Jahrhundert die Furcht vor den Posaunen der grossen sozialen Umgestaltung.¹³

Wie im 21. Jahrhundert die vielschichtigen Begleiterscheinungen von Globalisierung und Digitalisierung Unsicherheit und Ängste wecken, scheinen es im 19. Jahrhundert jene der Industrialisierung gewesen zu sein, angesichts derer konventionelle Bewältigungsmuster zu versagen drohten. Die Massenarmut, die sich immer mehr ausbreitete, ohne dass man sich über die Ursachen gänzlich im Klaren war, war ein neuartiges Phänomen, auf das die politischen Eliten zunächst hilflos reagierten. Die Symptome der Krise brachten erschreckende Szenarien hervor, welche rigorose Massnahmen zu legitimieren vermochten. Neuartig war, dass die Armut nicht mehr auf konjunkturelle Schwankungen zu folgen schien, sondern Arme, die sich bisher nach

⁹ Mollenhauer, *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft* (1959), S. 20.

¹⁰ Ebd. S. 23.

¹¹ Ebd. S. 21.

¹² Ebd. S. 24.

¹³ Riehl, Wilhelm Heinrich: *Die bürgerliche Gesellschaft*. Stuttgart 1856, S. 13.

vorübergehender Hilfe wieder selber versorgen konnten, auf einmal ständig auf Fürsorge angewiesen blieben. Gotthelf etwa schrieb in der *Armennoth*:

Es liegt also außer allem Zweifel, daß die Armuth zunimmt, die fremde Hülfe Ansprechenden immer zahlreicher werden, und zwar, und das ist das Schreckenerregende, nicht durch äußere, besondere Ereignisse wird diese Zunahme erzeugt; der Strom läuft nicht wieder ab, wenn die Gewitter vorüber sind; seine Wasser schwellen mächtiger und mächtiger auf bei klarem Himmel, trockener Luft. Es ist also die Armuth eine andere geworden, als sie ehemals war, [...].¹⁴

Der rurale Pauperismus legte eine Krise im sozialen Gefüge offen, welche die Zeitgenossen nicht erklären konnten.¹⁵ Man klammerte sich an vertraute Deutungsmuster, nach denen Armut primär ein persönliches Versagen der Betroffenen und die natürliche Folge von Unsittlichkeit, Faulheit und Arbeitsscheu war.¹⁶ Solche Lesarten verstellten den Blick auf die strukturellen Ursachen des Problems, denn nach tradierten Vorstellungen wurde zwischen den so genannt »guten« und »schlechten« Armen und innerhalb der Fürsorge zwischen »Dürftigen« und »Notarmen« unterschieden.¹⁷ Wer als »arbeitsfähig« galt und dennoch Hilfe in Anspruch nahm, war ein »schlechter« Armer, dessen Fürsorgeabhängigkeit als Schande galt und entsprechend eine soziale Stigmatisierung beinhaltete. »Gute« Arme mussten »arbeitsunfähig« sein. Unter den »Notarmen« wurden jene zusammengefasst, die in Folge von chronischer Krankheit, Gebrechlichkeit oder Altersschwäche dauerhaft keinem Erwerb mehr nachgehen konnten und auf ständige Fürsorge angewiesen waren. Als »Dürftige« galten jene, die nur für eine gewisse Zeit Hilfe in Anspruch nehmen mussten. Das war denn der Fall, wenn jemand in Folge einer nicht-chronischen Krankheit oder eines Unfalles vorübergehend »arbeitsunfähig« war (und noch als »guter« Armer galt), oder aber beispielsweise im Umfeld von konjunkturellen Schwankungen Leistungen beziehen musste, ohne »arbeitsunfähig« zu sein. Wer »arbeitsfähig« war und dennoch als »Dürftiger« Hilfe bezog, war seit je als potenziell »schlechter« Armer stigmatisierungsgefährdet. Während dies im Umfeld von Ernteaussfällen noch akzeptiert wurde, galt bereits grosser Kinderreichtum als unsittlich und die Armut folglich als selbstverschuldet. Der Pauperismus war durch eine hohe Anzahl Menschen gekennzeichnet, die trotz angestrengtester Arbeit nicht mehr genügend

¹⁴ HKG F.3.1, S. 23.

¹⁵ Ludi et al., Armut, Armenfürsorge und Sozialpolitik (2011), S. 194.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Sachße und Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland (1980), S. 209 und Hunecke, Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa (1983), S. 496–509.

Verdienst zu erwirtschaften vermochten und als »working poor« dauerhaft auf Hilfe angewiesen waren. Sie waren »schlechte« Arme, die nur widerwillig unterstützt wurden.

Die Aporie dieser konventionellen Deutung zeigt sich in der häufigen Verwendung von Krankheitsmetaphern in der zeitgenössischen Literatur.¹⁸ Die Annahme, dass die Armut einer ansteckenden und erblichen, sich epidemisch ausbreitenden Krankheit gleiche, wurde vielfach geteilt. Dieser Diagnose zufolge war der »Krankheitsherd« bei den Armen und in den Armen selbst zu suchen, wobei Mutmassungen auftauchten, dass es sich bei der Armut gar um ein vererbbares Übel handle, das von Generation zu Generation übertragen werde und sich wie eine Seuche ausbreite. Das kommt auch in der Einschätzung der Gemeinde Sumiswald zum Ausdruck, die 1844 einen grossen Teil der Unterstützungsfälle als »erbliche Armut« deklarierte, ohne allerdings zu begründen, warum (siehe grau gefärbte Nummern in MI im Anhang). Darin kommt nicht nur die diffuse Angst zum Ausdruck, welche die Massenarmut weckte, sondern auch die Hilflosigkeit, mit der ihr zunächst begegnet wurde. Wer die Armut bekämpfen wollte, musste also die Armen selbst bekämpfen. Letztere wurden zu einem »Vexierbild der bürgerlichen Gesellschaft«¹⁹: Ihnen fehlten durch die (unterstellte) Faulheit, Unordentlichkeit, Undiszipliniertheit und Schmutzigkeit genau jene Eigenschaften, welche die gute bürgerliche Ordnung ausmachten.²⁰ Der deutsche Nationalökonom Wilhelm Roscher (1817–1894) etwa hielt in seinem Standardwerk *System der Armenpflege und Armenpolitik* über die »Pathologie der Armut« fest, dass es sich bei den unehelichen Kindern der Armen um »Bastarde« handle, welche »gewöhnlich schlecht erzogen seien« und aus denen unverhältnismässig viele »Vagabunden, Huren, Verbrecher« hervorgingen, welche für jeden Staat eine grosse Gefahr darstellen würden.²¹ »Die Städte mit den zahlreichen Wohltättern und Wohltätigkeitsanstalten haben die meisten Armen, weil der schlecht Erzogene da am wenigsten der Zukunft gedenkt«, stellt Roscher fest.²² Die »grosstädtischen Bettler« würden »sehr viele Eigentümlichkeiten der untersten Kulturstufen« teilen: »Widerstreben gegen jede regelmässige und fortgesetzte Beschäftigung, Mangel jeder Sorge für die Zukunft, grosse Neigung,

¹⁸ Ludi et al., *Armut, Armenfürsorge und Sozialpolitik* (2011), S. 194.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. S. 195.

²¹ Roscher, Wilhelm: *System der Armenpflege und Armenpolitik*. Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende (*System der Volkswirtschaft* 5). Stuttgart und Berlin 1906, S. 5.

²² Ebd. S. 6.

sich durch Trunk etc. zu betäuben«, aber auch »Spielsucht, Unkeuschheit, Verachtung des Eigentums«. ²³

Vor dem Hintergrund solcher Argumentationsmuster verlor die im Kanton Bern seit 1807 gesetzlich verankerte Unterstützungspflicht der Gemeinden immer mehr an Akzeptanz. In den ländlichen Gegenden brachten Bevölkerungswachstum, Arbeitsmigration und die Folgekosten der Agrarmodernisierung um 1850 das alte Fürsorgesystem dem Zusammenbruch nahe. Die traditionelle Fürsorge »mit ihrer Verbindung von Naturalverpflegung und dörflicher Sozialkontrolle« war dieser Modernisierungsdynamik immer weniger gewachsen. ²⁴ Mochte die Arbeitsmigration in Zeiten der Konjunktur regionale Entwicklungsdisparitäten ausgeglichen haben, so trat nun ein entgegengesetzter Effekt ein, weil infolge der heimatörtlichen Unterstützungspflicht gerade strukturschwache Regionen mit einer starken Abwanderung auf einmal mit einer enorm hohen Ausgabenlast konfrontiert wurden. ²⁵ Der Ruf nach Gesetzesreformen wurde immer lauter, wobei über die zu treffenden Massnahmen keine Einigkeit herrschte, so dass die Fürsorge zu einem Experimentierfeld der Sozialpolitik geriet: »Die Reformen, die abgebrochenen, gescheiterten und halbwegs realisierten, jagten sich, schwankten zwischen Bruch und Kontinuität, Wille zum Wandel und Flickwerk – allein der Erfolg wollte sich nicht einstellen.« ²⁶

2.2. Pauperismus, Armut und Sozialfürsorge

Volker Hunecke hielt in seinen vielbeachteten *Überlegungen zur Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa* fest, dass über Armut, »aber noch mehr über die Mittel, sie zu lindern oder zu beseitigen«, in fast allen europäischen Ländern »seit Jahrhunderten sehr viel geschrieben« worden sei. ²⁷ Er schreibt: »Auch die moderne geschichtswissenschaftliche Forschung über diesen Gegenstand ist ausserordentlich umfangreich«. ²⁸ Besonders in der Zeit des »klassischen« Pauperismus habe »eine neuartige, um ein wissenschaftliches Verständnis der Armenfrage bemühte Diskussion« begonnen, die »eine Tradition

²³ Ebd. S. 15.

²⁴ Ebd. S. 193.

²⁵ Ludi et al., *Armut, Armenfürsorge und Sozialpolitik* (2011), S. 194.

²⁶ Ebd. S. 195.

²⁷ Hunecke, *Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa* (1983), S. 480.

²⁸ Ebd.

in der Beschäftigung mit dem Thema« begründet habe, welche bis heute in der Geschichtswissenschaft wirksam sei.²⁹ Einen »geradezu obligatorischen Ausgangspunkt«³⁰ bilde dabei das Werk des Wirtschaftshistorikers Wilhelm Abel (1904–1985).

Abel hatte die wirkungsvolle These aufgestellt, nach welcher der Pauperismus nicht das Ergebnis der Industrialisierung gewesen sei, sondern als letzter Ausläufer der alten, vorindustriellen Armut zu betrachten sei. Wolfram Fischer hatte in seinem Standardwerk von 1982 diese These übernommen:

Vor dem Hintergrund so weitverbreiteter Armut, wie sie sich für die Jahrhunderte vor der Industrialisierung nachweisen lässt, fällt es schwer, den »Pauperismus« des frühen und die »soziale Frage« des späteren 19. Jahrhunderts als Ergebnis der Industrialisierung zu sehen, wie das Friedrich Engels und mit ihm viele sozialistische, aber auch konservative Gesellschaftskritiker seit dem Vormärz getan haben. Der Pauperismus der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts ist vielmehr der letzte Ausläufer der alten, vorindustriellen Armut, verschärft nun einerseits durch das schnellere Bevölkerungswachstum bei noch langsamem Produktivitätszuwachs in Landwirtschaft und Industrie, verschärft aber auch durch die erhöhte Sensibilität gegenüber sozialen Fragen.³¹

Erst in den letzten Jahren hat die Forschung von dieser These Abstand genommen. Mittlerweile geht man davon aus, dass die Versorgungsengpässe in ländlichen Gebieten während der Teuerungsgipfel auf dem Höhepunkt der Pauperismuskrise um 1850 als Begleiterscheinung von Marktintegrationsprozessen einer sich dynamisierenden Agrarökonomie aufzufassen und damit kausal mit der Industrialisierung verknüpft sind. Hinsichtlich des Forschungsstandes zum Pauperismus in der Schweiz im Allgemeinen und im Kanton Bern im Besonderen kann festgestellt werden, dass nicht nur zur Armut im 18. Jahrhundert breit geforscht wurde,³² sondern auch zum 19. Jahr-

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. S. 48f.

³¹ Fischer, *Armut in der Geschichte* (1982), S. 56.

³² Vgl. dazu den Sammelband des Kolloquiums *Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts* vom 23.–25. November 2006 in Lausanne (unter diesem Titel als Band 12 der Reihe *Travaux sur la Suisse des Lumières 2010* in Genf erschienen, herausgegeben von André Holenstein, Béla Kapossy, Danièle Tosato-Rigo und Simone Zurbuchen) sowie die Forschungen von Erika Flückiger Strebel (*Zwischen Wohlfahrt und Staatsökonomie. Armenfürsorge auf der bernischen Landschaft im 18. Jahrhundert*, Zürich 2002).

hundert Studien vorliegen,³³ unter denen vor allem das von Heinrich R. Schmidt geleitete Forschungsprojekt zur Geschichte der Gemeinde Worb zu bedeutenden Erkenntnissen über die lokale Armenfürsorge geführt hat.³⁴

Grundsätzlich hatten die Menschen vor dem 19. Jahrhundert und bis tief in dieses hinein nicht daran gezweifelt, dass die Armut Teil einer gottgewollten und natürlichen Ordnung war.³⁵ Das stand auch für Gotthelf fest:

Es hat immer Arme gegeben, d.h. solche, welche in ihnen selbst die Mittel zum Fortkommen in der Welt nicht hatten, die auf die Hülfe ihrer Mitmenschen angewiesen waren. Die Blinden und die Lahmen hatten zu allen Zeiten Ansprüche an fremde Hülfe, bereits im alten Testamente sind Armengesetze. Es werden immer Arme im Lande sein, sagt Moses, darum gebiete ich dir, deine Hand gegen deinen Bruder und gegen den Armen und Dürftigen in deinem Lande aufzuthun. Er sichert ihnen ihren Theil an der Ernte zu, besondere Vortheile hatten sie vom Brach- oder sogenannten Sabbath-Jahr, einen eigenen Antheil an den Opfermahlzeiten etc. Es waren immer Arme; das Verhältniß zu ihnen hat im Christenthum seine eigenen Bestimmungen, es findet aber auch seit Langem schon in vielen Gesetzgebungen seine Berücksichtigung.³⁶

Der Armut zu entkommen konnte und sollte als Resultat individuellen Bestrebens unter Umständen möglich sein, galt aber nicht als Zielsetzung staatlichen Handelns. Die Alters-, Invaliden- und Hinterbliebenenrenten sowie Erwerbsausfall-, Unfall-, Kranken- und andere Lebensversicherungen sind erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen. Insbesondere die Altersarmut blieb über das ganze 19. Jahrhundert ein allgemeines Phänomen. »Sie begann oft schon damit, dass die Verdienstkurve sank, wenn man die Vierziger, spätestens wenn man die Fünfziger überschritten hatte«, vermerkte Wolfram Fischer.³⁷ Was sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgesetzt

³³ Siehe zum Beispiel den von Anne-Lise Head und Brigitte Schnegg herausgegebenen Sammelband der Referate der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte von 1988 (unter dem Titel *Armut in der Schweiz, 17.-20. Jahrhundert* in Zürich 1989 erschienen).

³⁴ Vgl. Baumer, Matthias und Schläpfer, Rafael: Das Armenwesen in Worb im 19. Jahrhundert, in: Schmidt, Heinrich Richard (Hrsg.): *Worber Geschichte*. Bern 2005, S. 174–190. Schmidt selbst hatte bereits vorher über eine andere Gemeinde geforscht (Schmidt, Heinrich Richard: *Armut in der frühen Neuzeit. Bürger, Hintersassen und die Armenfürsorge in Vechigen*, in: *Geschichte der Gemeinde Vechigen*. Vechigen 1995, S. 251–266).

³⁵ Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt* (2009), S. 322.

³⁶ HKG F.3.1, S. 21.

³⁷ Fischer, *Armut in der Geschichte* (1982), S. 75.

hat und auch von Gotthelf mit Nachdruck beworben wurde, waren genossenschaftlich organisierte Zinskassen, welche die Unterschichten zum Sparen motivieren sollten und die als sittliches Bollwerk gegen Verschwendung gepriesen wurden.³⁸ Die heutige Raiffeisenbank geht übrigens auf eine solche Initiative zurück. Ebenfalls begann sich zu Lebzeiten von Gotthelf das Assekuranzwesen durchzusetzen, das gerade in Gestalt der Hagelversicherung von eminenter Bedeutung für das wirtschaftliche Kalkül der Landwirte war. Umfassende sozialstaatliche Konzepte waren im 19. Jahrhundert aber noch unbekannt, auch wenn in den frühsozialistischen Utopien und den daraus abgeleiteten Forderungen nach staatlichen Umverteilungsmassnahmen erstmals Vorstellungen davon auftauchten. So hat in der Mitte des 19. Jahrhunderts der von Hegel und den französischen Frühsozialisten beeinflusste Lorenz von Stein (1815–1890) seine Theorie der »socialen Demokratie« beziehungsweise des »socialen Staates« formuliert, in der er argumentierte, dass durch eine Unterdrückung des Proletariats beziehungsweise ohne soziale Reformen langfristig die Ordnung der Dinge in der Gewalt untergehen würde. Der Staat habe nicht nur politische, sondern auch gesellschaftliche Aufgaben.³⁹ Bis Ende der 1860er Jahre rekurrierte das herrschende (wissenschaftliche) Verständnis der Armut aber weitgehend noch auf ökonomische Theorien wie jener von Malthus. Armut war in dieser Perspektive weniger ein von Gott gewolltes Schicksal als Ausdruck eines individuellen Versagens.⁴⁰

Die jüngere historische Forschung hat deutlich gemacht, dass die Mehrheit der Bevölkerung in Mitteleuropa über Jahrhunderte hinweg täglich mit Problemen der Sicherung der physischen Existenz konfrontiert war.⁴¹ »Bettelfreiheit« gilt als historisch seltener Zustand, der vermutlich vor dem 20. Jahrhundert nirgends flächendeckend erreicht worden war.⁴² Im 19. Jahrhundert wurde das Bettelwesen jedenfalls noch zur »Normalität des gesellschaftlichen Daseins« gerechnet, gegen das repressiv vorgegangen wurde, wenn ein gewisser Belästigungsgrad überschritten wurde.⁴³ Hunger und Armut sind kulturspezifische Kategorien, die je nach geschichtlicher Periode und

³⁸ 1850 gelangte die Ersparniskasse Langenbruck mit einer Anfrage an Gotthelf, als Volkschriftsteller eine Werbeschrift zu verfassen; es entstand die populäre Erzählung *Hans Jakob und Heiri oder die beiden Seidenweber*, in welcher er den Gedanken der Sparkasse aus der Josephsgeschichte herleitete.

³⁹ Stein, Lorenz von: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. 3 Bände. Leipzig 1850.

⁴⁰ Meier Kressig, *Armutspolitik seit dem Mittelalter* (1993), S. 9.

⁴¹ Sachße und Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland* (1980), S. 17.

⁴² Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt* (2009), S. 334.

⁴³ Ebd.

gesellschaftlichem Kontext mit unterschiedlichen Gehalten aufgeladen sind. Grundsätzlich kann aber zwischen chronischem Hunger (langfristige Mangelernährung) und akuten Hungerkrisen mit hoher Sterblichkeit (massenhaft tödlicher Hunger) unterschieden werden.⁴⁴ Solche Hungerkrisen waren für das 20. Jahrhundert besonders charakteristisch.⁴⁵ Vorher war es in Europa während des Dreissigjährigen Krieges (1618–1648), dann 1771/72 und im 19. Jahrhundert an der Jahreswende 1816/17 (nach dem »Jahr ohne Sommer«, das als Jahr »Achtzehnhundertunderfroren« in die kollektive Erinnerung einging) sowie 1846/47 zu Massensterben durch Hunger gekommen.⁴⁶

Dem Kapitalismus wurde zunächst selbst von führenden Vertretern der klassischen politischen Ökonomie wie John Stuart Mill (1806–1873) nicht zugeutraut, dass er eine genügende wirtschaftliche Prosperität ermöglichen würde, um die Armut gänzlich zu beseitigen.⁴⁷ Trotzdem gewann die Idee, dass Armut nicht nur inakzeptabel, sondern auch behebbar sei, an Boden. Zurück geht sie auf die spätaufklärerischen Gedanken von Thomas Paine (1737–1809) und Marquis de Condorcet (1743–1794), die in den 1790er Jahren die Forderung erhoben hatten, dass Armut nicht einfach durch milde Gaben gemildert, sondern durch die Entfaltung von Produktivkräften und durch Umverteilung beseitigt werden müsse. Jürgen Osterhammel hat dazu vermerkt:

Seit Paine und Condorcet, diesen beiden Revolutionären, die schliesslich von ihren Revolutionen vergessen oder vernichtet wurden, ist Armut in der westlichen Welt im Prinzip als Skandalon gebrandmarkt.⁴⁸

Die Armenreformen, welche anfangs des 19. Jahrhunderts in deutschen Städten in die Wege geleitet worden sind, wurden weitgehend nur durch gemeinnützige Sozietäten getragen und auf freiwilliger Basis durch Angehörige des Honoratiorenbürgertums und der aufgeklärten Wissenschaft konzipiert und durchgeführt.⁴⁹ »Darüber hinaus lieferte der ökonomische Liberalismus und insbesondere der Malthusianismus eine dem ökonomischen Wandel parallel gehende Legitimationsbasis für den vorläufigen Rückzug des Bürger-

⁴⁴ Ebd. S. 300.

⁴⁵ Ebd. Im 20. Jahrhundert traten die grössten Hungerkatastrophen ein, von denen man überhaupt Kenntnis hat: in der Sowjetunion (1921–1922, 1932–1934), im Warschauer Ghetto (1941/42), in Leningrad (1941–1944), in Bengalen (1943), in den Niederlanden (1944/45), in China (1959–1961) und im Sudan (1984/85).

⁴⁶ Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt* (2009), S. 301.

⁴⁷ Ebd. S. 322.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Sachße und Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland* (1980), S. 222.

tums aus der Armenpflege«⁵⁰, halten Sachße und Tennstedt in ihrem Standardwerk zur Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland fest. Für die Organisation der Armenfürsorge im 19. Jahrhundert kam der Armenreform von Hamburg ein länderübergreifender, modellhafter Charakter zu.⁵¹ Erstmals wurde in einer methodisch-wissenschaftlichen Vorgehensweise systematisch versucht, sich durch eine statistische Erhebung einen Überblick über die Zahl der Armen zu verschaffen.⁵² Zu diesem Zweck teilte man die Stadt in genau voneinander abgegrenzte Bezirke ein, in denen Armenpfleger ehrenamtlich die Lebensverhältnisse der einzelnen Armen erkundeten und den sittlichen Charakter ihrer Lebensführung beurteilten. Dabei wurden jeweils Aussagen von Nachbarn protokolliert. Dieser massive Eingriff in die Privatsphäre wird heute überaus kritisch beurteilt, da ein Instrument geschaffen worden sei, das darauf hinauslief, »den Armen ein direktes Netz der Untersuchung und Überwachung überzuwerfen, nach den schärfsten Kriterien die noch irgendwie Arbeitsfähigen auszusondern und sie zur Arbeit zu zwingen.«⁵³ Die Bestrebungen der Hamburger Behörden sollten im 19. Jahrhundert für zahlreiche Städte richtungsweisend werden.

Das in Elberfeld – einem Stadtteil von Wuppertal – in den 1850er Jahren entwickelte System der Armenpflege, welches an das Hamburger Modell anknüpfte, wurde für das Armenwesen in den grösseren Städten und Industriorten zum Vorbild einer rationell-organisierten Armenpflege.⁵⁴ In ihm wird auch deutlich, welchen Anteil die Städte durch ihre Verwaltungsmassnahmen an der »aktiven Proletarisierung« hatten.⁵⁵ Die Elberfelder »Armen-Ordnung« teilte die Stadt in 252 Quartiere ein, denen jeweils ein Provisor (Armenpfleger) vorstand. Ehrenamtliche Arbeit und Individualisierung in der öffentlichen Wohlfahrtspflege sowie die Vermeidung von Dauerleistungen sollten die materiellen Ziele der Reform sichern.⁵⁶ »Im Hintergrund des Elberfelder Systems standen also recht handfeste Rückgriffe auf die »materielle Interessiertheit« der Bürger [...]«, urteilen Sachße und Tennstedt.⁵⁷

Neben der Hamburger Reform und dem Elberfelder System war im 19. Jahrhundert die Pädagogisierung des Armutsproblems kennzeichnend für

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Vogt, Caspar von: Ueber Hamburgs Armenwesen. Braunschweig und Hamburg 1796.

⁵² Siehe dazu allgemein Wendt, Wolf Rainer: Geschichte der sozialen Arbeit. 2 Bände. Stuttgart 2008.

⁵³ Köhler, Arme und Irre (1977), S. 97.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. S. 215f.

⁵⁷ Sachße und Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland (1980), S. 218.

die Versuche, einer Verschärfung der sozialen Frage wirkungsvoll zu begegnen. Europaweiten Einfluss erlangten dabei die Gedanken Pestalozzis und dessen Idee von der »Erziehung zur Armut«, welche die potenziell revolutionären Armen wieder mit der gegebenen Ordnung versöhnen sollte und nicht auf eine Ausmerzungen der Armut, sondern auf deren »Veredelung« abzielte. Die Kopplung von Armenfürsorge und Pädagogik führte dazu, dass das 19. Jahrhundert auch als »Anstaltsjahrhundert« gilt, weil es zu einer grossen Zahl von Gründungen von Armenerziehungsanstalten unterschiedlicher Richtungen kam. Einige dieser Anstalten existierten bis weit in das 20. Jahrhundert hinein, gelten aber mittlerweile als teilweise dunkles Kapitel in der Geschichte der Armenfürsorge. Die Schweiz hat erst spät begonnen, sich mit diesem problematischen Kapitel auseinanderzusetzen. Am 19. Dezember 2014 ist beim Bundesrat die so genannte Wiedergutmachungsinitiative eingereicht worden. Sie bezweckt die Entschädigung der Opfer fürsorglicher Zwangsmassnahmen und Fremdplatzierungen und eine wissenschaftliche Aufarbeitung einer Praxis, die lange Zeit kaum hinterfragt worden ist. Zu einem »Durchbruch in der öffentlichen Wahrnehmung von vorher meist ausgeblenden Aspekten der Geschichte der Fremdunterbringung von Kindern«⁵⁸ ist es erst um die Jahrtausendwende gekommen, wie es der Historiker Thomas Huonker formuliert hat. Seither haben sich aber mehrere Forschungsprojekte der Thematik angenommen.⁵⁹ Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit nicht nur auf Verdingkinder in ruralen Gegenden der Deutschschweiz, sondern auch auf die so genannten Schwabengänger im östlichen und die Kaminfegerkinder im südlichen Alpenraum.⁶⁰

⁵⁸ Referat von Thomas Huonker vom 12. Januar 2013 an der Tagung »Erziehung und Gewalt«, Akademie für politische Bildung Bildung Tutzing, URL: http://www.kinderheimeschweiz.ch/de/pdf/erziehung_und_gewalt_tutzing_12januar2012_referat_thomas_huonker.pdf (15.3.2018).

⁵⁹ Eine alphabetische Literaturliste zu Kindswegnahmen und Fremdplatzierung in Heimen, Anstalten, Verding- und Pflegekindern oder Adoptierten sowie zu den Themen Gewalt gegen Kinder, Armutspolitik und Sozialpolitik, Arbeitserziehung, Zwangsarbeit und administrative Versorgung findet sich auf: URL http://www.kinderheimeschweiz.ch/de/kinderheime_schweiz_literatur_liste.php (15.3.2018).

⁶⁰ Bühler, Linus: Die Bündner Schwabengänger und die Tessiner Kaminfegerkinder. In: Paul Hugger (Hrsg.), *Kind sein in der Schweiz. Eine Kulturgeschichte der frühen Jahre*. Zürich 1998, S. 101–106.



Abb. 4 Die Zöglinge der Korrekptionsanstalt Trachselwald (um 1900)

Die ursprüngliche, von Gotthelf initiierte Armenanstalt Trachselwald existierte bis in die 1870er Jahre. 1892 richtete der Kanton in den alten Anstalts-räumlichkeiten auf dem Schlossgut eine »Korrekptionsanstalt für jugendliche Verbrecher« ein, die 1928 nach Préles im Berner Jura verlegt wurde. 2012 wurde das Jugendheim saniert und ausgebaut, vier Jahre später liess es der Kanton schliessen.

Zu den namhaften Schweizer Persönlichkeiten, die als Kind in einer Armenanstalt gelebt hatten, zählt der Schriftsteller und Intellektuelle Carl Albert Loosli (1877–1959), der als Vordenker in der Kritik an der Administrativjustiz und an den Missständen in Erziehungsheimen gilt und dafür heftig angefeindet wurde. Loosli war 1894 in die neue Korrekptionsanstalt nach Trachselwald gekommen (also kurz bevor das Bild entstand). 1933 schrieb er, die Führung der Anstalt durch Direktor Friedrich Grossen – mutmasslich auf dem Bild links aussen – sei willkürlich und grausam gewesen.

Literatur:

Spichiger, Jürg: Mit Schulwissen gegen Massenverarmung (*Berner Zeitung* vom 2.8.2013).

2.3. Sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Aufriss

2.3.1. Agrarmodernisierung und »Käsefieber«

Das Verdingkind Jeremias im *Bauern-Spiegel* macht bei seiner Rückkehr aus der Fremdenlegion eine erstaunliche Beobachtung:

Die ganze Landschaft schien mir umgewandelt. Neue Häuser glänzten überall zwischen wohlunterhaltenen Bäumen hervor, die nicht mehr voll Moos und Misteln waren. Große Scheiben, helle Fenster zeugten von helleren Menschen, und blaue Schieferdächer von vorsichtigen und klugen. Und waren das die magern Äcker noch, die früher gähnten und ermatteten, wenn sie einige Grasstengel tragen sollten, und jetzt bedeckt mit büstendichtem, knietiefem Grase oder mit dem zarten, üppigen Klee, der Kühe Zuckerbrot? Erdäpfelfelder streckten sich in ihrem dunklen Grün weithin, wo ehemals nur einzelne Stauden gestanden in wehmütiger Magerkeit. Und was bedeckte denn die öden Weiden, wo früher die Besenreiser wuchsen, die Schrecken der ungehorsamen Kinder, die Wünschelruten der gerne fegenden und putzenden Weiber; was bedeckte die magern Halden, wo ehemals ein paar Schafe zwischen Leben und Tod am Hungertuche nagten und einige Kühe ihre Rippen als stumme Seufzer Gott weit weg entgegenstreckten, daß er sich ihrer erbarme und Regen gebe und Fruchtbarkeit? Dort glänzte es nun in rötlichem Schimmer und wiegte im Winde sich wie ein Fruchtfeld. Es war die freigebige Esparsette, ein neuer Segen Gottes für die Kühe und für den Bauer, ein Segen Gottes für das ganze Land, der neben den Erdäpfeln für die wachsende Volksmenge noch lange genug Speise schaffen wird. Bis an die Spitze der rundlichten Hügel hatte der Fleiß der Menschen gereutet und gebaut. Es war das gleiche Land wie ehemals, und doch wie ganz anders jetzt! Damals einem alten, ausgetrockneten Weibe gleich oder einem blassen, vierzigjährigen Mädchen, an das die Auszehrung sich gehängt und ihm aus den Augen sah, und jetzt nun eine üppige, strotzende Maid, furchtbar und lebenskräftig.⁶¹

Was hier geschildert wird, sind die Auswirkungen der (organischen) Agrarmodernisierung, die im 18. Jahrhundert durch physiokratische Ökonomen eingeleitet worden war. Unter dem Begriff der Agrarmodernisierung oder Agrarrevolution wird im Allgemeinen die Umstrukturierung der Landwirtschaft

⁶¹ SW I, S. 299f.

verstanden, die in England um 1700 und auf dem europäischen Kontinent in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte und sich bis um etwa 1850 hinzog.⁶² Im Historischen Lexikon der Schweiz vermerkt das einschlägige Lemma dazu:

Sie beinhaltete die Auflösung der kollektiv getragenen Dreizelgenwirtschaft [...], eine erweitere Fruchtwechselwirtschaft und eine stärkere Integration von Viehwirtschaft und Ackerbau. Kartoffeln und Futterklee wurden in die Fruchtfolge eingebaut. Die Stallfütterung des Viehs im Sommer ergab mehr Mist, und die neu in Gruben gesammelte Jauche trug dazu bei, dass nun systematisch grössere Flächen gedüngt werden konnten [...]. Damit wurden allmählich Brache und Allmend der intensiven Nutzung zugeführt, und die Flächenerträge stiegen generell.⁶³

Im Zuge dieser Agrarrevolution war es zu einer Vergrösserung der Anbauflächen, einem sich verbreitenden Anbau von Futterkräutern wie Klee oder Esparsette, einer vermehrten Viehhaltung und einer ganzjährigen Stallfütterung mit zentraler Jauchesammlung gekommen.⁶⁴ Ein Bauer hatte 1846 die Zusammenhänge sinnreich auf den Punkt gebracht: »Je mehr Futter, desto mehr Vieh; je mehr Vieh, desto mehr Dünger; je mehr Dünger, desto mehr Körner; je mehr Körner, desto mehr Batzen.«⁶⁵ Dieser Übergang von der Dreifelder- zur Koppel- und zur Fruchtwechselwirtschaft während des ausgehenden 18. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist dabei als gestufter Übergang von einer dominierenden Eigenbedarfserzeugung zur hochspezifischen Markterzeugung für den überlokalen Bereich zu interpretieren.⁶⁶ Dieser Wandel verlief rasch und war tiefgreifend; während etwa im Oberaargau 1790 noch die Dreifelderwirtschaft mit Brache und Allmende vorherrschte, waren diese alten landwirtschaftlichen Strukturen bereits 1843 weitgehend verschwunden.⁶⁷ Die Abschaffung des gemeinsamen Weidganges und die Privatisierung der Allmenden bargen grossen sozialen Zündstoff.⁶⁸

Gotthelf hat diesen Vorgang in der *Käserei in der Vehfreude* treffend beschrieben:

Zu Ende des verflossenen Jahrhunderts und im Anfang des gegenwärtigen fand eine große Revolution in der Landwirtschaft statt. Bis dorthin

⁶² Baumann, Art. *Agrarrevolution*, in: HLS (online).

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Lehmann, *Käsefieber* (2011), S. 301–305.

⁶⁵ Lemmenmeier, *Luzerns Landwirtschaft im Umbruch* (1983), S. 155.

⁶⁶ Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 129.

⁶⁷ Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 187.

⁶⁸ Pfister, *Die Landwirtschaft und ihre Modernisierung* (2008), S. 91.

weidete man viel im Feld auf der Brache, in Wald und Weide, zog Rinder und Pferde auf, handelte stark, besonders mit den letztern, nach allen Weltgegenden. Da ward das sogenannte Kunstgras erfunden, das heißt, Klee, Esparsette, Luzerne kamen ins Land, die Stallfütterung ward möglich, die Brachwirtschaft hörte auf, die Wälder wurden geschlossen, die Weiden urbar gemacht und Kartoffeln massenhaft gepflanzt, nicht bloss so gleichsam zum Dessert. Sobald das Vieh im Stalle war, gab es Dünger, dicken und dünnen, fleißig und verständig wurde er angewandt, die Felder trugen alle Jahre mehr ab. Das urbare Land erweiterte sich auch in dem Masse, als man mehr Dünger hatte, ebenso mehrte sich der Viehstand und namentlich die Kühe, welche Nutzung gewährten, während mit den verminderten Weiden die Zucht und namentlich die Pferdezucht abnahm. Mit den Kühen mehrte sich die Milch, denn es greift alles ineinander, und eines entsteht aus dem andern auf gar seltsame Weise, und oft so fein, dass das menschliche Augen die Fäden nicht einmal sieht, viel feiner als Kühe und Milch.⁶⁹

Voll zum Tragen kamen die Auswirkungen der Agrarmodernisierung durch die liberalen Reformen in den Jahren nach dem Umschwung von 1831. Das liberale Loskaufgesetz von 1834⁷⁰ ermöglichte den Bauern, sich von der Zehntpflicht zu befreien – der »Ausverkauf der Feudalabgaben schuf«, wie es Christian Pfister formuliert hat, »fiskalische Anreize zur Ausdehnung des Ackerfütter- und Kartoffelbaus, was sich innerbetrieblich in vermehrter Viehhaltung, ökologisch in einer Intensivierung des Stickstoffkreislaufs, volkswirtschaftlich in einer stärkeren Marktorientierung niederschlug.«⁷¹ Zwischen 1790 und 1866 stieg der Viehbestand im Emmental um 32 Prozent an und zwischen 1760 und 1850 kam es in einzelnen Ämtern des Kantons zu einer Vervierfachung der Milchmenge.⁷² Dies wiederum ermöglichte die gewinnbringende Herstellung von Käse auch im Tal und nicht nur, wie bis anhin, auf den Alpen. Die erste Talkäserei des Kantons Bern war 1815 in Kiesen gegründet worden. 1835 gab es deren 27, 1857 dann bereits 355 und 1885 schliesslich 585 – im Emmental herrschte »eine regelrechte Goldgräberstimmung«⁷³ unter den Hofbauern. 1847 wurden bereits rund 2'900 Tonnen Käse

⁶⁹ SW XII, S. 22.

⁷⁰ Gesetz über den Loskauf der Zehnten, Bodenzinse, Ehrschätze und Primize vom 22. März 1834. GDV IV (1834), S. 148–153.

⁷¹ Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 226.

⁷² Ebd. S. 187–88. Lehmann, *Käsefieber* (2011), S. 301.

⁷³ Lehmann, *Käsefieber* (2011), S. 303.

exportiert.⁷⁴ Je nachdem wie ausgeprägt die Spezialisierung auf Milch- beziehungsweise Käsewirtschaft war, verzichteten die Agrarproduzenten sogar soweit auf den Anbau von Nahrungsmitteln zur Selbstversorgung, dass sie die eigenen Konsumgüter über den Markt besorgen mussten oder zumindest keine solchen mehr als Armenspende verteilen konnten. Diese Neuorientierung hatte für viele Armen fatale Konsequenzen, weil sie auf diese Spenden existenziell angewiesen waren. Auch zu Kuhmilch, die vor dem Käseboom von den Bauern freigiebig verteilt worden war, weil sie nicht lange haltbar und in ausreichenden Mengen vorhanden war, hatten die Armen bald keinen Zugang mehr, weil sie es sich nicht leisten konnten, selber eine Kuh zu halten. Stattdessen hielten sie Ziegen (siehe Grafik 14). Mit dem Wegfall des Zuganges zu Kuhmilch hatte wahrscheinlich auch die von zeitgenössischen Beobachtern konstatierte Zunahme des Schnapskonsums in den Unterschichten zu tun.⁷⁵

2.3.2. Die soziale Stratifizierung der ländlichen Gesellschaft

Beträchtlichen sozialen Sprengstoff enthielt der Umstand, dass die Verteilung von durch Armut betroffenen Personen in zweierlei Hinsicht unterschiedlich war: zum einen geographisch zwischen verschiedenen Ortschaften, zum anderen sozial-topographisch innerhalb der lokalen Dorfgesellschaften. Eine 1844 eingesetzte Kommission zur Beratung eines vom Innendepartement ausgearbeiteten Armengesetzesentwurfs hielt diese ungleiche Verteilung denn auch für den »Hauptübelstand im Armenwesen«, sie spricht von eigentlichen Armenbezirken deren Grenzen »oft wie abgeschnitten, durch einen Bach, durch einen Hügel und dgl. Bezeichnet« seien, wobei »nicht selten gerade über, nahe angrenzend, ebenso so sehr erheblicher Wohlstand zu Hause« sei.⁷⁶ Auch in den Staatsverwaltungsberichten wurde behördlicherseits festgehalten, dass die Jahre zwischen 1837 und 1844 »auf einer Seite grössere Wohlfahrt, grössern Reichtum, auf der anderen Seite den Gemeinden grössere Armen-

⁷⁴ Eine detaillierte Übersicht über die Produktion der genossenschaftlichen Talkäsereien im Amtsbezirk Signau 1839–44 liefert Häusler, *Das Oberemmental vor 125 Jahren* (1972), S. 45.

⁷⁵ Siehe Geiser, Karl: *Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit*, Bern 1894, S. 362–369.

⁷⁶ Schneider, Johann Rudolf: *Vortrag der Direktion des Innern an den Regierungsrath zu Händen des Grossen Rathes über die Angelegenheit der Auswanderung*. Bern 1848, S. 25.

last« gebracht hätten.⁷⁷ Dass es innerhalb bernischer Landgemeinden ein starkes soziales Gefälle gab, ist freilich keine Erscheinung des 19. Jahrhunderts, vielmehr kam es in dieser Zeit zu einer markanten Verschärfung vorhandener sozialer Gegensätze.

Innerhalb der Dorfbewohnerschaft wurde in der frühen Neuzeit politisch zwischen den vollberechtigten Burgern und den Hintersassen unterschieden, wobei letztere von der politischen Mitsprache im Gemeindewesen weitgehend ausgeschlossen waren.⁷⁸ Mindestens so entscheidend für die sozialpolitische Situation war die ökonomisch relevante Frage nach der Nutzungsberechtigung an den Gemeindegütern, welche meistens von der Grösse des Landbesitzes abhing. Jene, die keine volle Nutzungsberechtigung⁷⁹ (sogenannte Rechtsamittel) vorzuweisen vermochten, wurden – im Gegensatz zu den Bauern – als Tauner bezeichnet. Tauner waren »kleinbäuerliche Angehörige der ländlichen Gesellschaft, die nur wenig Land, meist ein paar Ziegen und im Gegensatz zu den Bauern oft kein Zugvieh besaßen.«⁸⁰ Ihr wirtschaftliches Überleben hing stark von der auf Begünstigung beruhenden Beteiligungsmöglichkeit am Gemeinnutzen ab. Das unübersichtliche und komplexe System dieser Berechtigungen war im Sinne eines Steuerungsmechanismus auf die Garantie einer bedarfsorientierten Verteilung ausgerichtet und hatte die Berechtigten in ein umfassendes Organisationsgefüge eingebunden.⁸¹ Im Zuge der Besitzindividualisierung, die im Rahmen agrarökonomischer Modernisierungsbestrebungen im 18. Jahrhundert eingesetzt hatte und die durch die liberalen Reformen der 1830er Jahre zum Abschluss kam, ist es zu einer epochalen Transformation dieses Systems gekommen.⁸²

Der Landbesitz war die Schlüsselgrösse bei der sozialen Stratifizierung der ruralen Gesellschaft. Vielfach wird hinsichtlich der Frage nach den Schichtgrenzen auf das Modell des Trachselwaldner Pfarrers Ris von 1764 zurückgegriffen. Er unterschied dabei:⁸³

- Bauernhöfe mit einem ganzen Zug von 4 Pferden,
- Selbstversorgende Güter, die über mehr als eine Kuh und ein Pferd, aber über kein eigenes Gespann verfügten,

⁷⁷ Siehe dazu Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 44.

⁷⁸ Geiser, Karl: Entwicklung und Neugestaltung des Gemeindewesens im Kanton Bern. Bern 1903, S. 42.

⁷⁹ Leonhard, Art. *Nutzungsrechte*, in: HLS (online).

⁸⁰ Landolt, Art. *Tauner*, in: HLS (online).

⁸¹ Zürcher, Der grosse Kantonalverein der Rechtsamelosen (1990), S. 9.

⁸² Ebd. S. 3.

⁸³ Frey, Bernische Landgemeinden im 18. Jahrhundert (2008), S. 176.

- »Heimetli«, die nur eine Kuh halten konnten,
- »Tauererschickli«, die keine Kuh zu tragen vermochten.

Das Differenzierungskriterium zur Unterscheidung zwischen Bauern und Taunern lag in der Fähigkeit, sich selber versorgen zu können. Entsprechend zählte Ris die ersten beiden Klassen zu den Bauern, die letzten beiden zu den Taunern. Im tieferen bernischen Mittelland betrug das Mindestmass an Landbesitz, um selbstversorgend zu sein, schätzungsweise zehn Jucharten, in der Feldgrasregion zwölf Jucharten. Die 1790 obrigkeitlich festgelegte Armutsgrenze lag bei einem Besitz von drei Jucharten.⁸⁴ Im feldgraswirtschaftlichen Amt Konolfingen zählten um 1800 etwa 29 Prozent der Haushalte zu den ersten beiden Klassen (also den selbstversorgenden Bauern), die über 75 Prozent des Kulturlandes verfügten.⁸⁵ Die wenigen grossen Betriebe, das heisst Betriebe mit über 24 Jucharten Land, machten nur etwa 14 Prozent aller Haushaltungen aus; diese besaßen dabei über 50 Prozent des Kulturlands. Ähnlich viele – rund 16 Prozent – besaßen gar kein Land.⁸⁶ Um 1850, nachdem die erwähnte Besitzindividualisierung weitgehend abgeschlossen war, hatten 40 Prozent der Haushalte keinen Grundbesitz mehr und 26 Prozent der Grossbetriebe verfügten über 83 Prozent des Kulturlandes.

Die Bauern mit Grundbesitz stellten zweifellos die politische, ökonomische und gesellschaftliche Elite dar, zum Beispiel in der Funktion als Gemeinderäte, Chorrichter oder Gerichtsassen. Die unterbäuerliche Klasse war in vielerlei Hinsicht von den Vollbauern abhängig, sei es in der Nachfrage nach Produkten, für den Zukauf von Lebensmitteln, bei der Vergabe von Pachtland, dem Wohnungszins oder der agrarischen Lohnarbeit.⁸⁷ Wie stark das soziale Gefälle der ländlichen Gesellschaft im Alltag der Menschen eine Rolle spielte, kommt in den Werken Gotthelfs immer wieder deutlich zum Ausdruck.⁸⁸

Im Emmental betrug der Anteil der Hintersassen – also der im Gegensatz zu den Ortsbürgern politisch nicht vollberechtigten Einwohner – in Bezug auf die Ortsbevölkerung bis zu 30 Prozent,⁸⁹ denn nach der Aufgabe der Zeltwirtschaft und der Verteilung der Allmenden im 16. Jahrhundert war der Erwerb des Bürgerrechtes im Emmental unattraktiv geworden.⁹⁰ Nicht jeder

⁸⁴ Ebd. S. 177.

⁸⁵ Ebd. S. 176.

⁸⁶ Ebd. S. 174.

⁸⁷ Mooser, *Rebellion und Loyalität* (1982), S. 62.

⁸⁸ Frey, *Bernische Landgemeinden im 18. Jahrhundert* (2008), S. 177.

⁸⁹ Siehe dazu Dubler, *Der Hintersässe* (2013).

⁹⁰ Holenstein, Art. *Hintersassen*, in: HLS (online).

Bauer war im Emmental also zwingend auch ein Bürger, solange sein Hof über einen Rechtsamittel verfügte, war dies auch nicht von vorrangiger Bedeutung.⁹¹ Da bis zum Gesetz von 1847 die Armenunterstützung an das Heimatrecht geknüpft war, wurde während der grossen Subsistenzkrise um 1850 die Anzahl Bürger, die eine Gemeinde im Verarmungsfall zu versorgen hatte, zu einer hochgradig relevanten Grösse. Einige Gemeinden zählten wesentlich mehr Bürger, die ausserhalb des Heimatortes lebten. Die Ämter Signau und Trachselwald, die 1851 eine Einwohnerzahl von 22'338 respektive 23'970 Personen aufwiesen, zählten insgesamt 35'346 beziehungsweise 23'676 Personen, die ausserhalb ihrer Heimatgemeinde lebten.⁹² Die Zahl der ausserhalb ihrer Heimatgemeinde lebenden Bürger war gerade im Emmental hoch: Eggiwil zählte 2'000, Langnau 9'400, Trubschachen 1'722, Lauperswil 3'200, Röthenbach 3'524, Rüderswil 2'000, Schangnau 4'000, Signau 1'500, Trub 8'000, Eriswil 2'000, Wyssachgraben 2'500, Affoltern 520, Dürrenroth 1'202, Huttwil 1'200, Lützelflüh 6'000, Rüegsau 1'800, Sumiswald 6'600, Trachselwald 1'119 und Walterswil 735 ausserhalb wohnende Bürger.⁹³ Langnau beispielsweise zählte 1850 5'385 Einwohner,⁹⁴ also demnach fast doppelt so viele ausserhalb lebende Bürger. Der administrative Aufwand im Rahmen ihrer Versorgung führte dazu, dass innerhalb eines Jahres im Kanton Bern rund 100'000 Briefe verschickt werden mussten.⁹⁵ Durch das persönliche Erscheinen der Unterstützungsbegehrenden vor den Behörden kam es zu veritablen Wanderungsbewegungen, die zu einem Taglohnverlust von 30'000.- Franken im Jahr führten.⁹⁶

Die Bettelordnungen hatten die Gemeinden nur verpflichtet, die verarmten Ortsbürger zu unterstützen, dabei aber die Form der Unterstützung nicht festgelegt. Die Unterstützungsweisen, die sich gewohnheitsrechtlich einstellten, wurden deswegen möglichst billig gehalten. Man überliess den Armen das kommerziell kaum nutzbare Fallholz im Wald oder nicht lukrativ bebaubares Land für ihre Ziegen, so zum Beispiel Böschungen, Borte, Nieder-

⁹¹ Siehe dazu Blösch, Eduard: Betrachtungen über das Gemeindewesen im Kanton Bern und dessen Reform. Bern 1848, S. 37f.

⁹² Fueter, Eduard: Anleitung zu einer verständigen und wirksamen Armenpflege in der Stadt Bern. Bern 1853, S. 51.

⁹³ Blösch, Eduard: Betrachtungen über das Gemeindewesen im Kanton Bern und dessen Reform. Bern 1848, S. 63.

⁹⁴ Dubler, Art. *Langnau*, in: HLS (online).

⁹⁵ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 13.

⁹⁶ Ebd.

ungen, Ufer und Moore.⁹⁷ Ebenfalls über Jahrhunderte gebräuchlich war das bereits biblisch bezeugte »Ährenlesen«: unmittelbar nach der Ernte durften die Armen die auf den Boden gefallenen, nicht vom Feld weggeführten Ähren einsammeln. Diese Nutzniessungen von Wald und Feld beruhten aber auf keinem verbrieften, titelfesten Recht.

Besonders konzentrierte sich die Armut in den sogenannten Schachen. Als Schachen wird nach Anne-Marie Dubler das veränderliche, vom Wasserstand abhängige Schwemmland entlang der Emmentaler Hauptflüsse bezeichnet, das mit Ufergehölz wie Eschen, Haseln und Weiden bewachsen und streckenweise von Geröll und Treibholz bedeckt war.⁹⁸ In ihnen kam es im Verlauf der frühen Neuzeit zu einer »Ballung an Armen, wie sie oben im Pfarrdorf undenkbar war«⁹⁹. Steuerlisten der Gemeinde Lützelflüh von 1783 ergaben, dass ausnahmslos alle Bewohner des Goldbachschachens der Unterschicht angehörten, es waren meistens Störhandwerker, Hausierer und Tagelöhner.¹⁰⁰ Gotthelf hat das Schachenelend in einer seiner Erzählungen in die folgenden Worte gefasst:

In einem Schachen wohnen daher die Leute ineinandergepökelt wie Häringe in einer Tonne. In diesem Schachen waren noch dazu mancherlei Gewerbe, Flößer sogar und Gießer, Gevatter Schneider und Handschuhmacher, Schleifer und Besenbinder, Strählmacher und Strumpfweber, Fischer und Geiger, Schafhändler und Galanderierere, Kessler und Glätterinnen, Schweinmetzger und Lumpensammler, Korber und Sägefeiler, Hühnerträger und Weiberhändler, Schröpferinnen und Kübelibinder etc. etc., und diese Gewerbe zogen viele Handwerksburschen dahin. [...] So wohnte eine Unzahl von Leuten da mit unzählbaren Kindern. Unter ihnen waren recht brave Leute, aber auch viele grundslechte, [...].¹⁰¹

Die Schachensiedlungen waren gerade bei Hochwasser die am meisten gefährdeten Zonen und jeweils im Sommer Mückenplagen ausgesetzt.

⁹⁷ Geiser, Karl: Entwicklung und Neugestaltung des Gemeindegewesens im Kanton Bern. Bern 1903, S. 51.

⁹⁸ Dubler, Die Schachenleute im Emmental (2013), S. 303.

⁹⁹ Ebd. S. 323.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ SW XVI, S. 23f.

2.4. Auswirkungen der Privatisierung von Gemeinbesitz

2.4.1. Soziale Folgekosten der Deregulierung

Das ländliche Elend, das Gotthelf in der *Armennoth* beschreibt, war nicht einfach ein Relikt vormoderner Wirtschaftsstrukturen. Neuere agrarwirtschaftsgeschichtliche Forschungen weisen eindeutig darauf hin, dass es sich bei den Ernährungskrisen in ländlichen Gegenden um 1850 um das neuzeitliche Ergebnis einer ersten Stufe der Herausbildung von Marktökonomien vor dem Ausbau billiger Transportmöglichkeiten für Stapelgüter gehandelt hat.¹⁰² Sie verschwanden erst nach einer kritischen Übergangsphase. Der Ernährungsstandard der einkommensschwachen Bevölkerung befand sich in ländlichen Gebieten erst um 1870 wieder auf dem Niveau von 1800.¹⁰³ Der Pauperismus war durch industrialisierungsbedingte Nachfragesteigerungen ursächlich mitverschuldet worden.

Wie von Michael Kopsidis festgehalten wird, bewegten sich die Agrar- und Forstproduzenten in der Nähe urban-industrieller Zonen in einem speziellen Spannungsfeld von Angebot und Nachfrage. Weil die Nachfrage nach Lebensmitteln und Holz in den städtischen Industriegebieten ausserordentlich gross gewesen war, seien die Produzenten einer Nachfragekurve gegenübergestanden, welche in den Wirtschaftswissenschaften als hochelastisch bezeichnet werde. Dies heisst, dass die Preise für die verkauften Produkte trotz der Mehrproduktion nicht sanken. Weil die Gewinne entsprechend sehr hoch waren, verringerten sich die Investitionskosten. Dies wiederum führte nach Kopsidis zu riskanten, aber hochprofitablen Spezialisierungen.¹⁰⁴ Im Emmental handelte es sich dabei um die Fokussierung auf die Herstellung des berühmten Käses, der eines der erfolgreichsten Exportprodukte der Schweizer Wirtschaftsgeschichte darstellt.¹⁰⁵

¹⁰² Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 15 und 358.

¹⁰³ Ebd. S. 360.

¹⁰⁴ Ebd. S. 122.

¹⁰⁵ Die Zulässigkeit der Übertragung von Kopsidis Modell auf das Emmental müsste empirisch noch belegt werden, erscheint aber nach meinem Dafürhalten plausibel genug, um als Hypothese verwendet zu werden. Kopsidis geht seinerseits von den so genannten Thünen'schen Ringen aus (ebd. S. 105). Dieses Schema, benannt nach dem Wirtschaftsgeographen Johann Heinrich von Thünen (1783–1850), stellt ihm zufolge eine realitätsnahe Theorie der räumlichen Ausdehnung von Intensitätszonen und Produktionsstandorten dar.

In einer ersten Phase der marktorientierten Agrarentwicklung konnte sich, wie Michael Kopsidis belegt hat, die Ernährungssicherheit in ländlichen Gebieten deswegen verschlechtern.¹⁰⁶ Die Nachfragegüter flossen nach Missernten – wie es im Kanton Bern Ende der 1840er Jahre der Fall war – in einkommensstärkere urbane Regionen, deren Nachfrage die Menge des gesunkenen Outputs in ländlichen Regionen absorbierte.¹⁰⁷ Wenn die Transportkosten noch nicht ausreichend gefallen waren, verstärkte sich die rurale Ernährungs- und Hungerkrise. Darauf hat Christian Pfister bereits hingewiesen.¹⁰⁸ Die liberalen gesamtwirtschaftlichen Deregulationsmassnahmen der 1830er Jahre entfalteten ihre beabsichtigte Wirkung (eine Vermehrung des Angebots bei steigenden Preisen) nur in verkehrsgünstigen Räumen, nicht aber in meerfernen Binnenräumen, in der keine entsprechende Transportkostenstruktur bestand und Getreide nicht einfach auf dem Seeweg über grössere Distanzen herantransportiert werden konnte. Dort »vermehrten steigende Preise das Angebot auf dem Markt nicht, weil es innerhalb des beschränkten Importperimeters gar kein solches gab«¹⁰⁹, urteilt Pfister. Er hält fest: »Der Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage spielte in dieser Situation einseitig zu Lasten der Nachfrage. Je höher die Preise stiegen, desto weniger Käufer konnten mithalten.«¹¹⁰ Der Übergang zur vollständigen Deregulierung war erfolgt, bevor die Voraussetzungen für ein reibungsloses Funktionieren des freien Marktes bei Missernten gegeben waren.¹¹¹

Bis zum Anschluss des Kantons an das Eisenbahnnetz Ende der 1850er Jahre hätte entsprechend mit der völligen Freigabe von Handel und Gewerbe gewartet werden müssen. Die Marktorientierung hatte regionale Einkommensunterschiede nicht mittels einer »invisible hand« ausgeglichen, sondern vor allem in der Feldgrasbauregion sichtbar vergrössert. Die grosse Armut eines Teils der Bevölkerung ging im Emmental mit einer beträchtlichen Outputsteigerung der Agrarwirtschaft und mit einer Ungleichverteilung von erheblichen Wachstumsgewinnen einher. Die Agrarreformen hatten die dominierende Position der Land- und Bodenbesitzer in der Kontrolle der

¹⁰⁶ Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 128.

¹⁰⁷ Ebd. S. 128.

¹⁰⁸ Vgl. Pfister, *Deregulierung: vom Paternalismus zur Marktwirtschaft* (1998).

¹⁰⁹ Ebd. S. 168.

¹¹⁰ Ebd. Gotthelf hatte dies als aufmerksamer Beobachter des Zeitgeschehens registriert. Im *Geltstag* hielt er fest: »Durch vermehrte Konkurrenz wurden weder der Wein besser noch die Zechen wohlfeiler. [...]. Der für das Patentsystem angeführte Grund, dass durch vermehrte Konkurrenz dem Publikum gedient und dasselbe wohlfeiler und besser verdient werde, hat sich mit seltenen Ausnahmen nicht erwahret.« SW VIII, S. 89f.

¹¹¹ Pfister, *Deregulierung: vom Paternalismus zur Marktwirtschaft* (1998), S. 170.

lokalen Ressourcen verstärkt, während eine breite Unterschicht unter die Schwelle des Existenzminimums geschlittert war.

Zwischen 1820 und 1835 hatten die Geburtenüberschüsse im Kanton Bern infolge eines Rückgangs der Säuglingssterblichkeit noch stark zugenommen, weswegen in den 1830er und 40er Jahren mehr und mehr junge Menschen auf den beschränkt aufnahmefähigen Arbeitsmarkt drängten.¹¹² 1853 lagen die Agrareinkommen im Kanton Bern aber auf einem Tiefpunkt. 1850 betrug die tägliche Zufuhr an Kalorien für die Armen pro Person noch rund 1800 kcal, also 200 kcal unter dem Minimalbedarf. Die Sterblichkeitsrate schnellte hoch.¹¹³ Im Jahr 1847 brach in Teilen des Kantons eine offene Hungersnot aus, die 136 Todesopfer forderte.¹¹⁴ Weil die Arbeitsbelastung der Frauen, deren Lohn ohnehin 30 bis 50 Prozent unter dem der Männer lag, stark anstieg, erreichte der Anteil an Totgeburten und noch ungetauft verstorbenen Säuglingen ein Maximum.¹¹⁵ Es kam zu einer grossen Auswanderungswelle; zwischen 1843 und 1855 wurden im Berner Zentralpolizeiregister 16'294 Passgesuche vermerkt.¹¹⁶ Mehr als zwei Drittel aller bernischen Kirchgemeinden meldeten zu Beginn der 1850er Jahre erstmals seit hundert Jahren rückläufige Bevölkerungszahlen.¹¹⁷ Der gesamte Kanton verlor 5 Prozent seiner Bevölkerung. Das Emmental war stark von der Abwanderung betroffen; vor allem die Uhrenindustrie entlang des Jurasüdfusses zog dabei viele Arbeitskräfte an.¹¹⁸

Massenarmut und Migrationsbewegungen – das sind Phänomene, die zu unserer eigenen jüngeren Geschichte gehören, obgleich sie aus unserem historischen Gedächtnis verschwunden zu sein scheinen.

Im März 1847 führte die Regierung eine Vorratserhebung durch, um in Erfahrung zu bringen, wie viele Nahrungsmittel überhaupt noch vorrätig waren. Eine solche »Speichervisitation« war dem Instrumentarium einer vorrevolutionären Krisenpolitik entlehnt und letztmals 1757 angewendet worden.¹¹⁹ »Zwei Beauftragte der Gemeinde gingen«, wie Pfister den Vorgang beschreibt, »von Haus zu Haus und durchforschten die Speicher, zählten die Getreidesäcke und Schinken im Rauch, ja selbst das schlachtbare Vieh im

¹¹² Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 125.

¹¹³ Ebd. S. 135.

¹¹⁴ Geiser, Karl: *Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit*, Bern 1894, S. 358.

¹¹⁵ Ebd. S. 125.

¹¹⁶ Ebd. S. 132.

¹¹⁷ Ebd. S. 137.

¹¹⁸ Lüthi, *Wanderungen* (2011), S. 148.

¹¹⁹ Pfister, *Deregulierung: vom Paternalismus zur Marktwirtschaft* (1998), S. 173.

Stall, und trugen die Zahlen säuberlich in ihre Listen ein.«¹²⁰ Für einen liberalen Staat musste eine derartige Verletzung der Privatsphäre im Grunde genommen inakzeptabel sein, aber die Massnahme verdeutlicht, wie ernst sich die Lage gestaltete. Es zeigte sich, dass die Vorräte überaus ungleich verteilt waren. Im Amtsbezirk Büren reichten die Vorräte theoretisch aus, um die gesamte Bevölkerung bis über die nächste Ernte hinaus zu versorgen (pro Kopf gerechnet), Bendicht Dick in Wengi hätte mit seinem Vorrat gar seine ganze Familie für die nächsten zehn Jahre ernähren können.¹²¹ Im Amt Konolfingen besaßen 35 Prozent der Haushalte keine Lebensmittel mehr. 95 Prozent der gespeicherten Vorräte waren auf bloss 36 Prozent der Haushalte konzentriert. In der Gemeinde Arni im Emmental hüteten – respektive horteten – die Gebrüder Gfeller eine Nahrungsmenge, mit der sie ihren Haushalt während 16 Jahren hätten versorgen können.¹²² Während im Ancien Régime Getreidevorräte in obrigkeitlich verwalteten Kornhäusern lagerten, um im Rahmen einer paternalistischen Teuerungspolitik antizyklisch auf den Markt geworfen werden zu können, befanden sie sich nun in der Hand von Privaten. Diese hielten sie aber zurück, um auf höhere Preise zu spekulieren, so dass die Märkte leergefegt schienen. Die Gemeinde Sumiswald musste in der Not 1846 zwei Suppenküchen einrichten, die zusammen bis zu 800 Portionen pro Tag austeilten.¹²³

Die Privatisierung des Grundbesitzes hatte also erhebliche soziale Konsequenzen nach sich gezogen. Michael Kopsidis spricht von einer »tragedy of privatization«, denn nach Aufhebung der kollektiven Nutzungsrechte sei es vorgekommen, dass ganze Wälder »von den neuen bäuerlichen Eigentümern bei wachsender gewerblicher Holznachfrage im wahrsten Sinne des Wortes binnen weniger Jahre zu Kleinholz geschlagen wurden, um schnell zu Geld zu kommen.«¹²⁴ Vergleichbares trug sich auch im Kanton Bern zu, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

¹²⁰ Ebd. S. 173–74.

¹²¹ Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 296.

¹²² Ebd. S. 297.

¹²³ Burkhalter, Carole: *Armut und Verding in Sumiswald im 19. Jahrhundert*. Unveröffentlichte Bachelorarbeit, Universität Bern 2009, S. 25.

¹²⁴ Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 366.

2.4.2. Die Expropriation der landarmen Bevölkerung

Nach 1831 kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen der paternalistisch-statischen und marktwirtschaftlich-dynamischen Konzeption der Forstpolitik.¹²⁵ Im Zentrum des älteren Denkmusters stand ein genau ausgemittelter Vorrat an stehendem Holz, um in gemässiger Benutzung einen Naturalertrag zu gewinnen, der auf eine langfristige Bestandessicherung ausgerichtet war. Unter Karl Kasthofer (1777–1853), der 1832 Kantonsforstmeister und 1836 Regierungsrat wurde, kam es zu einem Wechsel des fast ganzen höhergestellten Forstpersonals. Den nationalökonomischen Ideen von Adam Smith (1723–1790) folgend, wurden binnen kurzer Zeit sämtliche Holzpreisbindungen, Rundungs- und Ausfuhrbeschränkungen ausser Kraft gesetzt, um dadurch zu ermöglichen, dass sich ein Marktpreis herausbildete, der sich nur nach Angebot und Nachfrage richtete und dadurch ein dynamisches Gleichgewicht zwischen Produktion und Verbrauch ermöglichen sollte.¹²⁶ Weil im Zentrum des neuen ökonomischen Denkens nur noch der Wertertrag und nicht mehr der Naturalertrag stand, war eine Rücksichtnahme auf den täglichen Bedarf der Armen nicht mehr vorgesehen. Die staatliche Holzspeditionsanstalt im Marzili bei Bern, mittels der – analog zur Funktion eines Kornhauses – bislang preisregulierend in den Markt eingegriffen worden war, wurde im Herbst 1835 aufgelöst. Diese Massnahmen hatten grosse soziale und ökologische Probleme zur Folge.

Die Umsetzung dieser neuen ökonomischen Ideen setzte eine flächendeckende Einführung der bürgerlichen Eigentumskonzeption voraus, weil die Eigentumsverhältnisse in den Wäldern keineswegs klar waren. Auf den Wäldern des Ancien Régime hatten nämlich gleichzeitig verschiedene Rechte gelegen. Im Vordergrund war nicht das Eigentum gestanden, vielmehr »begründete ein Konglomerat von unterschiedlich kodifizierten und abgestuften Rechten die Nutzungsansprüche der ortsansässigen Bevölkerung.«¹²⁷ Wie ausgeführt wurde, wurde rechtlich zwischen den fixierten Nutzungsrechten von Rechtsamebesitzern und den unterbäuerlichen Schichten unterschieden, die sich nur auf Gewohnheitsrechte stützen konnten. Künftig wurden diese Rechtsamelosen, die keine titelfesten Rechte vorweisen konnten, von der Holz- und Waldnutzung ausgeschlossen. Es handelt sich um die Expro-

¹²⁵ Stuber, *Vom Bürgerholz zur Bodenpolitik – der bürgerliche Grundbesitz in der Entwicklung der Stadtregion* (2015), S. 364. Vgl. zu diesem Thema Stuber, Martin: *Wälder für Generationen. Konzeptionen der Nachhaltigkeit im Kanton Bern (1750–1880)*. Köln 2008.

¹²⁶ Ebd. S. 366.

¹²⁷ Ebd. S. 315.

priation einer ganzen Bevölkerungsschicht. Da das Gesetz über die Waldkantonemente von 1840, welches das geteilte Eigentum entflechten sollte, wichtige Fragen in der Schwebe liess, herrschte grosse Rechtsunsicherheit. Dies führte zu einer drastischen Zunahme an Holzfreveldelikten und einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Destabilisierung.¹²⁸ Das Justizdepartement befürchtete einen gewaltsamen Aufstand, Kasthofer sprach von der Gefahr eines Bürgerkrieges. Der Regierungsrat reagierte allerdings nicht mit einer Einschränkung des freien Holzhandels, sondern klagte die Unterzeichner von Petitionen wegen Aufruhr und Hochverrat an. In einer dieser Eingaben hatten die Rechtsamelosen ihr Anliegen wie folgt geschildert:

Werden diese usurpierten, durch die Gewalt des Stärkeren an sich gerissenen Vorrechte oder so geheissenen Rechtsame, für welche keine Urteile aufgewiesen werden können, einmal abgeschafft sein, so wird man auch mit einem Armengesetz bald zu Stande kommen; denn wäre die weniger vermöglichere Klasse von Staatsbürgern mit Unterdrückungen ihres natürlichen Rechts von Seite der reicheren und in der Regierung verschont geblieben, so würde es jetzt darum auch nicht Not tun, indem Gemeinden, wo das Gemeindegut für den Unterhalt ihrer Bürger Land und Holz etc. sorgt, sich der Reiche ungleich besser findet, als wo dies nicht der Fall ist.¹²⁹

Bei Koppigen kam es zu einem Zwischenfall, als mit Äxten bewaffnete Tauerner eine Holzverzeigung tumultartig zum Abbruch zwangen. Im Forstamt war von »Waldanarchie« die Rede. Die Armen waren nicht nur auf Brennholz angewiesen, um nicht zu erfrieren, sondern auch, um ihr Grundnahrungsmittel kochen zu können, was unabdingbar war, da rohe Kartoffeln das giftige Alkaloid Solanin enthalten. 1836 stellte das neue Diebstahlgesetz den Holzfrevel mit jedem anderen Eigentumsdelikt gleich.¹³⁰ Tauerner, die seit Jahrhunderten gewohnheitsrechtlich Holz im Wald aufgesammelt hatten, waren nun Diebe.

Die Rechtsamelosen – die Berner Regierung ging von kantonsweit insgesamt 40'000 betroffenen Personen aus – sammelten sich 1835 in einem Kantonalverein, der in den zwei darauffolgenden Jahren vorab im Oberaargau ein

¹²⁸ Siehe dazu auch die Stellungnahme Gotthelfs zu einer Auseinandersetzung zwischen Bauern und Rechtsamelosen um die Nutzung des Waldkirchenfeldes in Niederbipp 1840. Kommentar zu *Kuriositäten vom Jahre 1840*, in: HKG D.3.1, S. 508.

¹²⁹ Zürcher, *Der grosse Kantonalverein der Rechtsamelosen* (1990), S. 169.

¹³⁰ Gesetz über Beeinträchtigung des Eigenthums durch Diebstahl, Unterschlagung und Raub vom 15. März 1836. GDV VI (1836), S. 65–78.

grosses öffentliches Aktionspotential entfaltete.¹³¹ In der Erzählung *Dursli, der Branntweinsäufer* setzte sich Gotthelf eingehend mit der Rechtsamelosenbewegung auseinander. Bei der Figur des Schnepf handelt es sich um ein prominentes Führungsmittglied, nämlich Johannes Urben aus Inkwil.¹³²

Für die liberale Elite stellte der Verein der Rechtsamelosen die Bewegung »einer alkoholisierten, unmündigen, potentiell kriminellen und damit nicht rechtsfähigen Unterschicht« dar, wie Markus Zürcher urteilt.¹³³ Sie war über das revolutionäre Potenzial dieser ersten grossen sozialen Massenbewegung des Kantons, welche die neue bürgerliche Ordnung ihrer Ansicht nach akut gefährdete, tief beunruhigt. Dahinter verbarg sich eine grosse Abneigung gegen die devianten Lebensformen der landarmen Unterschicht. Auch Gotthelf missbilligte den Verein, aber nicht nur aus diesen Gründen. Zwar befürchtete auch er eine gefährliche Störung der Ordnung und der klassenkämpferische Charakter dieser Bewegung verstellte auch ihm eine Einsicht in die zweifellos begründeten Anliegen der Rechtsamelosen, aber in seiner christlich-republikanischen Perspektive perhorreszierte er nicht die Existenzweisen der Armen, sondern den Zerfall der Gesellschaft in einander feindselig gegenüberstehende, antagonistische Gruppierungen. Zielscheibe seiner Kritik waren deswegen nicht die einzelnen Mitglieder, sondern die Exponenten der Bewegung. Ihnen warf er vor, die Masse agitatorisch zu manipulieren und die Not der vielen kleinen Rechtsamelosen so für private Zwecke eigennützig zu instrumentalisieren. Zielscheibe seiner Kritik waren auch die Grossbauern. Sie hätten sich aus Materialismus einseitig am Gemeingut bereichert und seien ihrer sozialen Verantwortung nicht nachgekommen, indem sie Vorteile aus der Aufhebung des Gemeinwerkes gezogen hätten.¹³⁴

Die neue Forstpolitik lehnte er ab; er kritisierte den Grossen Rat, der dem exzessiven Holzschlag keine Schranken setze, öffentlich scharf,¹³⁵ die Armen würden zum Diebstahl förmlich gezwungen. Im *Berner Volksfreund* schlug er am 2. Januar 1840 vor, Steinkohle statt Holz zur Energiegewinnung zu nutzen.¹³⁶ Er warnte davor, Staatseigentum an Private zu veräussern, die Erträge sollten in erster Linie der Gemeinschaft zugutekommen.¹³⁷ Seiner Ansicht nach bestand ein kausaler Zusammenhang zwischen durch den Kahlschlag

¹³¹ Zürcher, *Der grosse Kantonalverein der Rechtsamelosen* (1990), S. 166.

¹³² SW XVI, S. 117.

¹³³ Zürcher, *Der grosse Kantonalverein der Rechtsamelosen* (1990), S. 202.

¹³⁴ Ebd. S. 135.

¹³⁵ Vgl. den Kommentar zu *Der Grosse Rath und das Holz*, in: HKG F.1.2, S. 648–58.

¹³⁶ Ebd. S. 648.

¹³⁷ Vgl. den Kommentar zu *Das Gurnigelbad und Replik an die Herren Kromer im Gurnigelbad*, in: HKG F.1.2, S. 631–636 sowie S. 658–660.

angerichteten Flurschäden und ökologischen Folgeerscheinungen wie der verheerenden Überschwemmung von 1837.¹³⁸

Diese Zeit des lustigen Holzhandels wird bei dem Unsinn, mit dem er getrieben wird, in 6,12 Jahren meinethalb zu Ende sein, und was wird dann der Gewinn sein? Verarmte Familien und liederliche Leute, holzlose Heimwesen, kahle Berge, die sich nie mehr beholzen werden, deren steile Flächen nicht nur erdlos werden, sondern auch bei Regengüssen die Wasser so schnell und aufgehoben in die Thäler senden, daß Ueberschwemmungen immer häufiger und fürchterlicher werden müssen.¹³⁹

Kasthofers Nachfolger Xavier Marchand (1799–1859) stellte 1849 fest, dass die Waldvernichtung nirgends so vorangeschritten sei wie in Bern. Das Emmental sei von Eggwil bis zur gestauten Aare hinunter eine einzige Sumpflandschaft geworden.¹⁴⁰ Weil durch die zahlreichen Flösse, auf denen das massenhaft geschlagene Holz für die Stahl- und Eisenindustrie flussabwärts transportiert wurde, die Hochwasserschwelle der Emme beschädigt worden waren, griff Gotthelf in seiner Erzählung *Die Wassernoth im Emmenthal am 13. August 1837* auch den Unternehmer Ludwig von Roll an:

[...] den Herren von Roll zu Gerlafingen schonte sie, die waren ihr zu gute Kunden, um ihre Schwellen und Dämme zu verderben, dem Kanton das Holz verwässern zu helfen.¹⁴¹

Eine Konjunktur wie jene der Stahl- und Eisenindustrie in Gerlafingen bei Solothurn war tatsächlich nur möglich, weil in angrenzenden ruralen Zonen eine kompetitive Waldwirtschaft für den überlokalen Bereich produzierte. Zwischen 1832 und 1856 wurden im Kanton Bern über 2 Millionen Kubikmeter Bau- und Brennholz vor allem aus topographisch günstig gelegenen Gebieten wie dem Emmental exportiert; das entsprach einer durchschnittlichen Jahresmenge von 96'000 Kubikmetern.¹⁴² Allein die Gesellschaft der Ludwig von Roll'schen Eisenwerke in Gerlafingen kaufte im Jahresdurchschnitt rund 8'000 Kubikmeter Brennholz auf. Das geschlagene Holz wurde für das Walzwerk nach Gerlafingen geflösst, dort im Rechen aufgefangen und zu Holzkohle weiterverarbeitet. Diese Unternehmung – eine der ältesten Aktien-

¹³⁸ Vgl. den Kommentar zu *Der Bauer und das Holz*, in: HKG F.I.2, S. 701–708.

¹³⁹ HKG F.I.1, *Der Bauer und das Holz*, S. 176.

¹⁴⁰ Kommentar zu *Der Große Rath und das Holz*, in: HKG F.I.2, S. 652.

¹⁴¹ SW XV, S. 35.

¹⁴² Stuber, *Der Wald – Nutzung, Politik, Ökologie* (2011), S. 314. Eine detaillierte Übersicht über die Ausfuhr von Nutzholz aus dem Amtsbezirk Signau auf der Emme und Ilfis von 1839 bis 1844 liefert Häusler, *Das Oberemmental vor 125 Jahren* (1972), S. 48.

gesellschaften der Schweiz – liess mit einem Heer von Anwälten die neue Eigentumsordnung im Einflussgebiet von Emme und Ilfis vor Gericht systematisch durchsetzen und selbst kleinere Holzdiebstähle strafrechtlich verfolgen.¹⁴³ Von Roll war aber gleichzeitig auch ein wichtiger Arbeitgeber für abgewanderte Unterschichtsangehörige. Nicht zuletzt deswegen reagierten die Firmenverantwortlichen ungehalten auf Gotthelfs Anschuldigungen am 2. August 1838 mit einer Gegendarstellung im *Berner Verfassungsfreund*:

Dem Verfasser der kleinen Schrift: »die Wassernoth im Emmenthal am 13. August 1837 von Jeremias Gotthelf«, wird auf seine lieblose Strafpredigt an die Inhaber der Eisenwerke von Gerlafingen erwidert, daß die wilde Emme am obigen unglücklichen Tage dieselbe nicht weniger geschont hat als die übrigen Uferbewohner. [...] Hätte gedachter Verfasser mehr eidgenössischen Sinn, so würde er das überständige Holz am Brienzerglatz lieber einem schweizerischen Etablissement zuführen sehen, als den Franzosen, welche überdies mit ihrem Bauholz und Ladenflößen alle Wehrungen der Emme nach in Grund karren und nichts bezahlen.¹⁴⁴

Hinsichtlich der Flösser aus dem Emmental wurde festgehalten: »Freilich würden diese junge[n] Männer feiner aussehen, wenn sie den schönen fixen Gehalt des Verfassers zu beziehen hätten und ihre Wochenarbeit mit einer Sonntagspredigt abthun könnten!«¹⁴⁵

Tatsächlich waren grossflächige Spekulationskäufe durch französische Händler vorgekommen.¹⁴⁶ Auf dem Markt war Holz für Arme nicht mehr erschwinglich; nach dem extrem kalten Winter 1835/36 stieg etwa in Signau der Holzpreis um nahezu 50 Prozent.¹⁴⁷

2.4.3. »Irische Verhältnisse« im Emmental

In seinem Roman *Käthi, die Grossmutter* schildert Gotthelf das Schicksal einer im Schachen lebenden Taunerwitwe, die mit dem landläufig als »Kartoffelpest« bezeichneten Ausbruch der Krautfäulnis (*Phytophthora infestans*) konfrontiert wird. Der Pilzerreger war 1842 erstmals in den USA aufgetreten und dann nach Europa eingeschleppt worden. In Irland führte er zu der als »The

¹⁴³ Ludi, Kriminalität in der bernischen Regenerationszeit (1992), S. 53.

¹⁴⁴ Kommentar zu *An die Herren von Roll*, in: HKG F.1.2, S. 460f.

¹⁴⁵ Ebd. S. 461.

¹⁴⁶ Häusler, Das Oberemmental vor 125 Jahren (1972), S. 47.

¹⁴⁷ Zürcher, Der grosse Kantonalverein der Rechtsamlosen (1990), S. 51.

great Famine« bezeichneten Hungersnot, der eine Million Menschen zum Opfer fiel. Im Kanton Bern betrugen die Ernteausfälle durchschnittlich 75 Prozent, teilweise fiel die Ernte sogar gänzlich aus.¹⁴⁸ Die Wirkung war in den Bezirken Emmental und Schwarzenburg so verheerend, dass während der doppelten Ausprägung des Teuerungsgipfels von 1847 und 1852–1855 von »irischen Verhältnissen« gesprochen wurde.¹⁴⁹ Wohl nirgends auf dem europäischen Festland war die ländliche Massenarmut um 1850 so gravierend wie hier. Am 15. Oktober 1845 schrieb Gotthelf an Pfarrer Herzog: »[D]ie Erdäpfel-angst hat die Jesuitenangst radikal verschlungen. Man redet nur noch von den Erdäpfeln, von der Politik vernimmt man selten ein Wort, [...]«¹⁵⁰ Im achten Kapitel von *Käthi, die Großmutter* schildert er die Szene, als sich die Schreckensnachricht von ihrem Ausbruch im Dorf verbreitete:

Von allen Seiten her kamen mehr und mehr Menschen, brachten von allen Seiten her Bericht, daß die Pestilenz auch bei ihnen sei, alles schwarz. Niemand weinte, aber Ratlosigkeit, Trostlosigkeit lag auf allen Gesichtern. Es war ein Donnerschlag aus hellem Himmel; in Angst wie versteinert standen die Menschen, wie das Vögelein vor der Schlange versteinert, deren Beute es im nächsten Augenblicke werden wird. Auch Käthi war wie vom Schlage gerührt, vermochte kaum die zitternden Glieder zum Krämer zu schleppen; die Krämerin konnte kaum das Öl ausmessen, so zitterten ihre Hände.¹⁵¹

Käthi eilt daraufhin auf ihr Feld:

Jetzt sah Käthi im Lampenscheine die graue, schwarze Pestilenz an allen ihren Erdäpfeln, und es war ihr, als werde, je mehr sie zünde, die Pestilenz immer schwärzer und grausiger. [...] es stand schwarz und grausig die Frage vor ihr wie ein wilds Tier und wollte nicht weichen von ihrer Seele: »Was sollen wir essen, und womit sollen wir uns kleiden?«¹⁵²

¹⁴⁸ Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 197.

¹⁴⁹ Besonders schlimm waren die Verhältnisse in der Gemeinde Guggisberg. Der dortige Gemeinderat meldete am 10. Juni 1848 der Regierung die Insolvenz im Armenwesen an und teilte mit, dass die Gemeinde vor dem gänzlichen Ruin stehe – was vom herbeigeeilten Regierungsstatthalter bestätigt werden musste. Der hoch verschuldete Amtsbezirk Schwarzenburg musste einer kantonalen Sonderverwaltung unterstellt werden. Leuenberger, Armennot und Armenverwaltung im Amt Schwarzenburg (1987), S. 65f.

¹⁵⁰ Brief an Xaver Herzog vom 15. Oktober 1845, in: EB 6, S. 204 (Nr. 130).

¹⁵¹ SW X, S. 117

¹⁵² Ebd. S. 118f.

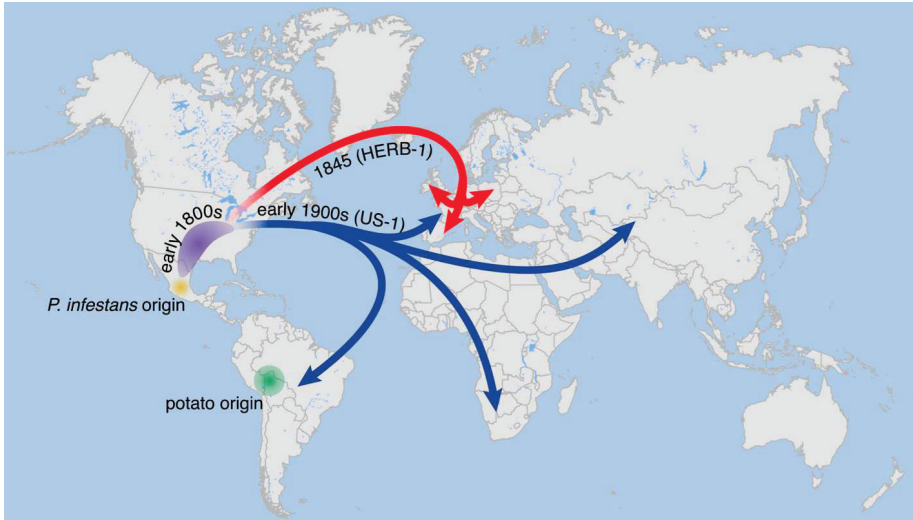


Abb. 5 Ausbreitungswege des Kartoffelfäule-Erregers

Verursacht wird die »Kartoffelpest« durch den Eipilz *Phytophthora infestans*. Die befallenen Knollen sind nicht nur ungeniessbar, sondern auch giftig. Forschungen von Molekularbiologen haben 2013 anhand einer Analyse von Herbarien der Botanischen Staatssammlung München und der Royal Botanical Gardens Kew London gezeigt, dass der Verursacher der in Europa 1845 auftretenden »Kartoffelpest« ein bislang unbekannter *P. infestans*-Stamm war (HERB-1, roter Pfeil). Dieser hatte sich kurz vorher genetisch vom Stamm US-1 (blauer Pfeil) getrennt. Grundlage der Studie war die Analyse des gesamten Erbguts von *Phytophthora* und seinen Kartoffelwirten aus elf historischen Belegen. Der für die damalige »Kartoffelpest« verantwortliche Erreger ist nach der Entwicklung resistenter Kartoffelsorten zwar verschwunden, allerdings hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts der verwandte Erregerstamm US-1 ausgebreitet (blauer Pfeil), der gegenwärtig noch immer alljährlich weltweit bis zu 20 Prozent der Ernte vernichtet.

Die Grafik zeigt auf, wie umfassend bereits im 19. Jahrhundert globale Zusammenhänge auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse in der Schweiz einwirkten.

Literatur:

K. Yoshida, L. Cano, M. Pais, B. Mishra, R. Sharma, C. Lanz, F. Martin, S. Kamoun, J. Krause, M. Thines, D. Weigel und H. Burbano (2013): The rise and fall of the *Phytophthora infestans* lineage that triggered the Irish potato famine. In: *eLife*, 28. Mai 2013, doi:10.7554/elife.00731.



Abb. 6 Angeschnittene, befallene Kartoffelknolle (Modell)

Die Ausbreitung der »Kartoffelpest« basiert auf folgenden Mechanismen: Wird die Kartoffelknolle im Boden von *P.infestans* infiziert, beginnt der Eipilz in ihrem Inneren zu wachsen. Beim Keimen der Kartoffel wächst der Pilz in die austreibende Pflanze hinein und führt an der Blattoberseite zu braunen und dunklen Stellen. Die Blattunterseite ist mit dem sogenannten »Kartoffelmehltau« bedeckt, einem weissen Belag aus Pilzfäden. Hier bilden sich die Sporenbehälter, aus denen bei feuchtem Wetter Sporen freigesetzt werden, weswegen es bei nasskalter Witterung zu einer raschen Ausbreitung des Eipilzes kommt. Die Hilflosigkeit, mit der die Wissenschaft beim Ausbruch der »Kartoffelpest« zunächst reagierte und mit der in den Zeitungen vorbeugende Massnahmen, die sich als wirkungslos herausstellten, verhandelt wurden, nahm Gotthelf in *Käthi, die Grossmutter* zum Anlass, auf die grundsätzliche Fehlbarkeit und Beschränktheit des menschlichen Wissens hinzuweisen:

Es war in der Tat eine Lebensfrage, wie nur Gott sie schaffen konnte, welche dem Menschen vom Scheitel bis zur Fußsohle durchs Mark und alle Glieder fuhr, an welcher er die Masse menschlichen Wissens am besten sich erproben konnte, so an einer scheinbar einfältigen und geringen Sache, wie die Kartoffeln sind. (SW X, S. 124)

Literatur:

Katalog zur Ausstellung »Kartoffelfäule schreibt Geschichte« des Senckenberg Naturmuseum in Frankfurt am Main.

In diesem Zusammenhang kann auf ein Schreiben des Regierungsstatthalters von Trachselwald, Carl Karrer (1815–1886), an den Direktor des Innern vom 24. Juli 1847 hingewiesen werden. Darin ist zu lesen, dass er ein »Paquet« mit Kartoffeln vom Pfarrland Lützelflüh schicke, wobei Pfarrer Bitzius mitteile, dass ein Teil davon Krankheitsspuren aufweise, während die reichhaltige Ernte von den Feldern der Armenanstalt glücklicherweise unversehrt geblieben sei.¹⁵³ Gotthelf war also von den Folgen der »Kartoffelpest« direkt betroffen und scheint so etwas wie ein »Informant« aus der von der Krautfäule betroffenen Gegend gewesen zu sein. Ob er die Kartoffeln unaufgefordert schickte, um den Behörden die Problematik unmittelbar vor Augen zu führen, oder ob er damit einer Aufforderung des Regierungsrates oder des Regierungsstatthalters nachkam, weil sich diese ein genaues Bild von der Lage machen wollten, geht aus dem Brief nicht hervor.

Die Kartoffel war das Grundnahrungsmittel der landarmen Unterschichten und als Kulturpflanze in der Schweiz im Verlauf des 18. Jahrhunderts in grossen Mengen angebaut worden. Um 1760 hatte sie im Emmental das Brot als Alltagspeise abgelöst. Sie wies eine Reihe von relevanten Vorteilen auf, wie von Christian Pfister festgehalten wird:¹⁵⁴

- Ihre klimatische Anspruchslosigkeit. Die Kartoffel kann das Sonnenlicht doppelt so wirkungsvoll nutzen wie das Getreide und ist an kurze Sommer gewöhnt.
- Ihre Fruchtbarkeit. Der Ertrag beläuft sich ohne Dünger auf das 3–4fache, gedüngt auf das 8–10fache des Pflanzgutes. Eine Jucharte Kartoffeln vermochte im 19. Jahrhundert 4–5 Personen für ein Jahr zu ernähren.
- Ihre Unwettertauglichkeit. Bei Hagelschlag bleibt die essbare Knolle im Boden unversehrt, während eine Getreideernte erheblichen Schaden davontragen kann.
- Ihre Konsumtauglichkeit. Die Kartoffel muss nicht gemahlen werden.
- Die Verwendung des Kartoffelkrauts als Futtermittel für Tiere. Dessen Gehalt an Eiweiss ist doppelt so gross wie jener von Stroh.
- Ihr Gehalt an Vitamin C. Eine mittelgrosse gekochte Kartoffel (180 Gramm) enthält ca. 10 mg, ungefähr ein Achtel des Tagesbedarfs eines erwachsenen Menschen.

¹⁵³ StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 52.

¹⁵⁴ Pfister, Klimageschichte der Schweiz 1525–1860 (1988), Bd. I, Abschnitt 10.2.

Die »Kartoffelpest« fiel im Emmental mitten in den Zusammenbruch des proto-industriellen Leinwandgewerbes.¹⁵⁵ Gotthelf schildert, wie Käthi selber angebauten Flachs in Heimarbeit zu Garn spinnst, aber einen kaum mehr nennenswerten Lohn daraus generieren kann. Die zeitliche Koinzidenz dieser beiden Ereignisse wirkte potenzierend auf die Auswirkung einer sozioökonomischen Krise, deren strukturelle Ursachen sich Zeitgenossen nicht umfassend erschloss; jedenfalls suchten Studien besorgter Philanthropen die Ursache vorab in individuellen sittlich-moralischen Fehlleistungen der verelendeten Unterschicht. Fest stand – und das war auch Gotthelf klar – dass der Markt vom günstigen englischen Baumwollmaschinengarn überschwemmt wurde, gegen welches das einheimische, von Hand gefertigte Leinen aus Flachs- oder Hanfgarn im Wettbewerb nahezu chancenlos war.¹⁵⁶ Ein Amtsbericht von 1837 hielt fest:

Die Fortschritte der Mechanik im Spinnen der Leinenstoffe drohen vielen armen Leuten, die bis dahin vom Verdienst der Handspinnerey noch kümmerlich leben konnten, auch noch diesen geringen Verdienst vollends zu entreissen.¹⁵⁷

Kurz vor der Jahrhundertwende waren im Berner Leinengebiet noch 14'000 Personen mit Spinnen beschäftigt gewesen.¹⁵⁸ Mit dem Zusammenbruch der Protoindustrie fiel jenes Teilstück des Produktionsapparates weg, das bisher einen Teil des Bevölkerungswachstums aufgenommen hatte;¹⁵⁹ ihretwegen war die Bevölkerungsdichte auch in den Bezirken Signau und Trachselwald rund ein Drittel höher als in anderen ländlichen Gebieten (Ortschaften wie Langnau, Signau oder Trub zählten um 1800 wesentlich mehr Einwohner als Burgdorf oder Thun)¹⁶⁰. Solche proto-industriellen Verdichtungsräume

¹⁵⁵ Zur Protoindustrialisierung siehe grundlegend Braun, Rudolf: Das ausgehende Ancien Régime in der Schweiz. Aufriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1984.

¹⁵⁶ Gotthelf setzte sich damit etwa in einer Kalendererzählung auseinander, vgl. HKG D.1, *Marei die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, S. 142–150.

¹⁵⁷ Häusler, Das Oberemmental vor 125 Jahren (1972), S. 52.

¹⁵⁸ Vgl. Kommentar zu *Marei die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, in: HKG D.3.1, S. 401–416, vor allem S. 403. Es entstanden zwar auch im Kanton Bern mechanische Flachsspinnereien, etwa 1839 jene der Gebrüder Miescher in Burgdorf. Die Bernische Textilindustrie vermochte sich aber im Gegensatz zur Ostschweiz nicht als Führungssektor im Industrialisierungsprozess durchzusetzen. Diese Rolle kam der Uhrenindustrie zu. Vgl. Hünenwadel, Die bernische Textilindustrie – eine Branche im Strukturwandel (2011), S. 336–340.

¹⁵⁹ Mooser, Ländliche Klassengesellschaft (1984), S. 326.

¹⁶⁰ Um 1800 zählte die Stadt Bern als grösste Ortschaft des Kantons 11'000 Einwohner. Langnau mit 3'700, Signau mit 3'100 und Trub mit 2'100 Einwohnern lagen damit noch

wurden von der Krise besonders hart getroffen.¹⁶¹ Der »Gewalt des ungeheuren Reallokationsprozesses«¹⁶² der kapitalistischen Fabrikindustrialisierung war das proto-industrielle Leinwandgewerbe unterlegen. Nach einer langen Blütezeit brach es binnen weniger Jahre zusammen, was zu einer Krise führte, die sich ohne Abfederung in der Entwicklung der Agrarmärkte niederschlug. Die Löhne von rund 12'500 betroffenen Personen sanken um 50 Prozent.¹⁶³ Die Leinenindustrie hat das Emmental, wie es ein zeitgenössischer Beobachter festhielt, »zuerst reich und nachher siebenmal arm gemacht.«¹⁶⁴

Die Bauern reduzierten umgehend die Flachs- und Hanfanbauflächen und forcierten gerade im Emmental im Zuge des »Käsefiebers« die Viehhaltung.¹⁶⁵ Die Bereitschaft zur Vergabe von Pachtland nahm drastisch ab, weil die Agrarpreise bei einer verlässlichen Absatzperspektive anstiegen, die Einnahmen für Flachs oder Hanf aber wegbrachen.¹⁶⁶ Die Motivation, den landarmen Unterschichten Kleinparzellen zu verpachten, fiel zunehmend weg. Deren Zinsleistung hatte sowieso nie eine rentable Profitquelle dargestellt, aber infolge der Düngelücke war vor der Agrarmodernisierung schlechter Boden für den Fruchtanbau kaum in Frage gekommen. Nun stieg das Interesse an einer Vergrößerung der Bebauungsflächen, da sich Meliorationen betriebswirtschaftlich zu lohnen begannen.¹⁶⁷ Es kam im Emmental und im Oberaargau zu einer »Re-Agrarisierung«, die aber keineswegs als Ausdruck einer wirtschaftlichen Rückständigkeit aufzufassen ist und nichts mit einem Rückzug auf traditionelle Subsistenzstrategien zu tun hatte, sondern von einer erheblichen wirtschaftlichen Intensivierung zeugt.¹⁶⁸

vor Thun mit 1'600, Burgdorf mit 1'300 und Huttwil mit 1'000 Einwohnern. Hengartner, Gott und die Welt im Emmental (1995), S. 73.

¹⁶¹ Kopsidis, Agrarentwicklung (2006), S. 322.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Geiser, Karl: Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894, S. 369.

¹⁶⁴ Ebd. S. 362.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Kopsidis, Agrarentwicklung (2006), S. 323.

¹⁶⁷ Ebd. S. 172.

¹⁶⁸ Ebd. S. 319.

2.4.4. Die Exklusion der Armen aus der Agrarverfassung

Dass die Ertragsfähigkeit des Bodens in den Fokus rückte und Wirtschaftsbeziehungen, die einer aussermarktlichen Logik folgten, zusehends erodierten, hing auch mit einem fundamentalen Wandel der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen im 19. Jahrhundert zusammen, wie vom Agrarhistoriker Michael Kopsidis herausgearbeitet worden ist.¹⁶⁹ Dessen Studien, auf denen die folgenden Ausführungen basieren, ergeben, dass die Kommerzialisierung der agrar-ruralen Ökonomien gerade in proto-industrialisierten Gebieten bereits zu Beginn des 19. Jahrhundert weit fortgeschritten war.

Nach Kopsidis bedarf das Bild der ländlichen Ökonomie und Gesellschaft, das intellektuelle Eliten Ende des 19. Jahrhunderts aus tiefsitzenden Modernisierungsängsten heraus gezeichnet haben, einer gründlichen Revision.¹⁷⁰ Auf sie gehe nämlich das wirkungsmächtige Konzept einer auf Prinzipien der Solidarität beruhenden, vorkapitalistisch-ruralen »moral economy« zurück.¹⁷¹ Das agrarromantische Bild einer aus ethischen Gründen auf Subsistenzökonomie (eine nicht den Eigennutzen maximierende oder nur am Gewinn orientierte Wirtschaftsweise) ausgerichteten bäuerlichen Wesensmentalität abstrahiere aber von den Realitäten des ruralen Agrarwirtschaftens.¹⁷² Bei der Subsistenzökonomie handelte es sich nach Kopsidis nicht um eine kultur-soziologisch beschreibbare, dem Kapitalismus entgegengesetzte Wirtschaftsgesinnung, sondern um eine ökonomisch rationale Reaktion auf nicht vollständig funktionierende Märkte.

Tatsächlich sei die Ertragsfähigkeit des Bodens bis ins 19. Jahrhundert nicht immer im Zentrum des ökonomischen Kalküls der Bauern gestanden. Weil das Ausmass von Risiken und Unsicherheiten in diesem Kalkül einen hohen Stellenwert eingenommen habe, sei es nämlich bisweilen zu einer so genannten »conditional profit maximation« gekommen, also einer Einschränkung der Gewinnmaximierung infolge von Nebenbedingungen.¹⁷³ Unter einer solchen Einschränkung der Gewinnmaximierung könne etwa die Bereitschaft verstanden werden, den Landlosen Kleinparzellen für den Anbau von Kartoffeln oder Flachs zinsvergünstigt zu verpachten, um sie so quasi als privat angestellte Tagelöhner an sich zu binden, was für die Bauern lohnenswert war, weil die Tagelöhner ihnen im Gegenzug als variable Arbeitskraft zur flexiblen

¹⁶⁹ Ebd. S. 73, S. 135, S. 140, S. 145, S. 191, S. 193, S. 200, S. 265, S. 269.

¹⁷⁰ Ebd. S. 278.

¹⁷¹ Ebd. S. 178.

¹⁷² Ebd. S. 278.

¹⁷³ Ebd. S. 195.

Abdeckung saisonaler Engpässe jederzeit zur Verfügung stehen mussten. Solche Landdeputate hätten bis zu einem Viertel des Landes eines Bauern ausgemacht. Mikroökonomisch interpretiert verband nach Kopsidis dieses so genannte Heuerlingssystem als »interlocked markt« die Arbeits-, Pacht-, Kredit-, und Gütermärkte der bäuerlichen Ökonomie miteinander.¹⁷⁴ Die Bauern hätten sich so einen ganzjährigen Arbeitskräftepool gesichert, ohne die Risiken der mit hohen Informationskosten behafteten, fragmentierten Arbeitsmärkte teilen zu müssen (als Informationskosten wird beispielsweise der Aufwand, den ein Bauer aufbringen musste, um herauszufinden, ob ein Tagelöhner etwa vertrauenswürdig und zuverlässig ist, bezeichnet).¹⁷⁵ Formen dieser Patronage können deswegen nach Kopsidis als kostengünstiges Substitut für formalisierte Formen staatlicher Rechtsdurchsetzung bezeichnet werden. Die Personalisierung solcher Beziehungen zwischen Bauern und Tagelöhnern war also nicht persönlicher Empathie geschuldet – die Inklusion der Unterschichten in die Agrarverfassung war ein ökonomischer Entscheid und nicht ethisch motiviert gewesen.

Kopsidis schreibt, dass im 19. Jahrhundert dann der Aufbau eines tauglichen rechtsstaatlichen Apparates zum Eigentumsschutz, moderne Formen der Risikoabsicherung (Assekuranzen und Versicherungen) und eine flächendeckende Infrastruktur neue ökonomische Rahmenbedingungen geschaffen hätten.¹⁷⁶ Da voll ausgedehnte Marktwirtschaften eines ausgedehnten Justiz- und Polizeiparates bedürfen, hätten die neuen Rahmenbedingungen eine weitreichende Marktintegration gestattet, was dazu geführt habe, dass solche einer aussermarktlichen Logik folgenden Wirtschaftsbeziehungen zusehends erodiert seien. Es kam, wie man zusammenfassend festhalten kann, zu einer Exklusion der Armen aus der Agrarverfassung.

2.4.5. Ursachen des Pauperismus

Wirtschaftsgeschichtlich gesehen löste im 19. Jahrhundert die Industrialisierung die Agrarwirtschaft weder ab noch drängte sie diese zurück. Sie war im Gegenteil auf deren Intensivierung angewiesen. Wenn ich die gegenwärtige Forschungslage richtig interpretiere, wäre etwa die erfolgreiche industrielle Entwicklung entlang des Jurasüdfusses (Uhren-, Papier- und Stahlindustrie)

¹⁷⁴ Ebd. S. 284f.

¹⁷⁵ Ebd. S. 311.

¹⁷⁶ Ebd. S. 191f.

ohne die »Re-Agrarisierung« des Emmentals, zu welcher es im Zuge des Zusammenbruchs der proto-industriellen Garnspinnerei gekommen war, nicht möglich gewesen. Solche industriellen Zentren waren auf angrenzende oder transportkostengünstig zu erreichende Zonen von outputstarken Agrarökonomien angewiesen, die Konsumgüter und Nahrungsmittel exportierten; die Industrie war zudem im Zeitalter der präfossilen Brennstoffe auf grosse Mengen Holz zur Energiegewinnung angewiesen. Diese Preissignale und neuen ökonomischen Rahmenbedingungen ermöglichten den Bauern im Emmental eine riskante, aber hochprofitable Spezialisierung auf die Herstellung von Käse. Im Zuge der Agrarmodernisierung war der Ausbau der Viehwirtschaft möglich geworden, was eine Vergrösserung des Futteranbaus – zum Beispiel von Kleefeldern – bedingte. Zunächst wurden dazu jene Teile der Landdeputate herangezogen, deren Bodenbeschaffenheit sich dazu qualitativ eignete. Weil durch die Beseitigung der Düngerlücke auch eine Ausweitung des Bauungsvolumens möglich geworden war, begannen sich nunmehr auch Meliorationen und Arrondierungen von schlechten Böden zu lohnen (siehe dazu Abschnitt 2.5.4). Diese rückten nun in den Vordergrund des ökonomischen Interesses. Was geschah, beschrieb ein Zeitgenosse wie folgt:

Die Borde wurden geschliffen, die Hecken ausgerottet, die Haiden bebaut, die Wälder unter die Rechtsamebesitzer vertheilt. Der Reiche gewann; der Arme verlor, was er noch hatte. Manche Familie musste Ziegen und Schaf abschaffen aus Mangel an Nahrung. [...]. Die Kinder blieben sich selbst überlassen, ohne Beschäftigung; es sei denn, sie werden betteln geschickt.¹⁷⁷

Ebenfalls unter Druck gerieten Agrar- und Waldflächen, die bislang gemeinsam genutzt worden waren (»Commons«). Bei den Gemeinheitsteilungen des 19. Jahrhunderts ging es dabei nicht nur um die Aufteilung von Flächen, die sich im Gemeindebesitz befanden, denn kollektive Nutzungsrechte erstreckten sich auch auf andere Nutzungsgebiete.¹⁷⁸ Nicht alle Flächen gehörten einer Gemeinde oder einer Privatperson. Die kollektiv durch Vieh bestossene Weide, die oft im Zuge der Aufhebung der Zelgwirtschaft aufgeteilt worden war und landläufig mit dem Begriff Allmende assoziiert wird, war nur ein Teil dieses Systems. Commons umfassten neben diesem Gemeinland im weiteren Sinne auch die unverbrieften Nutzungsrechte landloser Mitglieder der Dorfgemeinde an Privat- und Gemeindecigentum (wie zum Beispiel das Ähren-

¹⁷⁷ Ludi, *Kriminalität in der bernischen Regenerationszeit* (1992), S. 40.

¹⁷⁸ Prass, *Allmendflächen und Gemeinheitsnutzung* (2003), S. 209. Unter diese anderen Nutzungsgebiete fällt nach Kopsidis auch das so genannte öde Land, wie etwa Tongruben oder Schilfzonen. Kopsidis, *Agarentwicklung* (2006), S. 210. Siehe dazu Abschnitt 2.5.1.

lesen auf Feldern oder das Fallholzsammeln im Wald) respektive die sogenannten »open fields« (siehe dazu Abschnitt 2.5.1), welche in der Überlebensstrategie der landlosen Unterschicht eine entscheidende Rolle gespielt haben.¹⁷⁹

Seit den physiokratischen Bestrebungen der ökonomischen Patrioten im 18. Jahrhundert standen alle gemeinsam genutzten Flächen unter einem Generalverdacht. Daran knüpfte die liberale Wirtschaftspolitik an, die auf ähnlichen Argumentationszusammenhängen basierte. Beide Perspektiven waren der Sichtweise verhaftet, dass jegliche kollektive Nutzung zwangsläufig zu einer übermässigen Ausbeutung des Landes führen müsse.¹⁸⁰ Ausgangspunkt der im 18. Jahrhundert von Agrarreformern formulierten Kritik an den Allmenden aller Art war deren Überzeugung, dass solche Nutzungsformen jegliche Steigerung der agrarischen Produktion verhindern würden.¹⁸¹ Entsprechend schilderten sie den Zustand der Allmenden als desolat. Die Allmenddebatten des 18. und 19. Jahrhunderts hatten die Urteile vieler Sozial- und Wirtschaftshistoriker bis ins 20. Jahrhundert geprägt. In Anlehnung an den Diskurs der Agrarreformer und der liberalen Eliten sahen sie in der Privatisierung der kollektiven Bodennutzung einen »Königsweg zum agrarischen Fortschritt« und eine zentrale Bedingung für sämtliche Ertragssteigerungen in der Landwirtschaft, wie es Stefan Brakensiek formuliert hat.¹⁸² Garrett Hargin hatte 1968 in dieser Sichtweise den vielzitierten Begriff »Tragedy of the Commons« (dt. »Tragik der Allmende«) geprägt. Gemäss diesem Dogma war nur eine von allen sozialen Rücksichten befreite Betriebsführung in der Lage, eine Erhöhung der Agrarerzeugung zu erreichen um die urbane Bevölkerung zu ernähren. Bis in die 1960er Jahre war für Industrialisierungsplaner festgestanden, dass moderne Agrarentwicklung in ihrer Anfangsphase zwangsläufig mit extremer Ungerechtigkeit verbunden sein müsse und man gewissermassen mit dem Hunger der einen den Wohlstand der anderen erkaufen müsse.¹⁸³ Entsprechend galt die ländliche Massenarmut zwar als bitter für die Betroffenen, gleichzeitig aber auch als notwendige Begleiterscheinung des wünschenswerten Wachstums; der ländliche Pauperismus wurde als ein

¹⁷⁹ Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 210. Mit den »Allmenden« im Sinne der kollektiv durch Vieh bestossenen Weide hatten die landlosen Unterschichten teilweise gar nichts zu tun, da sie gar kein Vieh besaßen.

¹⁸⁰ Prass, *Allmendflächen und Gemeinheitsnutzung* (2003), S. 221.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Brakensiek, *Die Auflösung der Marken im 18. und 19. Jahrhundert* (2004), S. 169.

¹⁸³ Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 258.

Relikt vormoderner Wirtschaftsstrukturen betrachtet, die aus wachstumsökonomischen Zwängen heraus möglichst rasch zerschlagen werden mussten.¹⁸⁴

Neuere Forschungen haben diese Ansicht nun fundamental widerlegt – erfolgreiche Agrarentwicklung muss keineswegs zwangsläufig mit extremen Ungerechtigkeiten verbunden sein. In der Kritik der Agrarreformer spiegelte sich nämlich »weniger eine Verschlechterung der Allmendflächen als eine andere Wahrnehmung kollektiver Nutzungen.«¹⁸⁵ Eine objektive Beurteilung der Gemeinheitsnutzung darf nach Reiner Prass folglich nicht von der Kritik der Agrarreformer des späten 18. Jahrhunderts ausgehen. Nach Prass gab es in der bäuerlichen Ökonomie keine schlecht genutzten Flächen, dagegen aber eine grosse Bandbreite unterschiedlicher Bedürfnisse, die zu einer Vielzahl von Nutzungsformen führte.¹⁸⁶ Kopsidis Studien belegen, dass eine bäuerlich-kollektive Organisation der Bebauung über lange Zeit funktionierte und sowohl mit Ertragssteigerungen als auch einer zunehmenden Marktorientierung vereinbar war.¹⁸⁷ Demnach hatte die lokale Kooperation am ehesten eine Lösung für die Gefahr der Übernutzung, des schwerwiegendsten Problems von Gemeineigentum, garantiert; die Allmenden standen einer marktorientierten Agrarentwicklung nicht im Wege.¹⁸⁸ Die Überführung der Commons in Privateigentum war keine Voraussetzungsbedingung, um dynamisches Wachstum überhaupt erst ermöglichen zu können.¹⁸⁹ Sie hatte vielmehr zur Folge, dass agrarische Einkommen von unten nach oben umverteilt wurden.¹⁹⁰ Dass sie aus einer gesamtwirtschaftlichen Wachstumsperspektive zweckmässig oder notwendig war, kann nach Kopsidis nicht behauptet werden, dienlich war sie nur einigen wenigen Agrarproduzenten. Zwar war das industrielle Wirtschaftswachstum auf eine Outputsteigerung der ruralen Ökonomie angewiesen, aber letztere wäre auch ohne die Exklusion der landarmen Unterschichten aus der Agrarverfassung möglich gewesen. Wachstum und Verteilungsgerechtigkeit hätten nach Kopsidis »in voller Übereinstimmung mit den Erkenntnissen moderner Entwicklungstheorie« alles andere als einen unauf lösbaren Widerspruch dargestellt.¹⁹¹ Eine breite Streuung der Wachstums-

¹⁸⁴ Ebd. S. 221.

¹⁸⁵ Prass, Allmendflächen und Gemeinheitsnutzung (2003), S. 221. Im Emmental verfügten in der Mitte des 18. Jahrhunderts nur noch wenige Gemeinden, darunter Huttwil, über eine gemeinsame Weidefläche.

¹⁸⁶ Prass, Allmendflächen und Gemeinheitsnutzung (2003), S. 222.

¹⁸⁷ Kopsidis und Fertig, Agrarwachstum und bäuerliche Ökonomie 1640–1880 (2004), S. 21.

¹⁸⁸ Kopsidis, Agrarentwicklung (2006), S. 188.

¹⁸⁹ Ebd. S. 256–259.

¹⁹⁰ Ebd. S. 257.

¹⁹¹ Ebd. S. 275.

gewinne unter der ländlichen Bevölkerung wäre vielmehr ein gewaltiger Vorteil gewesen. Der »Vormarsch der am uneingeschränkten individuellen Privateigentum ausgerichteten bürgerlichen Eigentümergesellschaft« beseitigte keine Wirtschaftsweise, die systeminhärent ineffizient war, sondern zerstörte die sozialen Grundlagen für ein weiteres Funktionieren des open-fields Systems.¹⁹²

Mit dem Verlust der Gemeinheitsnutzungen fiel für die landarme Unterschicht etwa die Hälfte des Einkommens weg.¹⁹³ Die Verteilung von Wachstumsgewinnen während der marktorientierten Agrarreformen war durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse so einseitig gestaltet worden, dass eine krisenhafte Situation entstand, welche einer revolutionären Stimmung wesentlich Vorschub leistete.

2.5. Die Lage der ländlichen Unterschichten

2.5.1. Zur »Ökonomie des Notbehelfs« als Überlebensstrategie

Innerhalb der gemeinsam genutzten Flächen hatten insbesondere die sogenannten Grenzländereien als wirtschaftliche Pufferzone gedient, die nur bei Bedarf intensiv genutzt worden waren. In der traditionellen Landwirtschaft machten nicht die fruchtbaren Acker- und Wiesenflächen, sondern die weniger ergiebigen, durch übermässige Feuchtigkeit oder Trockenheit gekennzeichneten Böden einen bedeutenden Teil der Gemeinheiten aus; ihr Anteil betrug um 1830 noch bis zu 50 Prozent.¹⁹⁴ Die Überlebensstrategie der

¹⁹² Ebd. S. 260.

¹⁹³ Ebd. S. 262.

¹⁹⁴ Gudermann, Morastwelt und Paradies (2000), S. 1 und Gudermann, Die ökologischen Folgen der Gemeinheitsteilungen (2000), S. 85. Eine Studie müsste empirisch prüfen, inwiefern diese Angaben auch für den Kanton Bern bzw. das Emmental Gültigkeit beanspruchen können. Gerade beim Emmental, wo die Allmenden bereits in der frühen Neuzeit aufgeteilt worden waren – was aber die gemeinsame Nutzung von »open fields« resp. die Nutzungsrechte von Landlosen an Privat- oder Gemeindegut nicht betroffen hat –, handelte es sich wohl bereits im 19. Jahrhundert um eine »aufgeräumte« Kulturlandschaft, weswegen der prozentuale Anteil wohl geringer war. Anders dürfte es im Oberaargau gewesen sein und Gotthelfs Werke spielen ja oftmals in dieser Region; man darf

Unterschichten bestand in einer »Ökonomie des Notbehelfs«, die sich durch ein profundes Wissen über das Nutzungspotenzial dieser marginalen Ressourcen (zum Beispiel Ackerränder, Heiden, Moore, Gehölze, Hecken, Flüsse, Bäche, Seen, Teiche und ihre Ufer) auszeichnete.¹⁹⁵ In einer Gesellschaft, deren Alltag durch grosse Engpässe und Risiken charakterisiert war, muss ein beträchtlicher Fundus an praktischem Wissen um die Nutzbarkeit der umliegenden Fauna und Flora vorhanden gewesen sein, ein Wissen, das heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist und nichts mit esoterischer Kräuterheilkunde zu tun hat. Der Zugang zu Gewässern, Ruderalflächen und Saumbiotopen lieferte Nahrung (Fische, Krebse, Wasservogel, Schnepfen, Rohrdommeln, Trappen, Eier von Wildvögeln, Wildgemüse, essbare Samen, Wurzeln der gelben Nachtkerze, Pflanzen an Wegrändern, Brennesseln, Melden, Gänsefussarten, Sauerampfer, Schattenhalme etc.) sowie das Material für viele Gebrauchsgegenstände.¹⁹⁶ Aus Trieben der Esche wurden die Stiele von Sensen gefertigt, aus den Zweigen von Weiden Körbe. Die Forschung geht davon aus, dass es unmöglich ist, den Umfang dieser Randnutzungen zu quantifizieren.¹⁹⁷ Ebenfalls dürfe man sich, wie Rita Gudermann, auf deren Publikationen ich mich beziehe, urteilt, nicht in der trügerischen Vorstellung wiegen, bei dieser »Morastwelt« habe es sich um ein Paradies gehandelt; alles, was daraus gewonnen wurde, sei mit grosser Mühe verbunden gewesen.¹⁹⁸ Die Armen lebten in der Grauzone des Existenzminimums.

Bei der Nutzung dieser marginalen Ressourcen liegt für Rita Gudermann der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, wie es den Unterschichten überhaupt gelang, zu überleben.¹⁹⁹ Die Einkommen der landarmen und landlosen Unterschichten reichten kaum für das Existenzminimum aus. In Gotthelfs Kalendererzählung *Marei die Kuderspinnerin* verdient Marei 2,5 Kreuzer pro Tag mit der Spinnerei, was auf einen Wochenlohn von 4 Batzen herauslief.²⁰⁰ Ein Malter Bohnen (150l) kostete im Jahr des Erscheinens der Erzählung 19–21 Batzen, das Jahresabonnement einer Zeitung 80 Batzen, ein neues Buch

meines Erachtens deshalb die Beschreibungen Gotthelfs in Bezug auf die Wirtschafts- und Sozialgeschichte nicht auf das Emmental reduzieren.

¹⁹⁵ Ebd. S. 67. Gudermann spricht von einer »Ökologie des Notbehelfs«, wobei der Begriff von mir in abgewandelter Form auf die Überlebensstrategie der Unterschichten übertragen wurde (»Ökonomie des Notbehelfs«).

¹⁹⁶ Gudermann, *Ökologie des Notbehelfs* (2004), S. 70.

¹⁹⁷ Ebd. S. 71.

¹⁹⁸ Ebd. S. 65.

¹⁹⁹ Gudermann, *Die ökologischen Folgen der Gemeinheitsteilungen* (2000), S. 93.

²⁰⁰ Kommentar zu *Marei die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, in: HKG D.3.1, S. 404.

zwischen 13 und 100 Batzen.²⁰¹ Mit dem proto-industriell erwirtschafteten Lohn wurden nicht Lebensmittel gekauft, es wurde damit primär der Zins für die gepachteten Parzellen, auf denen Kartoffeln und Flachs angepflanzt wurden, aufgebracht, da Agrarproduzenten in einer weitgehend monetarisierten Landwirtschaft an liquiden Mitteln interessiert waren. Auch die Miete für die Wohnung wurde damit bezahlt. Da die Konsumgüter des Alltags von den Armen nicht über den Markt bezogen wurden (es gab damals auch noch keine »Dorfläden«), dienten die marginalen Ressourcen der existenziellen Selbstversorgung. Die Meliorationen und die Schliessung der open-fields zerschlugen die fragile Balance dieser naturalen Ökonomie.

Der Zugang zu den noch übrig gebliebenen marginalen Ressourcen wurde durch die neuen (liberalen) Eigentumsgesetze schliesslich gänzlich unterbunden.²⁰² Wenn Angehörige der landarmen Unterschicht Weiden zum Flechten von Körben oder Eschenstiele zum Anfertigen von Sensen schnitten, liefen sie Gefahr, als Diebe angezeigt zu werden; wenn sie Holz in den Wäldern aufsammelten, machten sie sich strafbar; wenn sie ihre Ziegen an Böschungen weiden liessen, war das illegal. Einer ganzen Bevölkerungsschicht war es nun nicht mehr möglich, trotz grosser Anstrengungen ihren Lebensunterhalt zu verdienen respektive ihr Überleben durch Nutzung der marginalen Ressourcen zu sichern. Sie wurden – als working poor – in den überwiegenden Fällen ohne Eigenverschulden unterstützungsabhängig (Grafik 5). Die Armenfürsorge, welche die Öffentlichkeit vor gewaltige administrative und finanzielle Herausforderungen stellte (Grafiken 6 und 9), hat so gesehen die Wachstumsgewinne der landwirtschaftlichen Agrarproduktion quersubventioniert.

2.5.2. Die Kriminalisierung der Armut

In den 1830er und 40er Jahren kam es zu einer sprunghaften Zunahme der Kriminalitätsraten. Rund 80 bis 90 Prozent aller Eigentumsdelinquentinnen und Delinquenten, die zwischen 1835 und 1837 vor den bernischen Amtsgerichten erscheinen mussten, waren Angehörige der Unterschicht (Tagelöhnerinnen, Landarbeiter), die fast durchwegs Gebrauchsartikel und Lebensmittel gestohlen hatten, wie die Forschungen von Regula Ludi gezeigt haben.²⁰³ Der Direktor von Strafanstalt Thorberg signalisierte am 2. September 1842

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Gudermann, Die ökologischen Folgen der Gemeinheitsteilungen (2000), S. 96.

²⁰³ Ludi, Kriminalität in der bernischen Regenerationszeit (1992), S. 108f.

konsterniert nach Bern, dass das Gefängnis gegenwärtig so angefüllt sei, dass im Winter – wenn die Strafgefangenen keiner Arbeit ausserhalb der Mauern mehr nachgehen könnten – kein Platz mehr da sein werde, um alle Häftlinge gleichzeitig aufzunehmen.²⁰⁴

Die Mehrzahl der Fälle betraf Gelegenheitsdiebstähle. Die Steigerung der Delinquenz wurzelte im Urteil bürgerlicher Publizisten in einem unordentlichen Lebenswandel der Armen. Armut und Verbrechen waren ihrer Auffassung nach die Folge eines Mangels an Charakter und Moral. Der Regierungstatthalter des Amtsbezirks Bern konstatierte 1838:

Auf eine schauerhafte Weise nimmt die Sittenlosigkeit aller Art, die Völlerei, die nächtliche Schwelgerei, der Hausstreit, Misshandlung, Concubinat, die Verführung der Unschuld, die widernatürliche Unzucht und Ausschweifung überhand.²⁰⁵

Unter Sittenlosigkeit wurden alle Verhaltensformen subsumiert, die sich von den bürgerlichen Tugenden der Mässigkeit und Enthaltbarkeit unterschieden, etwa Trunksucht, Verschwendung und sexuelle Ausschweifungen. Uneheliche Kinder galten als Ausdruck einer mangelnden Triebkontrolle, die Branntweinpest war die Folge der fehlenden Selbstbeherrschung einzelner Trinker. Dass die sozioökonomische Deprivation zu einer nicht konformen Lebensweise führen konnte, wurde lange nicht in Betrachtung gezogen; erst 1856 begann die Schweizerische Gemeinnützige Gesellschaft, die engeren Zusammenhänge zwischen Verarmung, sozialer Deprivation und Kriminalität erforschen zu lassen.²⁰⁶ Was als Sittenlosigkeit wahrgenommen wurde, war, wie Regula Ludi zeigt, vielmehr die kriminalisierte Armut.²⁰⁷

Mit der Etablierung der liberalen Repräsentationsdemokratie unter der Vorherrschaft der besitzenden und gebildeten Mittelschicht waren bürgerliche Fundamentalwerte wie das Eigentum als sakrosankt erklärt worden.²⁰⁸ Nichts fürchtete die liberale Elite so sehr wie eine Herrschaft des besitzlosen und »ungebildeten Pöbels«. ²⁰⁹ Das Strafrecht wurde so zu einem Instrument der Armenpolitik. Die politische Elite betrachtete es als Instrument der Kontrolle und Disziplinierung der Unterschicht, die als Bedrohung für die

²⁰⁴ Kommentar zu *Auch ein Wort über die Überbevölkerung unserer Strafanstalten*, in: HKG F.1.3, S. 907–967, Zitat S. 922.

²⁰⁵ Ludi, *Kriminalität in der bernischen Regenerationszeit (1992)*, S. 29. Ludi bezieht sich dabei auf die folgende Quelle: StAB A II 3405, Amtsbericht Bern 1838, S. 12.

²⁰⁶ Ebd. S. 40.

²⁰⁷ Ebd. S. 26.

²⁰⁸ Ebd. S. 2.

²⁰⁹ Ludi, Charles Neuhaus (1996), S. 39.

gesellschaftliche Ordnung empfunden wurde. Die hohen Kriminalitätsraten sind nach Ludi auch als ein Indikator für die gesteigerte Effizienz des Strafapparates zu interpretieren. Wer die Normen des Bürgertums nicht erfüllen konnte und entsprechend nicht in der Lage war, einen respektablen Lebenswandel zu führen, hatte bald massive Einschränkungen zu vergegenwärtigen – was unerwünscht war, wurde nach und nach verboten.²¹⁰ Neue Delikte (wie »Unordentlichkeit«) erweiterten das Spektrum an möglichen kriminellen Handlungen; auf diese Weise sollten sämtliche devianten und nonkonformen Lebensformen unterbunden werden.²¹¹

Die Armen vermochten den Ansprüchen der normierten Verhaltensstandards selbst dann kaum zu genügen, wenn sie nicht straffällig geworden waren. In den Armenbehausungen, wo Typhus und Ruhr weit verbreitet waren und Malaria als gewöhnliches Fieber galt – man denke an die Mückenplage in den immer wieder überschwemmten emmentalischen Schachen – spotteten Schmutz und Gestank den bürgerlichen Toleranzgrenzen.

2.5.3. Zum Hygienediskurs um 1840

Der zeitgenössische Hygienediskurs hatte um 1840 einen medizinischen Paradigmenwechsel nachvollzogen. Anstelle der mechanistisch ausgerichteten Körperkonzeptionen der hippokratisch-galenischen Tradition erfolgte um 1800 im Zuge des Aufstiegs der Physiologie eine Neudefinition des Körpers, welche die Hygiene zu einem gesamtgesellschaftlichen Reformprojekt erhob.²¹² Hergangs pädagogische Enzyklopädie von 1847 definierte Reinlichkeit als grundlegende Tugend nicht bloss in diätetischer Hinsicht, weil sie viel zu Erhaltung der Gesundheit beitrage, sondern selbst in moralischer, weil der Mensch, der äusserlich im Schmutz lebe, auch innerlich besudelt sei.²¹³ Seit 1830 waren Choleraepidemien wieder vermehrt aufgetreten. Das hing auch mit den katastrophalen Zuständen in den Städten zusammen, in denen eilig hochgezogene Mietskasernen aus Kostengründen ohne Wasserleitungen errichtet worden waren. Die erste Epidemie in Preussen 1830/31 hatte rund 40'000 Menschenleben dahingerafft und panische Ängste geweckt. Der »blaue Tod«, den man längst überwunden glaubte, galt als Symbol des

²¹⁰ Ludi, Die »Wiedergeburt des Criminalwesens« im 19. Jahrhundert (1998), S. 191.

²¹¹ Ebd.

²¹² Frey, Geschäfte mit der Reinlichkeit (2003), S. 178.

²¹³ Ebd. S. 178.

Zivilisationsverlustes überhaupt und als spezifische Krankheit der Armen schlechthin. Über hundert Jahre hatte es in Europa keine grösseren Seuchen gegeben; von 1720 datierte der letzte Pestausbruch in Marseille, 1819 war letztmals das Gelbfieber in Barcelona ausgebrochen.²¹⁴ Gerade in ländlichen Bevölkerungen war die Angst vor Epidemien tief im kollektiven Bewusstsein verankert.²¹⁵

Die Vermutungen über Ursache und Verbreitung von Epidemien und Krankheiten waren widersprüchlich. Zwischen mikrobiologischen und moralischen Kategorien wurde nicht trennscharf unterschieden. Die »Miasma-Theorie«, zu der viele Ärzte neigten, ging davon aus, dass stehende Tümpel Krankheitsherde seien, woher giftige Dämpfe ausströmten.²¹⁶ Die hygienische und moralische Abscheu vor den ländlichen Lebensverhältnissen passte in das von den Agrarökonomen gezeichnete Bild der irrationalen Rückständigkeit der Landbevölkerung. Die erwähnten Meliorationen und Entsumpfungen hatten deswegen den Nimbus von zukunftsweisenden Zivilisationsleistungen.²¹⁷ Im Wortlaut einer zeitgenössischen Quelle von 1858:

So schaufelt man Sand in die Sümpfe und dringt in diese vor, eröffnet Canäle, um das Wasser abzuleiten, verjagt Unken und Frösche, wenn die Wölfe nicht schon vorher geflohen sind, um behagliche Wohnstätten, reich lohnende Äcker, Milch und Butter in Menge gebende Heerden zu schaffen, wo giftige und erkältende Nebel den Menschen mit Fieberfrost schüttelten. Diese Sümpfe, diese schwarzen, öden Moore, in denen die Binse im Winde schwankt, sind der eigentliche Schatz, den die Natur hier für die steigende Bevölkerung vergraben und deponirt hat, den sie jederzeit heben kann.²¹⁸

Nicht nur Landschaft und Nutzung der Böden, sondern auch die Sitten und Gewohnheiten der landarmen Unterschichten sollten umgestaltet und »entsumpft« werden.

²¹⁴ de Swaan, *Der sorgende Staat* (1993), S. 140.

²¹⁵ Im Kanton Bern trat der »rote Tod« – die Ruhr – noch 1855 überlokal auf; vgl. Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 119. Im Kampf gegen die Pocken engagierte sich Gotthelf übrigens an vorderster Front für die Popularisierung der Schutzimpfung. In Zusammenarbeit mit der Sanitätskommission verfasste er den Roman *Anne Babi Jowäger*, um die lebensgefährlichen und grobfahrlässigen Methoden der Kurpfuscher und Quacksalber anzuprangern.

²¹⁶ de Swaan, *Der sorgende Staat* (1993), S. 151.

²¹⁷ Gudermann, *Morastwelt und Paradies* (2000), S. 477.

²¹⁸ Ebd. S. 462.

2.5.4. Die Folgen der Meliorationen und Arrondierungen

Die tiefgreifenden Meliorationen und Arrondierungen eliminierten jene Überlebensmöglichkeiten, die im Rahmen der »Ökonomie des Notbehelfs« praktiziert worden waren. Gotthelf schildert dies in seinem Werk mit den folgenden Worten:

In früheren Zeiten war viel wildes, viel fast herrenloses Land; was auf solchem Lande wuchs, war Beutepreis, und arme Leute hatten eine reiche Fundgrube von allerlei, welches sie entweder selbst brauchen oder zu Geld machen konnten. Viele Handwerker, Rechenmacher, Küfer, Korber, Besenbinder und andere, selbst Wagner hatten gleichsam Hoheitsrechte auf solchem Lande, sie nahmen, was ihnen beliebte, und zwar unentgeltlich und ungefragt. In solchem Lande weideten die armen Leute den Sommer über Schafe und Ziegen, sammelten für den Winter Streu und Futter. Das ist anders geworden. Viel Land ist urbar gemacht, und herrenloses Land wird rar sein im Lande Kanaan. Was nicht Privaten angehört, hat der Staat an sich genommen, und wo dem Staate sieben magere Gräslein wachsen an einer Strasse magerem Rande, verpachtete er sie, [...]. So machen es auch die Privaten, und was einen Kreuzer giltet, verwerten sie in ihrem Nutzen. Sie haben vollkommen das Recht dazu, aber – aber jedenfalls sollte ob dem Kreuzer der Nächste nie vergessen werden.²¹⁹

Betroffen waren nicht nur Sümpfe, sondern vielfältige Unebenheiten innerhalb der Fluren. Der Wegfall der marginalen Ressourcen war für die landlosen Gruppen der ländlichen Bevölkerung kritisch. Es kann von einem völligen »Zusammenbruch ihrer aus einem textilen Heimgewerbe, Tagelöhnerarbeit, intensiver Bewirtschaftung des geringen Landes und Nutzung der Grenzländer bestehenden Mischökonomie«²²⁰ gesprochen werden. Auch die teilweise hoch verschuldeten Kleinbauern, die unzureichend mit Vieh und Land ausgestattet waren, nur geringe Erträge erwirtschaften konnten und entsprechend eine kleine Marktquote vorwiesen, waren in einer ganz anderen und wesentlich weniger vorteilhaften Lage als die Grossbauern, denen die Intensivierungen Einkommenssteigerungen brachten.²²¹ Die agrarischen Kleinproduzenten waren durch den Freikauf von feudalen Belastungen wie dem Zehnten wesentlich grösser belastet worden. Das liberale Loskaufgesetz förderte überdies den Übergang von nur langfristig veränderbaren Erbpachten, die

²¹⁹ SW XXII, S. 132f.

²²⁰ Gudermann, Morastwelt und Paradies (2000), S. 489.

²²¹ Ebd. S. 421.

unter dem ökonomischen Wert des Landes liegen konnten, zu kurz- und mittelfristig variablen Zeitpachten, die eine volle Abschöpfung der Bodenrente durch den Eigentümer des Landes ermöglichten.²²² Diesen Vorgang reflektiert Gotthelf in seinem Werk mehrfach. Es ist belegt, dass grossbäuerliche Landmagnaten begannen, ihre Pachteinnahmen zu maximieren und im grossen Stil Kleinbauern zu übervorteilen.²²³ Das Meliorieren war extrem zeit- und arbeitsaufwändig, erhöhte aber den Wert des Bodens drastisch. Die Spekulation mit zur Melioration vorgesehenen Grundstücken rief Verbitterung hervor. Im *Schuldenbauer* schildert Gotthelf das bemitleidenswerte Schicksal einer solchen kleinbäuerlichen Existenz. Der integre Hans Joggi erliegt Bodenspekulationen von betrügerischen Investoren im Rahmen von Meliorationsmassnahmen, ohne dass ihm staatlicherseits ein Rechtsschutz zuteil wurde. Ein Konkurs – »Geldstag« genannt – führte zum sozialen Abstieg und galt – ebenso wie Armut – als selbstverschuldet. Wer »vergeldstagt« war, wurde sozial ebenso stigmatisiert wie Fürsorgeabhängige.

2.5.5. Dimensionen der Armut. Die Gemeinde Sumiswald als Beispiel

Lange fehlten der Berner Regierung genaue Angaben über die finanzielle Lage der einzelnen Gemeinden im Armenwesen sowie über die genaue Anzahl von Unterstützten und Fürsorgeabhängigen. Unterlagen waren keine vorhanden und um Auskunft angeschriebene Gemeinden waren teilweise selber überfragt. Noch 1839 musste die Regierung einräumen, nicht mit Sicherheit sagen zu können, ob die Armut zu- oder abgenommen habe.²²⁴ In den Staatsverwaltungsberichten wurde zugegeben, dass man einfach viel zu wenig über die wahren Zustände wisse.²²⁵ Bis 1843 wurde in den Letzteren unter der Rubrik »Armenwesen« lediglich die staatlichen Hilfen für eine Gruppe von Empfängern aufgelistet, welche allerdings nicht näher spezifiziert wurden. Die Kenntnisse der Behörde scheinen sich auf die errechneten Summen ihrer eigenen subsidiären Zuschüsse an Anstalten oder Partikulare beschränkt zu

²²² Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 259.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ludi, *Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert* (1975), S. 69.

²²⁵ SVB 1839, S. 45f. Siehe auch Schenk, Carl: *Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855*. Bern 1856, S. 44.

haben. Erstmals konkrete Zahlen nannte die Berner Armenkommission im Staatsverwaltungsbericht des Jahres 1843. Die Zahl der Besteuerten betrug demgemäss für das Jahr 1840 33'669 Unterstützungsempfänger; in 207 von 354 Gemeinden mussten Tellen zum Unterhalt der Armen bezogen werden (siehe dazu die Abschnitte 2.6 und 2.7).²²⁶ Erst durch die Schneider'sche Umfrage von 1844 standen den Behörden detaillierte Informationen zur Verfügung. Die Unterstützungsempfänger machten, wie die Auswertung ergab, 10 Prozent der kantonalen Bevölkerung aus.²²⁷ Im Nachfolgenden sollen auf der Grundlage dieser Schneider'schen Umfrage anhand der Gemeinde Sumiswald die Dimensionen der Armut exemplarisch für das Jahr 1845 rekonstruiert werden (siehe dazu die Materialien, Tabellen und Grafiken im Anhang).

In Sumiswald gab es 1845 – also kurz vor dem Höhepunkt der Krise zwischen 1846 und 1855 – 337 burgerliche Unterstützungsfälle, aber weil für eine gesamte Familie meist nur eine Person Unterstützung bezog, waren wesentlich mehr Menschen betroffen – nämlich insgesamt 879 Personen (M₁). Dazu kommen noch 135 Kinder unter 16 Jahren (M₂; von den 238 Kindern in M₂ sind bereits 103 auf M₁ eingetragen). Man kann also von 879 unterstützten Burgern und zusätzlich 135 durch die Gemeinde unterstützten Kindern ohne Heimatort Sumiswald ausgehen – insgesamt also von 1'014 Menschen. In einem Bericht zuhanden des Regierungsrates übermittelte die Gemeinde Sumiswald für das Jahr 1845 den Kantonsbehörden die Zahl von total 1'264 unterstützten Personen.²²⁸ Es ist möglich, dass darin sämtliche nicht-burgerliche Unterstützungsfälle enthalten sind, weswegen sie höher ist als jene Summe, die sich aus dem Etat der Umfrage von Schneider (M₁) ergibt. Gemessen an der Einwohnerzahl von 1850 waren das über 18 Prozent respektive 22 Prozent der Einwohner, wobei allerdings fast genau ein Drittel der armengenössigen Sumiswaldner Bürger ausserhalb der Gemeinde lebte (gemäss M₁). Circa ein weiteres Drittel

²²⁶ SVB 1843. Siehe dazu den Kommentar zu *Auch ein Wort über die Überbevölkerung unserer Strafanstalten*, in: HKG F.I.3, S. 913.

²²⁷ Bis 1855 sollte dieser Prozentsatz kantonsweit auf 13 % steigen; bereits 1846 betrug die Zahl der Unterstützungsempfänger 47'813 Personen. Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 185, S. 52f; Kommentar zu *Auch ein Wort über die Überbevölkerung unserer Strafanstalten*, in: HKG F.I.3, S. 912.

²²⁸ Bericht der Einwohnergemeinde Sumiswald an den Regierungsrath des Kantons Bern über die von derselben in den Jahren 1840 bis und mit 1845 erhobenen Armentellen und geleisteter Armenunterstützung. StAB BB XII A 129, Nr. 2. Zur Lage in Sumiswald siehe auch Burkhalter, Carole: Armut und Verding in Sumiswald im 19. Jahrhundert. Unveröffentlichte Bachelorarbeit, Universität Bern 2009, S. 14 sowie Zinn, Inge: Gegen Armut, Mangel und Not. In: Sumiswald. Streiflicher. Sumiswald 2006, S. 55–59.

befand sich in einem Armenhaus.²²⁹ 1849 meldeten die Gemeindebehörden nach Bern, dass insgesamt 1'763 bedürftige Personen zu verzeichnen sind (187 eheliche und 169 aussereheliche Kinder, 179 sechsköpfige Familien, 247 erwachsenen Einzelne sowie in der Armenanstalt 10 eheliche und 12 ausser-eheliche Kinder und 64 Erwachsene).²³⁰ Dies entsprach 30 Prozent der Einwohner von Sumiswald. Dabei handelte es sich nur um jene, die Unterstützung bezogen – das waren längst nicht alle Pauperes.²³¹ Die Zahl sämtlicher in der Gemeinde niedergelassenen und unterstützten Armen zu ermitteln, erweist sich als schwierig, da Hintersassen, die von ihrer Heimatgemeinde Unterstützung bekamen, nicht in den ausgewerteten Quellen verzeichnet sind. 1854 gab es in Sumiswald 40 Familien mit insgesamt 200 unterstützungsbedürftigen Armen ohne Bürgerrecht (Grafik 12). Die Zahlen der 1845 auswärts unterstützen Bürger und 1854 in der Gemeinde wohnhaften, bedürftigen Hintersassen nähern sich also an (ca. 300 zu 200), aber im dazwischenliegenden Dezennium waren die sozioökonomischen Verwerfungen derart erheblich, dass sie nur unter Vorbehalt miteinander verglichen werden dürfen. Die Auswertung der Umfrage von 1854 hat ergeben, dass in Sumiswald mehr als 100 auswärtige Bürger jeweils persönlich vor der Behörde erschienen und um Unterstützung nachsuchten. Obwohl sie nach dem geltenden Gesetz von 1847 nicht mehr unterstützt werden sollten, wurde jeweils nur die Hälfte abgewiesen (Tabelle I). 53 Prozent der aktenkundig von Armut betroffenen Unterstützten des Jahres 1845 waren Kinder und Jugendliche bis 17 Jahre. Prozentual ebenso viele waren weiblich; am meisten unter dem Pauperismus litten also Frauen und Kinder. Fest steht, dass die Gemeinde Sumiswald mindestens 20 Prozent und auf dem Höhepunkt der Krise sogar annähernd 30 Prozent seiner Einwohner unterstützen musste. Für die Fürsorge hatte das eine systemsprengende Wirkung.

Wenngleich der Pauperismus aus historisch-wissenschaftlicher Sicht sachlich objektiviert werden kann, war er in der subjektiven Perspektive der davon

²²⁹ Damit dürfte für die in der Gemeinde wohnenden Bürger das seit 1813 existierende Spital gemeint sein. Siehe dazu Zuber, Jakob: Armenanstalt der Einwohnergemeinde Sumiswald. Sumiswald 1913.

²³⁰ Bericht des Gemeinderaths der Einwohnergemeinde von Sumiswald zur Erhaltung eines Staatsbeitrags für den sich daselbst letzthin constituirten Armenverein vom 6. September 1850. StAB BB A 129, Nr. 31.

²³¹ Wie viele Menschen – ob durch Fürsorge unterstützt oder nicht – an der Schwelle des Existenzminimums lebten, kann quellenmässig nicht eruiert werden. Eine Frau wie Käthi in Gotthelfs Roman etwa würde in den Quellen zum Armenwesen nicht auftauchen, auch wenn sie um das Überleben kämpfen musste.

Betroffenen ein Erlebnis niederdrückender und entwürdigender Art.²³² Unterstützungsbedürftige waren einer schweren sozialen Stigmatisierung ausgesetzt – wer Geld bezog, verlor nicht nur das gesellschaftliche Ansehen, sondern teilweise auch das Stimm- und Wahlrecht. Der Gang auf die Gemeinde, wie das Beziehen der Fürsorgeleistungen landläufig bezeichnet wurde, war mit grosser Scham verbunden. Die soziale Polarisierung hatte keineswegs eine Homogenisierung der unterbäuerlichen Schicht, sondern eine gesellschaftliche Atomisierung zur Folge. Die relative ökonomische Gleichheit der landarmen Unterschichten führte zu keiner sozialen Einheit, weil gerade kleine Unterschiede – etwa ob ein Pflanzfeld den ganzen Tag am Schatten lag oder nur den halben – grösste Bedeutung hatten. Der Pauperismus hatte (im Gegensatz zu den Verhältnissen im Industrieproletariat, wo die Arbeiter ein Klassenbewusstsein entwickelten) eine solidaritätszerstörende Kraft.²³³

2.6. Die Entwicklung der armengesetzlichen Regelungen

2.6.1. Von den Bettelordnungen zum Gemeindedualismus

Gegen Ende des 16. und vornehmlich während des 17. Jahrhunderts übertrugen Stadt und Republik Bern im Rahmen der sogenannten Bettelordnungen die Zuständigkeiten im Armenwesen den Gemeinden und Kilchhören, wobei der staatlichen Fürsorge durch die 1672 eingerichtete Almosenkammer lediglich ein subsidiärer Charakter zugeschrieben wurde. Weil die staatliche Wohltätigkeit vom Ertrag der jeweiligen Landvogtei abhing, handelte es sich dabei nicht um eine regionale Strukturhilfe im Sinne heutiger Subventionspolitik, sondern um Unterstützungsleistungen mit Zuschusscharakter an Gemeinden oder Einzelpersonen.²³⁴ In diesem Zusammenhang ist die elementare Bedeutung zu verstehen, welche fortan der Heimatgemeinde als zentraler Institution im Sozialwesen zukam. Diese institutionelle Regelung war auf eine möglichst

²³² Mooser, *Ländliche Klassengesellschaft* (1984), S. 353.

²³³ Ebd. S. 354.

²³⁴ Vgl. Flückiger Strebel, *Armenfürsorge auf der Berner Landschaft im 18. Jahrhundert* (2002).

weitgehende Beschränkung der sozialen Mobilität ausgerichtet.²³⁵ Seit 1679 hing der Unterstützungsanspruch überdies vom Besitz des örtlichen Bürgerrechts ab. Arme, die nicht in der Gemeinde geboren worden waren oder, wie es in den Akten heisst, »nicht bis in ihr höchst übelmögendes Alter gewerket«²³⁶ hatten, wurden zunehmend abgeschoben. Grundsätzlich waren Almosen nur für arbeitsunfähige Arme vorgesehen. Ein einklagbarer Rechtsanspruch auf Armenunterstützung bestand nicht. Letztere hatte den Charakter der milden Wohltätigkeit. Zur Finanzierung wurde seitens der Obrigkeit die Schaffung von separaten Armengütern angeordnet, welche mittels einer gesonderten Rechnungsführung verwaltet werden mussten und nicht mit den Gemeinde- oder Kirchenfinanzen vermengt werden sollten.²³⁷ Gespeist wurden diese aus verschiedenen Quellen, etwa aus Schenkungen, Legaten, Bussen, Gebühren und Hintersassen-, Einzugs- und Heiratsgeldern. Dem Zinsertrag des Armengutes, das in Form von immobilien Gütern oder Krediten angelegt wurde, war eine möglichst weitreichende Deckung der Fürsorgekosten zugedacht.²³⁸ Überdies war die laufende Verbrauchsrechnung von der Bestandes- und Vermögensrechnung zu trennen. Diese Einführung einer Rechnungsadministration unter staatlicher Oberaufsicht bekämpften die Gemeinden allerdings teilweise vehement als illegitimen Eingriff in ihre Autonomie.²³⁹ Dem Armengut seinerseits kam rasch die Funktion einer frühmodernen genossenschaftlichen Kreditbank zu.²⁴⁰ Teilweise ist dabei eine gewinnorientierte Kreditpolitik mit landesüblichen Zinssätzen und Schuldnern aus allen Einkommens- und Vermögenschichten belegt, andernorts – gerade in ärmeren Gegenden – weisen Quellen auf Darlehen an Haushalte mit einer schmalen Existenzbasis und nachlässiger Zahlungsmoral hin.²⁴¹ Die Äufnung der Armengüter verlief aber nicht überall gleichermassen zügig. 1753 wurden

²³⁵ In Migrationsbewegungen von Heimatlosen erblickte man kriminelles Vagabundieren, das polizeilich unterdrückt und gesellschaftlich stigmatisiert wurde. Dabei wurde in der öffentlichen Wahrnehmung zwischen dem Rechtszustand der Heimatlosigkeit und der Lebensweise von Nicht-Sesshaften kaum differenziert. Vgl. Wolfensberger, Rolf und Meier, Dominik: Eine Heimat und doch keine. Heimatlose und Nichtsesshafte in der Schweiz 16.–19. Jahrhundert. Zürich 1998.

²³⁶ Geiser, Karl: Entwicklung und Neugestaltung des Gemeindegewesens im Kanton Bern. Bern 1903, S. 45.

²³⁷ Vgl. Schihin, Leben in Armut im Ancien Régime (2005), S. 153.

²³⁸ In Vechigen etwa wurden 1702 erstmals Schuldscheine über ausgeliehene Gelder in einen neuen Fond eingebracht, aus dessen Zinsertrag Arme versorgt werden sollten. Schmidt, Armut in der frühen Neuzeit (1995), S. 254.

²³⁹ Flückiger Strebel, Zwischen Wohlfahrt und Staatsökonomie (2002), S. 235.

²⁴⁰ Ebd. S. 140.

²⁴¹ Ebd. S. 240.

deshalb die Gemeinden verpflichtet, dieser Massnahme mit dem Erheben von Tellen nachzukommen. Dabei handelte es sich um Steuern, die auf Besitz von Land, Liegenschaften und anderen erträglichen Gütern erhoben wurden und deren Ansatz von Gemeinde zu Gemeinde stark schwankte. Diese Tellen waren von Anfang an sehr unbeliebt und galten in den Augen der lokalen Behörden und tellpflichtigen Bauern als ein der Armut geradezu ebenbürtiges Übel. Darin kommt auch eine generelle Auflehnung gegen eine von der Obrigkeit initiierte fiskalische Erfassung der Landschaft zum Ausdruck. Gleichzeitig brachten diese Massnahmen behördlicherseits eine beträchtliche Steigerung des administrativen Wissens mit sich, da sowohl die Verwaltung der Kapitalien als auch die Verteilung der Beiträge korrekt betrieben werden mussten. Die Rechnungsführung wurde vom Regierungsstatthalteramt periodisch überprüft. Eine relevante Rolle bei der Aufsicht und Durchführung der Geschäfte spielte dabei der Pfarrer, der auch als Bindeglied zwischen der Landvogtei und kommunalen Instanzen fungierte – ein Umstand, auf den Gotthelf ebenso regelmässig wie gerne hinwies. Parallel zu einer Zentralisierung der Entscheidungs- und Kontrollkompetenzen vollzog sich eine Dezentralisierung der Lasten und des Vollzugs. Darin kommt der Versuch zum Ausdruck, eine Balance zwischen Wohlfahrt und Staatsökonomie – den beiden Schlüsselbegriffen für staatliches Handeln im Ancien Régime – zu finden.²⁴²

2.6.2. Neuregelung nach der Helvetik

Mit der Trennung zwischen der sogenannten »Munizipalität« (Einwohnergemeinde) und der Bürgergemeinde zeichnete sich während der Helvetik eine folgenreiche Entwicklung ab. Bei dieser Kompromisslösung obsiegte, wie André Holenstein festhält, die exklusive Konzeption des Korporationsbürgers bei der Regelung der Verfügungsgewalt über das Gemeindegut, das weiterhin den Angehörigen der Korporation allein zustehen sollte.²⁴³ In dieser Persistenz der Bürgergemeinden kommt eine spezifische soziale Logik korporativ verfasster Gesellschaftsstrukturen und eine Logik kollektiver Ressourcen zum Ausdruck, wie sie für die politische Kultur der alten Eidgenossenschaft prägend waren. Nach Daniel Schläppi wirkte Gemeineigentum – zu dem das

²⁴² Zum Armenwesen im Ancien Régime vgl. Schmidt, Handlungsstrategien und Problembereiche der Armenfürsorge im Alten Bern (2010).

²⁴³ Holenstein, Aporien der Gleichheit (2010), S. 233.

Armengut gezählt werden kann – kohäsiv auf die Gemeinden.²⁴⁴ Solche genossenschaftlichen Modelle würden bis heute in eidgenössischen Debatten etwa um die Sozialversicherungen zum Ausdruck kommen und seien für ein Verständnis der armengesetzlichen Diskurse in der Schweiz im 19. Jahrhundert von grundlegender Bedeutung.

In der Helvetik prallten also zwei konträre Rechtsgrundsätze aufeinander: die individuelle Niederlassungsfreiheit war ebenso konstitutionell garantiert wie die Unverletzlichkeit der Eigentumsrechte. Beim ambitionierten Versuch, die Zuständigkeiten und Lasten in der Armenfürsorge entsprechend den Zeichen der neuen Zeit einheitlich zu regeln, verstrickte sich das Direktorium der Helvetischen Republik in schier unlösbare Widersprüche. Einerseits sollte im Namen eines universalen Egalitarismus ein einheitliches Staatsbürgerrecht keine Unterschiede in der Nutzniessung des Gemeindevermögens zwischen den ›Citoyens‹ mehr zulassen. Da aber dieselbe Verfassung die Eigentumsrechte sicherte, wäre eine konsequente Umsetzung einer Enteignung der alten Gemeinden gleichgekommen, zumal diese fürderhin die Hauptlast der Armenfürsorge tragen sollten. Deswegen wurde andererseits auch jede Aufteilung des korporativen Besitzes untersagt – was eine bemerkenswerte Kehrtwendung in Bezug auf die aufklärerischen Agrarreformen darstellt. Im Zuge der erwähnten Kompromisslösung, die zum Gemeindedualismus führte, war es gerade auch das Armenwesen, welches die Position der Korporationen stärkte: »Es erscheint«, so André Holenstein, »geradezu als Ironie der Geschichte, dass die revolutionäre Republik mit dem Gesetz vom 13. Februar 1799 den überkommenen Bürgergemeinden eine neue Legitimation verschafft hat und es somit der Helvetische Einheitsstaat gewesen ist, der ein wichtiges Element des kommunal-korporativen Partikularismus des Ancien Régime in die Moderne hinübergerettet hat.«²⁴⁵

Abweichend waren übrigens die Entwicklungen im Emmental: die fast ausschliessliche Form der emmentalischen Gemeinde war die »Tallgemeinde«.²⁴⁶ Es existierten zwar nirgends Bürgergemeinden, gab aber gleichwohl Gemeindegüter, die eine ortsbürgerliche Bestimmung hatten. Unterstützungsberechtigte Ortsbürger wurden auf einer Liste geführt.²⁴⁷ Diese

²⁴⁴ Habilitationsprojekt von Daniel Schläppi »Gemeinbesitz, kollektive Ressourcen und die politische Kultur in der alten Eidgenossenschaft (17. und 18. Jahrhundert)« am Historischen Institut der Universität Bern. URL: http://www.hist.unibe.ch/forschung/forschungsprojekte/kollektive_ressourcen/index_ger.html (20.3.2018).

²⁴⁵ Holenstein, Aporien der Gleichheit (2010), S. 234.

²⁴⁶ Blösch, Eduard: Betrachtungen über das Gemeindegüterwesen im Kanton Bern und dessen Reform. Bern 1848, S. 28.

²⁴⁷ Ebd. S. 49.

Güter wurden von den Einwohnergemeindebehörden verwaltet, behielten aber den Charakter eines Korporationsgutes.²⁴⁸ Das Heimatrecht, das bis heute die Grundlage des Staatsbürgerrechtes darstellt, hatte demnach auch im Emmental entscheidende armenrechtliche Relevanz.

In die Mediationszeit fiel dann jene gesetzliche Neuregelung, welche bis in die 1840er Jahre Bestand haben sollte und bald zum Gegenstand vehementer Kritik gerade aus dem Emmental wurde. Um eine grundsätzliche Neuausrichtung handelte es sich dabei nicht: die »Verordnung über die Besorgung der Armen« vom 22. Dezember 1807 nahm im Wesentlichen die Grundsätze aus dem Ancien Régime wieder auf (das heisst: Leistungen stehen nur Ortsbürgern zu und Hintersassen werden an ihre jeweilige Heimatgemeinde verwiesen), räumte aber nun Bedürftigen das Recht ein, Unterstützungsleistungen einzuklagen. Neu wurden auch so genannt unverschuldete Arme in das Fürsorgesystem eingeschlossen. Die Gemeinden wurden also umfassender in die Pflicht genommen. Zur Deckung der höheren Armenlasten sahen sie sich teilweise gezwungen, immer höhere Tellen einzuziehen. 1843 lag der Steuersatz bereits in 60 Gemeinden zwischen 2 und 8,5 und bei 59 Gemeinden zwischen 1 und 2 Promille. Veranlagt wurden einträgliche, aber immobile Güter, das heisst in erster Linie Land oder Liegenschaften. Der Schätzungswert wurde dabei unabhängig von den darauf haftenden Belastungen wie etwa den Bodenzinsen als Veranlagungsgrundlage der Steuer herangezogen. Weil Kapitalbesitz nicht berücksichtigt wurde, profitierten Unternehmer und Händler aus den Städten beträchtlich, also jene Bürger, auf welche sich die liberale Regierung von 1831 massgeblich stützte. Die Bauern fühlten sich diesen Kaufleuten gegenüber so stark benachteiligt, dass in der Regelung des Tellwesens einer der Gründe für den Zerfall des Rückhaltes des liberalen Regimes in den Landgemeinden anfangs der 1840er Jahre erblickt werden kann. Die Tellen kamen in den Ruf, selber zu einer Verarmungsfalle zu werden. Vermögende quittierten scharenweise das Bürgerrecht, um sich in wohlhabenderen Gemeinden niederzulassen. Gleichzeitig wurde den Gemeindebehörden aber auch ein beträchtlicher Massnahmenkatalog zu repressiven Zwecken in die Hand gegeben. Er beinhaltete etwa die Strafbefugnis zu achttägiger Einschliessung oder vierzehntägiger Zwangsarbeit gegen »ungehorsame Besteuerte«, Wirtshaus- und Eheverbote bei »unsittlichem Lebenswandel«, darüber hinaus das Recht, Eltern unehelicher Kinder auf Zuchthausstrafen einzuklagen sowie die Möglichkeit des Entzugs sämtlicher Sitz- und Stimmrechte an Gemeindeversammlungen.²⁴⁹ Nicht zuletzt dieses Instrumentariums wegen

²⁴⁸ Ebd. S. 58.

hatte das Gesetz zunächst noch den Beifall der Gemeindevorsteher gefunden. Ebenfalls begrüsst wurden die polizeilichen Verordnungen vom 19. Februar 1808 gegen das Bettelwesen, welche die Verordnung flankierten. Spätestens mit den katastrophalen Hungerjahren 1815/16 zeigte sich die wachsende Hilflosigkeit und Überforderung der sozialen Institutionen in aller Schärfe. Unter der Restaurationsregierung kam es allerdings zu keiner Umgestaltung des Armenwesens mehr. In ihrem Rechenschaftsbericht von 1831 vermerkte sie, dass der Missbrauch der Fürsorgeinstitutionen durch die Armen ursächlich für die Misere sei. Lapidar monierte sie deren angeblich leichtsinnig geschlossenen Ehen, ihre steigenden Luxusbedürfnisse und schlechte Kinderzucht.

Daraus spricht nicht nur Resignation, sondern auch Realitätsverweigerung.

2.6.3. Übelstände im Armenwesen

Auch die Verfassung von 1831 wies unmittelbar keiner Reform den Weg. Ein Übergangsgesetz vom 6. Juli 1831 beschränkte sich lediglich wenig konkret darauf, den belasteten Gemeinden Hilfe zu versprechen.²⁵⁰ Es wurde bald klar, dass eine Armenreform einer Reform der Verwaltungszweige des ganzen Innendepartementes gleichkommen musste und damit eine Frage der gesamten kantonalen Innenpolitik darstellte. Sinnvolle Schritte waren nur möglich, wenn auch die Gemeindeordnung und das Niederlassungswesen einer tiefgreifenden Umgestaltung unterzogen wurden.

Rasch zeigte sich, dass die Kenntnisse auf Verwaltungsebene von den tatsächlichen Verhältnissen rudimentär waren. Um sich einen Überblick verschaffen zu können, wurde am 2. September 1836 eine aus 9 Mitgliedern bestehende Spezialkommission eingesetzt. Diese erstattete im Juni des darauffolgenden Jahres Bericht.²⁵¹ Die Kommission vertrat eine liberale Gesellschaftsauffassung: der Staat solle nicht selber in die bürgerlichen Angelegenheiten eingreifen, sondern allfällige Hindernisse ihrer Selbsttätigkeit wegräumen.²⁵² Daher liege die Armenunterstützungspflicht ausserhalb des Staatszwecks. Handlungsleitendes Motiv war nicht eine Analyse der

²⁵⁰ GDV I (1833), S. 26–38.

²⁵¹ Vortrag der Special-Kommission für Reform des Finanz-, Armen- und Gemeindetellwesens an den Regierungsrath der Republik Bern. Bern 1837.

²⁵² Ebd. S. 52.

Ursachen der Armut, sondern vielmehr die Frage, wie man die Gemeinden am besten entlasten könne. Dabei wurde relativ unkritisch die Perspektive der lokalen Behörden übernommen. Deren zunehmende Klagen über die um sich greifende Armut ist aber als höchst ambivalent zu qualifizieren, denn die Bauern waren in ihrer Eigenschaft als kommunale Verantwortungsträger an repressiven Polizeimassnahmen und an einer Aufhebung der gesetzlichen Unterstützungspflicht interessiert. Von niedrigen Löhnen für im Taglohn angestellte Landarbeiter profitierten sie. Ihre Intention zielte deswegen nicht zwingend auf die systematische Aufhebung der Ursachen des Pauperismus; eine substantielle Verbesserung der Lebenssituation unterbäuerlicher Schichten lag nicht in ihrem vordringlichen Interesse. Damit soll nicht gesagt sein, dass es nicht grosszügige und hilfsbereite, vom Schicksal der Armen emotional betroffene Bauern gegeben hat, aber der Kommissionsbericht zeigt eine Grundproblematik auf, die sich dann mit dem Gesetz von 1847 deutlich manifestierte. Wenn er als Folge der gesellschaftlichen Unterstützungspflicht das Entstehen einer »eigentliche[n] Pflanzschule der Armuth und des Müssiggangs« sah und die Autoren darin die »eigentliche Wurzel nicht nur der immer steigenden Last der Armentellen, sondern manchen Krebschadens der bürgerlichen Gesellschaft« sahen,²⁵³ verkannten sie die strukturellen Probleme und tiefgreifenden Folgeerscheinungen der sozioökonomischen Entwicklung in erheblichem Masse. Begründet wurde diese Einschätzung damit, dass sich die Armen weniger anstrengen würden, wenn sie einer reichen Gemeinde angehörten. Dieses Recht mache manche »anmassend«.²⁵⁴ Dass einer ganzen Bevölkerungsgruppe die Überlebensgrundlagen entzogen worden waren und Tausende ohne Eigenverschulden unter das Existenzminimum geraten waren, wurde nicht wahrgenommen. Der Kampf gegen die Armut geriet in solchen Betrachtungsweisen bald zu einem Kampf gegen die Armen selber. Das kommt auch in zeitgenössischen Äusserungen zum Ausdruck, wonach es gegen »Müssiggang und Trägheit kein kräftigeres Mittel gebe als den aus diesem Zustande folgenden Mangel und Hunger, denn, wer nicht arbeiten wolle, der solle auch nicht essen.«²⁵⁵ Die Einschätzung der Kommission allerdings hatte keine direkten Folgen, da der Kanton Bern im Zuge des Napoleonhandels aussenpolitisch stark unter Druck geraten war. Erst 1844 legte eine Armenkommission einen Armengesetzentwurf vor. Der Vorsitzende, Carl Friedrich Tscharner (1772–1844) – ein angesehener, gemässigter Patrizier des Juste-Milieu –, sah sich dabei zu einer Erklärung veranlasst, die besagte, dass

²⁵³ Ebd. S. 50.

²⁵⁴ Ebd. S. 55.

²⁵⁵ Ebd. S. 60.

die Behörde in dieser Hinsicht gleich anfangs eine bedeutende Schwierigkeit zu berühren habe, die nämlich, dass man von einem Gesetz über das Armenwesen »die Aufhebung der Armennoth« erwarte, als würde es in der Gewalt des Gesetzgebers stehen, den Zustand eines Landes durch Verordnungen zu ändern, »das an den Gebrechen des Zeitalters gleich allen anderen Ländern Europas« leide und »die Vorurtheile zu bannen, die durch jahrhundertelange Gewohnheiten sich in die Volksansichten eingewurzelt« hätten.²⁵⁶ Als Ursache für die Massenarmut nannte die Kommission Mangel an Verdienst, Überbevölkerung, Alkohol, Kiltgang, Verteilung des Bürgernutzens vorzugsweise an Verheiratete, fremden Kriegsdienst, Vernachlässigung des Volksschulwesens, erbrechtliche Regelungen und die missbräuchliche Anwendung der Armengesetze. Grundsätzlich sei das allgemeine Ausmass der Armut weniger schlimm, als es bisweilen geschildert worden sei; auch an Hilfsmitteln würde es nicht mangeln. Es gehe bloss darum, die Armengüter nicht zu verschwenden. Die Kommission schlug den Bau von Zwangsarbeitsanstalten vor.

In den Wirren der politischen Umwälzung von 1845/46 gingen aber auch diese Bestrebungen unter. Die liberale Regierung hatte es in den 15 Jahren ihrer Herrschaft nicht zustande gebracht, substantielle Reformvorschläge im Armenwesen zu liefern. Das Verdingwesen selbst war kaum ein Thema gesetzlicher Massnahmen.

2.6.4. Das Scheitern des Gesetzes von 1847

Mit der Machtübernahme der Radikalen erhofften sich gerade die Emmentaler Gemeinden endlich nach langen Jahren des Wartens Hilfe. Nach Ansicht vieler war eine tiefgreifende Reform nötig. Dies geschah dann schliesslich auch mit dem Armengesetz, das am 23. April 1847 angenommen wurde und auf den 1. Mai 1847 in Kraft trat.²⁵⁷ Es übertrug das Armenwesen dem Direktorium des Innern und den Regierungsstatthaltern (§11). Damit wurde die Armenunterstützung der Aufsicht des Kantons unterstellt (§14), wobei staatlicherseits Beteiligungen an der Errichtung von Armenerziehungs-, Kranken-, Zwangsarbeits- und Verpflegungsanstalten in Aussicht gestellt wurden (§§ 12 und 13). Eines der zentralen Ziele war die Abschaffung der unbeliebten Tellen. Das festgesetzte Steuermaximum sollte in den Gemein-

²⁵⁶ Vortrag des Departementes des Innern an den Regierungsrath über den Entwurf eines Armengesetzes. Bern 1844.

²⁵⁷ GDV II (1847), S. 131–144.

den deswegen bis 1851 jährlich um ein Viertel herabgesetzt werden (§35). Der Kern des Gesetzes bestand in der Entbindung der Gemeinden von einer gesetzlichen Unterstützungspflicht in den überwiegenden Fällen. Überdies war künftig für die Armenfürsorge nicht mehr die Heimat- sondern die Wohn-gemeinde zuständig. Eilig bemühten sich die Gemeinden deshalb nach der Verabschiedung des Gesetzes durch die Legislative am 23. April 1846 binnen einer Woche – nämlich bis zur Inkrafttretung des Gesetzes am 1. Mai 1847 – noch rasch ihre armen Hintersassen abzuschieben.

Die Bestimmungen des Gesetzes unterschieden sich wesentlich von den Anträgen der vorberatenden Kommission. Vorab Jakob Stämpfli (1820–1879) konnte seinen Vorschlag für eine noch umfassendere staatliche Zentralisierung im Verfassungsrat nicht durchsetzen, dies besonders infolge der Opposition von Xavier Stockmar (1797–1864) und Eduard Blösch (1807–1866), seinen beiden prominenten Kontrahenten.²⁵⁸ Stämpfli pochte auf ein Recht des Staates auf die Armengüter, da jene nicht korporativ-privater, sondern öffentlich-rechtlicher Natur seien.²⁵⁹ Für Konservative waren solche Pläne »aus dem Socialismus« entsprungen.²⁶⁰ Auch für Blösch war das Zusammenwerfen der Armengüter »Kommunismus«.²⁶¹ Aus Sicht der Konservativen verschwammen die Unterschiede zwischen den radikalen Positionen Stämpflis, dem Berner Reformverein unter Pierre Coullery (1819–1903) und den lokalen Sektionen des Grütlivereins. Coullerys Bewegung, die dem Frühsozialismus zugeordnet werden kann, verzeichnete im Frühjahr 1851 besonders im Emmental grossen Zulauf; zu ihren Massenversammlungen strömten bis zu 10'000 Personen.²⁶² In Schönbrunnen bei Münchenbuchsee wurde am 25. März 1851 ein 20-Punkte-Programm verabschiedet, in dem weit reichende Umverteilungsmassnahmen gefordert wurden. Der Staat solle allen Armen Pflanzland zur Verfügung stellen und ein »Recht auf Arbeit« garantieren.²⁶³ In diesem Sinne hatte Stämpfli im Grossen Rat eine Plafonierung des Güterbesitzes gefordert, wobei kein Bauer mehr als 400 bis 500 Jucharten besitzen

²⁵⁸ Geiser, Karl. Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894. S. 416f.

²⁵⁹ Tagblatt der Verhandlungen des Verfassungsrates der Republik Bern, 24. Juni 1846, S. 6.

²⁶⁰ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 92.

²⁶¹ Tagblatt der Verhandlungen des Verfassungsrates der Republik Bern, 24. Juni 1846, S. 11.

²⁶² Gotthelf setzt sich im *Herbst-Gespräch bei Anlass der Nationalraths-Wahlen* damit auseinander (HKG F.I.1, S. 287–332. Siehe den Kommentar dazu in HKG F.I.3, S. 1102–1179, vor allem S. 1151. Wie viele Personen an solchen Versammlungen wirklich jeweils erschienen, ist schwer zu beurteilen, da in den Zeitungen je nach Parteistandpunkt völlig unterschiedliche Zahlen herungereicht wurden.

²⁶³ Kommentar zu *Herbst-Gespräch bei Anlass der Nationalraths-Wahlen*, in: HKG F.I.3, S. 1128.

solle. Wenn jeder über mindestens 5 Jucharten für den Eigenanbau verfüge, könne der Hunger unter den Armen verhindert werden.²⁶⁴

Das Gesetz, das von Regierungsrat Johann Rudolf Schneider (1804–1880) – der sich notabene zur Behauptung verstieg, dass es gar keine Massenarmut gebe –²⁶⁵ ausgearbeitet wurde, nahm schliesslich aber auf, was die vorangehenden Reformkommissionen der 1830er und 1840er Jahre festgehalten hatten, war also in seinem wesentlichen Kern »liberal« und nicht »radikal«, auch wenn es unter einer radikalen Regierung erlassen wurde. Ihm zugrunde lag eine liberale Privatisierungsintention und Laissez-faire Mentalität, kein radikaler Etatismus. Es kam in zentralen Punkten den lokalen Behörden entgegen, die schon lange ein Ende des Rechtsanspruchs der Armen auf Unterstützung sowie eine Herabsetzung der Tellen gefordert hatten. Die lokalen Behörden sahen das Armenwesen generell unter dem Aspekt der Eigentumsdelinquenz, der Kriminalität, des Holzfrevels, Diebstahls und Bettelwesens.²⁶⁶ Schneider hatte im Rahmen seiner Vorarbeiten umfangreiche statistische Abklärungen getroffen, die als Quelle von grossem Wert sind und für die vorliegenden Erläuterungen ausgewertet wurden. Seine Gesetzesbestimmungen hatten weitreichende Konsequenzen. Das Resultat war, in den viel zitierten Worten Karl Geisers, »ein vollständiger Misserfolg und das darauffolgende Jahrzehnt war das schlimmste in der Geschichte des Bernischen Sozialfürsorgewesens.«²⁶⁷ Das Armenwesen gilt als grösster Fehlschlag der radikalen Regierung von 1846.²⁶⁸

Das Gesetz erklärte einerseits die Unterstützungsleistungen als freiwillig und entband andererseits die Gemeinden in den überwiegenden Fällen von einer gesetzlichen Unterstützungspflicht. Darauf hatten kommunale Behörden lange gedrängt. »Der reiche Geizhals konnte bald nicht mehr gezwungen werden, Armentellen zu bezahlen«, so das Urteil des Historikers Niklaus Ludi.²⁶⁹ Nur so genannt »würdigen Armen« (das heisst, wer gleichzeitig arm und arbeitsunfähig war, also Kinder, Greise und Kranke) sollten Leistungen zukommen, aber keinen arbeitsfähigen Dürftigen. Wer arbeiten konnte, aber zu wenig verdiente, hatte kein Anrecht auf Zuschüsse mehr; das war aber die Mehrzahl der Pauperes. Im weiteren Sinn förderte dieses Gesetz das

²⁶⁴ Tagblatt des Grossen Rates, 7. Februar 1849, S. 258.

²⁶⁵ Tagblatt des Grossen Rates, 13. April 1847, S. 7.

²⁶⁶ Blösch, Eduard: Betrachtungen über das Gemeindewesen im Kanton Bern und dessen Reform. Bern 1848, S. 56.

²⁶⁷ Geiser, Karl. Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894, S. 419.

²⁶⁸ Böschenstein, Bundesrat Carl Schenk (1946), S. 66.

²⁶⁹ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 119.

Verdingwesen geradezu: weil es armutsgefährdeten Dürftigen – also Familien, bei denen die Eltern arbeitsfähig waren, aber zu wenig verdienten (siehe Grafik 8) – jede Hilfe vorenthielt, mussten viele Landarbeiter ihr verpachtetes Heimwesen aufgeben. Die Armenfürsorge sollte künftig von Vereinen übernommen werden, die zu diesem Zweck in jedem Dorf zu gründen waren. Was geschehen sollte, wenn diese nicht zustande kommen würden, blieb ungeklärt. Des Weiteren war künftig der Wohn- und nicht mehr der Heimatort für die Armenfürsorge zuständig. Für das Emmental hiess dies, dass zwar nun jene Bürger, die ausserhalb der Gemeinde wohnten, nicht mehr unterstützt werden mussten, aber dafür neu die ortsansässigen Hintersassen. Zurückweisungen an die Heimatgemeinde aus Gründen der Armut sollten der Geschichte angehören. Gleichzeitig wurde aber unterlassen, die Verwaltung der Armenpflege – und damit die Mittel – konsequent der burgerlichen Hand zu entziehen. Erst mit dem neuen Gemeindegesetz vom 6. Dezember 1852, das die wohnörtliche Zuständigkeit der Armenpflege, die in § 8 des Armengesetzes von 1847 erst vage angedeutet worden war, näher regelte, wurde ein Änderungsversuch unternommen.²⁷⁰ Die Einwohnergemeinde sollte so durch die Ausscheidungsverträge gestärkt werden, dass ihr jene Vermögensteile zugewiesen würden, die öffentlichen Zwecken dienen.²⁷¹ Die geplanten Armenvereine indes kamen in vielen Fällen gar nicht erst zustande, nicht zuletzt deshalb, weil jene Gemeindeangehörigen, auf die es dabei vornehmlich angekommen wäre, für den Sonderbundkrieg ins Militär eingezogen worden waren. Die Rückmeldungen aus den Gemeinden waren entmutigend: Saanen etwa meldete: »Die ausgeschriebene Versammlung wurde von Niemand besucht«, Ferrenbalm: »Es geht nicht«, Hindelbank: »Vollständige Theilnahmslosigkeit«, Täuffelen: »Die Armenvereine sind eine schöne Idee, aber unser Volk ist dazu nicht reif. Was nicht obligatorisch ist und von oben geboten wird, geht bei dem unserem Volke eigenthümlichen Phlegma eben nicht leicht von Statten«, Twann: »Man ist hier der Ansicht, indem man sich zu viel mit Armensachen beschäftige, wecke man nur die Begehrlichkeit der Armen, schwäche Arbeitsamkeit und Ehrgefühl«, Gottstadt: »Die Leute lassen sich nicht ausreden, es sei darauf abgesehen, den Burgerschaften die Armengüter aus den Händen zu spielen. Sie machen immer eine saure Miene dazu und schweigen am Ende auf eine Weise, welche sich leicht deuten lässt«, Abläntschen: »Lokale Gründe hindern uns. Es ist hier ein Einziger, der circa 7000–8000 Fr. Vermögen hat. Dieser ist aber unglücklicher Weise ein Geiziger, welcher noch nie einen Kreuzer für mildthätige Zwecke und Anstalten gegeben hat«, Seedorf: »Die

²⁷⁰ GDV VII (1852), S. 296–321.

²⁷¹ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 142.

freiwilligen Armenvereine dürften für die rauhe Wirklichkeit auf zu ideell-imaginäre Voraussetzungen abgestellt sein, ohne Erfüllbarkeit im Ganzen, ein Gebäude ohne reelle Basis, um nicht zu sagen, eine Rechnung ohne den Wirth«, Radelfingen: »Man wollte warten, bis die Sache im Lande etwas mehr in Gang gekommen sein würde, wo man es dann bei andern Gemeinden deutlich würde absehen können [...] und beides mit einander, freiwillige Steuern und Tellen könnten nicht zugleich erhoben werden«, Kappelen: »Wir wollen zuerst sehen, was diese Armenvereine eigentlich seien und uns von der Nützlichkeit, resp. Nothwendigkeit derselben überzeugen«. ²⁷² Madiswil räumte ein, nicht Unkenntnis sei das Haupthindernis, sondern »materielle Selbstsucht, welche sich nicht zu freiwilliger, gemeinnütziger Wohltätigkeit zu erheben vermag, sondern nur gezwungen leitet, was ein Gesetz ihr auferlegt«. ²⁷³ Bis 1848 gab es erst in 56 Kirchgemeinden Armenvereine, und diese kämpften teilweise mit erheblichen Problemen. In Reichenbach etwa wurde zwar ein Verein gegründet, dem alle Männer des Dorfes beitraten, sie vereinbarten aber bauernschlau, dass pro Person nur 1.- Franken einzuzahlen sei. Krauchtal schrieb: »Wir haben einen Armenverein, aber wagten nie, freiwillige Beiträge einzuziehen.« ²⁷⁴

Es zeigte sich bald, dass gerade der Passus der Freiwilligkeit vielerorts auf eigentümliche Weise ausgelegt wurde: die Gemeinden behaupteten, nun selber entscheiden zu können, wen sie unterstützen wollten, da jegliche Fürsorge fakultativ sei. Dabei war ursprünglich gedacht, dass die finanziellen Mittel, die dem Armenverein für die Unterstützung der Armen gegeben wurden, anstatt über eine obligatorische Steuer über eine freiwillige Spende bereitgestellt werden sollten. Das Gesetz führte nicht zu Rechtssicherheit, sondern zu Willkür. Vagabundierende sollten konsequent in die zu diesem Zweck neu errichtete Zwangsarbeitsanstalt Thorberg (die heute noch bestehende Justizvollzugsanstalt) eingeliefert werden. Es wurden dort zudem bald zahlreiche halberwachsene Verdingkinder eingesperrt, die der Gemeinde ihr Kostgeld nicht zurückzahlen konnten und keine Arbeit fanden – so viele, dass man eine eigene Jugendabteilung eröffnen musste. Wenn Kinder drohten, der Fürsorge zur Last zu fallen, wurde bisweilen prophylaktisch eine Anzeige wegen Vagabundierens erlassen, was zur Einweisung genügte. ²⁷⁵ Innerkirchen zwang Arme, die um Beiträge nachsuchten, zur Fronarbeit im Strassenbau. ²⁷⁶

²⁷² Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 143–149.

²⁷³ Ebd. S. 184.

²⁷⁴ Ebd. S. 159.

²⁷⁵ Ebd. S. 264.

²⁷⁶ Ebd. S. 179.

Lotzwil wies ihnen Stockarbeit in den Waldungen zu.²⁷⁷ Radelfingen etwa teilte dem Innendepartement mit, dass der § 85 so ausgelegt werde, dass man niemanden unterstützen müsse und weil das Geld nur knapp für die Bürger reiche, könne man auf andere keine Rücksicht nehmen.²⁷⁸ Köniz gab bekannt: »Beschluss der Ausschliessung von Einsassen wegen Mangels an Reciprocität.«²⁷⁹ In Bremgarten bei Bern war zwar ein Verein gegründet worden, dieser musste aber seine Einnahmen der Burgergemeinde abliefern. Grafenried beschied dem Regierungsrat resigniert: »Wenn nicht durch bindende Gesetze von oben geholfen werden wird, so wird es nicht nur bleiben, wie es ist, sondern es wird der letzte Betrug ärger sein, als der erste, weil eben bei Arm und Reich die schönen christlichen Grundsätze so viel sind, als ein Schwerdt, dem Griff und Klinge fehlt.«²⁸⁰ Die Regierung reagierte und setzte in jenen Gemeinden, die keinen Verein gegründet hatten, eine Spendkommission ein.

Die Armenreform wurde zunehmend zu einem Gegenstand heftiger Polemik im politischen Kampf und als Grund für eine ganze Verfassungsrevision betrachtet. Die Regierung hatte sich verpflichtet, direkte Unterstützungsleistungen an die Gemeinden zu liefern mit der Absicht, die jahresweise vorzunehmende Senkung der Tellen verträglich zu gestalten. Das machte aber bis zu $\frac{3}{4}$ der ursprünglichen Tellsumme aus, die der Staat zu übernehmen hatte.²⁸¹ Allein 1855 musste er total 603'548.- Franken für diesen Zweck aufwenden, dreimal mehr als noch 1847.²⁸² 1854 gab der Kanton für das Armenwesen insgesamt über eine Million Franken aus. Der direkte Beitrag an die Gemeinden hatte sich allein binnen des Jahres 1851 vervierfacht.²⁸³ Der Staat überschritt hierbei seine eigenen Kompetenzen und lieferte Beträge, die in dieser Höhe niemals vorgesehen oder gesetzlich erlaubt waren (siehe Grafiken 7 und 10 und Abschnitt 2.7.2).²⁸⁴ Wenn ich Schenks Studie richtig interpretiere, hat der zuständige Chefbeamte Walthard als Vorsteher des Armenbüros dabei eine

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Ebd. S. 166.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd. S. 185.

²⁸¹ Ebd. S. 224.

²⁸² Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 54.

²⁸³ Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 239.

²⁸⁴ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 27. Die kantonalen Ausgaben für die Armenunterstützung waren laut Verfassung von 1846 auf 400'000 Fr. pro Jahr begrenzt (§85 Art. I).

entscheidende Rolle gespielt.²⁸⁵ Die Massnahmen wurden eingeleitet, ohne dass der Kanton von den Gemeinden einen detaillierten Nachweis über die Dringlichkeit der Mittel einforderte oder die Verwendung der Gelder überwachte,²⁸⁶ man könnte deswegen auch von einem »Blankozuschuss« sprechen. Dass nun einige Gemeinden beträchtliche Direktzahlungen erhielten, wurde von den dortigen Armen so interpretiert, dass der Staat Geld schicke, das für sie gedacht sei, aber von den vermögenden Bauern im Gemeinderat eingesteckt werde. Das soziale Klima vergiftete sich zusehends. Darüber berichtete der Amtsschaffner Hirsbrunner dem Regierungsrat in einem Schreiben am 1. Februar 1847. Er klagt darin, dass er jeden Tag mit aggressiv vorgetragenen Forderungen nach Geld und Lebensmitteln seitens der »hilfsbedürftigen Klasse« konfrontiert werde, als ob »deren Vertheilung nur von meiner, des Amtsschaffners Willkühr abhängen würde«.²⁸⁷

Ein Blick in die im Staatsarchiv Bern lagernden Akten der Notstandsmassnahmen zeigt, dass die kantonalen Behörden den Gemeinden nicht nur durch die Direktüberweisung des Beitrages zur Deckung des Tellausfalls unter die Arme griffen, sondern dazu übergingen, die Verteilung von Lebensmitteln und Saatgut zu finanzieren.²⁸⁸ Einer Anweisung des Regierungsrats von Trachselwald vom 17. Februar 1846 ist zu entnehmen, dass die »Armen-Comission« – womit das für das Armenwesen zuständige Armenbüro im Innendepartement gemeint sein dürfte – dem Amtsbezirk 1'000.- (alte) Franken für den Ankauf von Lebensmitteln zugeteilt habe.²⁸⁹ Vom 15. April

²⁸⁵ Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 64, S. 103, S. 174, S. 239. Näheres müsste man noch untersuchen; nach Schenk war Walthard Klasshelfer (er hatte also Theologie studiert) und ist vor 1856 verstorben. Mutmasslich handelte es sich dabei um Gottlieb Walthard, Mitglied der evangelischen Kirchenkommission (vgl. HKG F.1.2, S. 475). Aus den staatlichen Akten geht hervor, dass er sich vom Regierungsrat präzise Auskunft geben liess über die Verteilung von Lebensmitteln durch die Armenvereine oder Gemeindebehörden. StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen im Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 61.

²⁸⁶ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 65.

²⁸⁷ StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 38.

²⁸⁸ »Vertheilung der Lebensmittel und Geldsummen der Armen-Comission des Departements des Innern, unter die Gemeinden des Amtsbezirks Trachselwald.« StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 31 sowie Nr. 37.

²⁸⁹ StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 26.

1846 datiert ein Regierungsratsbeschluss über die Verteilung der vom Grossen Rat bewilligten 100'000.- (alten) Franken Armenunterstützung, die Anweisung beinhaltend, den Gemeinden Eriswil, Wyssachengraben und Sumiswald umgehend eine Summe von 4'000.- (alten) Franken zu überweisen.²⁹⁰ Ein knappes Jahr später (am 19. Februar 1847) wurde der Gemeinde Sumiswald nochmals ein Betrag von 6'000.- (alten) Franken bewilligt, wobei einerseits ein Schreiben des Regierungsstatthalters an den Innendirektor überliefert ist, in dem um diese Summe nachgesucht wird und sich andererseits in den Akten mehrere »Ehrerbietige Bittgesuche« des Gemeinderates von Sumiswald an den Gesamtregierungsrat finden, in welcher darauf hingewiesen wird, dass die Gemeinde dringend Hilfe brauche.²⁹¹

Weil viele Arme nun abgewiesen wurden, vermehrte sich die Zahl der Umherziehenden binnen weniger Jahre um ein Vielfaches. Sie gesellten sich zur Masse der Fahrenden, Nichtsesshaften, Heimatlosen und Hausierern. Bald mussten wieder Tellbezüge gestattet werden, aber bereits war in vielen Gemeinden das Armengut angegriffen worden, was dessen Ertrag zusätzlich schmälerte. Die Gemeinden versuchten zunehmend, die Armen zu möglichst günstigen Konditionen zu verdingen oder auf die Höfe zu verteilen. Das Gesetz von 1847 hatte Mindersteigerungen und die so genannte kehrweise Verpflegung (auch »Umgang« genannt) von Kindern unter 16 Jahren ursprünglich verbieten wollen.²⁹² Diese untersagten Unterstützungsformen wurden aber manchenorts dessen ungeachtet weiter praktiziert und per Gesetz vom 11. Oktober 1851 sogar wieder legalisiert.²⁹³ Volksversammlungen in Kleindietwil und Erlenbach verlangten weitreichende repressive Massnahmen gegen die Armen.²⁹⁴ Eduard Blösch betrachtete in einem eindringlichen Appell 1852 das Armenwesen als »die offene blutende Wunde, [...] an der wir uns zu Tode bluten, wenn wir sie nicht zu heilen trachten.«²⁹⁵

²⁹⁰ StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 32. Siehe auch »Tabelle über Vertheilung der vom Raate für den hiesigen Amtsbezirk entrichteten Lebesmittelsteuern in die Gemeinden«, ebd. Nr. 29.

²⁹¹ StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 44 sowie StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Gemeinde Sumiswald, Nr. 32.

²⁹² Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 113.

²⁹³ Ebd. S. 6 und 52.

²⁹⁴ Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855. Bern 1856, S. 233.

²⁹⁵ Geiser, Karl. Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894, S. 471.

2.6.5. Die Reform von Carl Schenk

An eine neue Reform war erst unter der sogenannten Fusionsregierung von 1854, die nach den heftigen politischen Grabenkämpfen des vorangehenden Jahrzehnts wieder konstruktive Sacharbeit möglich machte, zu denken. Eine neue Kommission nahm sich der Sache an.²⁹⁶ Im April 1855 übernahm der radikale Regierungsrat und nachmalige Bundesrat Carl Schenk (1823–1895) das Armenwesen. Der progressive Pfarrer war beseelt vom Glauben an die Wissenschaft und an statistisch erfassbares Wissen.²⁹⁷ Er erstellte einen Katalog mit 264 präzisen Fragen, der an alle Gemeinden verschickt wurde. Friedrich Hieronimus Ringier (1810–1879), Pfarrer von Kirchdorf und ein Gegner Schenks, hielt rückblickend fest:

Wer von uns erinnert sich nicht mit Schrecken an die 264 Fragen, welche vor einem Jahr der Direktor des Armenwesens, Herr Regierungsrat Schenk, den sämtlichen Armen- und Gemeindebehörden des Kantons zur Beantwortung aufgegeben hat? Ein einstimmiges »Ach!« über das ins Grossartige getriebene Tabellenwesen entstieg damals dem Herzen aller der geplagten Gemeinderatspräsidenten, Gemeindeschreiber, Pfarrer, Armenpfleger und wen die Fragen sonst noch berühren mochten. Dieses Ach hat sich bei vielen in einen Ausruf der Überraschung und des Erstaunens verwandelt, seitdem die auf jene Fragen und deren Beantwortung gegründeten Arbeiten des Mannes bekannt geworden sind, der gegenwärtig an die Spitze der Armenverwaltung des Kantons gestellt ist.²⁹⁸

Schenk legte die Ergebnisse seiner Auswertung mit dem Staatsverwaltungsbericht von 1855 vor.²⁹⁹ Die von den Gemeinden ausgefüllten Fragebögen stellen einen bedeutenden Quellenbestand für die Erforschung des bernischen Armenwesens dar, denn sie ermöglichen, einzelne Gemeinden gezielt miteinander zu vergleichen. Bisher sind die wissenschaftlich noch nicht erschöpfend ausgewertet worden (siehe Kapitel 2.7).

Schenk kam zum Schluss, dass im Jahr 1854 im alten Kantonsteil insgesamt Ausgaben von 1'332'362 Franken im Armenwesen einem Gesamtertrag von nur 623'747 Franken (durch Armengüter und Staatsbeiträge) gegenüberstanden.³⁰⁰ Die Armengüter wiesen insgesamt ein Defizit von 1'289'798

²⁹⁶ Fischer, Ludwig: Vortrag der Direktion des Inneren an den Regierungsrath des Kantons Bern über den gegenwärtigen Stand des Armenwesens. Bern 1851.

²⁹⁷ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 155.

²⁹⁸ Böschenstein, Bundesrat Carl Schenk (1946), S. 73.

²⁹⁹ SVB 1855 ab S. 249, tabellarische Zusammenstellungen ab S. 324.

³⁰⁰ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 156.

Franken auf. Im Rechnungswesen der Gemeinden herrschten gerade in belasteten Gemeinden chaotische Zustände. Deutlich moniert wurde die unzureichende Regelung der Niederlassungsordnung, zumal die Polizei oft nicht wusste, wohin sie aufgegriffene Bettler bringen sollte. Schenk erinnerte sich später:

Sprach man irgendwo draussen vom Armenwesen, so bekreuzte man sich vor dem Kanton Bern, als vor einem unglücklichen Lande, mit dem es äusserst misslich stehe, dankte Gott, dass man von keinem solchen bernischen Staatsarmenbudget wisse, und gebrauchte ihn als ein schreckendes Exempel; ja, so konnte es Einem begegnen, dass man in einer Weise und einem Tone nach dem Befinden des Kantons Bern gefragt wurde, dass man hätte meinen sollen, er habe schon sein Testament gemacht.³⁰¹

Hinsichtlich der geplanten Gesetzesreform liess Schenk ein Büchlein drucken, das die Dringlichkeit seiner Massnahmen unterstrich und das breite Aufnahme in der Öffentlichkeit fand.³⁰² Schenk wählte für seine Reformvorschläge geschickt einen statistisch-wissenschaftlichen Stil, der für neutral-objektive Sachlichkeit bürgte und Glaubwürdigkeit im zeitgenössischen Diskurs verhies. Tatsächlich brachte die Studie den kantonalen Behörden endlich eine Übersicht über den genauen Zustand in den Gemeinden und Klarheit über den Ernst der Lage. Die Schrift gilt als »eine eigentliche Sozial- und Kulturgeschichte« des alten Kantonsteils der 1840er und 1850er Jahre und floss unmittelbar in spätere historiographische Abhandlungen ein.³⁰³

Die Gesetzesreform, die den Wechsel zur Ortsarmenpflege beibehalten und zu diesem Zweck die Einwohnergemeinden stärken wollte, stiess auf heftigen Widerspruch seitens der Konservativen unter der Führung August von Gonzenbachs (1808–1887). Auch in der Presse wurde scharf gefochten, die radikale *Berner Zeitung* erklärte etwa, Gonzenbach gehöre auf den Etat der geistig Notarmen.³⁰⁴

Schenk musste gegen die weit verbreitete Ansicht, die Lösung bestehe ausschliesslich in einer Rückkehr zur burgerlichen Armenpflege und einem strikten Niederlassungsregime, ankämpfen. Er wolle »dem Übel der aus-

³⁰¹ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 160.

³⁰² Die bereits mehrfach zitierte *Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855*.

³⁰³ Etwa Karl Geiser, auf den sich wiederum Niklaus Ludi stützte, auf den seinerseits bis in die Gegenwart in vielen Forschungsarbeiten verwiesen wird.

³⁰⁴ Böschenstein, Bundesrat Carl Schenk (1946), S. 75.

wärtigen Pflege, die vielen Täuschungen und Betrügereien durch die auswärtigen Armen, der Kreuz- und Quergang der Steuern nach allen Himmelsgehenden, die Unzahl von Korrespondenzen, die Reise der Armen, welche Unterstützung suchten, die Belagerung der Gemeinderatsstuben, die Unmöglichkeit einer Kontrolle, die planlose Vergeudung grosser Summen einen Riegel schieben«³⁰⁵, erklärte er. Die burgerliche Opposition veranstaltete Volksversammlungen und brandmarkte das Gesetz als das Privateigentum gefährdend – denn die Armengüter seien Privateigentum der Bürger.³⁰⁶ Schenk argumentierte, dass die Migrationströme des Industrie- und Eisenbahnzeitalters nicht mit Dekreten zum Verschwinden gebracht werden könnten. Deswegen war im neuen Gesetz die Schaffung eines Aufenthaltstatus vorgesehen. Dem Bettelwesen war für ihn nicht mit polizeilichen Repressionen beizukommen. So gesehen handelte es sich um eine moderne Reform, welche die Weichen für die Zukunft stellte: Nicht die Armen, sondern die entstehende Armut sollte bekämpft werden. Mit Beschluss des Grossen Rates vom 1. Juli 1857 trat das eindruckliche Gesetzeswerk »von aufeinander abgestimmten, von sich gegenseitig bedingenden und stützenden gesetzlichen Bestimmungen«³⁰⁷ in Kraft. Der administrative Aufwand für die Auswertung der Umfrage und die Umsetzung des Gesetzes war beträchtlich; es bedurfte einer ganzen Reihe von neu eingestellten Beamten. So gesehen handelt es sich auch um einen Meilenstein auf dem Weg zum modernen bürokratischen Verwaltungsstaat. Die Reform stärkte die Stellung der Einwohner- gegenüber den Bürgergemeinden. Trotz dieser Regelungen blieben zwei Drittel aller Gemeindegüter in burgerlicher Hand. Karl Geiser urteilte 1894:

Ohne das Einschreiten der Regierung hätten aber, wie der Bericht der Gemeindedirektion ausführt, die meisten Bürgergemeinden den Einwohnergemeinden nichts weniger angewiesen, als diejenigen wenigen Vermögensstücke, deren municipale Natur unmöglich in Zweifel gezogen werden konnte, wie die Gemeindewege, öffentlichen Plätze, Feuerspritzenhäuser, Schulhäuser u. dergl.³⁰⁸

Er führt das Beispiel einer Gemeinde auf, in denen die Einwohnergemeinde das Schulhaus, die Feuerspritze und 1'000.- Franken besass, die Bürger-

³⁰⁵ Geiser, Karl. Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894, S. 470.

³⁰⁶ Ludi, Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert (1975), S. 180.

³⁰⁷ Ebd. S. 186–187.

³⁰⁸ Geiser, Karl. Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit. Bern 1894, S. 502.

gemeinde aber über ein Nutzungsgut im Wert von einer halben Million Franken verfügte.³⁰⁹

Dem Erfolg des Gesetzes von Schenk kam schliesslich die sich entspannende wirtschaftliche Lage entgegen. Ende der 1850er Jahre waren der Eisenbahnbau und die Entsumpfung des Seelandes an die Stelle des Armenwesens in den Traktandenlisten der Ratsgremien und Spalten der Zeitungen gerückt. Damit gänzlich verschwunden war die ländliche Armut nicht. Sie lag nur nicht mehr im Blickfeld der Öffentlichkeit.

2.7. Zum Armen- und Verdingwesen

2.7.1. Die Verkostgeldung von Kindern

Schenk verfasste neben seinem für die breite Öffentlichkeit gedachten Werk noch eine eigens für den Regierungsrat konzipierte Broschüre, in welcher er auf 243 Seiten mit wesentlich mehr Zahlenmaterial aufwartete.³¹⁰ Sie sollte auch den Grossräten während der Verhandlungen über den Gesetzesentwurf als Informationsgrundlage dienen. In der Forschung wurde bislang vornehmlich auf das für die Öffentlichkeit publizierte Buch, erstaunlicherweise nicht aber auf diese detaillierte Broschüre zurückgegriffen. Dabei sind die Erkenntnisse, die man aus letzterer ziehen kann, sehr aufschlussreich. Schenk stellte fest:

Welch eine Complication und Unordnung in den Armenbehörden! Hier als Armenbehörden Einwohnergemeinderath und Spendkommission, da Bürgergemeinderath und Armenverein, dort gemeinderäthliche Armenkommission, ohne oder mit Armenverein, das Terrain der Armenpflege da so, dort anders geschieden, gewisse Einnahmen hier in diese, dort in eine andere Klasse fliessend, dass Armenbüro für ganz die gleichen Geschäfte hier mit dem Gemeinderath, da mit der Spendkommission, dort mit dem Armenverein in Verbindung und diese Verschiedenheit nicht

³⁰⁹ Ebd. S. 502.

³¹⁰ Das bereits mehrfach zitierte *Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Inneren, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath* aus dem Jahre 1856.

ämter- oder bezirkweise gruppiert, sondern alles durcheinander! und nicht sich gleichbleibend in den verschiedenen Gemeinden, sondern in derselben Gemeinde erst so, dann anders dann wieder anders!³¹¹

Ein Blick in die Antworten der Gemeinden auf die Fragebögen von Schenk verdeutlicht, wie gross der administrative Aufwand im Armenwesen für die Gemeinden war: In Sumiswald traf sich 1855 der Armenvereinsausschuss, der aus 18 Personen bestand, drei Mal im Monat für jeweils 9 Stunden, in Trub kam die Armenkommission ordentlicherweise einmal monatlich für einen ganzen Tag »bis tief in die Nacht« zusammen (Tabelle I). Obwohl nach dem geltenden Gesetz von 1847 auswärtige Bürger nicht mehr unterstützt werden sollten, erschienen in Sumiswald mehr als 100 persönlich, wobei die Hälfte abgewiesen wurde.

Die Verkostgeldung an einer Verdinggemeinde war weit verbreitet: von den in dieser Arbeit ausgewerteten sieben Gemeinden wurde sie in sechs praktiziert, davon in fünf Fällen öffentlich (Tabellen II und III). Diese Versteigerungen fanden zwischen März und Juni statt und dauerten mindestens einen, in Sumiswald gar sechs aufeinander folgende Tage. In Lützelflüh, Sumiswald, Trachselwald, Wyssachen und Eriswil musste die Armenbehörde regelmässig gegen »nachlässige und gewissenlose« Verpfleger einschreiten. Die Gemeindebehörden selbst waren über die problematischen Umstände, in denen die Verdingkinder lebten, informiert. 1844 mussten sie hinsichtlich der Umfrage von Regierungsrat Schneider nämlich eine Einschätzung über die »Art der Verpflegung« der Verdingkinder vornehmen (Grafik 1). Die Behörde von Sumiswald beurteilte die Versorgung als ärmlich bei 11 Kindern, schlecht bei 2, nicht löblich bei 1, mittelmässig bei 12, ordentlich bei 9, gut bei 4 und brav bei 20. Nicht hervor gehen die Parameter, die der Beurteilung zugrunde lagen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine beschönigende Einschätzung handelt, um gegenüber der Regierung einen guten Eindruck zu hinterlassen – denn die Gemeinde selbst hatte kein Interesse daran, dass der Staat das Verdingwesen gesetzlich unterband. Trotzdem räumte sie ein, dass die Verpflegung bei 26 Prozent der Kinder schlecht, ärmlich oder nicht löblich sei. Nicht besser sieht es mit der Einschätzung des Schulbesuchs aus (Grafik 2): Zu jung dafür seien 64, schwach sei er bei 3, mittelmässig bei 19, ordentlich bei 15 und fleissig bei 12 Kindern. Nie zur Schule seien 14 Kinder gegangen. 27 Prozent der Verdingkinder im schulpflichtigen Alter wurde demnach der Schulbesuch nahezu gänzlich vorenthalten. Überdies war die Möglichkeit, sich Bildung und Wissensbestände anzueignen, auch für jene, die zur Schule gingen,

³¹¹ Ebd. S. 7f.

eingeschränkt: sie hatten teilweise kein Schulmaterial zur Verfügung oder schliefen, erschöpft von der bereits geleisteten Arbeit auf dem Hof, während des Unterrichts ein.³¹² Verding- oder Güterkinder mussten teilweise bereits im Alter von zehn Jahren die Arbeit eines Erwachsenen leisten und morgens um drei oder vier Uhr aufstehen. Bis zum Gesetz von 1847 lag es im Kanton Bern im Ermessen des Pflegevaters, ob er Verdingkinder zur Schule schicken wollte oder nicht. In der überwiegenden Mehrheit kam dabei auch nur der Besuch der Primarschule in Frage, weil die Sekundarschulen noch nicht unentgeltlich waren. Das Absolvieren einer Berufslehre war ursprünglich für Verdingkinder gar nicht vorgesehen. Der Güterbub Ulrich Gauler berichtete 1840, dass der Besuch der Sommerschule für ihn gar nicht und jener der Winterschule erst nach Beendigung der Drescharbeiten – also ab Ende Januar – möglich sei.³¹³

In der Deutschschweiz waren im 19. Jahrhundert für fremdplatzierte Pflegekinder drei Hauptbezeichnungen geläufig: »Kostkind«, »Verdingkind« und »Güterkind«.³¹⁴ Marco Leuenberger hat festgehalten:

Der ursprüngliche Sinngehalt des Terminus bezeichnete ein von der Waisen- oder Armenbehörde gegen eine bestimmte Entschädigung in Pflege gegebenes Waisenkind. Die Waisenpflege umfasste sowohl die Fürsorge für vermögenslose Waisen, als auch sittlich gefährdete oder sonst zu versorgende Kinder. Namentlich zählte man dazu alle Kinder, die aus armenrechtlichen oder vormundschaftlichen Gründen ihren Eltern weggenommen wurden. Im landläufigen Sprachgebrauch verstand man unter »Verdingung« insbesondere Kost und Pflege für Kinder oder Schüler bei fremden Leuten. Als Entschädigung für die Pflege wurde ein »Verding-« oder »Kostgeld« bezahlt. Substantiell bedeute somit die Bezeichnung »Verdingkind« ein armengenössiges Pflegekind.³¹⁵

Im Kanton Bern waren die sich vom jeweiligen Verkostgeldungsmodus abgeleiteten Bezeichnungen »Güterkind«, »Hofkind« oder »Loskind« geläufig, wobei sich nach Leuenberger nicht immer eine klare Trennung der verschiedenen Ausdrücke durchführen lässt. In der Rechtsordnung wurden im 19. Jahrhundert drei Arten der Familienversorgung von Kindern unterschieden:

³¹² Siehe dazu im Folgenden Leuenberger, *Verdingkinder* (1991), S. 119–123.

³¹³ Ebd. S. 24.

³¹⁴ Ebd. S. 32.

³¹⁵ Ebd.

Sie wird von den Eltern aus freien Stücken vorgenommen infolge Todesfalls eines der beiden Ehepartner, Trennung, Scheidung, Berufstätigkeit oder schlechten ökonomischen Verhältnissen. Die Vormundschaftsbehörde versorgt uneheliche Kinder und Kinder, die in physischer oder moralischer Hinsicht zu verwahrlosen drohen oder deren Eltern die elterliche Gewalt entzogen wurde. Die Armenbehörde verfügt die Versorgung von aus der Fürsorge unterstützten Familien.³¹⁶

Im Kanton Bern bildete sich die Praxis heraus, dass der Heimatgemeinde des Vaters die Pflicht zufiel, für arme Kinder zu sorgen, wenn deren Verwandte nicht dazu imstande waren.³¹⁷ Neben Waisen und Kinder »liederlicher« Eltern wurden auch uneheliche Kinder verdingt, wobei die Eltern angehalten wurden, einen Beitrag an die Unterhaltskosten zu leisten.³¹⁸ Leuenberger weist darauf hin, dass bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedene kantonale Armengesetze der Armenbehörde das Recht eingeräumt hatten, Kinder aus Familien wegzunehmen, deren Vergehen lediglich darin bestand, armen-genössig zu sein, also von der Fürsorge unterstützt zu werden.³¹⁹

Bei der sogenannten Etataufnahme ging es primär um die finanzielle Regelung der Verköstigung.³²⁰ Anschliessend wurde der Tag festgelegt, an dem jene Personen, welche ein Verdingkind annehmen wollten, sich versammeln sollten.³²¹ Da die Armendirektion bezüglich der Versorgungspraxis keine Richtlinien erlassen hatte, war es den Gemeindebehörden überlassen, wie sie die Armen verpflegen wollten.³²² Das älteste bekannte Verpflegungsreglement im Kanton Bern stammt erst aus dem Jahre 1878. Grundsätzlich wurden nach Leuenberger vier Verpflegungsarten unterschieden:

Der Umgang (erste Verpflegungsart), auch »Kehr« oder »kehrweise Verpflegung« genannt, sah die abwechselnde Unterbringung der Unterstützungsbedürftigen bei einer Reihe von Familien der Gemeinde vor.³²³ Die Beschaffenheit des Pflegeplatzes spielte dabei keine Rolle, es kam nur auf den Lastenausgleich zwischen den Hofbesitzern an. Obwohl diese Form der Verpflegung in den Gesetzen von 1807, 1847 und 1857 verboten worden war, konnte

³¹⁶ Ebd. S. 37.

³¹⁷ Ebd. S. 51.

³¹⁸ Ebd. Von 1861–1865 waren im Kanton Bern 6'015 Geburten unehelich, was 7,3 % aller Geburten betraf (ebd. S. 153).

³¹⁹ Ebd. S. 38.

³²⁰ Ebd. S. 52.

³²¹ Ebd. S. 53.

³²² Ebd. S. 54.

³²³ Ebd. S. 54–55. Ein »Umgang« konnte mehr als ein Jahr dauern, aber der einzelne Aufenthalt auf einem der Höfe durchaus weniger.

sie lange nicht gänzlich unterbunden werden.³²⁴ Gotthelf hielt zu dieser Praxis in der *Armennoth* fest:

Man vertheilte sie an andern Orten unter die Güterbesitzer, unter alle ohne Ausnahme, unter Diebe und Trunkenbolde, unter Ruchlose und Gottlose. Wie übel der Ruf eines Hauses sein, wie zuchtlos es in demselben zugehen mochte, wie bekannt die Behandlung armer Kinder in diesem Hause war, wie manches Kind aus demselben verlauset, erlahmet, verkrüppelt kam, wie manches übel ausgefallen war, es wurden diesem Hause immer wieder Kinder zugetheilt; frug man der körperlichen Behandlung so wenig nach, was hätte man der geistigen nachfragen sollen? Es ließen sich eine Menge wirklich gräßlicher Geschichten erzählen über die Behandlung solcher Kinder, erzählen von Arm- und Beinzerschlagen, von Schändung von Mädchen und Knaben, von Anführen zum Diebstahl, von fürchterlichen Martern; wie man Kinder erlausen ließ und ihnen nur erlaubte, am Sonntag sich zu kämmen, und zwar auf dem Misthaufen – die ganze Woche durch mußten sie ohne Wehr von den Läusen sich zerbeißen lassen; wie man arme Kinder erfrieren ließ, barfuß das Vieh weiden in Nässe und hartem Reif, ihnen erst um Weihnacht Schuhe und Strümpfe anschaffte, daß sie für ihr Lebenlang arbeitsunfähig wurden, wenn sie nicht schnell unter fürchterlichen Schmerzen starben; wie man armen Kindern Kleider, die sie von Paten erhielten, stahl und sie den eigenen reichen Söhnchen anzog (man denke sich doch die Empfindungen eines armen Kindes, das so gar nichts hat, woran es Freude haben kann, wenn eine reiche Gotte dem eine schöne Pelzkappe schenkt, mit einem silberigen Troddel, und diese muß es lassen, muß sie auf dem Haupte eines Meistersöhnchens sehen, ein ganzes Jahr lang, und darf nicht einmal sagen: »Das ist meine!« man denke sich, was da in der Kinder Herz sich regen und bewegen muß!); wie man sogar Hexerei zu Hülfe rief, um arme brave Buben auszubeuten. Solches ließe sich nicht nur erzählen, sondern es läßt sich auch beifügen, daß solches alles nicht nur ungestraft geschah, sondern daß man den gleichen Leuten immer wieder Kinder zutheilte. Ja, trotz dem, daß von Meisterleuten weg Kinder ins Zuchthaus kamen, daß Behörden Alles aufboten, unumwunden der Meister ruchlose, thierische Natur bezeugten, trotz dem vertheilten und verdingten Gemeinden solchen Menschen immer wieder Kinder.³²⁵

Die Mindersteigerung (zweite Verpflegungsart) wurde von den Gemeinden geschätzt, weil sie es ermöglichte, die auszahlenden Kostgelder tief zu

³²⁴ Ebd. S. 56.

³²⁵ HKG F.3.1, S. 45.

halten. Sie bestand aus zwei Akten, die im Rahmen einer so genannten »Verdinggemeinde« öffentlich abgehalten wurden. Der erste Akt war die Musterrung, der zweite die Versteigerung. Mindersteigerungen waren in der Schweiz in den Kantonen Bern, Solothurn, Thurgau, Waadt, Baselland und Luzern gebräuchlich und sind im Kanton Bern trotz gesetzlicher Verbote bis in die 1920er Jahre beobachtet worden.³²⁶ Hochproblematisch war dabei, dass jene, die von der Gemeinde den geringsten Betrag für die Versorgung eines Kindes verlangten, selber arm waren, weil sie das Kostgeld, das sie von der Gemeinde erhielten, benötigten, um beispielsweise den Hauszins zu bezahlen. Gotthelf schrieb in der *Armennoth* deshalb, dass das Kinderverdingen auf dem Lande zu einem eigenen Erwerbszweig geworden sei.

Im Gegensatz zur Mindersteigerung und der kehrweisen Verpflegung war die freie Verkostgeldung (dritte Verpflegungsart) im Kanton Bern durch das Armengesetz von 1857 erlaubt worden. Diese unterschied sich von der Mindersteigerung im Grunde genommen lediglich dadurch, dass der Handel nicht vor den Augen der Verdingkinder durchgeführt wurde.³²⁷

Weil die kehrweise Verpflegung und die Mindersteigerung im Kanton Bern nach 1850 gesetzlich verboten wurden, erstellten die Gemeindebehörden im Rahmen der sogenannten Hofverpflegung (vierte Verpflegungsart) Vermögensverzeichnisse der Einwohner, wobei ein bestimmter Aufteilungsschlüssel für eine gleichmässige Verteilung der Verdingkinder auf die Höfe sorgen sollte. Leuenberger schreibt dazu: »Die Hofverpflegung war faktisch nichts anderes als der verpönte Umgang, mit dem einzigen Unterschied, dass ein Verdingkind während eines Jahres am gleichen Ort bleiben konnte.«³²⁸

Die Anforderungen an die Pflegeeltern waren vor dem Armengesetz von 1857 nur in summarischen Anweisungen festgehalten worden, so dass die Pflegefamilien bis dahin ausser der Bedingung, nicht selber armengenössig zu sein, keine besonderen Vorgaben zu erfüllen hatten.³²⁹ Die kommunale Armenbehörde konnte nach freiem Ermessen entscheiden, wo ein Kind untergebracht werden sollte. Das Bestreben, gute Pflegefamilien zu finden, stand – wie Leuenberger vermerkt – in einem diametralen Gegensatz zum Sparzwang der Gemeinden.³³⁰

³²⁶ Leuenberger, *Verdingkinder* (1991), S. 59f.

³²⁷ Ebd. S. 66.

³²⁸ Ebd. S. 63.

³²⁹ Ebd. S. 72.

³³⁰ Ebd. S. 85.



Abb. 7 »Verdinget«

Holzchnitt von Emil Zbinden aus dem *Bauernspiegel*
(Büchergilde Gutenberg 1937)

Gottself hielt in der *Armennoth* zur Praxis der Mindersteigerung fest:

Da wurden Kinder förmlich ausgerufen, wie unvernünftiges Vieh. Wer will minder als 10 Kronen für das Meitschi, es ist ein gewachsenes und ist brav gekleidet u.s.w. So mußte das Kind sich ausrufen hören, mußte hören, wie es Batzen um Batzen hinuntergesteigert wurde, und mit jedem abgemärteten Batzen wurde ein ganzes Jahr lang seine Behandlung um so härter, das wußte es. Man schlug sie den Mindestnehmenden zu, sehr oft ohne daß man wußte, wer sie waren, denn diese öffentlich bekannt gemachten Steigerungen zogen weit umher Leute an, wie gewöhnliche Steigerungen die Grämpler; jetzt werden mehr Zeugnisse gefordert, welche aber meist wenig zu bedeuten haben. Man schlug sie Leuten zu, welche nichts zu beißen, nichts zu brechen hatten, vielleicht nicht einmal ein Bett für das Kind: es mußte unter Hudeln auf dem Ofen schlafen; es mußte hungern, hungern, mehr als die andern am Tische, denn diese aßen zuerst vorab, ehe sie etwas an das arme Kind kommen ließen. Es mußte oft das Essen betteln, mußte das Holz zusammenlesen im Walde, erhielt das Jahr durch kein einziges Kleidchen, sah die Schule nie, sah während seiner ganzen Jugendzeit die Kirche nie. Ja sehr oft mußte das Kind stehlen, wurde zu vielen bösen Streichen förmlich abgerichtet, mußte ausführen, was seine Meisterleute aussannen. (HKG F. 3.1, S. 43)

Bis zum Gesetz von 1857 führte der Staat auch keine Aufsicht über die Höhe der jeweiligen Kostgelder. Nach Leuenberger liegen erst ab den 1870er Jahren genaue Quellenangaben vor, wieviel im Durchschnitt effektiv für ein verkostgeldetes (Verding-)Kind bezahlt wurde.³³¹ Das Gesetz von 1857 sah dann vor, dass die neu bestellten Armeninspektoren in den Gemeinden nicht nur bei der Aufstellung des Notarmenstats anwesend sein sollten, sondern auch die Pflegeplätze zu überwachen hatten, aber eine persönliche Nachschau an den Pflegeorten blieb zunächst die Ausnahme.³³²

Auch für Carl Schenk stand in seiner detaillierten Broschüre von 1856 fest, dass die Gemeinden auf den finanziellen Druck mit kostengünstigen Lösungen, also der Verdingung durch Mindeststeigerung, der Verkostgeldung, der Verteilung auf die Höfe oder der kehrweisen Verpflegung, reagieren würden. Er rechnete aus, wie viele Anstalten nötig wären, um diesem Übelstand abzu- helfen. Allein für die verwaisten Verdingkinder des Amtes Signau hätten nach Schenk 30 Heime errichtet werden müssen: »In Anstalten kostet das Kind allerwenigstens Fr. 150; nehmen wir nur Fr. 100 an, so kostet eine Anstalt von 50 Kindern Fr. 5'000, 30 solche Anstalten somit eine Summe von Fr. 150'000.« Arbeitsunfähige Erwachsene (Notarme) zählte Schenk im Amt Signau im Jahre 1854 1'786: »In Anstalten kostet der Alte und Gebrechliche im günstigen Fall circa Fr. 180. Nehmen wir nur Fr. 150 an, so kostet eine der 8 Verpflegungsanstalten Fr. 30'000; alle 8 somit eine Summe von Fr. 240'000.« Darüber hinaus ging Schenk von 1'156 arbeitsfähigen Einzelnen und Familien (Dürftigen) aus: »Rechnen wir davon 500, welche in die Zwangsarbeit kämen, und überlassen wir die Übrigen der freiwilligen Wohlthätigkeit, so wären dafür wenigstens 2 Zwangsarbeitsanstalten erforderlich.« Diese Kosten schätzte Schenk auf 40'000 Franken Er hält fest:

Die Ausgaben für die nöthigen 40 Anstalten für den Amtsbezirk Signau beliefen sich somit auf Fr. 430'000. Der Ertrag seiner sämtlichen Armengüter belief sich im Jahr 1854 auf circa Fr. 14'208. Bleiben zu decken übrig Fr. 415'792 [...] einzig für die Anstalten des Amtsbezirks Signau, und zwar nur für die Unterhaltung, nicht für den Bau und Einrichtung derselben! Es ist klar, dass von einem solchen Plan, mag er sonst sein, wie er will, sofort zu abstrahiren ist.³³³

³³¹ Ebd. S. 83.

³³² Ebd. S. 93.

³³³ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath, Bern 1856, S. 80f.

Selbst fortschrittlich gesinnte Verantwortungsträger wie Carl Schenk waren also nicht der Ansicht, dass in Anstalten der Schlüssel im Kampf gegen den Pauperismus zu finden sei. »Würden wir uns zu begnügen suchen mit einer Zwangsarbeitsanstalt, thut Fr. 20'000; wir würden die 1500 Kinder und die 1500 Arbeitsunfähigen in den Gemeinden, bei Privaten, unterbringen suchen; wir würden für die Kinder ein Durchschnittskostgeld von Fr. 35, für die Erwachsenen ein solches von Fr. 50 rechnen«³³⁴ ergäbe dies, wie Schenk ausführte, eine Totalsumme von 147'500.- Franken. Er erinnerte daran, dass den Gemeinden 1851 die alte Verpflegungsweise erlaubt worden war. Sie würden den Umgang, die kehrweise Verpflegung und Verteilung der Kinder auf Güter und Höfe als »eine leicht auszuführende, natürliche Methode der Zwangsarbeit für Manchen, der wegen Mangel an Verdienst sich der Armenbehörde aufdrängen wollte« betrachten.³³⁵ Schenk berechnete anschliessend den Durchschnitt der verschiedenen jährlich entrichteten Kostgelder. Insgesamt gab es im gesamten Kanton im Jahre 1854 10'491 verpflegte Kinder (rund 2,2 Prozent der gesamten Bevölkerung), die durchschnittlich für 39.35 Franken verkostgeldet waren.³³⁶ Das Durchschnittskostgeld verpflegter Erwachsener berechnete Schenk auf 52.36 Franken. Schenk fügte überdies den amtsbezirksweisen Kostgelddurchschnitt der verpflegten Kinder für das Jahr 1840 bei (Beträge in Franken):

Kostgelddurchschnitt der verpflegten Kinder für das Jahr 1840 (amtsbezirkweise)			
Aarberg (ohne Gemeinde Aarberg):	25.80	Nidau (ohne Gem. Nidau):	13.28
Aarwangen:	22.36	Oberhasle:	26.91
Bern (Landgemeinden):	27.88	Saanen:	16.71
Biel (ohne Stadt):	53.68	Seftigen:	13.20
Büren (ohne Gem. Büren):	20.74	Signau:	18.48
Burgdorf (ohne Gem. Burgdorf):	28.42	Obersimmental:	19.28
Erlach (ohne Gem. Erlach):	19.82	Niedersimmental:	19.25
Fraubrunnen:	25.-	Thun (ohne Gem. Thun):	25.47

³³⁴ Ebd. S. 81.

³³⁵ Ebd. S. 114.

³³⁶ Ebd. S. 121.

Frutigen:	22.35	Trachselwald:	27.03
Interlaken:	22.31	Die Stadtgemeinden (Bern, Burgdorf, Thun, Erlach, Nidau, Büren, Aarberg):	116.88
Konolfingen:	14.81		
Laupen:	22.20	Kanton Zürich:	44.28

Aus dieser Zusammenstellung geht zwar nicht hervor, in welchem Alter sich die Kinder befanden sowie welchen Anteil am errechneten Durchschnittswert die Kostgelder einer Verdingung und welchen die einer Anstaltsversorgung hatten, deutlich wird aber, dass sich die Kostgelder je nach Amtsbezirk erheblich voneinander unterscheiden.

In den Quellen, die uns durch die Umfrage von Johann Rudolf Schneider vom Jahre 1844 zur Verfügung stehen, liess sich für Sumiswald exemplarisch rekonstruieren, für welche Geldbeträge die Kinder für ein Jahr verdingt wurden. Sumiswald musste 1845 für insgesamt 238 Kinder im Alter von 1 bis 15 Jahren in- und ausserhalb der Gemeinde aufkommen.³³⁷ 127 waren von ihren Eltern verlassen worden, 81 waren Halbweisen, 21 Vollweisen. Von den 203 Kindern mit Heimatort Sumiswald befanden sich 146 in einer Armenanstalt oder einem Spital. Von diesen 146 in ein Spital oder eine Anstalt gegebenen Kindern waren 92 bis 10 Jahre alt (für jeweils 39.- Franken pro Jahr) und 54 Kinder über 11 Jahre alt (für je 46.80 Franken pro Jahr). Von den 203 Kindern waren 92 innerhalb der Gemeinde verdingt worden. Von diesen 92 verdingten Kindern waren 67 verkostgeldet und 24 »umsonst« weggegeben worden (in einem Fall fehlen die Angaben). Von insgesamt 59 dieser 67 verkostgeldeten Kindern konnte das Kostgeld eruiert werden. Dabei muss offenbleiben, ob sie öffentlich versteigert oder nach dem ortsüblichen Schlüssel auf die Höfe und Güter verteilt worden sind (dies geschah nach der Grösse des Besitzes und Vermögens; in Sumiswald kam 1855 auf 3'000 Franken bei Liegenschaften und 10'000 Franken bei Kapitalien ein Kind), da in der Gemeinde beides praktiziert wurde. Sehr wahrscheinlich handelt es sich beim Kostgeld dieser 59 Kinder aber zumindest teilweise um das »Ergebnis« einer der öffentlichen Mindersteigerungen. Auf Grafik 3 ist die Kostgeldhöhe dieser versteigerten oder verteilten Kinder abgebildet.³³⁸ Sie reichen von 7.50 Franken pro Jahr (die erst einjährige, vaterlose Anna Maria Schütz, vgl. Fall 262 in

³³⁷ Bereits 1855 musste Sumiswald dann für 445 bis 450 (die Gemeindeverwaltung konnte keine präziseren Angaben mehr machen) Kinder aufkommen, vgl. Tabelle IV.

³³⁸ Bereits erwähnt von Burkhalter, Carole: Armut und Verding in Sumiswald im 19. Jahrhundert. Unveröffentlichte Bachelorarbeit Universität Bern 2009, S. 18.

M1 und Nr. 195 in M2) bis zu 50.- Franken (der ebenfalls einjährige und vaterlose Julius Grundbacher, vgl. Nr. 153 in M2). Die grosse Verschiedenheit hinsichtlich des Kostgeldes lässt sich aus den Quellen nicht ohne Weiteres erklären. Die Mehrheit der Kinder (nämlich 39) wurde für ein jährliches Kostgeld verpflegt, das zwischen 20.- und 32.- Franken lag. Das mit 11 Kindern am häufigsten erteilte Kostgeld lag bei 30.- Franken. Eindeutig kann aber belegt werden, dass die Verdingung günstiger kam als das Unterbringen in einer Anstalt oder einem Spital: nur bei drei der 59 Kinder lag das Kostgeld im Bereich der beiden Beträge, die für eine solche Verpflegung entrichtet wurden (39.- Franken und 46.80 Franken). Durchschnittlich lag das Kostgeld bei 25.22 Franken (also unter dem Durchschnitt des Amtsbezirks von 1840), aber es zeigt sich, dass die »Verteilung« wesentlich aussagekräftiger ist: nur bei 8 Kindern lag das Kostgeld bei über 32.- Franken. Eine Anstalt in der Region Sumiswald/Trachselwald, welche gewissermassen »konkurrenzfähig« sein wollte, musste – so lautet die anhand dieser Quelle aufgestellte These – diese »Kostenschwelle« berücksichtigen.

Es ist darauf hinzuweisen, dass in dieser Quelle – also in den Angaben der Gemeinde Sumiswald in der Schneider'schen Umfrage von 1844 – Kinder jeglichen Alters berücksichtigt sind, also auch solche, die zu jung für die Aufnahme in eine Anstalt waren (die Anstalt in Trachselwald etwa nahm keine Kinder unter sieben Jahren auf, siehe dazu Abschnitt 4.4.). Die Antworten der Gemeinden auf die Frage Nr. 70 im Umfragebogen von Schenk von 1854 sind in dieser Hinsicht aufschlussreicher (die Antworten auf die in diesem Zusammenhang eigentlich präzisere Frage Nr. 125 helfen nicht weiter):

Frage Nr. 70 in der Umfrage von Schenk 1854 (M4 und M5) Wie viel sind durchschnittlich berechnet an Kostgeld, Kostschätzung oder Verpflegungstage?					
a) Für Kinder bis zu 2 Jahren?*					
b) 2-8 Jahren*					
c) 8-12 Jahren					
d) 12-16 Jahren					
[* diese Alterskategorien betreffen eine Armenanstalt wie Trachselwald nicht].					
Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil
a) 62.-	a) 50-60.-	a) 75.-	a) 60-70.-	a) 75.-	a) 65.-
b) 42.50	b) 45-50.-	b) 50.-	b) 30-40.-	b) 50-60.-	b) 40.-
c) 30.-	c) 40-45.-	c) 35.-	c) 30-40.-	c) 45.-	c) 30.-
d) 20.-	d) 35-40.-	d) 25.-	d) 20-30.-	d) 35-45.-	d) 25.-

Diese Angaben beinhalten sowohl die Werte der Kostgelder von Kindern in Anstalten als auch von solchen, die auf die Höfe verdingt wurden. Deswegen gewinnt die Angabe der Gemeinde Lützelflüh an Bedeutung: »Der Durchschnitt der Güterkinder vom 16-17 Jahr kommt pro Kopf auf 25.90 (Minimum 11.70, Max. 56.20). Der Durchschnitt der anderwärts Verkostgeldeten auf 33.80 (Minimum 15, Max. 72.40)«. Diese durchschnittlichen, aber dafür altersspezifischen Werte deuten darauf hin, dass der errechnete »Schwellenwert« von 32.- Franken eine gewichtige regionale Relevanz für die Höhe der Kostgelder von Verdingkindern in jenem Alter, in dem sie die Gemeinden in eine Anstalt wie Trachselwald geben konnten, besitzen durfte.³³⁹ Solche lokalen Bedingungen sind in der Forschung bislang nicht berücksichtigt worden.

Die Verkostgeldung der Kinder war eine bedeutende Grösse im Armenbudget. Im Jahr 1845 (zu Beginn des Höhepunktes der Pauperismuskrise) wendete die Gemeinde Sumiswald für Kinder unter 15 Jahren an Kostgeld insgesamt 7'595.20 Franken auf (vgl. M2). Sechs Fallbeispiele verdeutlichen dies:

- Der 38jährige Landarbeiter **Hans Ulrich Schütz** (Fall 255 in M1), wohnhaft in Bubendorf, hatte infolge eines Geldstages seine 35 Jahre alte Frau und fünf Kinder im Alter von 1 bis 16 Jahren (Elisabeth, Verena, Friedrich und Johann) »hülflos verlassen«. Die Ehefrau kam in ein Armenhaus. Bei vier der fünf Kinder konnte das Kostgeld errechnet werden (Nr. 103, 109, 119, 120 in M2). Drei kamen in eine Anstalt: der 5jährige Friedrich, die 12jährige Elisabeth und die 7jährige Verena. Der 15jährige Johann kam in das Spital. Allein für diese vier Kinder musste die Gemeinde pro Jahr insgesamt 163.80 Franken an Kostgeld aufwenden.
- Der 57jährige Landarbeiter **Hans Eggimann** wurde infolge einer Krankheit arbeitsunfähig und kam mitsamt seiner Familie ins Armenhaus (Fall 59 in M1). Seine drei Kinder konnten näher identifiziert werden: der 7jährige Jakob, der 15jährige Johann und die 12jährige Maria. Deren Kostgeld belief sich auf 132.60 Franken im Jahr.

³³⁹ Die Kostgelder in Grafik 3 sind zwar in alten Franken berechnet (sie betreffen das Jahr 1845) und die Angaben auf die Frage Nr. 70 von Schenk in Schweizer Franken (sie betreffen das Jahr 1854), aber die unterschiedlichen Währungsbeträge sind im Bereich der zweistelligen Zahlen nahezu äquivalent. 33.80 CHF von 1854 entsprechen 31.- alte Franken des Jahres 1845 (gemessen am HLI); Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html> (14.4.2018).

- Der 67jährige, arbeitsfähige **Samuel Beck** kam infolge Verdienstlosigkeit auf den Armenetat und – mutmasslich infolge seines Alters – zusammen mit seiner ebenfalls arbeitsfähigen 41jährigen Frau ins Armenhaus (Fall 13 in M1). Ihre Kinder, die 9jährige Rosina und der 5jährige Jakob, kamen für je 39.- Franken Kostgeld in eine Anstalt beziehungsweise ins Spital (d.h. für 78.- Franken im Jahr; Nr. 20 und 28 in M2). Diese Familie steht für den typischen Fall der den Pauperismus charakterisierenden »working-poor«; sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach ohne Eigenverschulden unter das Existenzminimum geraten. Die Zukunftsaussichten der Kinder waren schlecht: Wenn Jakob nur bis zur Konfirmation verkostgeldet wurde, musste er der Gemeinde annähernd 400.- Franken zurückzahlen. Grafik 13 zeigt, wie hoch dieser Betrag gemessen am durchschnittlichen Lohn eines Landarbeiters war. Da die Eheschliessung bis zur Abtragung der Schulden untersagt wurde, war das Risiko gross, dass seine eigenen Kinder unehelich auf die Welt kommen und von Geburt an stigmatisiert würden. Rurale Armut kam einer Negativspirale gleich, aus der es bisweilen kein Entrinnen gab. Und es muss daran erinnert werden, dass das Gesetz von 1847 dann für diese Familie gar keine Unterstützungsleistung mehr vorsah.
- Der 51jährige Landarbeiter **Andreas Flückiger** wurde zwar als arbeitsfähig eingestuft, ihm wurden aber Einfalt und Trägheit attestiert (Fall 65 in M1). Sein Aufenthaltsort war unbekannt. Seine 44jährige Frau kam ins Armenhaus. Vier der elf Kinder waren stumm, worunter ein 20jähriger »blödsinniger« Sohn. Bei sechs seiner Kinder konnte das Kostgeld nachgewiesen werden (Nr. 41 bis 46 in M2): es belief sich zusammengerechnet pro Jahr auf 249.60 Franken. Der 14jährige Friedrich, der 10jährige Samuel, der 12jährige Johann Ulrich, der 7jährige Gottlieb sowie der 6jährige Rudolf kamen in eine Anstalt, die 2jährige Barbara in ein Spital. Alle Kinder wurden als »verlassen« gemeldet.
- Der 39jährige Landarbeiter **Jakob Ryser**, wohnhaft in Wasen, war arbeitsfähig, aber trunksüchtig (Fall 222 in M1), was seine Familie ruinierte. Vier der Kinder konnten hinsichtlich des Kostgeldes näher identifiziert werden: die 12jährige Maria, die 8jährige Anna, die 7jährige Christina, die 4jährige Elisabeth und die 1jährige Verena (Nr. 92, 94, 96 und 97 in M2). Es belief sich jährlich auf 165.80 Franken.
- Der 35jährige **Johann Schüz** und seine Frau Elisabeth (34 Jahre alt) waren wegen Diebstahl im Zuchthaus (Fall 259 in M1). Von ihren sechs Kindern konnte bei vier das Kostgeld eruiert werden: bei der 14jährigen Verena, der 11jährigen Maria, der 7jährigen Anna Barbara und der 6jährigen

Katharina (Nr. 111, 112, 115 und 122 in M₂). Es betrug zusammengerechnet 171.60 Franken pro Jahr.

Diese Liste liesse sich beliebig erweitern. Im Jahr 1854 betrugen die Gesamtkosten für die verkostgeldeten und verpflegten Kinder in Sumiswald dann fast doppelt so viel, nämlich 13'997.10 Franken (Grafik 6) – gemessen am Historischen Lohnindex (HLI) entspricht dies im Jahr 2009 1'512'505.- CHF.³⁴⁰ 1854/55 war auch die Anzahl verdingter Kinder in Sumiswald noch einmal wesentlich höher (Tabelle IV): die Quellen sprechen von 204 direkt verkostgeldeten, 228 (respektive je nach Angabe 268) auf die Güter verteilten, 5–10 im Armen- und Waisenhaus versorgten und 6 in der Armenerziehungsanstalt Trachselwald sich befindenden Kindern sowie einem nach Thorberg gebrachten Kind; insgesamt demnach von 489 Kindern – also von rund doppelt so vielen wie zehn Jahre zuvor – was exakt mit der Verdoppelung der ausgeteilten Fürsorgebeträge korreliert. Es zeigt sich, dass die Verdingpraxis während der Krisenjahre in Sumiswald erheblich zugenommen hat (dies geht auch aus den Antworten der Gemeinden auf die Frage Nr. 55 in M₄ hervor). Zehn Jahre zuvor waren noch 146 Kinder in einem Spital oder einer Armenanstalt versorgt und 92 Kinder innerhalb von Sumiswald verdingt worden.³⁴¹ 1854 waren es rund 450 Verdingkinder (8 Prozent der Dorfbevölkerung) – also noch mehr als die Gemeinde im Fragebogen von Schenk notierte –, und höchstens noch 16 waren in einer Anstalt. Die Gemeinde schien sich die Versorgung für die Kinder einer ganzen Familie in einer Anstalt oder einem Spital, die wie Fallbeispiel IV zeigt, annähernd 250.- Franken pro Jahr betragen konnte, nicht mehr leisten zu können oder zu wollen, denn die Kostgelder für ein Spital oder eine Anstalt lagen 1844 wie erwähnt bei 39.- Franken respektive 48.80 Franken. Das lag über der errechneten »Konkurrenzfähigkeit« von 32.- Franken, mit der bei einer direkten Verkostgeldung zu rechnen war.

Keine der untersuchten Gemeinde hat sich für den Bau von Armenanstalten ausgesprochen. Alle untersuchten Gemeinden hielten in der Umfrage von Schenk fest, dass die für das spätere Fortkommen der Kinder vorteilhafteste Verpflegungsweise die Verdingung, Verkostgeldung oder Verteilung auf die Höfe sei (Tabelle IV).

³⁴⁰ M₄, Nr. 68. Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html> (14.4.2018).

³⁴¹ Es ist möglich, dass vor 1848 nicht alle Personen, die in Anstalten verpflegt wurden, in den Angaben der Gemeinde erwähnt sind; allerdings deutet die Verdopplung der Fürsorgebeträge auf die Plausibilität der hier errechneten Zahlen hin.

2.7.2. Zur lokalen Fürsorgepraxis

Wie Schenk in seiner Studie konstatierte, waren die Gemeinden mit dem Armenwesen zunehmend überfordert. An der Einwohnergemeindeversammlung von Sumiswald am 16. September 1849 wurde seitens des Gemeinderats vorgebracht, es herrsche in der administrativen Verwaltung des Armenwesens ein »Übelstand«, welcher der Gemeinde »von Jahr zu Jahr Nachtheile« beibringe.³⁴² Anschliessend wurde ein neues Reglement mit 24 von 38 Stimmen genehmigt. Darin wird unter § 1 hinsichtlich der Armengutsverwaltung festgehalten:

Die Armengutsverwalter Sekelmeister und Allmosener sind an eine regelmässige Rechnungsablage gebunden und zwar auf folgende Weise: Der Sekelmeister legt seine Rechnung jeweilen auf 13. Januar. Der Armengutsverwalter & Allmosener die ihrigen ebenfalls auf den 1ten Januar.

Die Armengutsrechnung bestand betriebswirtschaftlich betrachtet aus einer Erfolgsrechnung (laufende Verbrauchsrechnung) und einer Bilanz (Vermögens- und Bestandesrechnung), wobei letztere Rechenschaft über Liegenschaften und Kapitalien ablegte. Auf der Soll-Seite der Erfolgsrechnung befanden sich etwa Armentellen und Einzuggelder, auf der Haben-Seite die Zinsen von Schuldkapitalien oder Verwaltungskosten. Es scheint, dass auch Kapitalien an vermögende Bauern vergeben wurden (gewissermassen als »Anlagestrategie«), in Lützelflüh sind 1844 beispielsweise die Zinsen von 62 Vergabungen verzeichnet.³⁴³ Nach Christian Pfister wäre gerade die Rolle des Armenguts für die Finanzierung der Agrarmodernisierung näher zu untersuchen.³⁴⁴ In der Tat scheint es für den Kapitalbedarf der Bauern eine Rolle gespielt zu haben, wie die Quellen zeigen. Um den dringend benötigten Ertrag des Armengutes vermehren zu können, machten solche Kredite ja durchaus Sinn. Die jährlichen Erträge wurden vom Armengutsverwalter dem Allmosener überwiesen, der eine eigene Rechnung ablegte und die Unterstützungsleistungen genau verzeichnete.

Ein Blick in die Armengutsrechnungen der Gemeinde Sumiswald zeigt, dass sich das Armengut bereits in den 1830er Jahren teilweise bedenklich vermindert hatte: Jakob Reist, der Rechnungsgeber, stellte in der Periode 1833–1835 eine Verminderung von über 4'000.- Franken fest,³⁴⁵ Andreas

³⁴² GA Sumiswald, Einwohnergemeindeprotokolle Sumiswald, Band 4 (1849–1868), S. 2–5.

³⁴³ GA Lützelflüh, Armenrechnungsmanual Nr. 5, 1844.

³⁴⁴ Pfister, *Im Strom der Modernisierung* (1995), S. 304–310.

³⁴⁵ GA Sumiswald, Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1833–1835.

Hirsbrunner für die Jahre 1837–1839 einen Rückgang von 2'800.- Franken.³⁴⁶ Aus den Quellen geht hervor, dass die Armentellen anscheinend nicht regelmässig bezahlt wurden. Ulrich Fankhauser, der Armengutsverwalter von 1839–1840, beklagte etwa Tellausstände des Bärenwirts Jakob Marti.³⁴⁷ Wie aus der Umfrage von Schenk hervorgeht, hatten die Gemeinden zwischen 1846 und 1854 erhebliche Rückgänge im Armengut zu beklagen (siehe im Folgenden M5). In der Gemeinde Trub beispielsweise hatte das Armengut 1846 ohne Abzug der Schulden einen Wert von 66'498.- Franken und nach Abzug der Schulden von 55'961.- Franken. Der Ertrag, der bar verwendet werden konnte, belief sich auf 1'615.- Franken. In Sumiswald dagegen wurde das Armengut ohne Abzug der Schulden 1846 auf 216'420.- Franken beziffert, aber nach Abzug der Schulden noch auf 55'080.- Franken. Das zeigt, wie stark angegriffen es in belasteten Gemeinden bereits vor dem Höhepunkt der Krise war. Barertrag gab es keinen mehr, wohl infolge der hohen Schuldzinszahlungen. Lützelflüh hingegen hatte sich gar nicht verschuldet; sein Armengut stand im Betrag von 86'154.- Franken. Entsprechend konnte man einen Barertrag von 2'615.- Franken für die Armenfürsorge verwenden. Der höchste Bargeldertrag von 1846 wurde in der Gemeinde Affoltern ausgemacht, nämlich 10'022.- Franken (gemessen am Historischen Lohnindex entspricht dieser Betrag im Jahre 2009 einer Summe von 1'125'431.- CHF).³⁴⁸

Ein Blick in die lokale Vergabepaxis zeigt, wie die Armenfürsorge auf der kommunalen Ebene im Einzelnen vonstattenging. Aus den Protokollen des Gemeinderates von Lützelflüh wurden sieben Fallbeispiele rekonstruiert,³⁴⁹ wobei die involvierten Personen – deren Spur in den Akten über einige Jahre verfolgt werden konnte – infolge des Umfragebogens von 1844 näher identifiziert wurden.³⁵⁰

³⁴⁶ GA Sumiswald, Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1837–1839.

³⁴⁷ GA Sumiswald, Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1839–1840.

³⁴⁸ Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html> (20.1.2018).

³⁴⁹ Alle Fälle vgl. GA Lützelflüh, Protokoll der Verhandlungen des Gemeinderaths von Lützelflüh Nr. 13 (1839–1845). Da 1844 die Beschlussfassung über Unterstützungsleistungen noch durch den Gemeinderat vollzogen wurde, scheint sich diese Armenkommission im Zuge des neuen Gesetzes von 1847 konstituiert zu haben, oder der Gemeinderat urteilte über die zu sprechenden Mittel, wobei diese dann erst durch die Kommission auf der Basis dieses Gemeinderatsbeschlusses tatsächlich verteilt wurden. Dies geht nicht direkt aus den Quellen hervor.

³⁵⁰ StAB BB XII A 128, Armenwesen Lokales, Lützelflüh 6.

Aeschbacher, Niklaus (Alt-Müllerknecht, lahm, 63 Jahre alt)

Sitzung vom 27. März 1840, Trakt. 37, S. 53:

Die Gemeinde Lützelflüh verpflichtet sich für einen Betrag von L. 6 gut zu stehen an den Hauszins so der Niklaus Aeschbacher an Christen Uez in der Mühlegass versprochen hat, zahlbar auf 25 März 1841.

Sitzung vom 29. Mai 1840, Trakt. 1, S. 78:

Dem Niklaus Aeschbacher in der Mühlegass, zu Anschaffung von Erdäpfeln L. 3.

Sitzung vom 26. Februar 1841, Trakt. 43, S. 192:

Für Niklaus Aeschbacher in der Mühlegass Beisteuer L. 7.

Sitzung vom 30. Juli 1841, Trakt. 11, S. 265:

Für Niklaus Aeschbacher in der Mühlegass einen Beischuss an den auf den 10. April 1842 fällig werdenden Hauszins von L. 6.

Sitzung vom 29. April 1842, Trakt. 22, S. 379:

Für Niklaus Aeschbacher in der Mühlegass zu Ankauf von Erdäpfeln, Beisteuer L. 6.

Sitzung vom 24. Februar 1843, Trakt. 43, S. 493:

Für Niklaus Aeschbacher in der Mühlegass Beisteuer L. 4.

Aeschbacher, Johann Ulrich (wohnhaft in Almisberg, 15 Jahre alt)

Sitzung vom 25. November 1842, Trakt. 9, S. 450:

Auf Anzeige, dass Johann Ulrich Aeschbacher, Ullrichs, Güterknab auf dem Dietlenberg, nicht mehr auf dem Gut sei; ferner dass Hr. Pfr. Bitzius erklärt habe, er wolle diesen Knaben nicht mehr in die Unterweisung nehmen, so lange er sich auf dem Dietlenberg befinde, ist beschlossen worden: GemeinDrth. Michael Siegenthaler soll ausgeschossen sein, den Chr. Rothenbühler auf dem Dietlenberg dasmahl [...] zur Rede zu stellen; und namentlich auch wegen Verabfolgung der Kleider des Knaben.

Sitzung vom 24. Februar 1843, Trakt. 21, S. 490-91:

Joh. Ulrich Aeschbacher, Ulrichs, alt 15 Jahr, Unterweisungsknab ist verdingt an Jakob Leuenberger zu Almisberg bis zu seiner Admission, und wenn derselbe Admission erhält, so soll ihm zu Anschaffung von Kleidern L. 8 bezahlt werden, durch den Almosner.

Bärtschi, Maria geb. Nyffenegger (wohnhaf in Senggen, 50 Jahre alt, arme Witwe)

Sitzung vom 24. April 1840, Trakt. 32, S. 66:

An Niklaus Bärtschi sel. Witwe, Maria geb. Nyffenegger, Hauszinssteuer L. 5.

Sitzung vom 30. April 1841, Trakt. 47, S. 224:

Für Niklaus Bärtschis sel. Witwe Mar. geb. Nyffenegger Hauszinssteuer L. 3 oder L. 7.50

Bichsel, Andreas (Tagelöhner, wohnhaft in Juchten, 44 Jahre alt)

Sitzung vom 25. November 1842, Trakt. 24, S. 451:

Für And. Bichsel zu Duppenthal, wegen Krankheit seiner Frau Beisteuer L. 10 ½.

Sitzung vom 30. Juli 1841, Trakt. 17, S. 266:

Dem Andreas Bichsel, zu Thörigen Vorschuss wegen andauernder Krankheit seiner Ehefrau L. 14.

Sitzung vom 4. Heumonats 1841, Trakt. 5, S. 258:

Für Andreas Bichsels Ehefrau ist wegen Krankheit eine Beisteuer erkannt worden von L. 6.

Sitzung vom 26. Dezember 1841, Trakt. 8, S. 457:

Der Andr. Arn, Ullis [...] zu Wangenried, soll auf seinen Brief vom 4. dies geantwortet werden: die Gemeinde besteuere den Vater And. Bichsel, derselbe soll also für seine Kinder selbst bezahlen.

Brunner, Verena (Dienstmagd, wohnhaft in Lausanne, 27 Jahre alt)

Sitzung vom 28. März 1842, Trakt. 1, S. 367:

Für Verena Brunner in Lausanne, wegen ihrem kleinen Kinde Beisteuer L. 7.

Burkhalter, Katharina (Tagelöhnerin, 30 Jahre alt, mit unehelichem Kind)

Sitzung vom 26. Juni 1840, Trakt. 3, S. 94:

Für Catharina Burkhalter in Bern soll ein Armuthsschein ausgestellt werden.

Sitzung vom 14. November 1841, Trakt. 17, S. 312:

Für Catharina Burkhalter Johannes des [...] Tochter in Bern, als Unterhaltungsbeitrag für ihr uneheliches Kind, Beisteuer auf Empfehlung hier [...] L. 10.

Sitzung vom 12. Juni 1842, Trakt. 1, S. 394:

Für das Kind der Catharina Burkhalter, bei Hrn. Glur, Schneidermeister Mezgergasse No 89 in Bern, wegen Unpässlichkeit, Beisteuer L. 5 an Hr. Förster in Bümpliz zu schicken.

Sitzung vom 21. August 1842, Trakt. 7, S. 418:

Für Catharina Burkhalter, Johannsen Tochter, Dienstmagd an der Schauptzgassee in Bern Leistung an den Unterhaltkosten ihres unehelichen Kindes L. 10.

Bürgi, Niklaus (gew. Schmied, wohnhaft in Hulligen, 59 Jahre alt)

Sitzung vom 24. April 1840, Trakt. 8, S. 63:

Niklaus Bürgi zu Hulligen ist vor dem Gemeinderath erschienen gemäss an ihn ergangener Aufforderung durch den Polizeidiener Burkhard. Derselbe wurde angemahnt pflichtgemäss für den Unterhalt seiner Ehefrau und Kind, für welche hiesige Gemeinde wirklich Auslagen gehabt hat, zu sorgen; er weigerte sich aber bekanntlich vorgehend: er sei nicht Vater dieser Kinder auch verpflege er ein älteres Kind und mehr zu leisten sei er nicht im Stande. Seine Aussagen waren widersprechend, anfangs sagte er aus, er habe keine eigene Haushaltung und zahle das Kostgeld, nachher aber erklärte er, er müsse Speis und Trank für ihn besonders anschaffen. Er wurde mit der Mahnung entlassen, seine Pflichten besser zu erfüllen, nicht geschehenden falls werde der Gemeinderath klagend auftreten.

Sitzung vom 27. August 1841, Trakt. 9, S. 278:

Dem Almosner Joh. Schüz [...] wird die Weisung ertheilt, für Maria Spychiger, Niklaus Bürgi zu Hulligen Ehefrau, folgende Arzt conto zu bezahlen: An Herrn Dr. Ammann in Madiswyl bz. 12. Dem Herrn Samuel Aebi in Grasswyl bz. 71.

Sitzung vom 5. November 1842, Trakt. 25, S. 446:

Für eine Reise nach Hulligen und Uzenstorf, wegen den Kindern des Nik. Bürgi zu Hulligen, wird dem Polizeiwächter Möscherberger an Taggeld geordnet für 2 Tage L. 3 ½.

Sitzung vom 26. Dezember 1842, Trakt. 20, S. 459:

Der Gemeindeschreiber Kipfer wird gewiesen, die Bürgen des Nikl. Bürgi zu Hulligen aufzufordern, die Bürgschaftsschuld bis in den 20. Januar 1843 zu bezahlen, an den Gemeindsvorsteher Jakob Bärtschi zu Hungersmühle [?] im Betrage von L. 145.

Sitzung vom 27. Januar 1843, Trakt. 33, S. 474:

Jakob Wälchli und And. Jost zu Lerrenberg [?], welche sich für Nik. Bürgi zu Hulligen verbürgt haben, heute vor dem Gd. Rath erschienen um eine Übereinkunft zu treffen wegen Bezahlung des Betrags um welchen sie sich verbürgt haben; da man nicht hat einig werden können, so wurde Gd. Rath Bendicht Steffen beim Bühl ausgeschossen mit den genannten Bürgern eine Übereinkunft zu treffen so gut als immer möglich, wozu demselben uneingeschränkte Vollmacht soll ertheilt werden; demselben wird auf sein Begehren beigegeben der Gd. Rath Jak. Steffen beir Flüh.

Sitzung vom 24. Hornung 1843, Trakt. 46, S. 493:

Die Ausgeschossenen Fried. und Jakob Steffen rapportieren über die Unterhandlung mit den Bürgen des Nikl. Bürgi zu Hulligen. Laut der daherigen Übereinkunft verpflichten sich die Gunst Bürgen 120 zu bezahlen; diese Übereinkunft wird genehmigt.

Das Beispiel des 15jährigen Johann Ulrich Aeschbacher zeigt, dass sich Gotthelf für einen verdingten Jugendlichen eingesetzt hat. Er scheint die Gemeinde jedenfalls erfolgreich dazu gebracht haben, sich um das Wohl desselbigen besser zu kümmern und ihm einen neuen Kostplatz zuzuweisen. Das Beispiel ist deswegen bemerkenswert, weil sich der Knabe ja bereits kurz vor der Konfirmation befand (und somit seine Verdingzeit wahrscheinlich kurz vor dem Ende war). Allem Anschein nach war er ausgerissen, was auf Missbrauchsverhältnisse, wie sie belegt sind, hindeuten könnte. Gotthelfs Haltung, sich für den Knaben einzusetzen, anstatt eine Bestrafung einzufordern, könnte darauf hinweisen, dass er sich dessen bewusst war.

Die Beispiele zeigen des Weiteren, dass die kommunale Armenfürsorge primär auf eine sach- und anlassbezogene Erhaltung der Subsistenz zielte, die Abgabe eines regelmässigen, fixen Bargeldbetrags stand nicht im Vordergrund. Die Gemeinde zahlte situativ Grundnahrungsmittel sowie Mietzinse (im Falle des invaliden, 63jährigen Alt-Müllerknechts Niklaus Aeschbacher), sie übernahm sporadisch Arztrechnungen, die nicht bezahlt werden konnten – die insgesamt 83 Batzen, die Maria Spychiger schuldig war, entsprechen nach heutigem Wert immerhin knapp 1'000 CHF –, und sie musste mit armenpolizeilichen Mitteln Bürgschaften für den ehemaligen Schmied Niklaus Bürgi

in der Höhe von umgerechnet fast 17'000 CHF eintreiben.³⁵¹ Die Fürsorgeempfänger waren weit verstreut; die Dienstmagd Verena Brunner wohnte in Lausanne, die Tagelöhnerin Catharina Burkhalter wechselte in Bern innerhalb weniger Wochen den Arbeitsort, der Tagelöhner Andreas Bichsel scheint Wanderungszüge in einem bestimmten Gebiet des Oberaargaus unternommen zu haben (abwechslungsweise zu finden in Juchten Gde. Seeberg, in Thörigen und in Duppendenthal Gde. Ochlenberg). Die Beispiele illustrieren, dass die Gemeinden des Emmentals im Armenwesen in administrativer Hinsicht in den 1840er Jahren mit finanziellen und administrativen Herausforderungen konfrontiert waren, welche das alte Fürsorgesystem an die Grenzen der Belastbarkeit brachte. Aus dem Antwortbogen auf die Umfrage von Schenk geht hervor, dass einige Gemeinden die Übersicht über die Zahlen sogar weitgehend verloren hatten (M5).

In der *Armennoth* hatte Gotthelf festgehalten, dass für die lokale Armenfürsorge genügend Geldmittel zur Verfügung stünden und es darum gehe, diese sinnvoll anzuwenden.³⁵² Die Auswertung der Quellen zeigt, dass diese Feststellung für die Zeit der Erstausgabe (späte 1830er Jahre) zugetroffen haben mag, zumal es ja auch Gemeinden wie Affoltern gab, dessen Armengut in einem einzigen Jahr einen Betrag im heutigen Millionenwert abwarf. Er scheint aber nicht berücksichtigt zu haben, dass Gemeinden in den protoindustriellen Verdichtungsräumen aus strukturökonomischen Gründen vom Pauperismus besonders stark betroffen waren und für diese nicht galt, was für andere Gegenden zutraf. Spätestens zum Zeitpunkt der zweiten Ausgabe (1851) deckte sich seine Aussage nicht mehr mit der Realität. Insofern lässt sich festhalten, dass es sich bei der *Armennoth* um eine sozio-moralische Diagnose, aber nicht um eine sozio-ökonomische Analyse handelt. 1854 wiesen fast alle untersuchten Gemeinden ein Defizit in der Armenfürsorge aus (siehe Grafiken 8 und 11). Allein in diesem Jahr gab die Gemeinde Sumiswald nur schon für die Kostgelder von Verdingkindern einen Betrag im heutigen Wert von 1,5 Millionen CHF aus. Hätte auf dem Höhepunkt der Pauperismuskrise nicht ein bereits minimal zentralisierter Staat mit einem tauglichen Verwaltungs- und Bürokratieapparat Beiträge in damaliger Millionenhöhe beigeschossen, wäre das Ausmass der Krise unabsehbar geworden (siehe Grafiken 7 und 10).

³⁵¹ Beide Fälle gemessen am Historischen Lohnindex (HLI) mit dem Zieljahr 2009. Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html>. (20.1.2018).

³⁵² Vgl. HKG F.3.1, S. 105.

In Irland verhungerten unter dem malthusianischen *English Poor Law* zwischen 1845 und 1852 12 Prozent der Bevölkerung – eine Million Menschen –, weil nach der herrschenden Orthodoxie der »Manchesterliberalismus«-Doktrin keinerlei wirtschafts- und sozialpolitischen Staatseingriffe vorgesehen waren. 1855 hatten im Kanton Bern 13 Prozent der Bewohner (rund 60'000 Menschen) Fürsorgeleistungen empfangen,³⁵³ es war also ein prozentual annähernd gleich hoher Anteil von der Pauperismuskrise betroffen. Dass von diesen 60'000 Bernerinnen und Bernern »nur« unmittelbar 136 der Hungersnot zum Opfer gefallen sind, ist nicht zuletzt wohl den kantonalen Behörden zu verdanken, die Geldmittel weit ausserhalb der eigenen Kompetenzen bereitstellten und diese den Gemeinden sozusagen also »Blankozuschuss« zukommen liessen. Dabei wurde der gesetzlich erlaubte Höchstbetrag fast um das Dreifache übertroffen.

Durch die im Armengesetz von 1847 angeordnete Aufhebung der kommunalen Armensteuern (Tellen) war den Gemeinden eine wichtige Quelle für die Finanzierung ihrer Ausgaben im Fürsorgewesen entfallen, wobei zu vermerken ist, dass gerade vom Pauperismus betroffene Gemeinden diese Massnahme seit Jahren gefordert hatten. Die Tellen erschienen vielen Gemeinderäten als ein der Armut ebenbürtiges Übel, zum einen weil sie infolge ihres Grundbesitzes hohe Beträge entrichten mussten – für die Berechnung des Steuersatzes wurden Land und Liegenschaften veranlagt –, zum anderen weil sie befürchteten, dass durch einen hohen Steuersatz Vermögende aus der Gemeinde wegziehen könnten. Staatliche Unterstützungsbeiträge waren als vorübergehende Teilkompensation für die aufgehobenen Tellen vorgesehen gewesen, aber nicht in der Höhe, wie sie schlussendlich ausfielen. Die letztlich zur Verfügung gestellten Mittel hätten die Gemeinden von sich aus wohl nicht generieren können, obwohl der Bezug von Tellen bald wieder durch eine Gesetzesänderung erlaubt wurde. Die in den überwiegenden Fällen verhältnismässig geringen Defizite oder gar Überschüsse in den rekonstruierten Fürsorgebilanzen der ausgewählten Emmentaler Gemeinden können deswegen nach meinem Dafürhalten unter anderem als eine Folge der staatlichen Unterstützung interpretiert werden (siehe Grafiken 8 und 11).

Aufgrund seines 1854 an alle Gemeinden des Kantons verschickten Fragekataloges konnte sich Regierungsrat Carl Schenk einen genauen Überblick über die teilweise chaotischen Verhältnisse im Armenwesen verschaffen. Schenk kam zum Ergebnis, dass die Ausgaben für die Armen im Kanton Bern in diesem Jahr total 1,3 Millionen Schweizer Franken betragen, die Erträge der Armengüter und die Staatsbeiträge aber nur eine Summe von 623'757.-

³⁵³ Vgl. S. 172, Anm. 227.

Franken ausmachten, also lediglich die Hälfte der Ausgaben deckten. Die Wertbestände der Armengüter waren mehr als eine halbe Million Franken hinter den Bestand von 1846 zurückgefallen, weswegen die Rendite durchschnittlich nur noch ungefähr 3 Prozent betrug (gesetzlich vorgeschrieben wären 4 Prozent gewesen).³⁵⁴ Das Anwachsen des Defizits der Armengüter löste allgemeine Besorgnis aus. Schenk hält in seiner auswertenden Borschüre zuhanden des Grossen Rates fest, dass das Gesetz vom 11. Oktober 1851, welches die »Verteilung von Kindern auf Güter und Höfe« wieder ausdrücklich gestattete, eine unmittelbare Reaktion auf diese finanzielle Situation war. Die Durchführung von »Verdinggemeinden« wurde erst 1897 verboten, wurde aber im Kanton bis ins 20. Jahrhundert beobachtet.

Dass es sich bei den Ernährungskrisen in ländlichen Gegenden um 1850 nach gegenwärtigem Forschungsstand um das Ergebnis einer ersten Stufe der Herausbildung von Marktökonomien vor dem Ausbau billiger Transportmöglichkeiten für Stapelgüter gehandelt hat, war weder für Gotthelf noch für andere Beobachter des Zeitgeschehens zu durchschauen. Insofern hat Gotthelf wie alle philanthropischen oder christlichen Sozialreformer seiner Zeit »die Bedeutung der sozio-ökonomischen Gegebenheiten und Zwänge«³⁵⁵ zumindest teilweise verkannt. Auch indem er den Pauperismus generell unter moralischen Gesichtspunkten beurteilte, unterschied er sich als bildungsbürgerlicher Publizist nicht vom bürgerlichen Gedankengut seiner Zeit. Entscheidend ist meiner Ansicht dabei, dass der Gehalt seiner soziomoralischen Diagnose von den anderen zeitgenössischen Publikationen abwich. Darauf werde ich im kommenden Kapitel eingehen.

³⁵⁴ Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath. Bern 1856, S. 5–7 sowie 137–139.

³⁵⁵ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 35.

Bitzius mag als Mensch, als Schriftsteller, als Pfarrer heftig, leidenschaftlich, jähzornig, ungerecht gewesen sein, er mag Gegner überschätzt und über manches Ziel hinausgeschossen haben: niemand kann aber bestreiten, dass er eine äusserst feine Witterung für den »Zeitgeist«, für die Neuerungen und Wandlungen seiner eigenen Zeit hatte.¹
(Hanns Peter Holl)

3. Der erste Teil der *Armennoth* Ein Schlüssel zu Jeremias Gotthelfs christlich-republikanischer Gesellschaftskritik

3.1. Die christlich-republikanische Lesart der *Armennoth*

Jüngere und für diese Arbeit richtungsweisende Einschätzungen gehen davon aus, dass in Gotthelfs Haltung bezüglich der sozialen Frage kein Konservatismus zum Ausdruck kommt, sondern seine Bemühungen im Armenwesen im Kontext eines republikanischen Weltbildes zu verorten sind. In diesem Sinne haben Ruedi Graf und Albert Tanner darauf aufmerksam gemacht, dass die Kopräsenz von liberal-naturrechtlichen und republikanischen Traditionen in der kommunitaristischen Philosophie zahlreiche Parallelen zu Gotthelfs politischem Denken aufzeigen. Dieser sei davon ausgegangen, dass der Geist einer Verfassung nicht in ihrem Buchstaben, sondern in der christlichen Nächstenliebe – also in den metaphysischen Bindekräften der Gesellschaft – verankert sei. Diese Erkenntnisse bilden eine Grundlage für meine Analyse der *Armennoth*.

¹ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 58.

Im folgenden Kapitel werden als erstes die republikanischen Positionen in Gotthelfs christlicher Sozialethik herausgearbeitet. Darauf aufbauend wird eine Analyse der in der *Armennoth* geäußerten republikanischen Rechtsstaatskritik vorgenommen (Abschnitte 3.1.1 und 3.1.2). Auf dieser Grundlage wird dann seine allgemeine Haltung im Armenwesen untersucht (Abschnitte 3.1.3 und 3.1.4). Kongruierend mit einer solchen »republikanischen Lesart« der *Armennoth* gestatten es die wiederentdeckten Protokolle der Vorstandssitzungen des »Vereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald«, die These aufzustellen, dass Gotthelfs Wirken in der Armenanstalt Trachselwald als eigenständiger Versuch gewertet werden kann, sozial verträgliche Lösungen zur Diskussion zu stellen.

3.1.1. Die geistige Verfassung des liberalen Staates

Jeremias Gotthelf, der ein von theologischen Dogmen weitgehend losgelöstes Christentum vertrat, hat sich im Zuge seines Engagements für die Berner Verfassung von 1831 und die Verwirklichung ihrer Ideale um eine Verbindung von christlichen Überzeugungen, republikanischen Traditionen und liberalen Reformen bemüht. Sein Liberalismus sei dabei, wie Albert Tanner schreibt, »mehr dem politischen Denken des klassischen Republikanismus, der die Bürgertugend und das Gemeinwohl vor die individuellen Privatinteressen« stellte, verpflichtet gewesen als dass er sich am Wirtschaftsliberalismus orientiert habe.² Sittlicher Wohlstand stand für Gotthelf über dem wirtschaftlichen; wahrhaft gross und glücklich wird ihm zufolge ein Volk nicht durch Besitz und Genuss zeitlicher Güter, sondern durch seine Gerechtigkeit. Albert Tanner hat dazu vermerkt:

Zwar glaubte er wie viele Liberale auch, dass die ganze Menschheit emporsteige, aber nicht durch Technik, Kunst und Wissenschaft, auch nicht durch die Steigerung des Lebensstandards oder soziale Besserstellung, sondern durch das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, durch die Herrschaft des Geistes über das Leben, über die Materie: [...]. Fortschritt war für Jeremias Gotthelf zuerst und vor allem christlich-sittliche vervollkommnung. In der von der liberalen Verfassung 1831 eingeführten

² Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 25.

Rechtsgleichheit sah er denn auch in erster Linie den christlichen Fortschritt.³

Liberalismus und Christentum bedingen sich für den streitbaren Pfarrer aus Lützelflüh in gewisser Weise sogar gegenseitig.⁴ Religion beinhaltet für Gotthelf die elementare Fähigkeit, verbindend zu wirken. Damit teilte er die Ansicht einer Strömung innerhalb des Kommunitarismus, dass eine gemässigt protestantisch-liberale (nicht »evangelikal-pfingstlerische«) Kirche als »sozio-moralisches Rückgrat der Demokratie« zu wirken vermöge.⁵ »Unsere Religion heißt uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich«⁶, stellt Gotthelf in der *Armennoth* fest. Er glaube hinsichtlich der Verfassung »sattsam nachgewiesen zu haben, daß sie durchaus auf christlicher Basis ruhe«, notiert er in seinem Traktat *Christliche Freiheit und Gleichheit in Vergangenheit und Gegenwart*.⁷ Und in der erwähnten Rede zur Verfassungsfeier fragt er rhetorisch:

[...] giebt sie uns nicht das, was das Christenthum in der Idee ausspricht, durch das Gesetz: Gleichheit der Rechte, einen Staat, wo wir alle Brüder sind? Ist es kein Glück für alle und Einen, daß dadurch die Verfassung mit ehernder Stimme die republikanischen und christlichen Tugenden predigt?«⁸

Eine solche religiös-metaphysische Begründung des Gemeinschaftsmodells geht unter anderem auf Pestalozzi zurück.⁹ Dessen vornehmlich im Frühwerk zum Ausdruck gebrachte Vorstellung der idealen menschlichen Kooperation lehnte sich an das aristotelische Modell an, dem im 18. Jahrhundert durch ein neues, kontraktualistisches Konzept Konkurrenz erwachsen war, das sich dann im 19. Jahrhundert schliesslich durchsetzen sollte.¹⁰ Das ältere Modell orientierte sich, wie Daniel Tröhler ausführt, an der Idee eines höchsten Gutes, das neue an Gesetzen. In Abgrenzung zu einem in der Kommunitarismusdebatte als »liberal« bezeichneten Gesellschaftsmodell beruft sich das ältere Modell auf eine sinnstiftende Gemeinschaft, in der die soziale Moral das

³ Ebd. S. 31.

⁴ Ebd. S. 17.

⁵ Haus, *Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?* (2010), S. 41f.

⁶ HKG F.3.1, S. 63.

⁷ EB 12, *Christliche Freiheit und Gleichheit in Vergangenheit und Gegenwart*, S. 209.

⁸ HKG F.2.1, *Rede den 31. Juli, in Burgdorf, an die den Wiederholungs-Curs besuchenden Schullehrer gehalten von Albr. Bitzius, Pfarrer in Lützelflüh*, S. 95.

⁹ Graf, *Jeremias Gotthelf und der Republikanismus* (2014), S. 108. Von der Verbindung von Gesellschaftsreform und Individualerziehung, wie sie in *Lienhard und Getrud* noch zum Ausdruck kam, hat er sich gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend gelöst.

¹⁰ Tröhler, *Pestalozzis Sozialphilosophie* (1996), S. 208.

Zusammenleben regelt, und nicht auf die Vorstellung einer künstlichen, durch einen Vertrag entstandenen Sozialform menschlicher Koexistenz, die wirtschaftlich dominiert und juristisch kontrolliert wird.¹¹ Sozial-ethisch sind die Mitglieder dieser »natürlich-organischen« Gemeinschaft nicht primär durch Gesetze miteinander verbunden, sondern durch Bruder- und Familiengefühle.¹² Freiheit impliziert für Pestalozzi dabei nicht, dass der Mensch alles tun darf, was nicht explizit durch das Gesetz verboten ist.¹³ Wer permanent den gesetzlich garantierten Freiraum ausschöpfen will und immer nach Wegen sucht, diese Räume maximal auszunutzen, ist ein Opfer seiner Triebhaftigkeit.¹⁴

Mündigkeit und Vernunft sind wie bei Pestalozzi auch bei Gotthelf zwar als »Möglichkeit in potentia« im Menschen angelegt, müssen aber durch Erziehungs- und Bildungshandeln aktiviert werden.¹⁵ Seine Protagonisten stolpern unvorbereitet ins Leben, als wären sie blind.¹⁶ Sie sind, solange sie den »alten Menschen« noch nicht abgelegt haben, höchst anfällig für Manipulationen aller Art, insbesondere für solche durch politische Ideologien. Auch sind sie leicht durch Massenbewegungen verführbar. Der neue, liberale Staat mit seinen individuellen Freiheits- und materiellen Emanzipationsmöglichkeiten bedarf nach ihm auch eines neuen Menschen, der durch eine »innere« Freiheit befähigt ist, damit adäquat umzugehen:

Sollte die persönliche Freiheit nicht mit der innern sittlichen Freiheit in irgendeiner Verbindung stehen, die Schranken erweitert, verengert werden je nach dem Stand der innern Kraft und Einsicht?¹⁷

Mündigkeit muss entwickelt werden; sie stellt sich mit der äusseren Freiheit, welche durch die Verfassung garantiert wird, nicht automatisch ein. So pervertiert die Freiheit, welche auf dem chaotischen Glungge-Hof im *Uli*-Roman herrscht, zur blanken Anarchie, in welcher sich der Stärkste durchsetzt, weil keine »innere« Freiheit damit korrespondiert.¹⁸ Der Zerfall des Gehöfts, in dem die Arbeit das Gegenteil eines organischen In- und Miteinander darstellt, zeigt sich innerhalb des permanent intrigierenden Gesindes im

¹¹ Ebd. S. 209.

¹² Ebd. S. 212.

¹³ Ebd. S. 222.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 156.

¹⁶ Reber, *Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken* (2015), S. 161.

¹⁷ SW XVI, S. 128.

¹⁸ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 275.

Überhandnehmen der Selbstsucht; es herrscht destruktive Rivalität, der eine stellt dem anderen Fallen, jeder ist seines Nächsten Feind und Verfolger.¹⁹

Das Gegen-, respektive »Bindemittel«, das einen solchen Zerfall der Gesellschaft verhindern kann, ist für Gotthelf das Christentum. In der *Armennoth* steht:

Dieses [das Christentum] ist auch das eigentliche Band, das die Menschen an einander halten soll als eine Familie, das verhüten soll, dass die einzelnen Stände nicht auseinander gehen, wie die Planken eines gescheiterten Schiffs.²⁰

Und an einer anderen Stelle: »Wo das Christenthum die Menschen nicht durchströmt und bindet, gehen sie auseinander, Kasten entstehen, vornehme und geringe, tiefe Klüften trennen diese.«²¹ Sein Engagement für den liberalen Staat und seine Verfassung begründete Gotthelf mit der ihm zugrundeliegenden christlichen »Idee der Freiheit und Gleichheit oder der Brüderschaft«. Die aufklärerisch-revolutionären Errungenschaften *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit* sind für Gotthelf genuin christliche Anliegen. Aufklärung und »wahre Bildung« seien, wie er sich einmal äusserte, »Blumen« des Christentums.²² In *Zeitgeist und Berner Geist* (1851/52) schrieb er:

Das Christentum allein bedingt den wahren Fortschritt, denn es will ja die Vervollkommnung jedes einzelnen Menschen ohne Unterschied und zwar auf einem Wege, der allen offen ist. Das Christentum allein heiligt die Staatsformen und garantiert die Wahrheit, es fordert Treue, ehrt jede Persönlichkeit, sichert alle Güter, verbindet die Bürger durch Liebe zu Brüdern und hat den obersten Grundsatz: »Was du willst, daß dir die andern tun, das tue du auch ihnen!«²³

Das im letzten Satz umrissene christliche Gebot der Nächstenliebe (Matthäus 7,12 und Lukas 6,31) umreisst das, was gemeinhin als »goldene Regel« bezeichnet wird und als populärste Ausformung eines moralischen Reziprozitätsgedankens gilt, der sich in allen Hochkulturen und Weltreligionen findet. In der geforderten Symmetrie von Nächsten- und Selbstliebe komme, so der Wirtschaftsethiker Peter Ulrich, jene moralpsychologische Einsicht zum Tragen, dass unsere Fähigkeit zur Achtung anderer von unserer Selbstachtung nicht

¹⁹ Ebd. S. 282.

²⁰ HKG F.3.1, S. 35.

²¹ Ebd. S. 245.

²² SW XIII, S. 141.

²³ Ebd.

ablösbar sei.²⁴ Nur, wer sich selbst als wertvoll erachtet, kann auch andere wertschätzen. Dieses Prinzip einer unbedingten ethischen Reziprozität zeigt, warum Gotthelf das Christentum als »geistige Verfassung« im Sinne kollektiver Werteüberzeugungen für eine liberal-demokratische Staatsform als unabdingbar hielt. Im *Jacob* sagt der Meister: »Denn merke wohl, auf Erden gibt es nur zwei Rechte, erstlich das Recht Gottes und das Recht des Stärkern, alles andere ist Larifari und eitel Geschwätz.«²⁵ Nur wenn Moral und Ethik das menschliche Miteinander regeln, entgeht die Gesellschaft dem Schicksal, dass sich der Stärkere gegenüber dem Schwächeren durchsetzt und so Altruismus und Humanität verdrängt werden.

Die »Reformulierung des republikanischen Ideals der Selbstregierung der Bürger und des ethischen Ideals der Authentizität« ist, wie Haus festgehalten hat, die »zentrale konzeptionelle Herausforderung, wie Individualismus und Gemeinschaft, ein starkes Selbst und eine lebendige Öffentlichkeit zusammengedacht werden können«²⁶ und als solche ein integraler Bestandteil jener republikanisch-kommunitaristischen Programmatik, auf die Ruedi Graf und Albert Tanner im Zusammenhang mit Gotthelf aufmerksam gemacht haben. Auf die Wurzeln dieses politischen Denkens soll im Folgenden eingegangen werden.

Im Zentrum des auf die Antike zurückgehenden und im 18. Jahrhundert in Westeuropa breit rezipierten klassischen (Tugend-)Republikanismus stehen die sozio-moralischen Voraussetzungen der politischen Ordnung.²⁷ Zentral ist dabei die Annahme, dass diese politische Ordnung auf Dauer nur Bestand haben kann, wenn – wie Herfried Münkler es formuliert hat – »die Bürger ihr Verhalten bewusst am Gemeinwohl ausrichten.«²⁸ Darauf basiert die Überzeugung, dass es einer spezifischen Erziehungsleistung bedarf, um Menschen zur Übernahme von politisch-gesellschaftlicher Mitverantwortung zu bringen, einer Verantwortung, die auf einer spezifischen Bürgerethik beruht und nicht auf gesetzlich auferlegten Geboten oder Verboten. Politik wird dabei nicht als Technik der Konfliktregulierung, sondern als Kunst, die Menschen bessere Bürger werden zu lassen, verstanden.²⁹ Es handelt sich um eine auf die Polis bezogene Lehre »vom guten und gerechten Leben in der menschlichen

²⁴ Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* (2001), S. 59f.

²⁵ SW IX, S. 253.

²⁶ Haus, *Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?* (2010), S. 40.

²⁷ Münkler, *Republikanische Ethik* (1999), S. 13.

²⁸ Ebd.

²⁹ Böhm, *Geschichte der Pädagogik* (2004), S. 21.

Gemeinschaft.«³⁰ Bürgertugend in diesem klassischen republikanischen Sinne ist nach Hauke Brunkhorst nicht mit der kantischen Tugendpflicht gleichzusetzen. Es handle sich um »ein Können, eine in lebenslanger Erfahrung verankerte Kunst des guten Lebens und der richtigen Staatsführung«, welches im gemeinsamen Leben ebenso verankert sein müsse wie im Charakter des Einzelnen.³¹ Der klassische Tugendrepublikanismus suche nach Leuten »mit einem Gespür für das, was im öffentlichen Interesse und der Gemeinschaft« sei und ziele darin auf »Gesinnungsethiker« und nicht auf »Tugendvirtuosen«.³² Im Sinne einer freiwilligen »Selbstbindung« an das Gemeinwesen beinhaltet dieses Selbstverständnis, unter Umständen zu Gunsten des Gemeinwohls auf eine individuelle Maximierung des Eigennutzens zu verzichten. Damit steht es im Gegensatz zu kontraktualistischen Konzeptionen, welche die politische Ordnung nach dem Modell eines Gesellschaftsvertrages konzipieren und dabei implizit unterstellen, dass es sich bei den vertragsschliessenden Subjekten um Eigennutzenmaximierer handelt.³³ Münkler weist darauf hin, dass sich im Zuge der Industrialisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ökonomisch-politische Theorien durchgesetzt haben, in welchen »die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung von der Verfolgung des Gemeinwohls durch die Bürger entbunden« worden sei.³⁴ Die Funktionalität der Marktgesetze und das Zusammenwirken der jeweiligen Einzelinteressen seien etwa von David Hume (1701–1776) und Adam Smith (1723–1790) als gültige Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhangs erachtet worden (»marktmetaphysische Gemeinwohlfiktion«).³⁵ »Die Bürger wurden«, um mit Münkler zu sprechen, »was die Sorge um das Gemeinwesen anbetrifft, moralisch entlastet; das Gemeinwohl, das im Tugenddiskurs in die Intentionalität ihres Handelns gestellt worden war, wurde gefasst als das nicht-intendierte Ergebnis des Wirkens ökonomischer und politischer Mechanismen, seien es nun die des Marktes oder die der Verfassung.«³⁶

In der Kopplung des Gemeinwohls an den Gemeinsinn der Bürger bedingt der Klassische Republikanismus eine Konzipierung des Geschichtsverlaufs in Sinuskurven. Zwar mehrt die politische Tugend den geistig fundierten Reichtum des Gemeinwesens, aber gerade der wachsende Wohlstand bringt eine

³⁰ Nolte, Bürgerideal, Gemeinde und Republik (1992), S. 614.

³¹ Brunkhorst, Egalität und Differenz (2001), S. 15.

³² Ebd.

³³ Münkler, Republikanische Ethik (1999), S. 20.

³⁴ Ebd. S. 16.

³⁵ Ebd.

³⁶ Münkler, Politische Tugend (1992), S. 26.

Gefährdung mit sich, weil Reichtum leicht zu Korruption führt, welche die politische Tugend wiederum zerstört. Münkler spricht von einer autokatalytischen Zyklizität, Schmalz-Bruns von einer zyklischen Selbstdestruktion.³⁷

Die Eidgenossenschaft befand sich im Bewusstsein der intellektuellen Zirkel um die Mitte des 18. Jahrhunderts in einer solchen politisch-moralischen Krise, die sich in der Ansicht führender Gelehrter in Sittenzerfall und Luxus manifestierte.³⁸ Die einsetzende Industrialisierung und die damit verbundene »Kapitalisierung des gesellschaftlichen Lebens« hatten eine Erschütterung des Selbstverständnisses bewirkt und eine Gegenbewegung hervorgerufen, in deren Zentrum die 1761 in Schinznach gegründete Helvetische Gesellschaft stand. Die sich in dieser »Sozietät mit nationalpädagogischen Ambitionen«³⁹ vereinigenden, aufklärerisch gesinnten Patrioten teilten das vorhin aufgezeichnete republikanische Geschichtsverständnis, das von einem Kreislauf des Aufstieges und Verfalls der Nationen ausging. Gotthelf würdigte 1842 in *Eines Schweizers Wort an den Schweizerischen Schützenverein* die Helvetische Gesellschaft als modernes »Grütli« und verortete sich damit selbst in der Tradition dieses auf Einigkeit und Gemeinsinn ausgerichteten Republikanismus.⁴⁰ In seinen Forderungen nach einem auf individueller moralischer Festigung beruhenden Staatswesen und nach der Gründung dieser Bürgertugend im gemeinschaftlich grundierten Raum der Familie adaptierte er zentrale Topoi des republikanischen Tugenddiskurses, die er vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund aktualisierte. Gotthelf bezeichnete sich *expressis verbis* als Republikaner und als Freisinniger. Im Vorwort zu *Zeitgeist und Berner Geist* schrieb er:

Der Verfasser ist ein geborener, kein gemachter Republikaner; in republikanischer Freiheit, [...] wuchs er auf; er liebt daher die Freiheit nicht bloß, sondern sie ist ihm eine Notdurft.⁴¹

Und an Karl Hagenbach schrieb er am 5. Oktober 1841, er habe sich »[...] von Anfang an entschieden unter die freisinnige Fahne gestellt und stehe noch

³⁷ Ebd. S. 39 sowie Schmalz-Bruns, *Gemeinwohl und Gemeinsinn* (2002), S. 241.

³⁸ Tröhler, *Republikanismus als Erziehungsprogramm* (2000), S. 401. Vgl. Zurbuchen, Simone: *Patriotismus und Nation. Der schweizerische Republikanismus des 18. Jahrhunderts*. In: Böhler, Michael et al. (Hrsg.): *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers* (*Travaux sur la Suisse des Lumières* 2). Genf 2000, S. 151–181.

³⁹ Tröhler, *Republikanismus als Erziehungsprogramm* (2000), S. 401.

⁴⁰ HKG F.3.1, S. 528.

⁴¹ SW XIII, S. 7.

darunter.«⁴² Als einer der zentralen Akteure, welche die Verfassung von 1831 zu erringen halfen, sah er es als sein Recht an, den liberalen Aufbruch nicht nur mitzutragen, sondern auch kritisch zu verfolgen. Sein republikanischer Liberalismus unterschied sich aber wesentlich von jenem des sich in den 1840er Jahren in Bern durchsetzenden Radikalliberalismus.

Jörn Leonhard geht in seiner wegweisenden Untersuchung zur historisch-semantischen Genese des Liberalismus als politisches Deutungsmuster im Unterschied zu ideengeschichtlichen Ansätzen nicht von einem »universalistisch-zeitlosen Liberalismus-Begriff« aus, sondern versucht in einem diachronen Längsschnitt mittels eines komparativ-transnationalen Ansatzes die historische Semantik des Begriffes zu analysieren.⁴³ Der Begriff sei um 1830 anders verwendet und aufgeladen gewesen als um 1850, weil im politischen Diskurs der 1840er Jahren Radikalismus und Liberalismus als »distinkte ideologische Richtungsbegriffe« zunehmend auseinandergetreten seien.⁴⁴ Während sich der Liberalismus vor 1840 »dezidiert gegen jedes gesellschaftlich-nivellierende Gleichheitsprinzip« gewandt und entsprechend »zwischen dem legitimen Anspruch auf Rechtsgleichheit und der ungerechtfertigten Forderung nach sozial-ökonomischer Gleichheit« unterschieden habe,⁴⁵ sei »radikal« dann eindeutig mit Revolution und sozialer Gleichheit assoziiert worden.⁴⁶ Während der Liberalismus mit der Idee einer organisch-integrativen »Bürgergesellschaft« noch einmal das Ideal der *societas civilis sive res publica* (dt. *Zivilgesellschaft oder Republik*, sinngemäss zu übersetzen mit »Staatsbürgergesellschaft«), wiederbelebt habe, habe der Radikalismus seine Bemühungen auf einen parlamentarischen Verfassungsstaat gerichtet und der Gegenseite das Attribut »conservativ« angeheftet.⁴⁷ Die Fortschrittlichkeit der »Radicalen« schien sich, so Leonhard, in ihrer Forderung nach sozialer Gleichheit und Volkssouveränität nun gerade in der »argumentativen Konzentration auf die soziale Frage« zu erweisen. Denn die sozio-ökonomischen Interessen der im »Liberalismus« ausgeschlossenen und vom Pauperismus besonders stark betroffenen unterbürgerlichen Gesellschaftsgruppen seien zunehmend als Widerspruch zu den Vorstellungen einer konfliktfreien und interessenshomogenen *societas civilis sive res publica* wahrgenommen worden.⁴⁸

⁴² Brief an Karl Rudolf Hagenbach vom 5. Oktober 1841, in: EB 5, S. 159 (Nr. 72).

⁴³ Leonhard, *Liberalismus* (2001), S. 61.

⁴⁴ Ebd. S. 463.

⁴⁵ Ebd. S. 431.

⁴⁶ Ebd. S. 448.

⁴⁷ Ebd. S. 444 und 463.

⁴⁸ Ebd. S. 454.

Für die Zeit des Vormärzes (1830–1848) ist demnach von zwei konkurrierenden Entwürfen der liberal-bürgerlichen Gesellschaft zu sprechen.⁴⁹ Zum einen wurde eine »republikanische Staatsbürgergesellschaft« verhandelt, in der eine stabile »Mittelklasse« das erstrebte soziale Ordnungsmodell darstellte,⁵⁰ zum anderen bildete sich ein von allen korporativen Bindungen gelöstes, auf die Freisetzung der individualistischen Energien und Marktkonkurrenz ausgerichteten Ordnungsdenken heraus, in dem Liberalismus auf die Fixierung von Individualrechten gemünzt wurde und Freiheit nur als »Freiheit vom Staat« zu denken war.⁵¹ Die »Bürgergesellschaft« als Variante des vormärzlichen Liberalismus um 1820/30 war nach Paul Nolte insbesondere im südwest- und oberdeutschen Raum vor dem geistigen Horizont des Neuhumanismus und im politisch-sozialen Klima des Philhellenismus durch die Wiederaufnahme des klassischen Republikanismus geprägt worden.⁵²

Bislang ist mit Ausnahme der Studie von Barbara Weinmann, welche für ihre Untersuchung ländliche Gebiete im Kanton Zürich des späten 18. und 19. Jahrhunderts ausgewählt hat,⁵³ diese erneute Rezeption des klassisch-republikanischen Tugenddiskurses in der Schweiz respektive im Kanton Bern um 1820/30 – soweit ich jedenfalls sehe – noch nicht eingehend untersucht worden.⁵⁴

In diesem Zusammenhang ist der Aufsatz *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* von Nolte für eine Verortung von Gotthelfs politischer Verortung meiner Ansicht nach sehr zweckdienlich. In der Mahnung, dass schrankenloser individueller Egoismus und unkontrolliertes ökonomische Gewinnstreben dem Gemeinwohl schädlich seien sowie der Vorstellung, dass es ein Mindestmass an »Bürgertugend« brauche, damit ein Gemeinwesen nicht korrumpiert

⁴⁹ Vgl. Langewiesche, *Frühliberalismus und Bürgertum* (1997), S. 120.

⁵⁰ Hübinger, *Liberalismus und Individualismus im deutschen Bürgertum* (1993), S. 63.

⁵¹ Ebd. S. 62.

⁵² Nolte, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* (1992), S. 617.

⁵³ Weinmann, *Eine andere Bürgergesellschaft* (2002). Weinmann spricht von einem eigenen Typus des »ländlichen Liberalismus«, welcher sich in der Verbindung kollektivistischer und individualistischer Positionen ergeben habe. Letzterer habe sich grundlegend vom forcierten Aufbau eines modern-individualistischen Rechtsstaats der Radikalen unterschieden (ebd. S. 343). Bei der Entstehung des liberalen Regenerationsstaates von 1831 habe es sich also letztlich um eine Interimslösung gehandelt – »für die einen auf dem Weg in die individualistisch-egalitäre Staatsbürgerschaft, für die anderen in die neokorporativ gedachte Bürgerrepublik« (ebd. S. 345).

⁵⁴ Dabei würde es nach meinem Ermessen einige Anhaltspunkte geben, dass die Voraussetzungsbedingungen optimal gewesen sein dürften. Nicht nur gab es eine ausgeprägte kommunalistisch-gemeindliche Tradition, sondern auch eine starke philhellenistische Strömung. So etwa war einer der ersten Griechenvereine Europas in Bern gegründet worden.

würde, kommt Nolte zufolge nicht, wie oftmals vorgehalten, eine »konservative, traditionale, patriarchalisch-beschauliche Vorstellungswelt zum Ausdruck«, sondern die politisch-soziale Vorstellungswelt des »klassischen Republikanismus.«⁵⁵ Diese Kontinuität der klassischen Tradition dürfe trotz einer gewissen anti-individualistischen Stossrichtung und der Abwertung einer kommerziell-kapitalistischen Marktgesellschaft keinesfalls mit dem Konservatismus, der seinerseits als Teil der modernen Politik entstanden sei, verwechselt werden.⁵⁶ Die republikanische »Bürgergesellschaft« habe eine Vorstellung von Freiheit beinhaltet, die nicht als individuelle »Sphäre des Rechtsschutzes vor dem Staat«⁵⁷ konzipiert gewesen sei, sondern als partizipatorische und kollektive Freiheit, welche die Würdigung einer Teilhabe »an einem höheren Ganzen«⁵⁸ eingeschlossen habe. Im Gegensatz zum Konservatismus sei nicht die Pöbelhaftigkeit der pauperisierten Unterschichten als Argument gegen die Volkssouveränität vorgebracht worden, sondern die mangelnde Tugendhaftigkeit der Bürger, die »mangelnde Fähigkeit zur selbst- und leidenschaftslosen Hingabe an die Politeia.«⁵⁹ Das trifft nach meinem Dafürhalten auf Gotthelf zu – bei ihm sind nicht die vielen »Ulis« das Problem, schwerwiegender ist der Umstand, dass es zu wenig »Bodenbauern« gibt.

Hinter der Vision der »klassenlosen Bürgergesellschaft« steht nach Nolte weniger der »soziale Traditionalismus eines ständisch-patriarchalischen Gesellschaftsmodells«, sondern »die Utopie einer gesellschaftlichen Homogenität«, für die sowohl politische Parteien wie auch eigentliche soziale Klassen als gefährlich erachtet worden seien.⁶⁰ Nolte verdeutlicht, dass diese »Bürgereintracht« als »Harmonie der politischen Gesinnung« der »*homonoia* der griechischen Polis« entsprochen habe und ein wesentlicher Teil dieser Bürgertugend gewesen sei.⁶¹ Sie habe als Voraussetzung eines stabilen Gemeinwesens gegolten und mit einer »unpolitischen biedermeierlichen Harmoniesüchtigkeit« nichts zu tun gehabt, sondern vielmehr damit, dass Parteien die Legitimation zur Artikulation unterschiedlicher Gruppeninteressen nicht zugesprochen worden sei.⁶² Parteibildung habe vielmehr als Verfolgung egoistischer Ziele gegolten, wobei der Liberalismus der Bürgergesellschaft

⁵⁵ Nolte, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* (1992), S. 610.

⁵⁶ Ebd. S. 610 und 816.

⁵⁷ Ebd. S. 625.

⁵⁸ Ebd. S. 630.

⁵⁹ Ebd. S. 619.

⁶⁰ Ebd. S. 632.

⁶¹ Ebd. S. 635.

⁶² Ebd.

vielmehr das individuelle Interesse durch Gemeingeist zu überwinden versucht habe.⁶³ Nach Nolte sollte in diesem republikanischen Bürgerideal der Mittelstand das bestimmende Element sein.⁶⁴ Sowohl massloses Besitztum wie auch extremer Mangel wären als für den Gemeinsinn bedrohlich abgelehnt worden. Im Topos des *mesoi*, aus dem Aristoteles ein allgemeines ethisches Prinzip der »Mitte« zwischen Übermass und Mangel abgeleitet hat, sei die Vorstellung vermittelt worden, dass dem Ausgleich zwischen massloser Armut und masslosem Reichtum eine entscheidende Bedeutung für die Stabilität der Polis zukomme.⁶⁵ Der konkrete politisch-soziale Ort, an dem sich diese Bürgertugend in besonderer Weise bewähren sollte, sei die politische Gemeinde gewesen.⁶⁶ Dieser Gemeinde als eines »Staates im Kleinen« habe die früh-liberale Theorie eine sehr hohe Bedeutung als grundlegende Sphäre für die Konstituierung des Politischen beigemessen.⁶⁷

Das aristotelische Verständnis vom Ideal einer *societas civilis sive res publica*, deren Bürger keine Partikularinteressen verfolgen, konnte sich nach Nolte länger halten, als gemeinhin angenommen werde und habe bis in die 1840er Jahre mit der neuen Konzeption konkurriert.⁶⁸ Im Angesicht von Industrialisierung, Revolution und Klassenbildung, welche zu gesellschaftlichen Spannungen von bisher nicht gekannter Intensität geführt hätten, sei dieses Paradigma einer ethisch begründeten Politik als »Integrationsklammer einer homogenen Bürgergesellschaft« dann aber nicht mehr mit der sozialen Realität in Übereinstimmung zu bringen gewesen.⁶⁹ Der Pauperismus sei in den 1840er Jahren zu einer »nicht mehr integrierbaren Grösse« geworden. Bereits in den 1850er Jahren sei dieser alte Bürgerbegriff dann schon mehr oder weniger unbekannt gewesen.⁷⁰ Letztlich sei die »Vision einer in politischer wie sozialökonomischer Hinsicht homogenen Gesellschaft« an den sich akut verschärfenden sozialen Konflikten des 19. Jahrhundert gescheitert.⁷¹ Aus der »klassenlosen Bürgergesellschaft« sei »die bürgerliche Klassengesellschaft« geworden, deren politisches Handeln nicht mehr an einem objektiven Gemeinwohl ausgerichtet gewesen sei.⁷²

63 Ebd.

64 Ebd. S. 634.

65 Ebd.

66 Ebd. S. 630.

67 Ebd. S. 639.

68 Ebd. S. 632.

69 Ebd. S. 647.

70 Ebd. S. 641.

71 Ebd. S. 653.

72 Ebd.

Gotthelf zählte zusammen mit den Gebrüdern Schnell,⁷³ Eduard Blösch (1807–1866), Johann Jakob Reithard (1805–1857) und Abraham Emanuel Fröhlich (1796–1865) zu einer gemässigt-liberalen Gruppierung innerhalb des gebildeten Bürgertums, welche sich in den 1840er Jahren vom radikalen Flügel der freisinnigen Bewegung distanzierte. Dazu ist bei Tanner zu lesen:

Stabilität der Gesellschaft und der Lebenswelt war für sie ein vorrangigeres Ziel als der individuelle oder kollektive soziale Aufstieg, als die Emanzipation der mittleren und unteren Klassen. Aus dieser Haltung heraus entwickelten Liberalkonservative wie Jeremias Gotthelf und andere aber auch eine kritische Sicht auf das Industriezeitalter, auf die sozialen und kulturellen Auswirkungen der kapitalistischen Entwicklung, die Massenarmut und die Proletarisierung, die Säkularisierung und Individualisierung.⁷⁴

Dieser Gruppierung schwebte eine repräsentative Demokratie vor Augen. Gegenüber dem vorbehaltlosen Ausbau der Volksrechte hatten sie Vorbehalte; nur eine Kombination des Mehrheitsprinzips mit bestimmten Qualifikationen vermochte für sie die Gefahr der »Verpöbelung der Demokratie«⁷⁵ zu bannen, die tendenziell urteilsunfähige Masse drohte für sie viel zu leicht Opfer von propagandistischer Demagogie zu werden.⁷⁶ Dass Gotthelf entsprechend auch dem neuen, aus revolutionärer Gewalt entstandenen Bundesstaat von 1848 mit Skepsis begegnete, ist aus der Perspektive eines »1831er« heraus zu beurteilen. »1831« war nicht ausschliesslich eine Zwischenstufe zwischen »1798« und »1848«, wie es das geschichtliche Narrativ der radikal-liberalen Sieger in einer kausallogisch-teleologischen Deutungsweise später postuliert hat.

Der Liberalismus von 1830/31 geriet Ende der 1830er Jahre in eine Krise, in Bern ungefähr zeitgleich mit dem Rücktritt der Gebrüder Schnell und der Übernahme der Regierungsgeschäfte durch den (radikal-)liberalen Karl Neuhaus. Dies markiert den Zeitpunkt, an dem Gotthelf literarisch in Erscheinung trat. Ohne Zweifel anerkannte Gotthelf einen demokratischen »Gesamtwillen«:

⁷³ Johann [Hans] (1793–1865), Karl (1786–1844) und Johann Ludwig (1781–1859) Schnell aus Burgdorf.

⁷⁴ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 53.

⁷⁵ Ebd. S. 54.

⁷⁶ Ebd. S. 55.

O du Lehre von der persönlichen Freiheit, wie ähnlich siehst du dem Grundsatz, daß der Stärkere Meister sei! Nun soll im freien Lande der Gesamtwille der Stärkere, der Meister sein, nicht die Willkür oder die Torheit von diesem und jenem; [...]. Dieser Gesamtwille erkennt neben Weibern und Kindern noch eine Menge Unmündige und Schwache im Lande, [...].⁷⁷

Er befürchtete aber, dass die Volkssouveränität in eine willkürliche Tyrannei der Mehrheit umschlagen könnte. Diese Angst teilte er dabei mit »opinion leaders« wie Philipp Anton von Segesser (1817–1888), Jacob Burckhardt (1818–1897) oder Johann Caspar Bluntschli (1808–1881). Gotthelf erschien die radikale Lehre, »dass das Volk die einzige Quelle der Gesetzgebung sei, dass das Volk allein ewig sei und sich jederzeit nach Belieben seine Gesetze machen könne,« wie Albert Tanner es formuliert hat, »als ein bis jetzt unerreichter Höhepunkt einer widerchristlichen Ordnung. Habe doch »eine solche Auffassung kein höheres Wesen als Prüfer, kein göttliches Gesetz mehr als obersten Massstab sittlichen Handelns« geduldet.⁷⁸ Gotthelf stellte in diesem Sinne fest, dass er das Volk zwar liebe, es aber nicht zu seinem Götzen machen werde. Vor der uneingeschränkten Volkssouveränität warnte er: darin stecke derselbe Irrglauben an die eigene Unfehlbarkeit, wie wenn sich »irgend ein Papst, Quacksalber oder anderer Wahrsager« für infallibel halte.⁷⁹ Angehörige dieser Gruppierung um Gotthelf, die sich vom Radikalismus distanzierten, wurden in der politisch-publizistischen Öffentlichkeit nunmehr als »altliberal«, »liberalkonservativ« oder als »konservativ« bezeichnet, obwohl sie keineswegs die Restaurationsverfassung wiederherzustellen gedachten oder die Privilegien des entmachteten Patriziates verteidigten. Hellmut Thomke schreibt dazu:

Ihre Staatsauffassung wandelte sich nicht in entscheidender Weise, nur der Ton der Polemik verschärfte sich, zumal bei Gotthelf. Dies wiederum kann man nicht richtig würdigen, wenn man die Machenschaften der Radikalen und ihre entsetzliche Rhetorik, die Umtriebe ausländischer politischer Flüchtlinge, die provokative Religions- und Kirchenfeindlichkeit, die masslose Jesuitenhetze, das politische Faustrecht der Freischaren, den Machtmissbrauch durch die siegreiche radikale Partei im eidgenössischen Bundesstaat und etlichen Kantonen sowie die finanzielle Misswirtschaft

⁷⁷ SW XVI, S. 126.

⁷⁸ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 56.

⁷⁹ Guggisberg, Christentum und Leben (1939), S. 207.

im Kanton Bern nach dem Wahlsieg der Radikalen und unter der neuen Verfassung von 1846 nicht zur Kenntnis nimmt.⁸⁰

Unbestritten sei freilich, dass der »beissende Satiriker Gotthelf« angesichts dieser Erscheinungen »zeitweise den Blick für die historische Notwendigkeit einer Fortentwicklung der staatlichen Institutionen« verloren und »die staatsmännische Klugheit seines altliberalen Freundes Eduard Blösch« habe vermissen lassen.⁸¹ Manchen sei dies genug, um Gotthelf nicht zu lesen, meint Werner Hahl:

Ein häufiger Irrtum ist die Meinung, Gotthelf verteidige stets das Alte gegen das Neue; sie ignoriert den von ihm ernstgenommenen christlichen Auftrag, die Auferstehung des neuen Menschen aus dem Tod des alten zu verkünden. Man wird bei genauem Hinsehen nie finden, dass er das Alte oder Bestehende um seiner historischen Legitimität willen verteidigt, wiewohl er andererseits die Revolution des autonomen Menschen verwirft.⁸²

Obwohl es ausser Heine keinen deutschsprachigen Autor von Rang gebe, »der sich so offen zu den grossen sozialpolitischen Fragen der Zeit«⁸³ geäussert habe wie Gotthelf, sei er heutzutage in den Hintergrund getreten, stellt Werner Hahl fest. Haupthindernis seiner Rezeption scheine seine Kritik an Er rungenschaften des Liberalismus zu sein. Es zeige sich aber, dass Gotthelfs Liberalismuskritik nicht als »auffallend provinziell oder reaktionär«, sondern als »Ausdruck einer grossen historischen Auseinandersetzung« zu werten sei.⁸⁴ Nach der erfolgreichen Revolution der Radikalen in Bern von 1846 war nach Albert Tanner für Liberalkonservative wie Gotthelf unmittelbar die Frage ins Zentrum gerückt, wie »persönliche Freiheit vor dem Kollektivismus der Massenbewegungen und dem egalitären Staatsabsolutismus geschützt werden konnte«.⁸⁵

Der Berner Radikalismus wies einen etatistisch-kollektivistischen Flügel auf, der mit frühsozialistischen Ideen sympathisierte, einen starken Zentralstaat forderte, auf staatliche Enteignungs- und Umverteilungsmassnahmen pochte und von Gotthelf deswegen in die Nähe zum Kommunismus verortet wurde. Dass Gotthelf die Unterschiede zwischen kommunistischen, sozial-

⁸⁰ Thomke, Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext (1999), S. 233.

⁸¹ Ebd. S. 233.

⁸² Ebd. S. 243f.

⁸³ Ebd. S. 250.

⁸⁴ Ebd. S. 251.

⁸⁵ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 52.

istischen und jungdeutschen Strömungen sowie dem politischen Radikalismus verwischte und alle mit dem gemeinsamen Etikett des »Zeitgeistes« versah, hat dabei weniger mit einer mangelnden Differenzierungsfähigkeit zu tun als damit, dass sie ihm als allgemeines Phänomen in unterschiedlicher Gestalt erschienen.⁸⁶ Dem Radikalismus nahm er die klassenkämpferisch-atheistischen Parolen – das »Leugnen einer höhern Welt«⁸⁷ – und den Charakter einer Massenbewegung übel. Einem katholischen Freund, dem Luzerner Arzt Maurus Albert Feierabend (1812–1887), schrieb er im Juli 1844, ein grundlegender Fehler des Radikalismus sei, »daß er nicht sieht, was in der Tiefe ist, nur das, was auf der Oberfläche spukt, daß er sich in Opposition setzt mit dem in der Tiefe, und der Oberfläche sich bemächtigt, die nichts als der Gegensatz der Tiefe ist.«⁸⁸ Die Radikalen, die sich selber in der jakobinischen Tradition verorteten – die Montagnard-Verfassung sowie der Gironde-Entwurf von 1793 dienten ihnen als Vorbild – schienen insofern tatsächlich sozial-politischen Strömungen wie dem Kommunismus oder Sozialismus nahezustehen, als sie auf einen mehr oder weniger revolutionären Umsturz der bisherigen Gesellschaftsordnung drängten. Gewaltsame Umwälzungen waren für Gottfelf unvereinbar mit den Vorstellungen eines besonnenen und stetigen Vorranschreitens. Einmal durch unüberlegte und unvorsichtige Propaganda in Gang gesetzt, erschienen ihm Massenagitationen als kaum mehr zu kontrollierende Bewegungen:⁸⁹ »[Ist] die Masse im Fluß, [muss] sie vorwärts, sie möge wollen oder nicht.«⁹⁰ Segensreicher sozialer Wandel sei nur möglich, wenn man die Kraft »im Einzelnen, nicht in der Masse« suche:⁹¹

Die hin und her wogende Masse, heute so, morgen anders, heute Hexen suchend, morgen Gott verleugnend, heute aristokratisch, morgen demokratisch, heute schimpfend, morgen lobpreisend, heute das Herz in den Hosen, morgen ein Maul wie Goliath, wird ein Volk am Leitseil der Verführer wie ein Wachtelhund an der Leine, parierend dem Pfiff von hinten.⁹²

⁸⁶ Zihlmann-Märki, Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gottfelf (2014), S. 177.

⁸⁷ SW XIII, S. 9.

⁸⁸ Brief an Maurus August Feierabend vom 11. Juli 1844, in: EB 6, S. 70 (Nr. 40).

⁸⁹ Vgl. Zihlmann-Märki, Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gottfelf (2014), S. 172.

⁹⁰ HKG A.6.1, S. 201.

⁹¹ SW XV, S. 311.

⁹² SW X, S. 255.

Vermassung führt für ihn zu Entpersönlichung, das Gleichmachen zu einer Entindividualisierung. Die Radikalen hingen für Gotthelf dem verhängnisvollen Irrglauben nach, »den neuen Menschen durch neue gesellschaftliche und staatliche Institutionen hervorbringen zu können«, wie es Albert Tanner formuliert hat.⁹³ Gotthelf hielt fest:

Es gibt nirgends einen vollkommenen Menschen, das weiß doch jeder an sich, es kann also auf Erden von Menschen nichts Vollkommenes dargestellt, errichtet werden, das ist völlig wahr und richtig, kein vollkommener Staat, keine vollkommene Ehe, keine vollkommene Anstalt.⁹⁴

Führende anti-radikale Theoretiker wie der Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl (1802–1861) warfen entsprechend genau dies dem Radikalismus auch vor:

Der gesellschaftliche Zustand leidet unleugbar an tiefen Übelständen. Der Radikalismus sucht den Grund derselben nicht im menschlichen Herzen, wo er wirklich sitzt, sondern in den Einrichtungen. Er wähnt daher, wenn er nur die Einrichtungen von der Wurzel aus reinige, so würden auch die Übelstände weichen.⁹⁵

Der »Glaube an eine sozusagen unbeschränkte Vervollkommnung menschlicher Einrichtungen« sei, wie Tanner schreibt, allen Radikalen gemeinsam gewesen, auch wenn die radikale Bewegung – die sich in der Schweiz nur in den Kantonen Bern, Waadt und Genf zu einer eigenständigen politischen Bewegung entwickelte – »keine so homogene Gesinnungs- und Aktionsgemeinschaft« gewesen sei, wie Gotthelfs Attacken glauben machten.⁹⁶

Weil sich Gotthelfs (liberale) politische Position erheblich von dem sich schliesslich auch in Bern durchsetzenden – und uns heute besser vertrauten – Liberalismus unterscheidet, bereitet es mitunter Probleme, seinen christlichen Republikanismus als Variante des (frühbürgerlichen) Liberalismus einzuordnen. Gerade aber die in den *Uli*-Romanen symptomatisch propagierten Normen wie Fleiss und Sparsamkeit sind ur-liberale Werte;⁹⁷ die Vorstellung, dass ein durchschnittlich begabter Mann mit unklarer familiärer Herkunft, dessen Lebenswandel zunächst durch Alkoholkonsum und Schlägereien gekennzeichnet ist, die gesellschaftlichen Schichten durchbrechen und sozial

⁹³ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 47.

⁹⁴ EB 15, S. 75.

⁹⁵ Stahl, Friedrich Julius: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen. Berlin 1863, S. 69.

⁹⁶ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 50.

⁹⁷ Ebd. S. 35.

aufsteigen könnte, war äusserst progressiv. Es handelt sich, wie man sagen könnte, bei diesem »Liberalismusmärchen« um eine eidgenössische Version der amerikanischen »Tellerwäscherkarriere«. Reiner sei der Liberalismus – dass individuelles Leistungsvermögen und persönliche Fähigkeiten ungeachtet der Herkunft massgeblich sein sollen – in der zeitgenössischen Literatur kaum zu Tage getreten, vermerkt Jarchow.⁹⁸ Auch eine zentrale liberale Forderung wie die Meinungs- und Pressefreiheit hat Gotthelf vehement verfochten. Wie die Liberalen (und übrigens – wenn auch aufgrund unterschiedlicher Motive und Anschauungen – wie die Konservativen) ging er davon aus, dass »Stufenerhöhungen in der Gesellschaft [...] durchaus notwendig« seien, »nicht bloß um der Ordnung willen, sondern um der Trägheit abzuhelfen, den menschlicheren Kräften einen höhern, edlern Schwung zu geben.«⁹⁹ Restaurationstheoretiker wie Carl Ludwig von Haller (1768–1854), der die Inquisition der katholischen Kirche in Schutz nahm und die Französische Revolution als heimtückische Verschwörung der Freimaurer deklarierte, verteidigten hingegen geburtsständische Privilegien und hielten an statisch-restaurativen Ordnungsvorstellungen fest; das Leitbild von Hallers Staatslehre war der aristokratisch-patrizische Patrimonialstaat und nicht wie bei Gotthelf die repräsentative Demokratie. Zwar geht Gotthelf ebenfalls von einer gegebenen Ordnung aus, aber diese ist durch eine kontinuierliche Dynamik charakterisiert. Es gibt in Gotthelfs Ordnungsdenken zwar auch Schichten in der Gesellschaft – analog zum Stufenbau in der Natur –, aber sie sind im Gegensatz zum (älteren) Naturrecht permeabel. Und im Unterschied zu Haller ist die Gottesordnung bei Gotthelf weder identisch mit der »guten, alten Zeit« noch mit den gegebenen Verhältnissen.¹⁰⁰ Gotthelf war zwar ein Feind aller gewaltsamen Revolutions- und Umsturzbestrebungen, stand aber Reformen überaus offen gegenüber; gerade damit Revolutionen nicht nötig würden, seien fort-dauernde Reformen eine unerlässliche Notwendigkeit. Damit stellte er sich in einen scharfen Gegensatz zum Radikalismus, mit dem er polemisch in *Zeitgeist und Berner Geist* abrechnete. Im Vorwort dieses hochpolitischen Tendenzromans bekennt Gotthelf, dass der Hauptgrund, warum er »beim besten Willen von der sogenannten Politik nicht lassen« könne, der sei, »daß ja die heutige Politik überall ist« und »gerade das bezeichnende Merkmal des Radikalismus« darstelle:¹⁰¹

⁹⁸ Jarchow, *Bauern und Bürger* (1989), S. 79.

⁹⁹ SW X, S. 61.

¹⁰⁰ Tanner, *Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit* (1997), S. 36.

¹⁰¹ SW XIII, S. 9.

In guten Zeiten, und wenn es christlich geht, so gut es hier auf diesem Erdboden möglich ist, wo weder Selbst- noch Genußsucht vorherrschen, jeder dem andern das Seine gönnt und ein Genügen hat an dem, was Gott ihm beschert, wo überhaupt das Verhältnis zu Gott das eigentliche Leben des Menschen ist, da gibt es wenig oder keine Politik im gemeinen Leben und in der Praxis des Menschen, ungefähr wie Millionen mit den Eisenbahnen fahren, während wenige sich mit ihnen abgeben und ihre Ordnung besorgen und festhalten. [...]. Werden aber die Verhältnisse in Frage gestellt, ob sie recht oder unrecht seien, entstehen darüber verschiedene Ansichten, entstehen Parteien, da entsteht die Politik, an welcher wir jetzt so übel leiden. Je eifriger die Parteien werden, je mehr sie sich über den in Frage gestellten Verhältnissen erhitzen, alles Heil in ihre Lösung setzen, desto lebhafter und umfassender wird das politische Leben.¹⁰²

Zum »politischen Leben« äusserte er sich wie folgt:

Wo also Politik im Leben ist oder sogenanntes politisches Leben, da ist auch ein Krankheitsstoff, ein natürlicher oder ein künstlicher, der unterschieden werden soll. Politisches Leben ist eine Art von Krankheitszustand, welcher überwunden werden muß, eine Gärung, welcher das Ungesunde ausscheiden, wiederum Ruhe und Frieden ins Leben bringen soll. Wer meint, in einem Volke müsse in beständig reges politisches Leben sein, das sei das rechte Normalzustand, der täuscht sich übel, so übel wie der, welcher wähnte, der Mensch müsse beständig im Fieber liegen.¹⁰³

Politik im Sinne des Parteienkampfes ist ein Zustand, der überwunden werden muss, weil das Zusammenleben der Menschen durch die christlichen Grundsätze geregelt werden soll. Sonst werde Politik zu einer »Lebens- und Weltanschauung, die alle Verhältnisse einfaßt, der ganzen Menschheit sich bemächtigen will«¹⁰⁴, also zu einer totalitären Ideologie. Es ist die »Schreckensvision des totalen, Menschen vernichtenden Staates«, die den Hauptprotagonisten Ankebenz nach einem gespenstischen Gespräch mit dem neuen radikalen Regierungsstatthalter im »Blauen Schimmel« auf dem nächtlichen Heimweg albtraumhaft durchfährt, »die Vision einer Welt ohne Gott, aber mit selbsternannten Göttern«.¹⁰⁵

¹⁰² Ebd. S. 37f.

¹⁰³ Ebd. S. 38.

¹⁰⁴ Ebd. S. 9.

¹⁰⁵ Dellsperger, »Zeitgeist und Berner Geist« (2006), S. 206. Dellsperger erwähnt, dass Gott-helfs Roman *Zeitgeist und Berner Geist* zur bevorzugten Lektüre des nationalsozialistischen

Das von Gotthelf entwickelte sozialpolitische Ordnungsmodell des christlichen Staates kann meiner Ansicht nach im Umfeld jener neokorporativ-mittelständischen »Staatsbürgergesellschaft« verortet werden, auf die Nolte in seinem Aufsatz eingegangen ist. In seiner Frontstellung gegen den Radikalismus kommt eine republikanische und nicht eine konservative Haltung zum Ausdruck. Dies kann besonders deutlich an folgenden Positionen Gotthelfs festgemacht werden:¹⁰⁶

- Parteien sind keine legitime Artikulation unterschiedlicher Gruppeninteressen.
- Die permanente politische Mobilisierung führt zu einer Entzweiung der Bürger und stellt eine Gefahr für die Eintracht dar (der politische Prozess ist kein Marktplatz, dem idealen Forum für die Verfolgung schwacher Wertungen).
- Eine »Zerklüftung der Stände«, die Bildung von sozialen Klassen, ist gefährlich.
- Bei der Verfolgung politischer Ziele darf kein Bürgerkrieg in Kauf genommen werden.

Für die »klassenlose Bürgergesellschaft« bei Gotthelf spricht:

- Das Topos des *mesoi* (ethisches Prinzip der Mitte): Der Mittelstand soll bestimmend sein, sowohl erdrückende Armut als auch extremer Reichtum werden verworfen.
- Die Lebensart der Elite darf sich nicht wesentlich von jener der weiteren Bürger unterscheiden. Dekadenz und Hedonismus der Habenden sickern als korrumpierendes Gift durch alle Schichten und münden, als unzweideutige Vorzeichen eines gesamtgesellschaftlichen Zerfalls, in die Revolution.
- Die Sphäre der Konstituierung des Politischen ist die Gemeinde und nicht der Zentralstaat.
- Der Bürgerstatus wird an der freiwilligen und uneigennütigen Teilnahme am Gemeinwesen bemessen.
- Es darf nicht vorbehaltlos von der Urteilsfähigkeit der breiten, »ungebildeten« Masse ausgegangen werden.

Widerstandskämpfers Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) während dessen Haftzeit gehörte. Bonhoeffer habe Gotthelf zu den herausragenden Vertretern einer »christlichen Weltlichkeit« gezählt (ebd. S. 208).

¹⁰⁶ Siehe dazu Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 130f.

Gotthelf ging es keineswegs darum, eine Rückkehr zu vorrevolutionären Zuständen zu fordern, als die Pfarrherren Teil der staatlichen Obrigkeit waren und Gesetze, Dekrete und Verordnungen von der Kanzel verlasen.¹⁰⁷ Der Kirche solle kein Aufsichtsrecht über die staatlichen Verhältnisse zukommen.¹⁰⁸ Sein »christlicher Staat« entsprach dem Wunsch nach einem friedlichen und humanen Gemeinwesen und sollte »nicht ein von der Kirche sanktioniertes Bekenntnis zur Staatsreligion« sein.¹⁰⁹ Gotthelfs Vision des christlichen Staates war aber, wie Ursula Krattiger vermerkt hat, wohl nicht weniger illusorisch als die Gesellschaftsentwürfe des Sozialismus.¹¹⁰

3.1.2. Die Rechtsstaatskritik in der *Armennoth*

Sogenannte Rechtsstaaten seien »die Quintessenz des Unsinnns der jungen Schule«, lautet eine der vielzitierten Aussagen Gotthelfs in der *Armennoth*.¹¹¹ Mit dem Begriff »junge Schule« zielte er eindeutig auf die den Bernischen Radikalismus prägende »Junge Rechtsschule« ab. Gotthelfs Misstrauen wandte sich unmittelbar gegen die akademische Avantgarde der radikalen Partei, welche sich vornehmlich aus Juristen zusammensetzte.¹¹² Er sah den von den Radikalliberalen propagierten Rechtsstaat als Versuch, sich von allen religiösen Grundsätzen loszulösen. Das bezeichnende Merkmal der radikalen Politik sei, so Gotthelf in *Zeitgeist und Berner Geist*, »[...] daß dieselbe sich in alle Lebensverhältnisse aller Stände drängt, das Heiligtum der Familien verwüestet, alle christlichen Elemente zersetzt.«¹¹³ Es sei eine »Narrheit heutiger Theorien«, Staaten »en théorie« – also mittels des Bildes einer fingierten Vertragskonstellation – stiften zu wollen, denn es gäbe Unmündige, welche in diesem theoretischen Konstrukt nicht berücksichtigt würden und die auf den Schutz des Staates angewiesen seien.¹¹⁴ Er schreibt:

Eben dieser Idee des Rechtsstaates [...] haben wir den größten Teil unserer Zustände zu verdanken, sie trägt die größte Schuld an den zerrissenen Verhältnissen, den zerklüfteten Ständen, an der schauerlichen

¹⁰⁷ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 297.

¹⁰⁸ Ebd. S. 171.

¹⁰⁹ Baumgartner, Jeremias Gotthelfs *Zeitgeist und Bernergeist* (1945), S. 168.

¹¹⁰ Krattiger, *Mündigkeit* (1972), S. 37.

¹¹¹ HKG F.3.1, S. 73.

¹¹² Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 214.

¹¹³ SW XIII, S. 9.

¹¹⁴ SW VI, S. 155.

Engherzigkeit, sie ist die legale Sanktion der Selbstsucht und das zersetzende, zerstörende Element der menschlichen Gesellschaft, vide Exempel dato fast die ganze Welt.«¹¹⁵

Gotthelf warf den radikalen Politikern und Juristen vor, dass sie die Ordnung Gottes durch ein menschengemachtes Konstrukt ersetzen, welches Habgier und Selbstsucht legitimieren würde.

Gotthelfs Intimfeind Wilhelm Snell (1798–1851), Professor für Naturrecht, französisches Zivilrecht und bernisches Zivilprozessrecht an der Universität Bern und geistiger Vater der »Jungen Rechtsschule«, von der eine ganze Generation radikaler Politiker in Bern geprägt worden ist, vertrat den Standpunkt, dass die Kirche bekämpft werden müsse, sobald sie sich den staatlichen Interessen in den Weg stelle.¹¹⁶ Snell zufolge sollte sich das Recht, das als reines Vernunftrecht zu konzipieren sei, von einer »absoluten«, göttlichen Grundlage befreien.¹¹⁷ Die Jung- oder Linkshegelianer proklamierten den Rechtsstaat als Höhepunkt der menschlichen Entwicklung, der es nicht nötig habe, sich einem »metaphysischen Richteramt« zu beugen.¹¹⁸ Religion, Gott und Jenseits seien nicht nur Opium für das Volk, sondern auch Komplizen »des Dämons Unwissenheit«; der Jenseitsglaube sei nichts als ein billiges Trostpflaster für materiell Benachteiligte.¹¹⁹ Religion sei in dieser staatsrechtlichen Auffassung der Entfaltung einer demokratischen Gesellschaft hinderlich. Der christliche Glaube müsse deshalb aus der Öffentlichkeit ins Private zurückgedrängt werden. Es sei nicht Aufgabe des Rechtsstaates, seinen Bürgern die Gesetze der Moral aufzuerlegen, falls die Menschen die durch den liberalen Rechtsstaat verbürgten äusseren Freiheitsmöglichkeiten miss-

¹¹⁵ SW XIV, S. 383.

¹¹⁶ Snells Auslegung des Naturrechts wurde erst posthum publiziert (*Naturrecht nach den Vorlesungen von Dr. Wilh. Snell. Herausgegeben von einem Freunde des Verewigten*, Bern 1859).

¹¹⁷ Vgl. Kommentar zu *Die Sanftmuth*, in: HKG D.3.2, S. III9.

¹¹⁸ Bauer, Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit (1975), S. 38. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Michael Lauener in seiner rechtshistorischen Dissertation darauf aufmerksam gemacht hat, dass zwischen Gotthelfs und Hegels theologischem Denken etliche Parallelen auszumachen sind. Gotthelfs Angriffe würden sich, wenn er von Hegel spreche, »eigentlich gegen die Theologen David Friedrich Strauss und Eduard Zeller [...] mit ihrer Kritik an der Idee des »christlichen Staates« und ihrer historisch-kritischen Theologie richten«; Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 226. Es ist zu hoffen, dass diese Erkenntnisse von der Gotthelfforschung aufgenommen und vertieft werden, weil die in dieser Arbeit vertretene These eine Anschlussfähigkeit von Gotthelfs Gedanken an jene von Charles Taylor – der sich seinerseits auf Hegel stützt – postuliert.

¹¹⁹ Bauer, Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit (1975), S. 39.

brauchten. Darin kommt eine Auffassung zum Ausdruck, die Michael Lauener wie folgt formuliert hat:

Ausgangspunkt der Rechtsstaatsidee ist die menschliche Vernunft. Leitend ist der Gedanke, dass der Mensch die Gesetze der Moral und des Rechts kraft seiner Vernunft erkennen möchte.¹²⁰

Snell begründe die Freiheit, die Würde und den Zweck des Menschen aus der Vernunft, überprüfe aber seine Gedanken nicht an der christlichen Offenbarung; ihm zufolge vervollkomme sich der Mensch durch autonome Selbstbestimmung.¹²¹ Die gesetzlichen Beschränkungen der Freiheit seien bei Snell dazu da, die Freiheit der Anderen sicherzustellen und nicht, um die Grenzen zwischen »Gut« und »Böse« zu ziehen. Für Snell – der sich an der Kant'schen Definition des Rechtsgesetzes orientierte – stand fest, dass der Mensch, der seine äussere Freiheit erlangt hat, kraft seiner Vernunft selber in der Lage ist, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Für Gotthelf wiederum war der Glaube und nicht die Vernunftautonomie die einzig wirksame Möglichkeit, ein geordnetes Zusammenleben zu gewährleisten, weswegen er es als Aufgabe des Staates betrachtete, die Inhalte des Glaubens rechtlich abzusichern, wie er in der *Armennoth* festhielt.¹²² »Die Verleugnung der dem Recht wesensmässig innewohnenden religiösen und sittlichen Kräfte beeinträchtigt nach Gotthelf«, wie Michael Lauener ausführt, »die Rechtsverwirklichung bereits in ihrer ersten und wichtigsten Funktion, nämlich in der Friedwirkung.«¹²³ Für Gotthelf wird dadurch das »bindende Band« zwischen den Menschen zerrissen, es »entsteht der Hass zwischen reich und arm, den die Bruderliebe nicht mehr mittelt; der versöhnende Geist entschwindet.«¹²⁴

Die Staatsgewalt soll die einzige Gewalt, der Staatswille der einzige Wille, ein Staatszweck der einzige Zweck im Staate, und Rechtszustände die einzigen Zustände sein, welche zu berücksichtigen seien. In einem solchen Staate wird durch die obersten Behörden den Untern alle Macht entzogen, und wissen sie doch nicht zu gebrauchen; die untern Behörden machen, was sie wollen, d.h. gewöhnlich nichts, oder eine ist gegen die andere zum Zeitvertreib. Es ist Gährung, Verwesung in allen Gliedern.¹²⁵

¹²⁰ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 240.

¹²¹ Ebd. S. 279.

¹²² HKG F.3.1, S. 261.

¹²³ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 247f.

¹²⁴ SW VII, S. 364.

¹²⁵ HKG D.1, *Die Furcht*, S. 259.

In der *Armennoth* führt er den Gedanken aus, dass der Rechtsstaat aus sich heraus keine solidarischen Bindekräfte zu generieren vermag. Nur das Christentum, schreibt er,

[...] zeigt das richtige Verhältniß zwischen Reichen und Armen, zwischen Gebenden und Empfangenden. Wenn man es recht begriffe, so würde kein Reicher hartherzig, kein Armer unverschämt sein, kein Reicher unverständlich im Geben, kein Armer unverständlich im Genießen. Zwischen ihnen waltete die Liebe, und jede Gabe würde geheiligt durch den Sinn, in dem sie gegeben, genommen würde. Wäre es so, dann wären keine Gesetze nothwendig, die Liebe wäre die weise Mittlerin zwischen Ueberfluß und Mangel. Wo aber der innere Sinn fehlt, muß in bestimmten Fällen ein äußerer Zwang eintreten, bis der innere Sinn herangebildet ist und die Gesetze ersetzt.¹²⁶

Zur Stiftung von Gemeinschaft genügen Gesetzeswerke nicht, es braucht vielmehr metaphysisch fundierter Bindekräfte. Auf die Entfaltung dieser dem Recht innewohnenden religiös-sittlichen Kräfte würden die »Staatsmänner und Juristen, welche die Gesetze machen« keinerlei Rücksicht nehmen, die meinen, Gesetze

[...] genügen für sich allein zu allem und für alle, und achten nicht auf das innere Wesen und denken nicht daran, was aus diesem einst hervorgehen und ihre Gesetze zuschanden machen wird.¹²⁷

Gotthelfs Gedanken weisen in die gleiche Richtung wie Taylors religionsphilosophische Überlegungen, welche eine autonome Vernunftmoral als Folge der »Überprivilegierung des Selbst« darstellen (»genügen für sich alleine zu allem und für alle«). Auch für Gotthelf droht die Leugnung der Transzendenz eine »zweckrationale Inversion des Humanismus« zur Folge zu haben (»und denken nicht daran, was aus diesem einst hervorgehen und ihre Gesetze zuschanden machen wird«). Ihn beschlich ein Unbehagen:

Aber wohl ist der Staat um des einzelnen willen da oder der einzelne um des Staates willen? Ist die Vervollkommnung des Menschen oder die Ausführung einer Staatsidee Zweck des irdischen Lebens? Wer weiß, ob nicht in Meere von Blut die Vernachlässigung des einzelnen über die Erhebung des Staates als eine weltgeschichtliche Torheit eingegraben wird und zwar bald?¹²⁸

¹²⁶ HKG F.3.1, S. 35.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ SW XVI, S. 127f.

Wie Michael Lauener ausführt, bedeute »Rechtsstaat« für Gotthelf »ein vom göttlichen Gesetz abgekoppeltes menschliches autonomes Ordnungsprinzip«, wobei er hinter dem Vernunftrecht statt der angestrebten Gerechtigkeit vor allem den wachsenden und seiner Ansicht nach verhängnisvollen Einfluss der Juristen und Advokaten erblickt habe.¹²⁹ Im *Zeitgeist und Berner Geist* schreibt Gotthelf:

Gegenwärtig ist ein kindisches Renommieren an der Tagesordnung, ein sich Schämen alles Christlichen, daher die dumme Rednerei, kein christlicher, sondern ein Rechtsstaat sein zu sollen. Darunter kann man nicht verstehen einen Staat, wo Recht und Gerechtigkeit herrschen. Denn wo sind diese, wo man nicht mehr christlich sein will, und wo sind sie in den Ländern zu finden, die sich als Rechtsstaaten proklamiert haben? Das kann nichts anderes heißen als ein Staat, voll Rechtsgelehrte und Rechts-händler!¹³⁰

Ein Staat, in welchem die Würde der Menschen darin besteht, ihre Rechte gegenseitig vor Gericht einzuklagen, kann für ihn kein christlicher sein. Das von Snell gelehrte Naturrecht verstand Gotthelf als Gegensatz zu Religion und christlicher Sittlichkeit.¹³¹ Gotthelf habe, so Michael Lauener, die radikale Staatslehre bekämpft, »weil der moderne Staat sich nicht mehr von Gott, sondern von der menschlichen Vernunft herleite, weil das durch Mehrheitsbeschluss sanktionierte Gesetz als unantastbar gelte und weil die Verwaltungstätigkeit des Rechtsstaates durch unpersönliche, abstrakte Verordnungen geregelt würde.«¹³² In der Theorie des vernünftigen Naturrechts, auf die sich der Rechtsstaat berief, sei für Gotthelf ein Geist zum Ausdruck gekommen, der zum christlichen Geist in Widerspruch stehe. Gotthelfs Ablehnung des Kant'schen Autonomiebegriffs findet sich etwa in einer Äußerung im *Geltstag*:

Dann ist noch eins, und dieses ist die Sünde der eigentlichen Theoretiker. Sie nehmen die Menschheit als ein Ganzes an, und diesem Ganzen nehmen sie das Maß an sich selbst; wie hoch sie stehen, wie gebildet sie sind, so hoch stellen sie die Menschheit. Sie vergessen, daß die Menschheit aus tausend Millionen Individuen besteht, und daß jedes Individuum nicht mit dem Stempel hoher Bildung, sondern als ein klein, hülflos Tierchen geboren wird, durchaus nicht besser, geistreicher, gebildeter, als diese

¹²⁹ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 244.

¹³⁰ SW XIII, S. 102f.

¹³¹ Kommentar zu *Demuth*, in: HKG D.3.2, S. 948.

¹³² Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 244f.

Tierchen vor fünftausend Jahren geboren wurden. [...]. Das ist die heillose, anmaßliche Beschränkung der sogenannten Aufklärung, die nur ein Maß für alles hat, [...].¹³³

Die Autonomie der Vernunftbildung vermag Bedürfnisse zu erzeugen, nicht aber, diese zu befriedigen. Sie verleite die Menschen dazu, »dass sie das Höchste begehren lernen, während sie das tägliche Brot nicht erhalten« könnten:

Der Staat, der alles in allem sein wollte, will am Ende alles und gibt nichts, bringt Hunger und stillt ihn nicht, erzeugt Bedürfnisse, und sind sie erzeugt, spottet er ihrer, statt sie zu befriedigen, bildet die Menschen, das heißt, er erzieht sie so, daß die das Höchste begehren lernen, während sie das tägliche Brot nicht erhalten können.¹³⁴

Gotthelf bezog sich dabei meiner Ansicht nach genau auf das, was Böckenförde meint, wenn er schreibt, es sei fraglich, ob ein Staat, der sich zum Erfüllungsgaranten der eudämonistischen Lebenserwartungen der Bürger mache, dem Problem des Vertrauensverlusts hinsichtlich der inneren Bindungskräfte zu begegnen vermöge (siehe Abschnitt 1.9.1). Für Gotthelf stellte ein in der Vertragstheorie gegründetes Staatswesen eine leere juristische Begriffskonstruktion dar.¹³⁵ Er spricht von der »Ohnmacht des Staates, das Heiligtum im Inwendigen des Menschen, in welchem seine höchsten Kräfte liegen, das Gemüt freundlich auszubauen und den Menschen aus dem tierischen Zustande zu einem höheren Wesen zu erwecken.«¹³⁶ Bei der Lösung der sozialen Frage könne »nur der christliche, brüderliche Sinn, die Liebe helfen« und diese sprudle nicht aus Staatsquellen.¹³⁷ Diese christliche Gesinnung müsse alle Klassen durchziehen, »die Bettler, die Geber und die Verwalter«¹³⁸. In einem auf der kontraktualistischen Verfassungslehre beruhenden Staat drohen für Gotthelf alle zwischenmenschlichen Begegnungen zu individuellen Vorteilshandlungen zu mutieren und die sozio-moralischen Quellen des auf christlicher Nächstenliebe beruhenden Brudersinns zu versiegen:

Der Staat stellt die Person gewordene, konzentrierte Selbstsucht dar, in allen seinen Kinder erzeugt er diese Selbstsucht wieder und diese

¹³³ SW VIII, S. 94.

¹³⁴ Ebd. S. 130.

¹³⁵ Lauener, *Prediger gegen den Rechtsstaat* (2011), S. 216.

¹³⁶ SW XIII, S. 130.

¹³⁷ Ebd. S. 333.

¹³⁸ Ebd. S. 251.

selbstsüchtigen Kinder werden sich bald genug erheben gegen diesen trostleeren Erzeuger und sich untereinander fressen.¹³⁹

»[T]rotz allem Geschrei von Bildung« bleibe der Egoismus das Prinzip und die »Verwilderung« das Kennzeichen des radikalen Rechtsstaates.

Gotthelf verwarf dabei stets eine wörtliche Auslegung der göttlichen Gebote. Es gehe darum, genügend Verstand aufzubringen, um »ihren Sinn und Bedeutung in Beziehung auf die menschliche Natur und die Bestimmung der Menschen zu erfassen«.¹⁴⁰ Gotthelfs Ziel ist dabei keineswegs eine Theokratie, weil Christus weder eine kirchliche noch eine bürgerliche Ordnung hinterlassen, sondern lediglich eine grosse Idee ausgesprochen habe:¹⁴¹

Christus sprach zuerst die grosse Idee aus: die Menschen sind Kinder Gottes, gleich vor Gott, Brüder unter sich. Seine Aufgabe war: Licht zu bringen in die herrschende Finsternis, und durch dieses Licht die Seelen frei zu machen von jeder unsittlichen Gewalt. Die Anwendung seiner Idee auf die verschiedenen Verhältnisse überliess er dem Menschen als sein Werk; er gab weder kirchliche noch bürgerliche Ordnungen.¹⁴²

Auch war er nicht gegen eine Trennung von Kirche und Staat. Seine Kritik an der Säkularisierung der Schule darf nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass seiner Ansicht nach die Pfarrherren Schulstunden halten müssten. Vielmehr sollten die Lehrer einen Sinn für Religion haben. Karl Fehr hat dazu geschrieben:

Nicht die Trennung von kirchlicher und staatlicher Gewalt war ihm verhasst, ebensowenig die Tatsache an sich, dass der Staat und die Staatsschule mehr und mehr Machtansprüche erhoben und die Schule mehr und mehr rein weltlichen, wirtschaftlichen, nützlichen, utilitaristischen oder gar parteipolitischen Zielen dienstbar zu machen suchte, sondern dass die Schule den Menschen nur zu seinen vordergründigen Zwecken, zu einem schrankenlosen Individualismus hinführte und immer weniger den Menschen über sich hinaus an das höhere, ewige Ziel verwies, dies waren für Gotthelf Zeichen einer kommenden grossen geistigen Katastrophe.¹⁴³

¹³⁹ Ebd. S. 130.

¹⁴⁰ SW XX, S. 367.

¹⁴¹ Vgl. dazu auch Weber, *Das Recht in Gotthelfs Erzählungen* (1945), S. 23.

¹⁴² Lauener, *Prediger gegen den Rechtsstaat* (2011), S. 311.

¹⁴³ Ebd. S. 117.

Grundsätzlich bedürfe es in einer Gesellschaft, deren Mitglieder von christlichen Grundsätzen beseelt seien, keines äusseren Zwangs, meint Gotthelf:

Oh, wenn die Menschen einander verstünden und Liebe hätten zueinander, und man hätte den Irrgarten von Gesetzen nicht nötig [...]. Oh, warum sind die Menschen so hochmütig geworden, meinen, sie seien zu Gesetzgebern berufen, und machen Gesetze, die man nie brauchen kann, und die, wo man braucht, muss man den andern Tag flicken, und nach drei Tagen sieht sie niemand mehr an.¹⁴⁴

Wie Michael Lauener vermutet, stand Gotthelf in seiner Einschätzung der Unvollkommenheit menschlicher Gesetze wahrscheinlich unter dem Einfluss der Lektüre von Polybios' *Historiae*.¹⁴⁵ Es sei anhand des Ausleihjournals des Wintersemesters 1821/22 der Universitätsbibliothek in Göttingen davon auszugehen, dass Gotthelf während seiner Studienzeit Polybios in der 1763 erschienenen Edition von Johann August Ernesti (1707–1781) gelesen habe.¹⁴⁶ Polybios sah, wie Lauener festhält, »die Unvollkommenheit selbst der besten menschlichen Gesetze, weshalb es ebenso sehr auf die Gesinnung der Amtsträger und Bürger ankomme, dem ›mos maiorum‹.«¹⁴⁷ Hans Ulrich Dürrenmatt hat zu Gotthelfs Rechtsauffassung vermerkt:

Nicht die Rechtsordnung [...], wie wir sie in Gesetzbüchern und Verfassungen niedergeschrieben finden, verwirklicht nach Gotthelf das Recht, sondern einzig und allein die Handlungen des Menschen. Nicht Institutionen und Vorschriften machen das Recht aus, sondern einzig die Personen, welche die Institutionen mit wirklichem Leben erfüllen oder unter der Herrschaft des Gesetzes miteinander zusammenleben.¹⁴⁸

Wie friedliche Gesellschaften mit unvollkommenen Menschen entstehen, ist für Gotthelf das Ergebnis von (religiöser) Bildung – und nicht von Gesetzen. Er ging davon aus, dass das Wohlergehen der Gemeinschaft in der »Heilung des Einzelnen« liegt, »so wie in der sittlichen und religiösen Nichtmündigkeit des Einzelnen die feindselige Zerfallenheit des Ganzen«¹⁴⁹. Daher wandte er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Rechtsverwirklichung durch den Einzelnen. Durch Religion könne jedes menschliche Wesen veredelt werden, ja, diese Veredelung sei gerade die Bestimmung des Menschen. Was das

¹⁴⁴ SW XXI, S. 153f.

¹⁴⁵ Polybios von Megalopolis (um 200 v.Chr. – um 120 v.Chr.).

¹⁴⁶ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 251.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Dürrenmatt, Die Kritik Gotthelfs am zeitgenössischen bernischen Recht (1947), S. 28f.

¹⁴⁹ SW XV, S. 306.

Christentum ausmache, sei gerade das »Prinzip der Vervollkommnung«, das er »als einzig vernünftigen Gottesdienst« anerkenne. Sittlicher Wohlstand stand für Gotthelf über dem wirtschaftlichen; wahrhaft gross und glücklich wird ihm zufolge ein Volk nicht durch Besitz und Genuss zeitlicher Güter, sondern durch seine Gerechtigkeit, durch die Rechtlichkeit des einzelnen Bürgers. Er wandte sich gegen eine selbstbestimmte Gesetzgebung, da sich das Recht nicht in der Perfektion, sondern nur in der Liebe erfüllen könne.¹⁵⁰

Eugen Huber (1849–1923), der Verfasser des Schweizerischen Zivilgesetzbuches, hat sich mit dieser Rechtsauffassung auseinandergesetzt. Nach Gotthelf seien es »die Menschen, welche die Gerechtigkeit durch ihre Handlungen zu verwirklichen haben«¹⁵¹; es sei »nicht der Buchstabe des Gesetzes«, der die Gerechtigkeit verwirkliche, »sondern die Art, wie das Recht geübt wird.«¹⁵² Huber geht in seinem Aufsatz auf das Handlungsmuster Reslis gegenüber dem Dorngrütbauer in *Geld und Geist* ein. Der Dorngrütbauer sei ein wuchtiger Vertreter der Auffassung, dass man dasjenige, worauf man ein Recht habe, unter allen Umständen behaupten und durchsetzen dürfe.¹⁵³ In dieser Gesinnung werde »der Kampf um das Recht als eine Notwendigkeit zur Erhaltung des Rechts hingestellt.«¹⁵⁴ Nach Gotthelf führe diese Haltung aber zum Niedergang, weil die Geltendmachung des eigenen Rechtsanspruchs unter Umständen aus Schwäche unterbleiben könne. Er stelle deswegen dieser Sinnesart diejenige Reslis gegenüber. Resli habe im Zuge seiner Heirat mit der Tochter des Dorngrütbauers nach damaligem Bernischem Zivilrecht eigentlich einen Rechtsanspruch auf eine Ehesteuer, er denke aber nicht daran, einen solchen geltend zu machen.¹⁵⁵ Auf Liebiwyl habe man sich freilich »nicht aus Dummheit übervorteilen lassen, sondern um höherer Interesse wegen zur Sache geschwiegen.«¹⁵⁶

¹⁵⁰ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 317.

¹⁵¹ Huber, Rechtsanschauungen in Gotthelfs »Geld und Geist« (1969), S. 147.

¹⁵² Ebd. S. 148.

¹⁵³ Ebd. S. 147.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd. S. 148. Huber schreibt zu Resli: »und wir halten seine Auffassung für die höhere«.

¹⁵⁶ Ebd.



Abb. 8 Max Haugler als Dorngrütbauer in »Geld und Geist« (1964)

In der anonym publizierten *Bettagspredigt an die Gottlosen im eidgenössischen Volke* (1840) schrieb Gotthelf, dass im liberalen Staat »das Recht Götze geworden« sei und er hielt fest:

Wie ein zweischneidend Schwert ist das Recht zwischen den Menschen. Wenn zwei es fassen im gegenseitigen Streit, so führt der eine die eine Schneide gegen den Bruder, der andere die zweite, jeder der Waffe traugend, die doch beide verwundet, so daß vielleicht beide verbluten. Dieses Recht oder die übliche Sitte ohne Liebe, ohne Gott zerklüftet die Menschen, einer wird des andern heimlicher oder öffentlicher Feind. Wie auf einer Felskante, von Abgründen umgeben, steht jeder, muß ohne Unterlaß seines Leibes und Lebens sich wehren gegen die, welche von dieser Kante ihn herabstürzen möchten, darauf Fuß fassen wollen, um selbst wieder herabgestürzt zu werden. Die Kämpfe um Mein und Dein durchwühlen die Menschheit, wie vom Maulwurf die Erde durchwühlt wird. Das Recht saugt das Blut aus dem Körper, der Wucher das Mark aus den Knochen, verwegenes Spiel setzt alles auf einen Wurf. (EB 17, S. 147-48)

Huber schreibt:

Und nun, wenn wir sehen, dass das Richtige darin liegt, sich die Verhältnisse nach der Überzeugung von dem, was Recht ist, auszugestalten, so erkennen wir, wie es eben nicht der Buchstabe des Gesetzes ist, der die Gerechtigkeit verwirklicht, sondern die Art, wie das Recht geübt wird. Ohne Übung des Rechts gibt es keine Wahrung der Interessen, und diese Interessen, wie sie notwendig vorhanden sind, wollen durch das geübte Recht in die gerechte Gestalt gekleidet werden.¹⁵⁷

Es greife zu kurz, wenn man den Gegensatz dadurch zum Ausdruck bringe, dass »der Dorngrütbauer ›das juristische Denken‹ und Liebiwyl ›die sittliche Auffassung‹« vertrete. Es handle sich auch bei Resli um eine Rechtsauffassung, nur gebe er »dem Recht einen anderen Inhalt als sein Gegner.«¹⁵⁸ »Recht bedeutet ihm nicht die rücksichtslose Verfolgung der Interessen im äusserlichen Rahmen des Gesetzes, sondern die an den Interessen selbst geübte Gerechtigkeit«, hält Huber fest.¹⁵⁹

3.1.3. Gotthelfs republikanisches Ordnungsdenken im Armenwesen

Im dritten Kapitel der *Armennoth* (»Suchen die Leute Hülfe in der Noth, und wo?«) kommen Gotthelfs wesentliche Überzeugungen in Bezug auf die institutionelle Ausgestaltung der Armenfürsorge zum Ausdruck. Dabei wird klar, dass er davon ausgeht, dass das (globale) Problem nur lokal gelöst werden kann. In Abgrenzung zu etatistischen Zentralisierungsbestrebungen der Radikalliberalen votiert er für die Autonomie der Gemeinden, sie sollen ihr Armentgut selber verwalten und die Steuern dazu erheben dürfen.¹⁶⁰ Das Wort »centralisiren« sei gegenwärtig in aller Munde, obwohl es eigentlich in einer Republik »ein gehaßtes« sein müsste, denn da solle man »was nicht centralisirt ist, nicht centralisiren«. Es töte »alles allgemeine Interesse am allgemeinen Wohl«, hemme »alles Heranbilden der Menschen vom Kleinern, Speziellern zum Bedeutenderen, Allgemeinen«, rotte am Ende »alle tüchtigen Bürger aus« und stifte stattdessen »eine eigene Regierungskaste«:

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd. S. 149.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ HKG F.3.1, S. 72–97.

Jeder wird mehr und mehr auf sein persönliches Interesse zurückgewiesen, und es bildet sich die Meinung, daß nur die bezahlten Staatsbeamten zu dem allgemeinen Wohl zu reden, dasselbe zu besorgen hätten. Damit ist auch der Stoff gegeben zu einer landzerreißenden Opposition. Es führt zu dem unchristlichen, unbürgerlichen Grundsatz, daß um das sogenannte allgemeine Beste sich nur bezahlte Beamtete zu kümmern hätten, und löscht alles freie Wirken der Liebe, alle Gemeinnützigkeit aus.¹⁶¹

Stammten die finanziellen Mittel aus einer staatlich verwalteten Zentralkasse, könnte bei den lokalen Behörden »eine weit größere Sorglosigkeit eintreten, als bis dahin bereits war«, denn es würde dann manche Gemeinde auch mutwillig unnötige Fürsorgebeträge verteilen, um beim Bezug der staatlichen Leistungen nicht von anderen Gemeinden übervorteilt zu werden.¹⁶² Bereits jetzt müsse konstatiert werden, dass die Armenkommissionen vieler Gemeinden ihre Pflichten nur nachlässig erfüllten oder überfordert seien.¹⁶³ Bei diesen solle der Staat durchaus Sachverständige in die Armenpflege entsenden.¹⁶⁴ Und auch Gemeinden mit finanziellen Problemen im Armenwesen müsse er materiell unter die Armen greifen. Aber mehr staatliche Finanzmittel zu verteilen löse die soziale Frage nicht.¹⁶⁵ Eine zentralisierte »Verstaatlichung« der Armenpflege führe erst recht zum »jährliche[n] Steigen der Ausgaben und Abgaben« und sei unrepublikanisch, denn die Schweiz sei nicht mit Frankreich vergleichbar, wo ein solches Zentrum historisch gesehen existiere und möglicherweise einiges mit Erfolg zentralisiert worden sei. Wenn man von »Centralisiren« spreche, so komme es ihm überdies jeweils vor, als Stelle man sich die Staatskasse als Zentrum vor »wie in trockenen Sommern das Brünnelein auf dem einsamen Berge das Centrum für die dürstenden Kühe« oder »wie eine schlafende Kuh mit strotzendem Euter in dunklen Nächten auf einsamer Weide der Mittelpunkt schwärmender, lüsterner Fledermäuse« werde.¹⁶⁶ Gotthelf unterstreicht die Bedeutung des persönlichen Kontakts zu den Fürsorgebezügern; je unbekannter der Geber mit den Empfängern sei, desto umfangreicher würden deren Forderungen.¹⁶⁷ Die Gemeinden müssten dreiste Arme, die Ansprüche erheben würden, ohne ein gesetzliches Anrecht auf Unterstützungshilfe zu haben, abweisen und ihnen nicht, wie es oftmals

¹⁶¹ HKG F.3.1, S. 77.

¹⁶² Ebd. S. 81.

¹⁶³ Ebd. S. 85.

¹⁶⁴ Ebd. S. 81.

¹⁶⁵ Ebd. S. 82.

¹⁶⁶ Ebd. S. 77.

¹⁶⁷ Ebd. S. 78.

geschehe, Fürsorgeleistungen zuteilwerden lassen, um sie auf diese Weise los zu werden.¹⁶⁸ Dies untergrabe die soziale Kohäsion. In solchen Fällen müsse man auch auf den Rechtsschutz durch den Staat zählen dürfen.¹⁶⁹

Gotthelfs Forderungen nach kommunalen Kompetenzen, lokaler Fiskalautonomie, dem persönlichen Kontakt zwischen den Sozialpartnern und der Abweisung von Nicht-Berechtigten müssen meiner Ansicht nach vor dem Hintergrund seines republikanischen Ordnungsdenkens beurteilt werden. Zu vergleichbaren Lösungsansätzen in Bezug auf eine nachhaltige Bewirtschaftung von lokalen Gemeingütern kam auch Elinor Ostrom. Darauf möchte ich in diesem Abschnitt eingehen.

Elinor Ostrom (1933–2012) war eine US-amerikanische Professorin für Wirtschaftswissenschaften und die erste Frau, welche den Nobelpreis in diesem Fach erhielt (2009). In ihrem Buch *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (1990) beschäftigte sie sich mit Problemen kollektiven Handelns bei knappen natürlichen Ressourcen, die gemeinschaftlich genutzt werden.¹⁷⁰ Sie kam zu dem Ergebnis, dass für eine nachhaltige und angemessene Bewirtschaftung von lokalen Allmendressourcen (»Commons«, »Gemeingüter«) in vielen Fällen eine institutionalisierte lokale Kooperation der Betroffenen sowohl staatlicher Kontrolle als auch Privatisierungen überlegen sei. Merkmale und Bedingungen, damit diese nachhaltige Bewirtschaftung von lokalen Commons funktioniert, sind nach ihr unter anderem der persönliche Kontakt zwischen den Beteiligten (»überschaubare Transferprozesse«), eine gewährleistete Kommunikation zwischen ihnen, eine auf Vertrauen basierende Kooperation (»Gemeinsinn«) sowie von allen anerkannten Regeln, die als gerecht und legitim empfunden werden. Wichtig ist eine angemessene Selbstbestimmung der Nutzungsgemeinschaft (»kommunale Kompetenzen«), die sich etwa darin äussert, dass sie selber ermächtigt ist, notwendige Finanzierungsquellen selber zu handhaben (»lokale Steuerhoheit«). Es ist dabei unabdingbar, dass festgehalten wird, wer von den Beteiligten zu den Nutzniessern zählt – und folglich auch zu den Bereitstellungskosten beizutragen hat – und wer zu den nicht geduldeten »Trittbrettfahrern« zählt. Die Merkmale und Bedingungen für die Funktionsfähigkeit der Commons, wie sie Ostrom beschreibt, scheinen mit Positionen, wie sie Gotthelf hinsichtlich der Bewirtschaftung des Armenguts vertritt, übereinzustimmen. Er mahnt nachdrücklich Vertrauen als Kooperationsbasis für das Funktionieren der

¹⁶⁸ Ebd. S. 83.

¹⁶⁹ Ebd. S. 85.

¹⁷⁰ Ostrom, Elinor: Die Verfassung der Allmende. Tübingen 1999.

Gemeinschaft an, tritt für die Selbstbestimmung der Gemeinden ein, fordert übersichtliche Transferprozesse, unterstreicht den persönlichen Kontakt zwischen den Bürgern und legitimiert den Ausschluss der »Nicht-Berechtigten« aus der kommunalen Sozialfürsorge. Darüber hinaus weist er auf die unabsehbaren Folgen von nicht-schonendem Umgang mit den natürlichen Ressourcen – unter anderem vor allem dem Wald – hin. Im Werk von Gotthelf scheint eine Reflektion über die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens in funktionsfähigen Gemeinschaften, die im Sinne von Ostrom jenseits von Marktwirtschaft und Staatsdirigismus »nachhaltig« wirtschaften, vorzuliegen. Mit diesem Ansatz wird der Position widersprochen, die Gotthelfs Haltung dem Armenwesen gegenüber als konservatives Verharren interpretiert. Im Kontext der hier vorgeschlagenen Herangehensweise situiert sich seine Position in einer anderen Interpretationslogik. Wenn die Forschung die *Armennoth* bisher als »Apologie des Eigentums« gedeutet und in Gotthelf einen rücksichtslosen Vertreter der Rechte der Besitzenden gesehen hat, so erweist sich seine Haltung in dem ausgeführten Interpretationszusammenhang nicht als konservativ, sondern als Ausdruck einer Form des »guten« Zusammenlebens im Sinne einer Commons-Logik. Das erstaunt insofern nicht, als die im klassischen Republikanismus zentralen Kategorien »Gemeinsinn« und »Gemeinnutzen« ja durchaus mit der von der Commons-Philosophie angestrebten komplementär-integrativen Kombination von öffentlichem und privatem Nutzen kongruieren.

3.1.4. Anerkennung vor Umverteilung

Im vierten Kapitel der *Armennoth* (»Bei wem ist die Hülfe in der Noth zu suchen?«) argumentiert Gotthelf, es sei nicht eine zentralisierte Armenfürsorge, welche den Erfolg in der Bekämpfung der sozialen Probleme verspreche. Man habe vielmehr vergessen, »daß der Arme ein Mensch, ein Bruder sei«, man

[...] vergaß über den Gesetzen die Liebe, die einzige Mutter aller Gaben, die Segen bringen, vergaß über dem Leib die Seele; so bildete sich das gefräßige Ungeheuer, das überall unter dem Schilde der Gesetze hervor seinen hungrigen Leib hervorzudrängen beginnt, das seinen Kopf immer

gieriger über die Kluft hinausreckt, die allmählig zwischen den Ständen, zwischen den Habenden und Nichthabenden gerissen worden ist.¹⁷¹

Bei der Lösung der sozialen Frage komme es auf »Liebe« und »Freiwilligkeit« an, nur sie vermöchten es, die Grundlagen für die Bekämpfung der Armut bereitzustellen.¹⁷² Es sei wie bei einer militärischen Bedrohung des Landes, die auch nur erfolgreich abgewendet werden könne, wenn die gesamte Bevölkerung freiwillig dazu bereit sei:

Da fragt man nicht, sieht nicht den Nebenmann an, winkt nicht diesem, daß er gehe, steht wieder zurück, wenn jener nicht vortritt; da schützt kein Offizier seine Epaulette vor, kein Soldat zerrissene Schuhe: wer in seiner Brust den Muth dazu fühlt, stürzt vor, Offizier und Gemeiner, scharrt sich zu den Muthigen: [...].¹⁷³

Gefragt seien dabei alle (»Der Ruf giltet jeder Ansicht, jeder Farbe, allen Separatisten, politischen und religiösen und namentlich den sogenannten Frommen«¹⁷⁴) – die Lösung der Armenfrage ist für Gotthelf eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung und nicht einfach eine Pendeuz der Behörden und der Regierung. Sie dürfe auch nicht einfach auf die Kirche abgeschoben werden.¹⁷⁵ Bei einer Invasion des Landes durch eine fremde Macht müsse man auch geschlossen zusammenstehen und Brücken schlagen über die trennenden Gräben zwischen Stadt- und den Landbewohnern, sich vereinigen in »brüderlicher Liebe«.¹⁷⁶ Dies sei »die wahre und einzige Centralisation, die einer Republik heilsam ist, die Vereinigung aller freien Kräfte freier Bürger zu des Vaterlandes Heil.«¹⁷⁷ Viele Begüterte würden nicht begreifen, warum auch sie direkt von der Massenarmut betroffen seien:

Das ganze Haus ist in Brand, es knistert, sprätzelt, prasselt oben und unten, Flammen, Rauch um und um: sie erwachen nicht; sie erwachen nicht, bis die Flamme aus ihrem Hauptkissen lodert, das Dachbett dampft, der Strohsack in hellen Flammen steht: dann schrecken sie auf, rollen die Augen, werfen die Hände, aber schreien können sie nicht mehr, können

¹⁷¹ HKG F.3.1, S. 33.

¹⁷² Ebd. S. 99.

¹⁷³ Ebd. S. 99.

¹⁷⁴ Ebd. S. 103.

¹⁷⁵ Ebd. S. 75.

¹⁷⁶ Ebd. S. 101.

¹⁷⁷ Ebd. S. 99.

nicht aufspringen, können nur im Feuer sich wälzen und elendiglich verbrennen.¹⁷⁸

Die Lösung der sozialen Frage, der Kampf gegen die Massenarmut, sei »nicht nur ein Nationalwerk«, sondern auch »ein bedeutender Theil der Aufgabe, welche dem Christen gegenüber seinen Brüdern geworden ist [...]«. ¹⁷⁹ Er stellt die Frage:

Müssen denn nicht auch Andere ergriffen werden von heiligem Erbarmen mit den magern oder aufgedunsenen, blassen, gelblichten Gesichtern, die zerlumpt und barfuß an unsern Thüren klopfen, die verwildert an und auf den Straßen liegen und lungern, die mit unglücklichen Gesichtern unsern Kindern zusehen, wie diese munter ihr Brod essen, die mit frechen Gesichtern spähen nach allem, was nicht nagelfest ist; von heiligem Erbarmen ergriffen werden, wenn sie die Eltern oder Pflegeeltern dieser Kinder sehen, ihr wüstes Treiben, ihr heilloses Verwahrlosen alles Guten, ihr heilloses Pflanzen alles Bösen; ergriffen werden von heiligem Erbarmen bei dem Gedanken, daß Tausende dieser armen Kinder an der Brust treuer Eltern geistig und leiblich erwärmen, für den Himmel gewonnen werden könnten, die sonst in namenlosem Elend zeitlich und ewig untergehen?¹⁸⁰

In der *Armennoth* mahnt er eindringlich, der Kampf gegen die Armut dürfe nicht zu einem Kampf gegen die Armen werden. Einige seiner Zeitgenossen meinten nämlich, es sei am besten, mit Repression zu reagieren. Dies würde in einen sozialen Krieg münden:

Das wäre ungefähr, wie wenn man quer durch einen angeschwollenen Fluß einen Damm ziehen wollte. Mit solchen Dämmen erzeugt man nichts als verheerende Ueberschwemmungen, die andauern, bis die Dämme weg sind.¹⁸¹

Gotthelf hält in der *Armennoth* fest, dass sich das Problem des Pauperismus grundsätzlich von der Armenfrage der vorangegangenen Epochen unterscheide. Das Erschreckende der Armut dieser Zeit liege nicht nur in ihrem stetigen Anschwellen, sondern auch in der drohenden Haltung, welche die Armen gegenüber den Reichen einnehmen würden:

¹⁷⁸ Ebd. S. 73.

¹⁷⁹ Ebd. S. 105.

¹⁸⁰ Ebd. S. 153.

¹⁸¹ Ebd. S. 75.

Das sind im Allgemeinen nicht mehr die Armen, die wie Lazarus schweigend an den Thüren lagen und mit dem Lecken der Wunden sich zufrieden gaben; die demüthig baten um ein Stücklein Brod; die vorlieb nahmen mit den Brosamen von den Tischen, und den Reichen zu Diensten stunden auf jeden Wink gegen ein gnädig Kopfnicken; welche ihre Wohlthäter in ihre Gebete schlossen und ihre Fürbitter wurden bei Gott: es sind nun ganz andere Arme da, in ihrer Gesamtmasse betrachtet.¹⁸²

Umgehend weitete er aber die Problemstellung aus und es wird deutlich, dass es ihm im Kampf gegen den Pauperismus nicht um den Kampf gegen die Armen ging, sondern um einen Gesinnungswandel der Eliten:

Der Neid aber, der das Untenstehende nicht zu sich heraufkommen lassen will; der Neid, der keinen Menschen, nicht geistig, nicht ökonomisch, will aus den untern Klassen heraufwachsen lassen: dieser Neid ist's, über den ich noch einen Strahl meiner Blendlaterne will fallen lassen; denn er ist eigentlich in diesem Verhältniß der Antichrist.¹⁸³

Man habe den Armen regelrecht »in eine Kaste hinuntergedrückt«, wobei dessen Verwahrlosung in dem Masse zunehme, wie sich die sozialen Gegensätze akzentuierten (»dann schieden sich die Stände immer schärfer, immer weiter aus einander, immer verwahrloster wurde der Arme, [...]«).¹⁸⁴ Dies werde sich eines Tages rächen: »Der Arme solle arm bleiben, aber nichts kosten; so meinen es diese Thoren.«¹⁸⁵ Das Grundproblem der aktuellen Misere bestehe darin, dass man bei den politischen Revolutionen von 1789 und 1831 die soziale Frage ignoriert habe:

Im Grunde dachte man bei politischen Revolutionen oder Reformationen nicht an die Armen, man gebrauchte sie bloss im Fall der Noth; man betrachtete sie von allen Parteien fast wie die wilden Thiere, die man füttert, um sie auf die Gegner loslassen zu können.¹⁸⁶

Deswegen müsse man Verständnis aufbringen, wenn die Armen die Forderungen nach Freiheit und Gleichheit auch auf ihre soziale Lage beziehen würden. Die politisch-rechtliche Gleichheit auf dem Papier nütze ihnen nichts:

Warum sollen sie allein von solchen Dingen nichts haben? warum sollen sie nicht Geld, Geldeswerth erobern, während Andere Stellen erobern,

¹⁸² Ebd. S. 25.

¹⁸³ Ebd. S. 169.

¹⁸⁴ Ebd. S. 63.

¹⁸⁵ Ebd. S. 83.

¹⁸⁶ Ebd. S. 63.

die auch Geld werth sind? Warum sollen Andere Beute machen, und sie alleine keine? Sie sehen nach oben den Ständeunterschied, wenigstens für ihr Auge, verschwinden, die Kluft sich ebnen: nur sie allein sollten unten bleiben immerdar!¹⁸⁷

Die revolutionäre Haltung der Armen sei auch darauf zurückzuführen, dass man die Armen bei der Privatisierung des Gemeineigentums nicht berücksichtigt habe. Es sei deswegen fragwürdig, den Armen vorzuwerfen, von der Gemeindefürsorge abhängig zu sein:

Je mehr die Menschen sich mehrten, je mehr das gemeinsame Eigenthum verschwand oder andere Namen erhielt, was, den darauf bezüglichen Gesetzen nach zu schließen, oft genug geschehen sein muß, desto lästiger wurde diese Pflicht, desto mehr erledigte man sich sich derselben auf die wohlfeilste, kürzeste Art, unbekümmert darum, ob sie auch die beste sei, ob der arme Bruder ein Zeugniß der Liebe empfangen, oder ein Zeugniß, daß er ein Aergerniß, eine Last und eine Bürde sei.¹⁸⁸

Solange die Habenden nicht eine andere Haltung gegenüber den Nichthabenden einnehmen und die moralische Dimension der Ansprüche der Armen anerkennen würden, bringe eine auf der institutionellen Ebene angesiedelte Reform des Fürsorgewesens, die mehr Geld zur Verfügung stellen würde, wenig:

Es ist meine feste Ueberzeugung, daß man nicht nur mit Geld der Noth nicht abhilft, sondern daß man, je mehr Geld man auf die bisherige Weise in die Armennoth hineinwirft, die Noth nur um so mehr vergrößert, gefährlicher macht.¹⁸⁹

Bereits in den *Gedanken eines Einsamen*, der Vorstudie zur *Armennoth*, hatte Gotthelf hervorgehoben, eine der Ursachen der sozialen Verwerfungen bestehe darin, dass eine »Unterstützungspflicht« in das Verhältnis zwischen den Reichen und den Armen gekommen sei, wobei »die brüderliche Liebe«, »die Gleichheit des Geistes vor Gott« verloren gegangen sei.¹⁹⁰ So sei die Armenfürsorge zu einer herzlosen »Abfütterungsmethode« verkommen, womit er zum Ausdruck bringen dürfte, dass man seiner Meinung nach die Armen bloss durch »Transferzahlungen« abspeise. Der (äussere) Rechtsanspruch auf Fürsorgeleistung verfehlt nach Gotthelf sein Ziel, wenn nicht eine bestimmte

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd. S. 37.

¹⁸⁹ Ebd. S. 78.

¹⁹⁰ Ebd. S. 299.

Form der (inneren) Anerkennung damit einhergeht. Diese Position in den *Gedanken eines Einsamen* weitete Gotthelf in der *Armennoth* zu der eingangs des Kapitels erläuterten Kritik am Rechtsstaat aus. Die Not komme daher, so schreibt er dort, dass man das Christentum »durch die verdammte Juristerei« ersetzt habe. Dies habe dazu geführt, dass man die Menschen auf ein Dasein vor dem Gesetz reduziert habe und jetzt nur noch das Äussere betrachtet, das Innere aber missachtet werde.¹⁹¹ Die äussere Gleichbehandlung der Armen vor den Armengesetzen vermag nach Gotthelf den brennenden Konfliktherd in der Gesellschaft nicht zu löschen. Die Erziehung der Kinder »nach der gleichen Methode und ohne Liebe« habe das Übel erzeugt, daher komme der Armut »schauderwachsenes Anwachsen, [ihr] Drohen über uns herein, wie das Drohen einer dunklen Wetterwolke«, welche in ihrem »schwarzen Schoose den Brand von Städten« und die »Zerstörung von hundert Thälern« trage.¹⁹² Es komme auf eine Änderung der Einstellung gegenüber den Armen an, besonders gegenüber den armen Kindern.

In der *Armennoth* prangerte Gotthelf als einer der ersten Publizisten die Missstände im Verdingwesen an und vertrat mit der Idee einer Armenanstalt für Verdingkinder im Emmental neue Lösungen im Kampf gegen die Massenarmut. Gotthelf räumte in der *Armennoth* unumwunden ein, dass seine Zeitgenossen die Ausführung dieser Idee wohl »mit all ihren zu Gebote stehenden Mitteln« bekämpfen würden, weil sie fürchten würden, dass so erzogene Verdingkinder Anspruch auf grösseren Lohn erheben könnten.¹⁹³

Sie fürchten nämlich, die Kinder möchten so erzogen werden, dass sie auf mehr Lohn Anspruch machen könnten, daß die halbbatzigen Knechte und Mägde abnehmen müßten, daß sie zu größerem Lohn gezwungen würden. [...]. So kann das nicht gehen; so machen die Reichen die Armen immer ärmer, versperren ihnen selbst das ehrliche Fortkommen und müssen dann durch immer höher steigende Tellen ihre Sünden wiederum büßen.¹⁹⁴

¹⁹¹ Ebd. S. 73.

¹⁹² Ebd. S. 299.

¹⁹³ Ebd. S. 163.

¹⁹⁴ Ebd. S. 165–167.



Abb. 9 (1) »Verdinggemeinde«
Holzschnitt von Emil Zbinden aus der *Armennot*
(Büchergilde Gutenberg 1952)

Im *Bauern-Spiegel* beschreibt Gotthelf die erschütternde Szene einer Versteigerung von Verdingkindern:

Es war fast wie an einem Markttag. Man ging herum, betrachtete die Kinder von oben bis unten, die weinend oder verblüfft dastanden, betrachtete ihre Bündel und öffnete sie wohl auch und betastet die Kleidchen Stück für Stück, fragt nach, pries an, gerade wie an einem Markt. Ein Vater, der vier Kinder brachte, rief dieselben aus und jeden vorübergehenden herzu, um ihm eines oder das andere aufzudringen; er macht es ärger als die Weckenfrau an ihrem Korbe mit ihrer Ware. Am meisten Menschen versammelten sich um einen brüllenden, fluchenden Mann um ein Kind, das herzerreissend schrie. Es war ein Vater und sein Kind. Die Gemeinde hatte es verdinget, der Vater wollte es behalten, und das Kind schrie immer: »Ach der tusig Gotteswille, nume mit zum Vater; er schlat mi alli Tag halb z Tod und git mr nüt z'ässe!« [...].



Abb. 9 (2) »Verdinggemeinde«
Holzschnitt von Emil Zbinden aus der *Armennot*
(Büchergilde Gutenberg 1952)

Die Steigerung ging langsam vor sich, [...] Der Mittag kam, die Sonne brannte heiß, die Kinder wurden hungrig, die kleinen besonders durstig; den einen wurde etwas gekauft, das machte die andern nur hungriger und durstiger, so daß nach und nach vor Weinen und Schreien man kaum sein eigenes Wort verstand, [...]. ›Lah gseh, wer wott dä Bueb, er ist gar e tolle un e muntere, un ist guet kleidet, er isch e halbe Knecht oder es ganzes Kingemeytschi!‹ So wurde ich ausgerufen. Ich wurde betrachtet, für und wider geredet; ein zerlumpter Mensch bot endlich auf mich, das heißt, er erklärte, für einige Kronen mich zu nehmen. Wahrscheinlich rechnete er darauf, mit meinen Kleidern seine eigenen zerlumpten Kinder zu bekleiden.

(SW I, S. 68f.)

Viele – Gotthelf schreibt, er könnte sie namentlich aufführen – würden nämlich einen Nutzen aus armen, bildungslos gebliebenen Verdingkindern ziehen:

Es sind die Leute, welche diese Kinder verdingten, um sie auszunutzen; die, welche sie auf ihre Güter nahmen, um Knechte und Mägde zu haben, ohne ihnen Lohn geben zu müssen, sondern noch Lohn von ihnen ziehen zu können.¹⁹⁵

Bereits im *Bauern-Spiegel* hatte Gotthelf drei Jahre vor der Veröffentlichung der *Armennoth* die erschütternde Szene einer Versteigerung von Verdingkindern festgehalten (siehe Abb. 9) und anschliessend geschildert, was im Herzen dieses Kindes nach der erfolgten Versteigerung vor sich geht:

Später erst merkte ich, dass ein auf ein Gut verdingtes Kind jeglichen Namen verliert, um Bub oder Güterbub zu heißen, das heißt, um ein Mensch zu werden, der Niemandem mehr auf der ganzen Welt angehört als dem Gut, auf welchem er verpflegt wird. Solche Dinge scheinen den meisten Menschen Kleinigkeiten; allein sie haben eine weit tiefere Bedeutung als die Menge glaubt. [...]. Doch am dritten Abend wurde mir eine Wunde ins Herz geschlagen, die, immer wieder aufgerissen, nie vernarbte und mich zu einem ganz eigenen Menschen machte. Schon war ich ganz einheimisch und wohlauf, als ich eben am dritten Abend den Bauern vor dem Stall sitzen sah, gerade wie der Vater es auch zu tun pflegte; ich spielte nicht weit davon und der nachälteste Knabe stand beim Vater. Der Anblick heimelte mich; ein unwillkürlicher Zug riß mich zum Bauern hin; ich kletterte auf seine Knie und fragte ihn: «Ätti! hesch mi o lieb?» Ehe dieser noch antworten konnte, riß mich der Knabe herunter, stieß mich weg und sagte: «Das isch nit dy Ätti, du bisch nume dr Bueb!» und die andern Kinder kamen auch herbei, umringten den Ätti, stießen mich weg, wiederholten: «Du bisch nume dr Bueb, das isch nit dy Ätti, du hesch kei Ätti!» - Und der Bauer lachte herzlich über seine Kinder, die ihn so lieb hätten, daß er nicht auch mein Ätti sein sollte! er sah nicht, wie mein ganzes Wesen sich erschütterte und große Tränen die Backen herabströmten. Das isch nit dy Ätti, du hesch kei Ätti, du bisch nume dr Bueb! Diese Worte tönten in meinem Herzen fort und fort, zerrissen es, und rissen einen Vorhang von meinen Augen weg; nun kam mir zum Bewußtsein, daß ich hier keinen Ätti habe, kein Kind, sondern nume dr Bueb sei. Ich hatte ein Herz voll Liebe, hätte so gerne alle geliebt; aber meine Liebe wollte man nicht, Liebe gab man mir nicht, glaubte mehr als genug zu tun, wenn man mir zu essen gab. Diese Liebe, die niemand wollte, schloß sich ein in das Herz und verschloß es; ich fühlte mich allein

¹⁹⁵ Ebd. S. 167–169.

auf der Welt, wurde ernst, bitter, dachte über alles für mich selbst nach, schien unfreundlich, mürrisch; aber niemand sah, wie oft, wenn ich allein war, eine Wehmut über mich kam, die in einen Tränenstrom sich auflöste, der fast nicht versiegen wollte. O die Menschen wissen nicht, wie schön es in Kinderherzen aussieht, in denen die Liebe aufblüht; sie wissen aber auch nicht, wie zart diese Pflanze ist in ihrem Frühling, und wie leicht ein Frost sie lähmt oder tötet.¹⁹⁶

Der Verdingbub Jeremias reagiert im Roman mit Hass und Trotz auf diese gesellschaftliche Missachtung und er hat Mühe, einen Platz in der Gesellschaft, die ihn ausschliesst, zu finden. Er flüchtet in die Fremdenlegion und kämpft auch nach der Rückkehr ein Leben lang um Anerkennung und Wertschätzung.

Im Zusammenhang mit Gotthelfs Haltung dem Verdingwesen gegenüber kann auf die Forschungen von Axel Honneth hingewiesen werden.¹⁹⁷ Honneth geht davon aus, dass soziale Konflikte nicht allein als Kampf ums Überleben zu betrachten sind, sondern auch eine moralische Komponente aufweisen. Das Aufbegehren von gesellschaftlich diskriminierten Menschen sei nicht nur auf die materiellen Einschränkungen zurückzuführen, sondern auch darauf, dass sich jene durch ihre Lebensumstände in der Selbstachtung getroffen fühlen würden – selbst wenn ihre Rechte gesetzlich garantiert seien. Die breit rezipierte Studie zeigt die Umriss des, was als »gute« Gesellschaft gelten kann, weswegen ihr auch eine »kommunitäre Schlagseite« attestiert wurde.¹⁹⁸ Für Honneth bedarf es in einer Gesellschaft neben der rechtlichen Anerkennung auch einer wechselseitigen sozialen Wertschätzung.¹⁹⁹ Weil dieses Anerkennungsverhältnis »zudem einer Art von Selbstbeziehung den Weg bereitet, in der die Subjekte wechselseitig zu einem elementaren Vertrauen in sich selber gelangen«, gehe es jeder anderen Form der reziproken Anerkennung logisch voraus.²⁰⁰ Nur die Grundsicherheit einer emotionalen Sicherheit, zu der intersubjektive Erfahrungen – etwa Wertschätzung – zählen, bilde eine ausreichende Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung. Um zu einem ungebrochenen Selbstverhältnis gelangen zu können, bedürften menschliche Subjekte über Erfahrung von

¹⁹⁶ SW I, S. 70–72.

¹⁹⁷ Honneth, Kampf um Anerkennung (1992).

¹⁹⁸ Vgl. die Rezension von Andreas Kuhlmann: »Posttraditionale Solidarität«, *Die Zeit* vom 9.4.1993. URL: <http://www.zeit.de/1993/15/posttraditionale-solidaritaet> (15.4.2018).

¹⁹⁹ Honneth, Kampf um Anerkennung (1992), S. 181.

²⁰⁰ Ebd. S. 172.

affektiver Zuwendung und rechtlicher Anerkennung hinaus stets auch einer sozialen Wertschätzung.²⁰¹

Von solchen Anerkennungsformen unterscheidet sich das bloße Rechtsverhältnis. Wir können nach Honneth »zu einem Verständnis unserer selbst als Träger von Rechten nur dann gelangen [...], wenn wir umgekehrt ein Wissen darüber besitzen, welche normativen Verpflichtungen wir dem jeweils anderen gegenüber einzuhalten haben.«²⁰² Jedes menschliche Subjekt könne dann als Träger irgendwelcher Rechte gelten, wenn es als Mitglied eines Gemeinwesens gesellschaftlich anerkannt sei.²⁰³ Ein solches Muster der Anerkennung ist nach Honneth nur angemessen zu begreifen, wenn als seine Voraussetzung die »Existenz eines intersubjektiv geteilten Wertehorizontes« hinzugedacht wird.²⁰⁴ »Im Unterschied zur rechtlichen Anerkennung in ihrer modernen Gestalt,« argumentiert Honneth, »gilt die soziale Wertschätzung den besonderen Eigenschaften, durch die Menschen in ihren persönlichen Unterschieden charakterisiert sind.«²⁰⁵ Diese Vermittlungsaufgabe werde auf der gesellschaftlichen Ebene von einem Orientierungsrahmen geleistet, in dem diejenigen ethischen Werte und Ziele formuliert sind, welche das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft ausmachen. Honneth schreibt: »Das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft gibt die Kriterien vor, an denen sich die soziale Wertschätzung von Personen orientiert, weil deren Fähigkeiten und Leistungen intersubjektiv danach beurteilt werden, in welchem Masse sie an der Umsetzung kulturell definierter Werte mitwirken können«, insofern sei »diese Form der wechselseitigen Anerkennung auch an die Voraussetzung eines sozialen Lebenszusammenhanges gebunden, dessen Mitglieder durch die Orientierung an gemeinsamen Zielvorstellungen eine Wertegemeinschaft bilden.«²⁰⁶ Nach Honneth wird also die soziale Wertschätzung durch die ethischen Zielvorstellungen, die in einer Gesellschaft vorherrschen, bestimmt.²⁰⁷

²⁰¹ Ebd. S. 196.

²⁰² Ebd. S. 174.

²⁰³ Ebd. S. 176.

²⁰⁴ Ebd. S. 196.

²⁰⁵ Ebd. S. 197.

²⁰⁶ Ebd. S. 198.

²⁰⁷ Ebd. S. 229.



Abb. 10 »Verdingkind Hansli vor dem Gemeinderat«
Holzschnitt von Emil Zbinden

Wie bei Honneth steht auch für Gotthelf die moralische Grammatik der sozialen Konflikte seiner Zeit im Fokus. Auch er unterscheidet – und dies ist ein wesentlicher Punkt seiner sozialpolitischen, christlich-republikanischen Programmatik – das Rechtsverhältnis von anderen Anerkennungsformen und weist darauf hin, dass die politisch-rechtliche Gleichheit, welche den Armen durch die Verfassung von 1831 zukommt, ihren Sinn verfehle, wenn andere elementare Formen der reziproken Anerkennung missachtet würden. Das diskriminierte Verdingkind Jeremias rebelliert im *Bauern-Spiegel* nicht nur wegen seiner materiellen Einschränkungen, sondern vor allem auch, weil ihn die Lebensumstände daran gehindert haben, Selbstachtung zu entwickeln. Was ihm vorenthalten wird, ist soziale Wertschätzung. Wie Honneth geht Gotthelf davon aus, dass letztere durch die ethischen Zielvorstellungen, die in einer Gesellschaft vorherrschen, bestimmt wird.

3.2. Universale Entgrenzung: Gotthelfs Gesellschaftskritik in der *Armennoth*

In der Forschung ist vermerkt worden, dass die Stellung der *Armennoth* innerhalb der Sozialgeschichte Europas im 19. Jahrhundert noch nicht klar herausgearbeitet worden ist, obwohl sie einen Schlüssel zum Verständnis von Gotthelf als eigenständigem Denker biete. In den folgenden beiden Abschnitten soll versucht werden, seine darin geradezu »modellhaft« geäußerten gesellschaftskritischen Positionen im Kontext ausgewählter Aspekte seines Gesamtwerks zu untersuchen (vor allem anhand des Romans *Der Geltstag* sowie anhand der Protagonisten Dursli, Uli und Jacob).

Gotthelf schreibt in der *Armennoth*, dass die Menschen von einer globalen Krankheit befallen seien, einem grenzenlosen »Schwindel«:

Diese eigentliche Zeitkrankheit nimmt man gewöhnlich nur im Großen wahr, in Amerika, London, Paris &c., und achtet nicht darauf, daß sie durch alle Klassen geht, bis auf die Hefen hinunter.²⁰⁸

Hanns Peter Holl ist der Auffassung, dass Gotthelf in der Sensibilität für globale Veränderungen gar nicht überschätzt werden könne.²⁰⁹ Dieser »Schwindel« steht für ihn in einem kausalen Zusammenhang zur Entgrenzung von Raum und Zeit, dem Hauptcharakteristikum der neuen Zeit. Die Massenarmut ist für ihn letztlich eine Folge eines Zeitgeistes, der global in Erscheinung tritt. Es ist das sich im Dampf- und Börsenzeitalter revolutionierende, menschliche Verhältnis zu Raum und Zeit, das Gotthelf in der *Armennoth* als Ursache für die »Zeitkrankheit« erkennt. Es soll gezeigt werden, dass es gerade die »Dynamisierung der Gesellschaft« gewesen ist, auf die Gotthelf in seinem Werk reagiert hat. Dabei werde mich vornehmlich auf die soziologischen Studien von Hartmut Rosa stützen.

3.2.1. Die babylonische »Schwindelei« des industriellen Zeitalters

Im zweiten Kapitel der *Armennoth* geht Gotthelf den Ursachen der »Armennot« nach (»Wo kömmt sie her?«). Dabei fällt ein Aspekt seiner sozio-moralischen Diagnose besonders auf, weil er aus dem Rahmen eines Traktates

²⁰⁸ HKG F.3.1, S. 68.

²⁰⁹ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 10.

über den Pauperismus zu fallen scheint: er rückt die Börse in die Nähe des Turms von Babel, weil die »gleiche Schwindelei« – also die gleiche Hybris – »das Streben der Menschen nach Besitztum ergriffen« habe:

Die gleiche Schwindelei hat das Streben der Menschen nach Besitztum ergriffen. Im Fluge soll das Glück erhascht werden, ein glücklicher Griff, ein glücklicher Wurf soll gewähren, woran man sonst das Leben setzte in treuer Arbeit. Oben an steht das Börsenspiel, das Seelen auf und nieder rüttelt, riesenhafte Vermögen herumwirbelt, wie wir in unserem Ländchen keinen Begriff haben. Heute besitzt Einer Millionen, morgen kaum Geld zu einem Schuß Pulver; heute denkt Einer an's Hängen, und morgen klumpert er mit Tausenden, als ob es Zahlpfennige wären. Neben diesem fürchterlichen Spiele stehen die Aktiengesellschaften, wo auf alles Mögliche spekulirt wird (nächstens soll eine Gesellschaft Aktien sammeln auf Bergwerke im Mond), wo Tausende, die reich werden wollen, blutarm werden, Wenige Eingeweihte Hauptwürfe machen.²¹⁰

Gotthelf hat in seinem Werk immer wieder den Turmbau von Babel als Bild für menschliche Anmassung und Selbstvergötterung herangezogen.²¹¹ Er symbolisiert für ihn gleichnishaft den Anthropozentrismus und die Hybris des »Zeitgeistes«. In *Hans Jakob und Heiri* schreibt er: »[...] noch einen Schritt, so stehn wir am Turmbau zu Babel, zu welchem die neuen Philosophen bereits fundamenten.«²¹² Und im *Jacob* sagt der Meister zum Handwerksgelesen:

Daran ist der Hochmuth und die damit verbundene Dummheit schuld, die bethören den Menschen und verführen ihn, eben sich selbst zu Gott zu machen. Davon erzählen uns viele alte Fabeln, schon der Thurmbau zu Babel z.B. und der Titanen Himmelssturm.²¹³

Die babylonische »Schwindelei« des industriellen Zeitalters zeigt sich ihm zufolge in einer spekulativen Wirtschaftsweise, die einige wenige »Eingeweihte« (wir würden heute sagen »Insider«) reich, alle anderen aber »blutarm« macht. Sie äussert sich für ihn als Zeitkrankheit, die »Millionen herumwirbelt, wie der Wind den Strassenstaub«²¹⁴. Diese Zeitkrankheit vermehrt nicht nur die Zahl der Armen, sondern hindert diese auch daran, ihr zu entkommen, denn zum Börsenspiel und zur Teilhabe an den Aktienmärkten fehlen ihnen

²¹⁰ HKG F.3.1, S. 67.

²¹¹ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 63.

²¹² SW XX, S. 323.

²¹³ HKG A.6.1, S. 172.

²¹⁴ HKG F.3.1, S. 65.

die nötigen Voraussetzungen.²¹⁵ Das sei zwar immer so gewesen, aber jetzt würden dem Armen »hundert Zeitungen« sagen, »daß es ganz anders sein solle, daß Jeder die gleichen Ansprüche hätte.«²¹⁶ Das Versprechen, es könne jeder reich werden, der wolle, wirke auf die Armen verheerend:

Es ist wirklich ein sinnlos, verruchtes Treiben, mit klingend, schönen Worten den Armen den Speck um den Mund herumzuziehen, die Würste im Rauchfange zu zeigen, und sie sollen hungrig und durstig von den schönen Worten leben, [...]!²¹⁷

Von den Vorteilen der Börsenspekulation könnten sie nicht profitieren, während sie gleichzeitig zusehen müssten, wie die Habenden ihre Reichtümer scheinbar spielerisch vermehren. Dies hinterlasse einen bitteren Nachgeschmack, der sich tief in die Seelen der Armen eingrabe und zu einer gefährlichen Spaltung der Gesellschaft führe. Der Arme verliere dadurch die Motivation, sein Brot durch harte Arbeit verdienen, weil er zur trostlosen Überzeugung gelange, »mit dem alleine bringe man es nirgends hin, und es lohne sich der Mühe gar nicht, zu Wenigem Sorge zu tragen«²¹⁸. Dies führe zu einer Verwahrlosung der sozialen Verhältnisse. In der *Armennoth* wirft er den auf diese Weise ihren Reichtum vermehrenden Habenden vor, sie würden kein ehrbares Leben führen. Wenn er den »Müssiggang in den höhern Ständen« sehe, jene »Herren und Damen, untauglich zu allem Guten«, die ihr Geld verdienten, ohne dafür zu arbeiten, denke er oft an den Feigenbaum, der verdorrte, als Jesus keine Frucht an ihm gefunden habe (»Als Jesus eines Morgens in die Stadt ging, hungerte ihn. Und als er einen Feigenbaum im Wege sah, ging er hinzu, aber er fand nichts daran, denn allein Blätter. Da sprach er zu ihm: Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr Frucht. Und der Feigenbaum verdorrete alsbald«).²¹⁹

Wie wichtig Gotthelf dieser Aspekt war, zeigt das für die zweite Auflage der *Armennoth* neu verfasste Schlusskapitel. Darin hält er fest, damit die erwünschte Entschärfung der sozialen Spannungen möglich werde, müsse etwas geschehen, an welches man wenig denke, »und am allerwenigsten, daß es hierher gehört«, nämlich dass die Reichen »wieder arbeiten« müssten. Es möchten sicherlich »viele Leser diese Worte seltsam ansehen, vielleicht gar meinen, ganz richtig im Kopfe des Verfassers werde es denn doch nicht sein«, doch der Verfasser meine es sehr ernst:

²¹⁵ Ebd. S. 69.

²¹⁶ Ebd. S. 65.

²¹⁷ Ebd. S. 73.

²¹⁸ Ebd. S. 69.

²¹⁹ Ebd. S. 265.

Es ist nichts, welches so scharf einen Stand vom andern scheidet, als wenn einer arbeitet, der andere nicht. Einer begreift den andern nicht mehr, die Theilnahme verglimmt, es entsteht Haß und Neid auf der einen, Geringschätzung auf der andern Seite. Es ist sehr merkwürdig, wie der Arme vor dem Reichen, der arbeitet, immer noch eine Art Respekt beibehält, ihn wenigstens nicht hasset, wie den, der gar nichts thut; dieser hauptsächlich ist's, dem der Arme Genuß und Besitz nicht gönnt.²²⁰

Die »obern Stände« müssten »Buße thun«, wieder anfangen, »getreulich zu arbeiten« und die Sonntagsfeier gemeinsam mit den Armen begehen. Darin liege eine friedliche »Macht zur Einigung der Gemüther, zur würdigen und schönen Verbindung von Armen und Reichen, Hohen und Niedern, wie sie in keiner Verfassung zu finden, in kein Gesetz zu bringen« sei.²²¹ Nur das Christentum ermögliche es deshalb, eine Einigung der zerklüfteten Gesellschaft herbeizuführen. Nicht die revoltierenden Armen, sondern die oberen Stände sind nach Gotthelf also für die sozialen Verwerfungen verantwortlich, sie – und nicht die Armen – müssen »Buße thun«.

Gotthelf argumentiert, dass von dieser Ungleichheit in Bezug auf die Möglichkeit, an der Börse profitabel spekulieren zu können, nicht nur diejenigen betroffen seien, welche Fürsorge beziehen. Zu den eigentlichen, fürsorgeabhängigen Armen würden sich auch »sehr viele der sogenannten kleinen Leute« gesellen, »die nicht eigentlich arm« seien, welche es »aber oft viel böser« hätten als der unterstützte Arme:

Das sind die, welche, mit Schulden beladen, an einem kleinen Heimwesen kleben, mehr essen, als sie pflanzen, und nebenbei wenig verdienen mögen oder können; die daher mit Zinsen immer im Rückstand sind und Jahr und Jahr vor Augen haben, von ihrem Heimwesen gestoßen zu werden. Die sind gar übel daran, böß wie die haben es Wenige, wenn sie bei ihrem Häuschen bleiben wollen, [...].²²²

Dann gebe es noch jene, »welche mit ihrem Verdienst nicht recht auskommen« könnten, welche »keinen Sparpfennig« hätten und »nach einigen Tagen Krankheit in Noth« seien, »die theures Brot bald in Mangel« versetze, »die mit »Zittern und Beben den Winter kommen sehen«.²²³ Hauptsächlich gebe es unter den sozial Benachteiligten auch Fabrikarbeiter, welche »bei der

²²⁰ Ebd. S. 265.

²²¹ Ebd. S. 267.

²²² Ebd. S. 71.

²²³ Ebd.

geringsten Stockung der Geschäfte im Elend« seien. Alle diese Leute seien »eins mit den Armen gegen die Reichen,« sie würden die gleichen Träume teilen und »ihre Hände vereinigen im Augenblick des Ausbruchs.«²²⁴

Die Börse bringt nach Gotthelf also nur jenen einen Vorteil, die bereits über ein eigenes Vermögen verfügen. Für die Anderen sind Aktiengesellschaften nur eine leere, aber gefährliche Versprechung, wovon nicht nur die Armen und Fabrikarbeiter, sondern alle kleinen Leute – also grosse Teile der Gesellschaft – betroffen sind. Wirtschaftswachstum allein führt nach Gotthelf nicht automatisch zur Beseitigung der Massenarmut, die materielle Akzeleration birgt im Zeitalter universaler Entgrenzung vielmehr eine Gefahr in sich, auf die im kommenden Abschnitt eingegangen wird.

Die »grenzenlose Schwindelei«, die Hybris des Menschen im Streben nach Besitztum, steht für Gotthelf – und dies ist meiner Ansicht nach ein entscheidender Bestandteil seiner soziomoralischen Diagnose in der *Armennoth* – in einem kausalen Zusammenhang zum Hauptcharakteristikum der neuen Zeit, der Dynamisierung und Beschleunigung:

Im Galopp geht es jetzt. Doch Galopp ist Schneckenspiel: auf den Flügeln des Dampfes fliegt man, Berg auf Berg ab, bald durch die Luft; des Hirsches Lauf, des Vogels Flug ist dem Menschen zu langsam geworden, er denkt sich an einen Ort, und er ist am Ort. So rasch wie die Fahrt soll Alles gehen, so rasch will Jeder an jedem Ziele stehn.²²⁵

Diese »Schrankenlosigkeit«, die universale Entgrenzung von Raum und Zeit, ist für Gotthelf eine Grundursache der »Zeitkrankheit«. Sie ist es, die zusammen mit der Verheissung absoluten Reichtums die Ausbildung einer »inneren« Freiheit verhindert:

Das ist der Wurf, der Griff, von dem sie träumen, auf den sie passen, auf den sie alle ihre Politik beziehen, auf dem alle ihre Freiheitsliebe ruht. Kein christlicher Sinn wahrt sie vor der Versuchung, schützt sie vor dem Verlockenden, das in solchen Träumen liegt; keine ihnen entgegenkommende Bruderliebe löscht den thierischen Haß und Neid; sie werden nicht zur Anschauung der innern Freiheit und Gleichheit gebracht, nicht auf die Höhe gehoben, wo politische Freiheit und Gleichheit wirklich Güter für sie sind: sie bleiben auf der Stufe stehen, auf der die Hunde zusammen stehen, wenn sie einen Hasen erjagt.²²⁶

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd. S. 65–67.

²²⁶ Ebd. S. 69–71.

Die menschliche Vergesellschaftung entspricht dann der Rudelbildung von Hunden bei der Hasenjagd und kommt einer vollständigen kulturellen Deprivation gleich. Dann gelte nur noch das Recht des Stärkeren. Diese »Zeitkrankheit« habe Kontinent übergreifende Dimensionen und ergreife die Menschheit als Ganzes:

Man wird meinen, ich habe zu weit umhergesucht und in einen Zusammenhang gebracht, was natürlicherweise in keinem steht. Man irrt sich. Wer Zeiterscheinungen beleuchten will, darf seinen Blick nicht nur an eine Scholle heften. Was er vereinzelt auf dieser sieht, begreift er nicht: war er ringsum sieht, erklärt ihm natürlich, was ihm ein Wunder schien oder widernatürlich.²²⁷

Der Mensch ohne Christentum erliegt, so Gotthelfs Vorwurf, einer Faszination des ewig und grenzenlos Vermehrbaren und diese Verlockung verhindert letztlich die Entwicklung eines Sinns für Freiheit und Gleichheit – also für »Hypergüter« im Sinne Taylors. Wenn die Menschen infolge von Dynamisierungs- und Beschleunigungsimperativen darauf verzichten, sich in Bezug auf Hypergüter zu transzendieren, verhindert dies die Herausbildung von »starken Wertungen«. Stattdessen macht sich tierischer Hass und Neid breit, der von keiner »entgegenkommender Bruderliebe« mehr gelöscht wird. Es handle sich dabei, wie Holl festgestellt hat, um einen gleichermassen individuellen wie auch kollektiven Prozess, den der britische Geschichtsphilosoph Arnold J. Toynbee (1889–1975) in seiner zehnbändigen Kulturtheorie *A Study of History* (dt. *Der Gang der Weltgeschichte*, erschienen 1934–1954) als »desintegration of a civilization« bezeichnet habe.²²⁸

Mit der Bemerkung, »im Galopp« gehe jetzt alles, beschreibt Gotthelf in der *Armennoth* als Hauptcharakteristikum der neuen Zeit die Beschleunigung. Auch nach Hartmut Rosa sind es die der Moderne inhärenten Beschleunigungsimperative, welche neue Zeit- und Raumerfahrungen und neue Formen der Subjekterfahrung produzieren und in der Folge die Art und Weise, wie sich Menschen in der Welt orientieren, transformieren.²²⁹ Nachdem sich Rosa nach seiner Dissertation über Charles Taylor mit sozialen Pathologien als Kehrseite moderner Rationalisierungsprozesse und damit einhergehenden Störungen der Selbst-Welt-Beziehung²³⁰ sowie problematischen Folgen des

²²⁷ Ebd. S. 73.

²²⁸ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 250.

²²⁹ Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (2013), S. 66.

²³⁰ Ebd.

spätmodernen Selbstverhältnisses²³¹ auseinandergesetzt hat, veröffentlichte er 2016 sein Werk *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Dahinter steht die Absicht, eine neue Soziologie des »guten Lebens« zu begründen. Er stellt darin die These auf, dass es im Leben auf die Qualität der Weltbeziehung ankomme.²³² Rosa versteht Resonanz als eine bestimmte Weise, mit der Welt in Verbindung zu treten. Ausgangspunkt bildet die Überzeugung, dass die Qualität des menschlichen Lebens und der sozialen Verhältnisse nicht einfach an den Optionen gemessen werden könne, die zur Verfügung stehen.²³³ Die für die Moderne in vielerlei Hinsicht massgebliche Vorstellung, die Lebensqualität werde durch die Vermehrung von materiellen Ressourcen per se verbessert, ist für Rosa irreführend; vielmehr gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die »eigendynamische, selbstzweckhafte Steigerungslogik« der Moderne das menschliche Weltverhältnis immer stärker belastet. Denn damit korreliert eine Weltbeziehung, die als misslingend verstanden werden kann, weil sie die Welt dem Subjekt beziehungslos als tote Ressource und gestaltbares Objekt gegenübertritt lässt und dabei den Prozess einer Weltanverwandlung verhindert, in deren Folge Individuen sich selbst als lebendig, reich und »getragen« erfahren können.²³⁴ Die Moderne zeichnet sich nach Rosa durch ein grundlegend desengagiertes, der Verdinglichung Vorschub leistendes Verhältnis zwischen Welt und Mensch aus.²³⁵ Sie birgt deshalb ein gewaltiges Entfremdungspotenzial: das moderne Programm der systematischen, wissenschaftlichen, technisch-ökonomischen Reichweitenvergrößerung ist zwar auf die Erhöhung von Selbstwirksamkeit ausgelegt, allerdings auf eine, die einseitig auf Beherrschung und damit eine stumme und verdinglichte Weltbeziehung ausgerichtet ist.²³⁶ Die »Krise der Moderne insgesamt« ist »eine Krise der Weltbeziehung.«²³⁷ Rosa geht von einer tiefgreifenden Störung in der »Selbst-Welt-Beziehung« in der Spätmoderne aus, die sich als »beschleunigungsintendierte Entfremdungserfahrung« rekonstruieren lässt.²³⁸

Rosas These lautet also, dass diese Beschleunigung in Bezug auf die objektive, subjektive und soziale Welt ein Entfremdungspotenzial birgt und sich als unvermeidliche Folge eine »Erosion der Weltbeziehungen« einstellt.²³⁹ In

²³¹ Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012).

²³² Rosa, *Resonanz* (2016), S. 281.

²³³ Ebd. S. 52.

²³⁴ Ebd. S. 50.

²³⁵ Ebd. S. 83.

²³⁶ Ebd. S. 278.

²³⁷ Ebd. S. 707.

²³⁸ Ebd. S. 146.

²³⁹ Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung* (2013), S. 67.

der Folge ist es dem Menschen nicht mehr möglich, sich die Welt »anzuverwandeln«. In spätmodernen Gesellschaften äussert sich dies dadurch, dass diese die misslingenden Aneignungsversuche durch eine Steigerung des Kaufverhaltens zu kompensieren versuchen. Eisi in Gotthelfs Wirtschaftsroman *Der Geltstag, oder: Die Wirthschaft nach der neuen Mode* (1846) stellt mit ihrem infantilen Konsumverhalten meines Erachtens ein paradigmatisches Beispiel für einen Menschen dar, dem es nicht gelungen ist, »sich die Welt anzuverwandeln«.

3.2.2. Die grosse Entfremdung

Gotthelf warf der liberalen Wirtschaftspolitik vor, dass sie triebhafte Begierden – euphemistisch »natürliche Bedürfnisse« genannt – entfessele und es dadurch ermögliche, aus Lastern Geld zu machen.²⁴⁰ In seinem Roman *Der Geltstag* – einem »Sittengemälde der freien Konkurrenz«²⁴¹ – zieht Gotthelf mitleidlos die Bilanz einer Existenz, die sich nach den Auffassungen richtet, welche er dem Zeitgeist attestiert. In der *Armennoth* spricht er dabei von der »Schwindelei« im Streben der Menschen nach Besitztum. Akribisch schildert er ein lokales Ereignis und legt dabei bei den Hauptpersonen Steffen und Eisi eine Mentalität fest, die er als verkehrte Lebensauffassung versteht.²⁴² Das spekulative Wirtschaften des Wirtshausehepaars mündet direkt in den ökonomischen Konkurs, der mit einem moralischen Bankrott einhergeht. Beides ist untrennbar miteinander verknüpft. Steffen und Eisi verstehen sich selbst als Aufsteiger; sie glauben sich dem Bauernstand, dem sie entstammen, enthoben: »Steffen und Eisi haben«, so Pierre Cimaz, »die bäuerlichen Tugenden der Geduld, der Ausdauer in der Anstrengung und Sparsamkeit verloren, ohne deswegen die finanziellen und intellektuellen Mittel des Bürgertums zu besitzen, das sie mühsam nachäffen.«²⁴³ Ihr materieller Aufstieg ging nicht mit einer »inneren« Freiheit einher, die es gestattet hätte, ihn so auszugestalten, dass er für sie und die Gesellschaft segensreich wirken würde. Werner Hahl vermerkt zu Eisi:

Eisis Hochmut und Hoffart sind so alt die der Mensch, aber typisch für die neue Ära des Wirtschaftsliberalismus. Denn dem Ich, von Natur

²⁴⁰ Hahl, Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext (1999), S. 248.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Cimaz, Gotthelf (1998), S. 350.

²⁴³ Ebd. S. 347.

selbstsüchtig und hohl, werden nun statt geistiger und sozialer Werte immer blendendere Luxuswaren und Komplimente geboten, die seine innere Leere nicht füllen, sondern aufblasen. Im ›Geldstag‹ verdeutlicht Gotthelf die Beobachtung, dass der Liberalismus sich nicht damit begnügt, die Nachfrage zu befriedigen, er weckt gezielt Bedürfnisse oder vielmehr niedere Instinkte durch das Angebot. Er spielt – theologisch gesehen – die Rolle des Versuchers.²⁴⁴

Eine der deregulierenden Massnahmen im Bereich der Wirtschaft unter der neuen liberalen Regierung hatte darin bestanden, die Konzessionen im Wirtshaus- und Schankwesen erheblich zu lockern. Es genügte fortan, gegen Hinterlegung eines Wechsels ein Patent beim Innendepartement einzuholen. Die Zahl der Pinten, unter welchen umgehend ein scharfer Konkurrenzkampf entbrannte, schoss binnen weniger Jahre in die Höhe.²⁴⁵ Eines dieser neuen Wirtshäuser thematisiert Gotthelf im *Geltstag*. Es heisst »auf der Gnepfi«, weil es auf einer Egge – einer steilen Hügelschulter – steht. Ironisch weist Gotthelf damit auf jenen Abgrund hin, in welchen es von Anfang an zu stürzen droht, weil die Auffassungen vom richtigen Leben und guten Wirtschaften der beiden Besitzer grundverkehrt sind – wer sich nicht innerlich beherrscht, wird von äusserlichen Dingen überwunden.²⁴⁶ Der mitleidlos geschilderte Zusammenbruch, der nach dem Tod des in seiner Pinte zum Alkoholiker herabgesunkenen Steffen erfolgt, erscheint so unausweichlich. Steffen und Eisi sind also bloss in einem vermeintlichen Aufstieg begriffen, der sich rasch in das schiere Gegenteil verkehrt. Auch auf das mag der Name des Wirtshauses anspielen. Der Name des Romans wiederum weist auf jenes öffentliche Versteigerungsverfahren bei Konkursen hin, auf das die Handlung zuläuft (der sogenannte »Geldstag«). Die Vorgänge dieser Versteigerung tragen dabei die Vorzeichen des Untergangs einer ganzen Gesellschaft, deren einziges Grundgesetz nunmehr die Begierde ist, in sich.²⁴⁷ Das Ganze artet in eine Art Massenplünderung aus, mit Szenen wie auf einem Schlachtfeld, auf dem die »überhebliche Habgier der Reichen« nur noch von der »ängstlichen Gefrässigkeit der Armen« übertroffen wird.²⁴⁸ Pierre Cimaz hat darauf

²⁴⁴ Hahl, Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext (1999), S. 249.

²⁴⁵ Die Gemeinde Ursenbach etwa, die um 1830 1'360 Einwohner zählte, hatte vor dem neuen Wirtschaftsgesetz von 1833 ein Wirtshaus; in den sechs darauffolgenden Jahren kamen sechs neue dazu. Gotthelf hat diese Entwicklung in seinen gegen die »Branntweinpest« gerichteten Schriften kritisiert, da sie dem Alkoholismus der Unterschichten Vorschub leisten würde.

²⁴⁶ Fehr, Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf (1953), S. 234.

²⁴⁷ Hahl, Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext (1999), S. 360.

²⁴⁸ Ebd.

verwiesen, wie Gotthelf den Vorgang narrativ raffiniert widerspiegelt: die ganze Erzählstruktur des Romans beginnt am Ende als Abbild des gesellschaftlichen Vorgangs auseinanderzufliegen. Die zahllosen Gegenstände, welche in alle Himmelsrichtungen fortgetragen werden, stehen sinnbildlich für das Zerreißen der gesamten Familie und verdeutlichen, wie sehr das profane Wirtshaus zu einem Götzentempel des Materialismus entartet ist. Es kann bei Gotthelf stets ein tiefer Zusammenhang zwischen ökonomischen und christlichen Bezügen ausgemacht werden: so wie das Haus ein Tempel sein soll, bedarf es zur »Haus-Wirtschaft« (»Öko-nomie«) eines christlichen Sinns.²⁴⁹ Neben der religiösen Dimension bleibt der aktuelle Kulturprozess stets im Blickfeld – in den gesamten Wirtschaftsvorstellungen, welche einer Existenz wie Steffen und Eisi zu Grunde liegen, ist für Gotthelf eine Tendenz angelegt, die früher oder später zum gesamtgesellschaftlichen Kollaps führen muss. Werner Hahl schreibt:

Die Personen des Romans sind triebhaft aggressiv, unermüdlich tobt der Krieg aller gegen alle in Gedanken, Worten, Gebärden und Taten. Denn nicht nur die geschäftliche Konkurrenz, sondern schlechthin jeder, ob umworben oder gehasst, ist hier ein Ausbeutungsobjekt und letztlich ein Feind.²⁵⁰

Die Götzen sind jene lächerlich anmutenden Gegenstände, die Eisi in ihrem gescheiterten irdischen Dasein einzig um einer gesteigerten Selbstrepräsentation willen wahllos zusammengetragen hat und die es nun als amorphe Konkursmasse wieder abstossen muss. Das leere Haus bleibt als tote Höhle zurück.²⁵¹ Die vergötzten Gegenstände haben es nicht mit Leben erfüllt, und entsprechend war der Hausrat auch nie mehr als eine zusammenhangslose Anhäufung von allerlei Unrat und Luxusgütern – bar jedweder inneren Form und Ordnung. Der Berg an Gegenständen wuchs nichts kontrolliert an, sondern wucherte planlos. Die vergötzten Objekte spiegeln dabei, wie Werner Hahl schreibt, den begehrliehen Teil der menschlichen Natur, in denen der sinnliche Mensch seine Existenz feiert.²⁵²

Für Gotthelf ist eine Einstellung zu den Dingen des Lebens, wie sie hier zum Ausdruck kommt, symptomatisch für eine falsche Bestimmung der letzten Daseinszwecke. Die Gegenstände, in die Elisi sein Ich projiziert hat, haben schliesslich das Ich in ihre Gewalt bekommen und damit das Begehren

²⁴⁹ Hahl, *Götzen unter den Hammer* (1999), S. 117.

²⁵⁰ Hahl, *Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext* (1999), S. 249.

²⁵¹ Ebd. S. 127.

²⁵² Ebd. S. 117.

nicht gestillt, sondern nur neue Wünsche geschaffen, bis deren Befriedigung schliesslich ihrer Kontrolle entglitt. Dem religiösen Wunsch nach persönlicher Dauer wird nicht durch eine Ausrichtung auf die Bestimmung des Menschen, das heisst eine Besinnung auf die Vergänglichkeit aller sinnlichen Erscheinungen, entsprochen, sondern durch einen fortgesetzten Sinnesgenuss.²⁵³ Die sich herausbildende Markt-Wettbewerbsgesellschaft, die Gotthelf im *Geltstag* persifliert, führt zwar zu einer gewaltigen Allokation von Gütern, aber gleichzeitig zu einer Erosion von werthaltigen und sinnstiftenden Gemeinschaften und damit zum Zusammenbruch der Gesellschaft, die ihrer tragenden Basis beraubt ist:

Da suchen wir den Grund der Zukunft; aber zu giftigen Dünsten sind die Genüsse geworden, ein schlammicht Moor unser Treiben, flüchtiger Sand gesammeltes Geld und Gut, hohle Schatten die schönsten Titel [...]. Dünste, Moor, Sand, Schatten, alles, alles, giebt keinen Grund, und hinter uns beginnt es zu verschwimmen.²⁵⁴

Mit diesen Worten hatte Gotthelf diese »desintegration of a civilization« in einem Kalendertraktat umrissen.

Die Handels- und Gewerbefreiheit sei von Gotthelf ethisch als »dämonische Entfesselung des Eigennutzens« gedeutet worden, meint Albert Tanner, weil er hinter der gewinn- und marktorientierten Erwerbswirtschaft und dem industriellen Kapitalismus »ein Absolutsetzen der menschlichen Kraft und einen eigennützigen Mammondienst« gewährt habe.²⁵⁵ Die damit gleichzeitig verbundenen Aufstiegsmöglichkeiten der unteren und vor allem mittleren Bevölkerungsklassen seien von ihm aber nicht gewürdigt worden. Der Vorwurf, dass Gotthelfs Haltung im Armenwesen einem tiefen Misstrauen der Emanzipationsstrategien der unteren Bevölkerungsklassen gegenüber entsprungen sei,²⁵⁶ ist entsprechend nicht unberechtigt. Aber mochte Gotthelf in den neuen Bedürfnissen und Ansprüchen, der Lebensführung und Mentalität der aufsteigenden Klassen auch eine Bedrohung für die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung gesehen haben, so stellten für ihn dennoch nicht die Armen selber oder deren grosse Zahl die globale Bedrohung dar, sondern eine Gesellschaft, die nur auf konkurrierenden Interessen beruht.²⁵⁷

²⁵³ Ebd. S. 128.

²⁵⁴ HKG D.1, *Die Hoffnung*, S. 105.

²⁵⁵ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 35.

²⁵⁶ Ebd. S. 34.

²⁵⁷ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 250.

Wie Eisi im *Geltstag* möchten auch die Bauern im Roman *Die Käserei in der Vehfreude* (1850) modern sein. Sie sorgen sich, nicht als fortschrittlich zu gelten, wenn sie nicht auch wie die umliegenden Gemeinden über eine Käserei verfügen. Nicht nur die Verheissung, dass ihnen mit einer Käserei das Geld »wie durch ein Stiefelrohr herab« zuteilwürde, verlockt sie zu deren Errichtung, sondern auch die Hoffnung, damit zeitgemäss zu sein. »Sie streben nach Herrschaft über die Zeit und damit nach jener letzten Selbstbestimmung, die nicht mehr mit der Religiosität vereinbar ist«²⁵⁸, wie Charlotte Walder es formuliert hat:

Der Wille, die Zeit zu beherrschen, ist zumindest teilweise verwandt mit dem Ehrgeiz, unbedingt zeitgemäss zu sein. Er ist aber mehr als jener. Er ist das Streben des Menschen nach Ewigkeit, ewigem Glück oder ewigem Ruhm oder ewigem Reichtum, der ur-menschliche Traum vom Sieg über den Zufall und die Vergänglichkeit²⁵⁹

In der Verheissung des absoluten Reichtums liegt für Christoph Deutschmann eine religiöse Natur des Kapitalismus. In der Faszination des unendlich Vermehrbaren, des ewigen Fortschritts, liege jene Grenzüberschreitung, welche die Menschen früher in der religiösen Transzendenz gesucht hätten.²⁶⁰ Hinter dem Versprechen auf die totalen Möglichkeiten des Geldes sei die utopische Hoffnung versteckt, das »Reich Gottes« auf die Erde holen zu können.²⁶¹ Nicht der Glaube an ein Jenseits, sondern das wirtschaftliche Handeln im Diesseits öffne damit dem modernen Menschen einen Blick in die Unendlichkeit.

Auch für Hartmut Rosa, der sich auf Deutschmann bezieht, ist der strukturelle Beschleunigungszwang zum Zweck der Steigerung kennzeichnend für die Moderne. Es seien die einer kapitalistischen Wirtschaft inhärenten Wachstums- und Beschleunigungszwänge und -versprechen, welche die moderne Lebens- und Gesellschaftsform prägen würden.²⁶² In der Verheissung absoluten Reichtums und im Versprechen immerwährender Prosperität liege die für die Moderne so charakteristische Verknüpfung von Wachstum und Beschleunigung. Das verborgene, höchst wirksame Heilversprechen der sozialen Beschleunigung besteht für Rosa darin, »dass sie ein säkulares funktionales Äquivalent für die Idee des ewigen Lebens zu bieten scheint und daher als die Antwort der Moderne auf das unvermeidliche grosse Kulturproblem der

²⁵⁸ Walder, Von der Kunst des KäSENS und des Erzählens (2005), S. 159.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Deutschmann, Die Verheissung des absoluten Reichtums (1999), S. 118.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Rosa, Beschleunigung. Die Verstärkung der Zeitstrukturen in der Moderne (2014), S. 272.

menschlichen Endlichkeit, den Tod, verstanden werden kann.«²⁶³ Das Geld – als geronnene Zeit – gewinne in der säkularisierten kapitalistischen Gesellschaft eine religiöse Ersatzfunktion, indem es als Kontingenzbewältiger an die Stelle Gottes trete. Nach Rosa verliert in der Neuzeit die Vorstellung einer »höheren Zeit«, die nach dem Tod erst die wahre Erfüllung aller Zeit und allen Lebens birgt und im Vergleich zu welcher alle irdische Zeit vergänglich ist, ihre kulturelle Wirkungsmächtigkeit. Die Verabschiedung des Grundgedankens eines für gewiss geltenden Lebens nach dem Tod als verbindliche Kulturidee auf die hin und von der her das Leben vor dem Tod seine Bedeutung erhalten hat, muss nach Rosa unvermeidlich die subjektiven und kulturellen Sinngrundlagen in Frage stellen – das »Auseinanderfallen von Welt- und Lebenszeit« wird nun zu einem »kulturell neu zu bewältigenden, dramatischen Problem«: »Was der Mensch jetzt belangreich findet, ist seine eigene Verweildauer in der Zeit«. Kulturelle Hegemonie, so Rosa, hat die Vorstellung erlangt, durch das beschleunigte Auskosten der Weltoptionen die irdische Zeitspanne so intensiv wie möglich zu nutzen. Die Erhöhung des Lebenstempos ist als moderne Antwort auf den Tod zu fassen.²⁶⁴ Was unter den Zwängen der Beschleunigungsgesellschaft aber preisgegeben wird, ist die Idee eines auf Dauer oder Langfristigkeit angelegten Identitätsprojekts, welches den Subjekten das zeitstabile Verfolgen von Werten und Zielen ermöglicht.²⁶⁵

3.2.3. Zeitgeistexistenzen als pathologische Erscheinungsformen des modernen Subjekts

Nach Rosa verbinden sich die alltags- und lebenszeitlichen Perspektiven zu einer neuen Identitätsform, dem Typus des »Spielers«, was eine Abgrenzung zu Lebensführungen, die sich in der Alltagsgestaltung an Vorstellungen des »guten Lebens« orientieren, darstellt.²⁶⁶ Die Annahme, dass einer Erfahrung ein dauerhafter, tiefer, identitätsstiftender Wert zukommt, wird kaum mehr ausgebildet, denn auf Stabilität hin ausgerichtete Selbstentwürfe sind in einer hochdynamischen Umwelt zum Scheitern verurteilt, während auf Flexibilität und Wandlungsbereitschaft hin angelegte Identitätsformen systematisch

²⁶³ Ebd. S. 287.

²⁶⁴ Ebd. S. 290.

²⁶⁵ Ebd. S. 372.

²⁶⁶ Ebd. S. 372.

begünstigt werden.²⁶⁷ Je gleichgültiger Subjekte gegenüber Inhalten werden, desto besser können sie sich den Beschleunigungen der Spätmoderne anpassen.²⁶⁸ Das Festhalten an »Hypergütern« macht unter diesen Umständen keinen Sinn mehr. Nach Rosa ist es für die spätmoderne Lebensform charakteristisch, mit teleologischen Vorstellungen der lebensgeschichtlichen Entwicklung zu brechen. Darunter versteht er die Verinnerlichung einer Lebensversion, die »das Erreichen des Lebensziels nicht mehr an Statusmerkmalen abliest«, sondern das Leben als einen Reifungsprozess interpretiert, der sich an Perfektibilitätsvorstellungen orientiert.²⁶⁹ Die Erfahrung einer zusammenhangslosen Zeit bedroht die Fähigkeit des Menschen, ihren Charakter zu einer »durchhaltbaren Erzählung zu formen.«²⁷⁰ Die Lebenserfahrung der spätmodernen Erfahrung der Veränderung des Selbst im Fortgang der Zeit gleicht zusehends einem ziellosen inneren Dahintreiben. Das Verhaltensmuster der »Lebensstilfigur« des »Spielers« verzichtet auf die Suche nach Authentizität und Eigentlichkeit. Die Preisgabe des Anspruches, Erfahrungen eine Tiefe, Richtung und Bedeutung zu verleihen führt zu einer Zeit- und Lebenserfahrung, in welcher Erlebnisepisoden nicht mehr in Erfahrungen transformiert werden, was die Handlungs- und Orientierungsfähigkeit der Subjekte erschwert.²⁷¹ Diese postmoderne Version »permanent aufgelöster, diskontinuierlicher und radikal fragmentierter Subjekte« verfehlt auch nach Charles Taylor das Wesen gelingenden Lebens.²⁷²

Ein Blick auf die Verhaltensmuster der bei Gotthelf der Lächerlichkeit preisgegebenen (radikalen) Figuren, die Symptome des Zeitgeistes aufweisen, zeigt klare Gemeinsamkeiten. Es sind allesamt luftige Windbeutel, die wurzellos dahintreiben und mit beliebig austauschbaren Oberflächenidentitäten ausgestattet sind. Ihr Charakter weist eine kindliche Unreife und Unmündigkeit auf, wie jener des an einem Ort namens Dreckloch wohnenden Hauptprotagonisten der Erzählung *Niggi Ju. Ein Lebensbild unserer Zeit* (1853). Niggi Ju, ein lustiger Trunkenbold und der König aller Volksfeste, treibt in seinem Leben ziellos dahin, lässt sich im Wirtshaus – dem Gravitationszentrum seines sinnentleerten Lebens – am liebsten selbst einladen und ist sich auch nie um eine freche Verlegenheitslüge zu schade. In Figuren wie ihm verkörpert sich der »Schwindel der Zeit«, der »im Fluge das Glück erhaschen« und auf »einen

²⁶⁷ Ebd. S. 379.

²⁶⁸ Ebd. S. 484.

²⁶⁹ Ebd. S. 384.

²⁷⁰ Ebd. S. 383.

²⁷¹ Ebd. S. 484.

²⁷² Ebd. S. 175.

Schlag reich« werden will. Der Windbeutel Johannes (der Handwerksbursche, dem Jacob begegnet) ist ebenso ein typischer Vertreter der von Gotthelf satirisch angegriffenen Zeitgeistexistenzen. Diese weisen meines Erachtens idealtypisch die Verhaltensmuster der Lebensstilfigur des »Spielers« auf, wie ihn Rosa beschreibt, der zugunsten einer situativen Gegenwartszentrierung auf Authentizität und Eigentlichkeit verzichtet. Um sich dem ständigen Wandel besser anpassen zu können, weisen sie eine Gleichgültigkeit gegenüber allen Inhalten auf, geben sich einmal kapitalistisch, dann kommunistisch oder sozialistisch, dann wieder radikalliberal. Der beständig vielsagend grinsende, dem Radikalismus sehr zugeneigte Niggi Ju reitet, wie man sagen könnte, flexibel und wendig auf den Wellen des Zeitgeistes und verzichtet zu diesem Zweck auf jegliche Inhalte, für welche man ihn verbindlich haftbar machen könnte.

Die Untersuchung von Patrizia Zihlmann-Märki zur Bildlichkeit für den Radikalismus in Gotthelfs Werk zeigt, dass seine Äusserungen und die verwendeten Metaphern vielschichtig miteinander verschränkt sind:

Flüchtigkeit, Wandelbarkeit, luftige Abgehobenheit (versus Verwurzelung im stabilen Boden), gefährliche, giftige Dünste und bewegende Winde – damit gibt Gotthelf nicht nur die, wie er meint, Charaktermerkmale von Radikalen und ›Zeitgeistigen‹ an, sondern damit umschreibt er auch deren gesellschaftliche Wirkung. Sie erzeugen Unruhe und Bewegung, welche den Menschen ihr Fundament entziehen und damit ein gesundes Leben in Zufriedenheit verunmöglichen.²⁷³

Die Verbreiter solcher Gifte bezeichne er als »faule Winde« und der Radikalismus komme für Gotthelf einem »giftigen Insektenvolk« gleich, das die Leute mit einem ständigen Fieber anstecke und sie nicht mehr zur Ruhe kommen lasse.²⁷⁴ Die Infragestellung des Radikalismus vollziehe Gotthelf immer im Vergleich mit einer christlichen Weltanschauung, »versinnbildlicht durch den grossen, kräftigen, tief im Boden wurzelnden Baum«.²⁷⁵ Dagegen verglich er die Radikalen mit »Schlingpflanzen«:

Ihre Grundsätze hatten bloss eine Wurzel, diese ging durch die ganze Seele, war auf der anderen Seite umgebogen, grundsätzlich vernietet, sie hiess: selber essen macht fett.²⁷⁶

²⁷³ Zihlmann-Märki, Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gotthelf (2014), S. 180.

²⁷⁴ Ebd. S. 174 und 155.

²⁷⁵ Ebd. S. 179.

²⁷⁶ HKG A.6.I, S. 244.

»Die Menschen, für welche die Schlingpflanzen stehen, streben nach keinem höheren Ziel, ihr Handeln ist ausschliesslich auf das eigene Wohl bedacht, und sie nehmen dafür die Schädigung anderer in Kauf«, hält Zihlmann-Märki den frappanten Gegensatz zwischen dem grossen gesunden Baum, der in der Tiefe des Bodens, nämlich im christlichen Glauben wurzelt, und der Schlingpflanze fest.²⁷⁷ Im *Jacob*-Roman findet sich die Vorstellung einer Ansteckung mit der »Zeitgeist«-Krankheit über gasförmige, giftige Dämpfe, dessen »Anfliegen« man ebenso wenig bemerke wie »man den Hauch inne wird, welcher die Ruhr, das Nervenfieber, die Blattern in unsern Körper absetzt.«²⁷⁸ Der Handwerksgehilfe Johannes, dem Jacob begegnet, ist der Überzeugung, dass der Mensch keinen festen Kern in sich trägt und dass »nichts Bleibendes«, sondern nur der Glaube »an ein flüchtiges Erscheinen« konstant ist.²⁷⁹ Entsprechend passt er sein Verhalten immer den Verhältnissen an, gibt sich je nach Ort und vorherrschender Gesinnung als Katholik, Pietist, Atheist oder Separatist aus.²⁸⁰ Er legt ein Konsumverhalten an den Tag, das auf stetige Erhöhung des Eigennutzens und expressive Selbstverwirklichung abzielt und das sich von jeglicher Selbstbeschränkung und allen christlichen Vorstellungen von Demut entfernt hat.

Menschen, die Wurzeln schlagen, nicht auf den Wellen herumtanzen und »nach oben wachsen«, haben nach Gotthelf den »alten Menschen« abgelegt. Denn nur wer des Lebens Bedeutung und seinen Ernst verkenne, halte das Leben »für ein Schaukeln auf den Wellen der Luft ohne Ziel und Zweck«, schreibt er in *Uli der Pächter*:

Der ist dann aber auch kein Sohn der Ewigkeit, sondern ein Kind des Augenblicks; wie ein Irrlicht hüpfte im Moor, so ist sein Wandel durchs Leben; wie ein Irrlicht versinkt im Moor, so sein Leben im Schlamme der Welt.²⁸¹

Im *Jacob* ist zu lesen, dass sich der menschliche Geist »nach einem Festen und Bleibenden« sehne, »nach einer Heimath, wo kein Wandern, kein Wechsel mehr ist«.²⁸²

²⁷⁷ Zihlmann-Märki, Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gotthelf (2014), S. 164.

²⁷⁸ HKG A.6.1, S. 26.

²⁷⁹ Ebd. S. 119.

²⁸⁰ Ebd. S. 166.

²⁸¹ SW XI, S. 8.

²⁸² HKG A.6.1, S. 336.

Dass die Menschen von Natur aus konditioniert sind, nach etwas Festem und Bleibendem zu trachten, verweist auf naturphilosophische Gedanken, wie man sie bei Carl Friedrich Burdach (1776–1847) findet. Gemäss Burdach, von dessen *Anthropologie für das gebildete Publicum* Gotthelf nachweislich Kenntnis hatte,²⁸³ vollzieht sich Veränderung als eine Folge von Formungsprozessen (Metamorphosen), über die sich ein Organismus allmählich vervollkommnet. Der Wesenskern von Gebilden, die äusserlichen Veränderungen unterworfen sind, bleibt dabei trotz aller Dynamik konstant. »Entsprechend identifiziert Burdach«, schreibt Patricia Zihlmann-Märki, »als geistigen, unvergänglichen Grund, als Keim des menschlichen Organismus und der Seele das Göttliche, das sich letztlich in der Vervollkommnung der immateriellen Seele entfalte.«²⁸⁴ Beim Menschen gilt für Burdach:

[...] wiewohl seine sinnliche und geistige Natur nun verschiedene Entwicklungsstufen seines Wesens sind, so hört doch nimmer der Widerstreit seiner niedern und höhern Kräfte gänzlich auf, und er kann nur frei werden, indem er das Unendliche in sich weiter zu entwickeln, im Handeln mit diesem Kerne seines Wesens, seinem eigentlichen Ich eins zu sein, und so sich wahrhaft seiner selbst zu bestimmen strebt.²⁸⁵

Die Möglichkeit, das angelegte Unendliche in sich weiter zu entwickeln, liegt nach Burdach in der Fähigkeit des Menschen zur Transzendenz begründet. Nur in der Auseinandersetzung mit diesem »Kern seines Wesens« liegt die Möglichkeit, sich selber zu bestimmen und damit zur Freiheit zu gelangen. Darin kommt eine hermeneutisch-phänomenologische Grundüberzeugung, dass Menschen selbstinterpretierende Wesen sind, zum Ausdruck. Das Unendliche im Menschen seinerseits ist eine Eigenheit seiner organischen Konstruktion. Die Seele ist dabei eine Art Lebensprinzip. Sie ist eine

[...] geistige Kraft, welche die Elemente zu eigenen Formen zusammenfügt und zu einem in sich thätigen Ganzen verknüpft, die Stoffe umwandelt, organische Substanz schafft [...] und in ununterbrochenem Wechsel der Einzelheiten das Ganze erhält. Wenn nun diese geistige Kraft über das materielle Wirken hinaus geht, von dem leiblichen Bilden sich

²⁸³ Brief an Ludwig Lindt vom 3. März 1843, in: EB 5, S. 296 (Nr. 151). Demnach kannte Gotthelf die Ausgabe von 1837 und nicht jene von 1847 oder 1854. Siehe dazu auch Rusterholz, Gotthelfs Briefwechsel mit Josef Burkhalter und Karl Rudolf Hagenbach (2006), S. 287.

²⁸⁴ Zihlmann-Märki, Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gotthelf (2014), S. 166.

²⁸⁵ Burdach, Karl Friedrich: *Anthropologie für das gebildete Publicum*. Stuttgart 1837, S. 305. Siehe auch: Breidbach, Burdach (2005), S. 109.

losringt und in sich frei thätig wird, so muss sie als Seele erscheinen; war der lebendige Leib ein Abbild der Schöpfung, so tritt in der Seele ein Abbild des Schöpfers hervor.²⁸⁶

Burdach konzipiert hier, um Olaf Breidbach zu zitieren, die »Idee einer Metamorphose der Funktionsmorphologie der Seele.«²⁸⁷ Wie sich in der Grundfunktion, im einfachen Organismus, eine Zuordnung der Einzelheiten zeige, aus der sich dann eine höhere Funktion, ein eigenes, aus den einzelnen Gewebefragmenten nicht herauszulesendes Ganzes entwickle, so erscheine bei Burdach das Geistige als eine Metamorphose des Organismus:

Wie die Blüte die höchste Erscheinung im Pflanzenleben, das letzte Erzeugniss der gesamten Vegetationskraft ist, wie die vollendete Pflanzenform in ihr sich darstellt, die höchste Individualität der Bildung sich in ihr kund gibt, wie sie aber über das Bestehen des Individuums hinausgeht, im Ganzen lebt durch ihre Beziehung zur Gattung, und in ihrer Annäherung zum animalen Leben die Ahnung einer ihr noch fremden, höheren Ordnung der Dinge ausspricht, so verhält sich die Seele zum menschlichen Organismus.²⁸⁸

Seine Psychologie kann mit Breidbach als auf eine »kosmische Dimension zielende Seelenlehre«, die dennoch physiologisch begründet ist, bezeichnet werden.²⁸⁹ Es handle sich um die Programmatik einer pragmatisch materialistisch argumentierenden Naturforschung, deren Postulate aber in ein umfassendes, spekulativ gesichertes Argumentationsgefüge eingebunden seien.²⁹⁰ Burdach wandte sich bereits 1827 gegen die Möglichkeit einer Trennung der »untersten Lebensfunktionen von den Funktionen des Nervensystems«; die Organe sind nach ihm als »leibliche Reflexe der Seelentätigkeit« anzusehen, wobei die Seele im Körper ein »hemmendes Gegengewicht« findet.²⁹¹ Jede Änderung des psychischen Zustandes soll von einer entsprechenden Änderung in den Prozessen der inneren Organe begleitet werden.

Genau dies lässt sich in Gotthelfs Romanen meiner Ansicht nach bei den existenziellen »Bekehrungskrisen« seiner Protagonisten feststellen. Darauf soll im nächsten Abschnitt eingegangen werden.

²⁸⁶ Burdach, Karl Friedrich: *Anthropologie für das gebildete Publicum*. Stuttgart 1837, S. 307.

²⁸⁷ Breidbach, Burdach (2005), S. 111.

²⁸⁸ Burdach, Karl Friedrich: *Anthropologie für das gebildete Publicum*. Stuttgart 1837, S. 309.

²⁸⁹ Breidbach, Burdach (2005), S. 110.

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Poggi, *Psyche-Lokalisation-Gehirn bei Carus und Burdach* (2005), S. 115.

3.3. Die Bedeutung der Religion in Gotthelfs Sozialethik

Die christliche Volksaufklärung zielte für Gotthelf darauf ab, als »geistiges Rüstzeug« die Mündigkeit des Menschen herbeizuführen und ihn zum Gebrauch der politischen Errungenschaften von Freiheit und Gleichheit vorzubereiten. Mit der erlangten äusseren Freiheit sollte eine »innere« Freiheit korrespondieren, die es den Bürgern ermöglicht, sich durch eine freiwillige Wertebindung uneigennützig am Gemeinwohl auszurichten, andernfalls droht die Freiheit nach Gotthelf zu einem Recht des Stärkeren zu führen. Es geht ihm also wie Taylor um die Frage, wie Freiheit beschaffen sein muss und wie sie – ohne auf blinde Triebbefriedigung reduziert zu werden – verwirklicht werden kann. Bei der Erlangung dieser »inneren« Freiheit kommt der Religion für Gotthelf eine entscheidende Rolle zu. Für ihn wird – wie für Schleiermacher – kein Mensch ohne religiöse Anlagen geboren. Werde die christliche Religion verdrängt, sei zu befürchten, dass gefährliche Surrogate an ihre Stelle treten würden. Identitäts- und Entfremdungskrisen dürfe deswegen aus ethischen und moralischen Gründen nur mit der christlichen Religion begegnet werden. Sie ermöglicht es für Gotthelf, eine Verklärung des Seins – eine »Heiligung des Lebens« – in einer sonst repulsiven Welt vorzunehmen, und sie vermag dadurch zu verhindern, dass man sich und die anderen nicht mehr als wertvoll erfahren kann. Gotthelf verortet Religion im krisengeplagten Prozess der individuellen Persönlichkeitsbildung. Sie hat mit der Entstehung der menschlichen Identität zu tun, weil sie in jedem Menschen schlummert und sich herausbildet, wenn sie geweckt wird. Erfahrbar ist sie dabei – wiederum im Sinne Schleiermachers – als eine bestimmte Form des Gefühls, wobei religiöse Erlebnisse von einem unschätzbaren Wert für den Bildungsgang eines Menschen sein können.

Bei den religiösen Erlebnissen, welche Gotthelfs Figuren durchlaufen (etwa Änneli in *Geld und Geist*), handelt es sich meiner Ansicht nach um Momente der »Fülle« und der »Schönheit«, wie sie nach Charles Taylor beim Menschen infolge bestimmter anthropologischer Wesensmerkmale auftreten können (siehe Abschnitt 1.4.1):

- Der Mensch ist nicht bloss ein determiniertes Wesen, sondern ein aktiver, aufbauender, kreativer und gestaltender Akteur.
- Der Mensch ist befähigt, sich von ethischen Motiven leiten zu lassen, die ihn auf höhere Ziele hin orientieren.
- Der Mensch kann ästhetische Erfahrungen machen, die ihm neue Bedeutungen der Wirklichkeit erschliessen und damit einen tieferen Sinn empfinden lassen.

Wie ausgeführt wurde, erfüllen Gotthelfs Figuren diese anthropologischen Voraussetzungsbedingungen (siehe Abschnitt 1.4.2). Im individuellen Zustandekommen von »starken Wertungen« durch solche Momente der »Fülle« und der »Schönheit« verortet Taylor die mögliche Funktion von Religion in der Neuzeit. Im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Rolle der Religion in der Moderne hatte sich Charles Taylor in seiner Studie *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (dt. 2000) mit William James' berühmter Schrift *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* auseinandergesetzt. Herzstück von dessen Religionstheorie ist die Beschreibung der »Zweimalgeborenen« (»twice-borns«), die Taylor ins Zentrum seiner eigenen Überlegungen zur Religion in der Moderne rückte.²⁹² Die »Religion der Zweimalgeborenen« sei für Taylor die »eigentliche Form der Religion der Moderne, da in ihr das Selbstverständnis des Menschen in seiner Tiefenstruktur selbst zum Gegenstand der Religion« werde, führt Danz aus.²⁹³ Deren tief reichende Erfahrung berühre für Taylor »den innersten Kern richtig verstandener Religion«. Mit James erblicke Taylor »den Kern der Religion in einer individuellen Erfahrung, die mit einem Bruch verbunden« sei.²⁹⁴

Auch in den Biographien von Gotthelfs Figuren kann es zu fundamentalen Brüchen kommen. Der Vorgang der Identitätsbildung beispielsweise bei Dursli, Uli, oder Jacob – um jene Protagonisten zu nennen, auf die im vorliegenden Kapitel eingegangen wird – geht mit gewaltigen Erschütterungen einher.²⁹⁵ Als Uli sein Leben zu einer Tretmühle macht, um reich zu werden, überzieht ein eisiger, tödlicher Reif sein Dasein. Eine solche Kälte war für Gotthelf ein zentraler Problemkomplex der modernen menschlichen Welterfahrung. Wie für Taylor wird auch für ihn in der Moderne eine Welterfahrung dominant, in der sich die menschlichen Subjekte einer gleichgültigen und harten Welt ausgesetzt fühlen. Die Merkmale der pathologischen Erscheinungs-

²⁹² Danz, Religion als Selbstdeutung (2011), S. 475.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Ebd. S. 482.

²⁹⁵ Es handelt sich dabei um eine von mir vorgenommene exemplarisch-repräsentative Auswahl. Eine Bekehrung kommt auch bei Peter Käser im *Schulmeister*-Roman und in der Erzählung *Kurt von Koppigen* vor. Weil sowohl in *Kurt von Koppigen* als auch in *Dursli, der Branntweinsäufer* von Gotthelf die lokale Sage der Bürglenherren aufgenommen wird, gehe ich im Folgenden nur auf *Dursli* ein. Eine umfassende Untersuchung über das Motiv der Bekehrung in Gotthelfs Werk und eine Analyse ihrer Bedeutung für die narrative Strukturierung seiner Romane und Erzählungen ist noch ausstehend. Kürzlich hat sich Barbara Mahlmann-Bauer näher mit Gotthelfs Visionen der Hölle und des Endgerichts, die in seinen Erzählungen meistens Umkehr und Bekehrung einleiten, auseinandergesetzt; Mahlmann-Bauer, Gotthelfs Visionen der Hölle und des Endgerichts (2014).

formen von Gotthelfs Figuren gleichen den Symptomen von Krankheiten, die mittlerweile als Zivilisationsprobleme moderner westlicher Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften gelten, in denen Beschleunigungs-, Wachstums- und Steigerungsimperative grosse Einflüsse auf die Menschen haben. Für Taylor stellen die grossen Entwicklungs- und Bildungsromane des 19. Jahrhunderts einen exemplarischen Ort für die literarische Auseinandersetzung mit dem problematisch gewordenen Verhältnis von Welt und Subjekt dar. Gotthelfs Werk ist meiner Ansicht nach ein Beispiel dafür.

Hartmut Rosa hat eine Deutung der Philosophie von Charles Taylor vorgelegt, welche dieser selbst als »sehr interessante Interpretation einer der argumentativen Hauptlinien« seines Werkes bezeichnete, in der er sich durchaus wiedererkenne.²⁹⁶ Rosa hat die These aufgestellt, dass der »Ankerpunkt der Taylorschen Philosophie« in der »Frage nach der Weltbeziehung des Menschen«, das heisst nach der »Art und Weise seines In-die-Welt-gestellt-Seins«, bestehe.²⁹⁷ Taylor gehe es, wie Rosa festhält, dabei nicht um Epistemologie, sondern um Kosmologie, nämlich um die »Konzeption der Beziehung des Menschen zur Welt als Ganzem, und folglich also [...] um die Frage, was es heisst, ein handelnder Mensch zu sein«.²⁹⁸ Ganz ähnlich hat Gotthelf umschrieben, worum es ihm beim Christentum ging:

Das Christentum ist eine eigene Ansicht seiner selbst, seiner Bestimmung, seiner Verhältnisse zur Welt und zu ihrem Schöpfer. Das Christentum ist ein inneres, unsichtbares Leben, das im Innersten der menschlichen Seele beginnt, das sich dann freylich im Wandel abspiegelt.²⁹⁹

Meiner Ansicht nach deutet auch Gotthelf die christliche Religion als spezifische Form der Weltbeziehung im Sinne der Auslegung von Taylors Philosophie, wie sie Hartmut Rosa vorgenommen hat. Darauf soll in diesem Kapitel eingegangen werden.

Taylors Werk sei, so Rosa, von der Furcht vor einer Welterfahrung und Weltbeziehung motiviert, »in der sich das handelnde Subjekt als abgetrennt und isoliert von einer Welt erfährt, die ihm als indifferent, stumm oder feindlich« gegenübertritt und zu welcher »es nur instrumentell oder kausal in Beziehung« steht.³⁰⁰ Dieser Welterfahrung versuche Taylor das Modell einer »Resonanzbeziehung« entgegenzusetzen, »demzufolge sich das Subjekt

²⁹⁶ Taylor, Replik (2011), S. 828.

²⁹⁷ Rosa, *Is There Anybody Out There?* (2011), S. 15.

²⁹⁸ Ebd. S. 16.

²⁹⁹ HKG E.1.4, S. 717 (undatierte Konfirmationspredigt).

³⁰⁰ Rosa, *Is There Anybody Out There?* (2011), S. 18.

gleichsam als in einem organischen Austauschprozess befindlich« erfahre, »in dem Selbst und Welt wechselseitig konstitutiv und responsiv werden, demzufolge das Selbst also gleichsam einen konstitutiven Widerhall in seinen Weltbeziehungen« finde.³⁰¹ Taylor ziele darauf ab, die soziale Welt nicht als »eine Welt isolierter Entitäten«, sondern als »energetisch aufgeladenes, vibrierendes Netzwerk zu konzeptualisieren«, in welches das Subjekt »responsiv eingebettet« sei.³⁰² Damit bringe Taylor zum Ausdruck, dass die verschiedenen Möglichkeiten der Welterfahrung »nicht in erster Linie von unseren kognitiven Auffassungen und Überzeugungen« abhängen würden, »sondern weit stärker von einem vorreflexiven, praktisch entwickelten Weltverständnis und Weltempfinden«.³⁰³ Taylor zufolge erfordere eine gelingende Identität »zumindest die konzeptuelle Möglichkeit, sich mit Zeit und Ewigkeit, Welt und Kosmos, Natur und Gesellschaft in Einklang zu setzen oder in ein Resonanzverhältnis zu bringen.«³⁰⁴ Seine Sorge gelte der »kognitiven, politisch-sozialen und existenziell-emotionalen Schliessung des modernen Subjekts«, seiner »Abschottung gegenüber einer Welt, zu der es nur noch einen kausalen und instrumentellen Zugang« habe.³⁰⁵ Es sei das »Schreckgespenst einer Welterfahrung«, in welcher »das gleichsam zu einem ausdehnungslosen Punkt geschrumpfte Selbst sich wie durch eine Mauer von allem Lebendigen abgetrennt« fühle und »ausserhalb seiner Selbst keine Antwort mehr auf sein naturgemässes Indie-Welt-Rufen« finde.³⁰⁶ Ausserhalb religiöser Erfahrungen gebe es, wie Taylor vermute, »keinen guten Grund dafür, die antwortende Welt als gütige Welt« und Resonanzbeziehungen als identitätsstiftende Anerkennungsbeziehungen zu verstehen, weil eine »gelingende menschliche Weltbeziehung nur als eine Antwortbeziehung zwischen Menschen und etwas jenseits des Menschen zu konzeptualisieren« sei.³⁰⁷ Entsprechend komme es für Taylor in der Gegenüberstellung zwischen Glauben und Nichtglauben nicht auf Unterschiede in den Überzeugungen an, sondern auf verschiedene Weisen der Welterfahrung.³⁰⁸ Nach Taylor scheine erst eine Weltsicht, »welche den Kosmos ultimativ als von der Liebe Gottes durchwaltet und in diesem Sinne als tiefenresonant« verstehe, eine gelingende Weltbeziehung zu erlauben, die das

301 Ebd.

302 Ebd. S. 19.

303 Ebd. S. 16.

304 Ebd. S. 23.

305 Ebd. S. 20f.

306 Ebd. S. 23.

307 Ebd. S. 29.

308 Ebd. S. 30.

»Resonanzproblem« der Moderne zu überwinden vermöge.³⁰⁹ Sein Schreiben werde dabei inspiriert »von einer (tendenziell mystischen) Welterfahrung« und ziele »deshalb auf eine Konzeption, in der Selbst und Welt aufhören, sich gegenüberzustehen«, sondern sich gegenseitig konstituieren und durchdringen.³¹⁰

Die Analyse Taylors inspirierte Hartmut Rosa zur Ausarbeitung seiner eigenen Resonanztheorie. Auch für ihn führt der selbstzweckhafte Beschleunigungs- und Steigerungszwang der Moderne zu einer problematischen, gestörten Weltbeziehung der Subjekte und der Gesellschaft. Nach seiner These kommt es im Leben auf die Qualität der Weltbeziehung an, darauf, sich Weltausschnitte gelingend anzuverwandeln. Ob »Leben gelingt«, hänge davon ab, auf welche Weise »Welt erfahren und aktiv angeeignet« werden könne.³¹¹ Am deutlichsten habe dies William James formuliert, der religiöse Erfahrungen als solche gedeutet habe, die »durch die Oberfläche der Existenz hinabreichen zu jenem eigenartigen Empfinden, in dem wir den ganzen übrigen Kosmos als etwas ständig Gegenwärtiges erfahren.«³¹² Nach Rosa greifen deshalb die gegenwärtigen dominierenden sozialphilosophischen Ansätze, welche sich in Fragen der gesellschaftlichen Gerechtigkeit allein auf die Ressourcenausstattung konzentrieren, zu kurz. Weil im ethischen Horizont der Moderne darauf verzichtet werde, den Menschen zu vermitteln, wie das menschliche Leben »gelingen« könne, sei man gezwungen, sich auf die Ressourcenausstattung zu konzentrieren.

Nach Rosa lässt sich die Bibel resonanztheoretisch deuten.³¹³ Religion könne als Idee verstanden werden, dass es etwas »Antwortendes«, »Entgegenkommendes« gebe – Gott sei die Vorstellung einer »antwortenden Welt«.³¹⁴ Religion sei eine spezifische Form der Weltbeziehung, welche Gewähr zu geben verspreche, dass die Grundform des Daseins eine Resonanz- und keine Entfremdungsbeziehung sei. Die Vorstellung, dass es in der Haltung zur Religion letztlich um eine Grunderfahrung der Weltbeziehung überhaupt gehe, finde sich etwa in William James' Analyse der religiösen Erfahrung. In ähnlicher Weise habe auch bereits Schleiermacher Religion als Gesamtreaktion auf das Leben gedeutet. Kernaussage von dessen *Über die Religion* sei das Verhältnis des Menschen zum Universum – also das, was er als »Weltbeziehung« zu

³⁰⁹ Ebd. S. 39.

³¹⁰ Ebd. S. 40.

³¹¹ Ebd. S. 53.

³¹² Ebd. S. 30.

³¹³ Rosa, *Resonanz* (2016), S. 44f.

³¹⁴ Ebd. S. 434.

bestimmen versuche.³¹⁵ Einer Theologie, die stets in Gefahr sei, »nur tote Buchstaben« zu reproduzieren, habe Schleiermacher die »eigentliche religiöse Erfahrung« entgegengestellt, die er als »dynamisch-singuläre Begegnung zwischen Subjekt und Universum« begreife, in der es zu einer »veritablen wechselseitigen Berührung« komme.³¹⁶ Nach Schleiermacher sei die »allgemeinste und höchste Formel der Religion« das »Anschauen des Universums«, das sich uns »in einer ununterbrochenen Tätigkeit« jeden Augenblick offenbare.³¹⁷ Die antwortende, entgegenkommende Bewegung des Gemütes bestimme Schleiermacher dann als »innere Bewegung (Selbsttätigkeit) des Geistes«, durch welche das Universum zu einem neuen Verhältnis zum Gemüt gebracht werde. Religiöse Erfahrung lasse sich als eine »anverwandelnde Weltbeziehung« rekonstruieren, wobei die »korrelative Selbstwirksamkeitserfahrung« nicht durch äusseres Handeln, sondern durch die »innere Bewegung« des Aufnehmens und Begreifens zustande komme. Was Schleiermacher als »religiöse Affizierung« bezeichne, deutet Rosa als Resonanz Erfahrung, nämlich den Moment einer »wechselseitigen, erreichenden Berührung«.³¹⁸

Nach Rosa liegt ein wesentlicher Kern der religiösen Erfahrung also in der Idee einer entgegenkommenden, antwortenden Welt. Erst in der Begegnung mit einem »antwortenden Du« komme das Subjekt zu sich selbst und finde das »wirkliche Leben«.³¹⁹ Die elementare Funktion von Religion bestehe darin, »jenes Urvertrauen in die Antwortfähigkeit und -bereitschaft der Welt zu begründen«, ohne das ein Subjekt keine Resonanzbeziehungen etablieren könne. Das von Schleiermacher anvisierte Wechselspiel von Anschauung und Gefühl verschiebe die Resonanzsensibilität aus der Theologie in die Sphären der Natur, in der Gottes Spur und Stimme gesucht werde.

Wie erwähnt geht Rosa davon aus, dass die Annahme einer »tragenden Stimme« im Zuge der Aufklärung zunehmend in Frage gestellt worden ist. Die Vorstellung einer »antwortenden Welt« sei vor dem kognitiven Horizont der aufklärerisch-rationalen Moderne im Grunde genommen nicht mehr haltbar; das Universum erscheine als »stummes Schauspiel«, das sich unter der Regie der Naturgesetze vollziehe.³²⁰ Anstatt wie Schleiermacher und James am Grund der Welt eine »Resonanz des Universums« zu vermuten, herrsche nunmehr das »öde Schweigen des eisigen Weltenraumes«, welches von

³¹⁵ Ebd. S. 436.

³¹⁶ Ebd. S. 437.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Ebd. S. 438.

³¹⁹ Ebd. S. 440.

³²⁰ Ebd. S. 448.

Nietzsche postuliert worden sei.³²¹ Für spätmoderne Subjekte sei die Welt stumm, gleichgültig und abstossend geworden, schreibt Rosa. Es fehle dem Menschen in spätmodernen Beschleunigungsgesellschaften an einer »sinnstiftenden Verbindung zwischen unseren individuellen Zeitstrukturen und unserem Platz in der historischen, wenn nicht schon gar der kosmologischen Zeit«. ³²² Inwiefern wir mit der Welt in einem »Resonanzverhältnis« stehen, hängt nach Rosa indes nicht so sehr von dem »kognitiven Gehalt unseres Verständnisses der Selbst-Welt-Beziehung ab«. ³²³ Denn ob wir die Erzählungen von einem gütigen Gott oder einer »verzauberten tiefen Natur« plausibel oder anziehend finden würden, hänge vielmehr von unserem »präkognitiven in der Welt Sein« ab. ³²⁴ Wenn uns die Welt als wenig einladend, kalt und gleichgültig erscheine, könnten solche Erzählungen kaum Glaubwürdigkeit erhalten.

Auch Gotthelf kann nach meinem Ermessen in die Denktradition von Schleiermacher, James, Taylor (und Rosa) eingeordnet werden. Auch er scheint von einer »tragenden Stimme« in der Natur auszugehen. In *Geld und Geist* schreibt Gotthelf:

Er lässt sich verkündigen durch die Nacht mit ihrer Sprache, durch den Tag mit seiner Rede, durch jede Blume, die auf dem Felde blüht. ³²⁵

In *Uli der Knecht*:

Sie liessen einziehen durch die weiten Tore der Augen und Ohren des Herren herrliche Predigt, die alle Tage ausgeht in alle Lande ohne Worte. ³²⁶

In *Der Garten Gottes* (1834):

Gott ist kein toter Gott, sein Mund verstimmt nimmer. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Ausdehnung verkündet seiner Hände Werk. [...] Durch des Frühlings Pracht redet Gott, jedes sprossende Hälmllein ist sein Prophet. Er spricht im Gewittersturm, und die zuckenden Blitze sind Flammen seines nie schlummernden Auges. Der Sonne

³²¹ Ebd. S. 450.

³²² Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (2013), S. 146.

³²³ Ebd. S. 148.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ SW VII, S. 121.

³²⁶ SW IV, S. 321.

Licht verkündet das Leben Gottes und ihre Wärme seine Liebe. Diese Stimmen alle schallen mit lebendiger Kraft an des Menschen Ohr.³²⁷

In der Erzählung *Die Wassernoth im Emmenthal am 13. August 1837* (1838):

Dass Gott zu seinen Kindern rede in Sonnenschein und Sturm, dass er im Sichtbaren darstelle das Unsichtbare, dass die ganze Natur uns eine Gleichnisrede sei, die der Christ zu deuten habe, täte jedem Not zu erkennen.³²⁸

In *Leiden und Freuden eines Schulmeisters*:

Steine legt uns der Herr in die Wege und lässt den Thau fallen zu unsern Füßen, Alle sind Engel Gottes. Durch sie geht des Herrn Stimme für und für an unser Herz, und er erscheint uns in jedem Busche, in jeder Quelle, die aus den Felsen springt. Ach, wer doch Augen hätte, ihn allenthalben zu sehen! Ach, wer doch Ohren hätte, ihn allenthalben zu hören!³²⁹

Und der Jäger Wehrdi sagt im gleichen Roman:

[...] und daß ihr keine der Erscheinungen rund um euch, die Christus durch seine Gleichnißreden geheiligt hat, als lebendige, nie ruhende Offenbarungen Gottes auf euch beziehen, seine Stimmen nie hören könnt, die Tag und Nacht ausgeht in alle Lande, [...].³³⁰

Besonders ausführlich äusserte er sich in einer »Frühlingspredigt« über Psalm 103,15 vom 18. April 1830 zu diesem Thema. Die Natur sei »der beste Prediger« des göttlichen Wortes, rief er seiner Gemeinde zu.³³¹

Die Himel erzählen die Ehre Gottes und die Ausdehnung verkündet seiner Hände Werk. Je ein Tag nach dem andern quillt heraus mit seiner Rede und je eine Nacht nach der andern zeigt Weisheit an. Sie haben zwar keine Rede und kein Wort, doch wird ohne dieselben ihre Stimme gehört, ihre Schrift geht aus in alle Lande, und ihre Reden an das Ende des Erdkreises.³³²

³²⁷ EB 12, S. 217.

³²⁸ SW XV, S. 7.

³²⁹ HKG A.2.1.2, S. 719.

³³⁰ Ebd. S. 1064–1066.

³³¹ HKG E.1.3, S. 722 (1830/04/18).

³³² Ebd. S. 720.

Man könne Gottes tragende Stimme in der Natur auch ohne Kenntnis naturwissenschaftlicher Gesetze vernehmen, es bedürfe dazu nur eines bestimmten Sinns, über den alle Menschen, auch die Ungebildeten, verfügen würden:

Aber jedem oder doch den Meisten ist die Kraft der Anschauung und der Beobachtung gegeben, er kann bemerken, was um ihn herum vorgeht. Beobachtet er nun verständig, so tritt ihm in der sichtbaren Natur gar manche Ordnung manches Gesetz ganz klar entgegen, vermag er auch nicht dieselben wissenschaftlich zu begründen, so sieht er doch ihre inergleiche Wirksamkeit. Nun bedarf er aber ein religiöses Gefühl, das Gott in allem glaubt und sucht, überzeugt, daß er durch alles spreche ans menschliche Herz, daß der Tag eine Rede habe und eine Stimme die Nacht.³³³

Die heiligen Bücher würden den Menschen dabei helfen, dieses Gefühl der Naturanschauung zu deuten. Die Verfasser dieser Bücher – von denen keiner die »Allgemeinheit der Gesetze in der geistigen und sichtbaren Natur« so deutlich dargestellt habe wie Christus in seinen Gleichnisreden – hätten Wahrheiten erkannt, welche gegenwärtig den Meisten fremd geworden seien, »sie sind nicht, wie sie seyn sollten, geschrieben in der Menschen Herzen, sondern höchstens zugegeben in der Wissenschaft«:

Sie erkannten die große Wahrheit, daß durch die sichtbare Natur dargestellt und vorgebildet sey die geistige Natur des Menschen, daß für beyde großentheils die gleichen Gesetze gelten. Je allgemeiner ein Gesetz ist, desto größer die Weisheit des Gesetzes, wo wenige und einfache Gesetze Großes und vieles genügend regieren da ist die Weisheit der Gesetzgeber am größten, auch die Ordnung am schönsten.³³⁴

Die Gesetze Gottes seien deswegen so gross, weil sie »einfach und umfassend« seien. Wie aus dem Predigtzitat hervorgeht, gab es für Gotthelf eine kausale Verknüpfung zwischen Ästhetik und Wahrheit. Die Grösse und Schönheit der »Schöpfung« machten es für ihn allem Anschein nach plausibel, dass allen Erscheinungsformen in der Natur ein grosses Prinzip zugrunde liegt.³³⁵

³³³ Ebd. S. 722.

³³⁴ Ebd. S. 721.

³³⁵ In seinen *Ideen zur Geschichte der Philosophie der Geschichte der Menschheit* hatte Herder darüber spekuliert, dass die Kristallisation vielleicht die »Grundgesetze und den Schlüssel zu alle dem, was über der Erde gebildet worden«, enthalten könnte; Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, herausgegeben von Heinz Stolpe. Berlin und Weimar 1965, Bd. 1, S. 51. Wie Herder fasste auch Gotthelf das Grundmodell des schöpferischen Naturprozesses unter dem Gesichtspunkt einer zunehmenden Komplexität der Lebewesen (Vervollkommnung respektive »Heiligung«). Zwar gibt es so

Besonders deutlich spreche Gott durch den Frühling zum Menschen, hält Gotthelf in dieser Predigt fest, da könne man sich wie neu geboren fühlen, wenn man Gottes Stimme zu hören vermöge:

Es ist schwer, zu begreifen, wie es Menschen geben kann, welche kalt bleiben, wenn die Schöpferkraft Gottes in der Natur mächtig sich zeigt, den erstarrten Schoß der Erde wärmt und aus demselben sprossen läßt Kräuter und Blüten, daß es Menschen geben kann, die der Anblick der entfalteten Pracht nicht mit Andacht und frommer Freude erfüllt. [...]. Von Tag zu Tag wurden neue Kräfte in der Natur wach, ein neues Leben nach dem andern entfaltete sich, je eins das andere an Lieblichkeit und Pracht übertreffend. Ein üppig grüner Teppich breitete sich über die Wiesen aus, mit Blumen aller Art gezieret. Die Bäume kränzten ohne Häupter mit dem grünen Blätterschmuck, aus welchem reichliche Blüten sich hoben, und in ihren Wipfeln sangen die Vögel ihr Jubellied, ihren Dankpsalm dem Schöpfer, der auch sie, die nicht ärnten, nicht vergessen, der trotz der harten Kälte das Leben ihnen gefristet und jetzt so reichlich für ihre Bedürfnisse nicht nur, sondern auch ihre Freude sorgt. Auch die Lilie wird ihr Haupt emporheben über die niedern Gewächse, um Zeugniß zu geben, daß der Schöpfer sie, die nicht spinne, nicht Sorge, reichlicher zu schmücken vermöge, als der reichste König mit aller seiner Macht sich nicht zu schmücken vermöge.

Wenn nun der Mensch hinaustritt aus seinem engen Hause in diese weite Wunderwelt, in dieses blühende Paradies, sollte er kalt bleiben, nicht auch einmal abreissen können seine Engherzigkeit? Wenn zum Zeugen der Güte Gottes jeder Baum, jeder Strauch wird, jedes Vögelein zu seinem begeisterten Sänger, wenn die balsamische Frühlingsluft so wohlthätig auf seinen Körper wirkt, sollte er allein in der ganzen Schöpfung unempfindlich, ungerührt bleiben, diese lebendige Offenbarung für ihn verloren sein, er allein seines Schöpfers nicht gedenken, keine Freude empfinden, in lebendig gewordenem Vertrauen sich neu geboren zu fühlen.³³⁶

weit ich sehe keine Textstelle in Gotthelfs Werk, in welcher er auf die Kristallisation eingeht. Ein bemerkenswerter Anknüpfungspunkt bietet aber Friedrich Fröbel (siehe dazu Kapitel 4), in dessen Hauptwerk *Die Menschenerziehung* (1826) der Deutung der Kristallisationsformen ein zentraler Platz zukommt. In der Feinstruktur der Kristalle manifestierte sich für Fröbel »das sphärische und polare Wirken der göttlichen Kraft«; Müller-Wieland, *Menschenbild und Menschenbildung im Geiste Friedrich Fröbels* (1961), S. 97.

³³⁶ EB 3, S. 152f. Vgl. HKG E.1.3, S. 723f (1830/04/18).

In diesem Zusammenhang ist auf Gotthelfs Deutung des Osterfestes als »Frühlingserwachen« hinzuweisen. Für ihn war, wie Guggisberg es formuliert, »Ostern nicht eine einmalige geschichtliche Tatsache, derer man im Sinne eines Ereignisses gedenke, sondern ein Bild für die Entwicklung, die in jedem Menschen vor sich gehen muss.«³³⁷ Er lege sie als »Fest der Auferstehung zu einem neuen Leben« aus. Die ganze Natur rufe uns nach Gotthelf im Frühling zu, dass es eine Auferstehung gebe. »Auferstehung« habe für ihn als »Enthüllung eines schon hier und jetzt im Körper befindlichen herrlichen Stoffes, der nach unbekanntem Gesetzen entwickelt« werde, gegolten.³³⁸ Wie in Abschnitt 1.4.2 festgehalten wurde, vollzieht sich das Wachstum dieser inneren Anlagen nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen, die in einer universell gültigen, kosmisch verankerten Ordnung festgelegt sind und die nach Gotthelf – wie diese Predigt vom 18. April 1830 zeigt – sowohl für die Umwelt (die »sichtbare Natur«) wie für die geistige Natur des Menschen gelten. Der Mensch durchläuft damit in seinem Werdegang die gleiche Gesetzmässigkeit, die dem gesamten Kosmos zugrunde liegt (siehe dazu auch Abschnitt 5.1). Das »parabolische Lesen des Schauspiels der Natur« sei »ein dem gesamten Werk Gotthelfs eigentümlicher Aspekt«, meint Pierre Cimaz. Und Baumgartner schreibt:

An Gotthelfs Christentum muss überhaupt jede Deutung aufhören: hier gibt es nur Begegnung. Denn sein Glaube ist nicht in eine Kartothek dogmatisch begrifflicher Formulierungen eingereiht, in der die Interpretation einfach nachgeschlagen werden kann. Gotthelfs Christentum gründet allein in der Realität der Gotteserfahrung.³³⁹

Die Natur bedeute für Gotthelf, so Baumgartner, »das erhabene Gleichnis des Ewigen. Sie ist die Offenbarerin göttlicher Geheimnisse, vor denen menschliches Sinnen und Sorgen verstummen muss.«³⁴⁰ Gleichzeitig ist die Naturimmanenz Gottes nicht als spinozistische oder pantheistisch-deistische Identität von Gott und Natur zu interpretieren, sondern im Sinne des Begriffs der *Kondensenz*, der *Herunterlassung* Gottes:³⁴¹ Gott offenbart sich für Gotthelf in der Natur, ohne mit ihr in eins zu fallen; sie ist ein authentisches Gleichnis, ein getreuer Spiegel Gottes.³⁴² Weder die Natur noch die Gestirne sind Gott, es handelt sich nur um Orte, »an denen sich die göttliche Gnade jenen, die

³³⁷ Guggisberg, Jeremias Gotthelf. Christentum und Leben (1939), S. 140.

³³⁸ Ebd. S. 141.

³³⁹ Baumgartner, Jeremias Gotthelfs Zeitgeist und Bernergeist (1945), S. 95.

³⁴⁰ Ebd. S. 91.

³⁴¹ Vgl. Rusterholz, Gotthelf und der Kirchengeschichtler Hagenbach (2009), S. 209.

³⁴² Vgl. Buess, Jeremias Gotthelf. Sein Gottes- und Menschenverständnis (1948), S. 70.

Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, kundgibt.«³⁴³ Gotthelfs Erzählungen beginnen, wie Urs Küffer festgestellt hat, oft mit einem Aufriss der kosmischen Schöpfungswelten und selten mit dem Menschen an sich. Gegenstand seiner Dichtung sei »der in die ihm übergeordnete Schöpfungs-Ordnung einbegriffene Mensch«, dessen Aufgabe darin bestehe, sich in diese Ordnung einzufügen.³⁴⁴ Der Bildungsgang des »Vernünftigwerdens« wird von Gotthelf damit als Herstellen einer Verbindung zu jener grösseren Ordnung umrissen, in die der Mensch hineingestellt ist und nicht als etwas beschrieben, das sich nur im Menschen selbst abspielt.³⁴⁵ Die Nichtanerkennung der Ordnung führt zur psychisch-physischen Versehrung, die Anerkennung wiederum bedarf eines Erkenntnisaktes, für den die rationalen und empirischen Erkenntnismittel des Menschen nicht genügen.³⁴⁶ Mit Verstandesmitteln allein lässt sich nach Gotthelf das ganze Sein weder erfassen noch sittliches Handeln verbürgen. Gotthelf verwirft nicht den Verstand, die Denkfähigkeit oder das Wissen an sich, sondern die Autonomie des Intellekts.³⁴⁷ Wie für Charles Taylor ist auch für Gotthelf der Mensch zu einer Transzendierung seines Selbst verpflichtet; ein Anthropozentrismus, der ausschliesslich auf die Kraft der Vernunft setzt und eine transzendenzlose Welt-sicht erwählt, hat sich dem »Vorwurf der Hybris zu erwehren und steht im Verdacht, einer Verkennung verborgener Antriebe zu erliegen.«³⁴⁸

Die als entscheidendes Ereignis im Leben geschilderte, häufig mit einer besonderen Naturbegegnung verbundene »Wiedergeburt« ist bei Gotthelf nicht ein »einmaliger operativer Eingriff einer gnädigen Vorsehung, sondern eine Wandlung«, schreibt Fehr. Sie entspreche keinem Akt der Offenbarung oder einem göttlichen Eingriff, sondern einem »Akt der Wesenserkenntnis.«³⁴⁹ Gotthelf fasst diesen Vorgang unterschiedlich und in vielfältigster, jeweils irreduzibel individualisierter Weise. Während er bei Dursli auf ein Einzelerlebnis verdichtet wird, durchläuft etwa Jacob zunächst unbewusst verschiedene Stufen, in denen in ihm langsam etwas »zu gären« beginnt. Die Architektonik des *Jacob*-Romans ist, wie Holl verdeutlicht, »ganz genau symmetrisch und symbolisiert den Entwicklungsgang des Gesellen.«³⁵⁰ Die ersten fünfzehn Kapitel schildern den Niedergang, die letzten fünfzehn die Heilung

³⁴³ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 141.

³⁴⁴ Küffer, *Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs* (1982), S. 18f.

³⁴⁵ Vgl. dazu auch Taylor, *Humanismus und moderne Identität* (1985), S. 126.

³⁴⁶ Küffer, *Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs* (1982), S. 29.

³⁴⁷ Ebd. S. 75.

³⁴⁸ Vgl. Goldstein, *Säkularisierung als Vorsehung* (2011), S. 650.

³⁴⁹ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 133 und 182.

³⁵⁰ Holl, *Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk* (1988), S. 157.

und »Wiedergeburt« Jacobs.³⁵¹ Gemeinsam ist allen, dass der Weg zunächst in eine existenzielle Krise, in einen völligen Weltverlust mündet und anschliessend zu einer neuen Weltanverwandlung führt. Es sind Erfahrungen der Selbsttranszendenz, die – wie gerade Dursli zeigt – einer bestimmten sinnstiftenden Deutung bedürfen.

3.3.1. Erfahrungen der Selbsttranszendenz bei Dursli, Ueli und Jacob

In der Erzählung *Dursli, der Branntweinsäufer oder Der heilige Weihnachtabend* (1839) schildert Gotthelf, wie sich ein Angehöriger der landarmen Unterschicht durch die Anführer einer politischen Massenbewegung vereinnahmen lässt. Diese machen in der Öffentlichkeit Stimmung gegen die so genannten »Rechtsamebesitzer«, also gegen die Inhaber von Nutzungsrechten, vorab an Waldeigentum. Dursli beginnt, seine Familie und seine Arbeit zu vernachlässigen, rutscht nicht zuletzt infolge des Besuches zahlloser Protestversammlungen in Spelunken in den Alkoholismus ab und macht für den Verlust seiner Selbstzufriedenheit und seines Lebensglücks wiederum die »Habenden« verantwortlich, die er notfalls mittels Gewalt zur Verantwortung ziehen will. Gleichzeitig merkt er in seinem Zorn und seinem Rachedurst nicht, wie er von den Lenkern der Bewegung gezielt manipuliert und instrumentalisiert wird. Die geben zwar vor, im Namen idealistischer Ideale zu handeln, verfolgen aber in Tat und Wahrheit auf egoistische Weise das blosse Eigeninteresse und bedienen sich dazu Durslis als »nützlichen Idioten«. Dursli hat sich – und das ist das narrative Kernstück der Erzählung – an Heiligabend in einer ärmlichen Schnapspinte betrunken und die Familie hungernd und frierend daheim gelassen. Spät in der Nacht wird er nach einer Schlägerei auf die Gasse geworfen:

Kein Lichtlein brannte mehr im Dorfe, kein Lichtlein brannte in Durslis Herzen, hohl heulte der Wind durch die Gassen und wirbelte Schnee und Regen herein. Ein furchtbarer Zorn brauste durch Durslis Adern über die Menschen, über die ganze Welt, über alles, alles; und dass ihm doch jemand begegnen möchte den er halb totschiagen, dass ihn doch nur ein Hund anbellen möchte, den er erstechen könnte, war des gelben, wilden Mannes Gebet in der heiligen Nacht. Aber still blieb's auf der Strasse, still um die Häuser, kein Mensch eilte durch die Nacht, in die Nacht hinein

³⁵¹ Ebd. S. 158.

bellte kein Hund; Gott wacht auch über die Schritte der Menschen, über das Bellen der Hunde. Aber immer gewaltiger toste der Sturm von ferne her, gleich dem Donner des aufgeregten, tausendjährigen Felsen stürmenden Meeres, und grauenvolle Finsternis lagerte über der Erde.³⁵²

Torkelnd, die Sinne von Schnaps und Zorn benebelt, macht er sich in der finster-apokalyptischen Stimmung eines bedrohlichen Weltverlustes auf den Heimweg durch den Wald zwischen Utzenstorf und Koppigen, wobei er – »halb betäubt« – stolpernd zu Boden fällt:

Nun brach der ganze Tross zusammen; das Bewusstsein, dass er ein Sandkorn sei in eines Allgewaltigen Hand, brach in ihm auf, ward aber zur schrecklichen Gespensterfurcht, die dicht vor sich in einem kleinen, dichten Tannenbaum des Teufels Grossmutter sah und in einem jungen, schlanken Eichli den Teufel selbst.³⁵³

Dursli widerfährt nun in der Besinnungslosigkeit ein fürchterliches, surreales Erlebnis an der Schwelle zwischen Traum und Wahn, eine psychotische Mischung aus Wahnvorstellung und Halluzination. Die »Bürglenherren«, wie sie in der von Gotthelf künstlerisch anverwandelten lokalen Sage in der Erzählung auftreten, kehren zu Dursli zurück, als seien sie jene Verfehlungen, von denen er als familien- und pflichtvergessener Trinker im delirium tremens nun heimgesucht wird:

Und mitten in der schwarzen Nacht schien plötzlich ein grässlich Feuer vor ihm aufzuwallen, ein flutend Flammenmeer; eine unwiderstehliche Gewalt warf ihn mitten hinein in dasselbe, die Feuerwellen schlugen über ihm zusammen, brannten ihm bis ins Herz hinein, brannten ihn immer fürchterlicher, aber verbrannten ihn nicht. Alles ward an ihm zu Feuer, aus den Augen siedeten Feuerströme, aus den Ohren sprühte der Flammenbogen, und doch sah er mit den Augen, hörte mit den Ohren. Er sah mit den Augen einen grässlichen, glühroten Teufel mit feurigem Tannenbaum das Feuer schüren in dem ungeheuren Ofen, aus dem die Feuerwellen quollen häuserhoch, und in der Ofenglut schienen Tausende von Menschen sich zu winden, zu feurigem Knäuel geballt; und mitten hinein in diesen Ofen fühlte er sich selbst fallen, und mit dem glühenden Tannenbaum rührte ihn der Teufel in den glühenden Knäuel mitten hinein. Da erfuhr er, was Höllenpein sagen will. Und wie der Teufel ihn herumrührte im Ofen, dass das Feuer aufbrodelte mit wütender Gewalt und jedes Härlein an ihm zur eigenen Hölle wurde vor Hitze und Glut, so rollte

³⁵² SW XVI, S. 157.

³⁵³ Ebd. S. 157f.

die Worte in heiserem Donner der Teufel ihm zu: [...]. Und wie der Teufel den Knäueln wieder umrührte mit seinem Tannenbaum, das Feuer neu aufzischte, hob eine Flut ihn empor über den Ofen hinaus, und tiefer und tiefer sank er wieder ins Feuermeer. Für diese Hölle ward er zu leicht erfunden. Bald sah er es unter sich glitzern und funkeln, wie Eisen im Feuer funkelt, wie gezückte Schwerter in der Sonne blinken, und wie ein Lanzensee bohrte es sich ihm entgegen. Millionen Hecheln waren, nebeneinander in unendlichen Weiten, weltenhoch aufeinandergetürmt; in diese Hecheln hinein regnete es Menschen fort und fort, und er fiel hinein und durch eine Reihe nach der andern, und die Reihen nahmen kein Ende, und jede untere Reihe war feiner als die obere Reihe und durchbohrte, was die andere ganz gelassen. Billionenmal durchstochen von den feurigen Spitzen, zerriss er dennoch nicht, sein Leib war zäch geworden, wie es seine Seele war; aber unbeschreiblich war diese Pein und des feurigen Ofens Pein dagegen wie Hochzeitlust. Und mitten in den Hecheln rollten glühende Walzen, und zwischen Walzen rollten die Zerfetzten und, zusammengedrückt in den Walzen, wieder in die Hecheln hinein in feinere und immer feinere. Das Fallen nahm kein Ende, und an jeder Walze stand ein rotglühender Teufel und wirbelte Wolken feurigen Pfeffers auf die Zermalmten und lachte ihnen zu mit teuflischen Gebärden [...].³⁵⁴

In einer alten Kiesgrube »beim Koppiger Türli« kommt Dursli wieder aus der Ohnmacht zu sich. Das Erlebnis hat Dursli verändert:

Nun begann seine Seele sich zu regen, die arme Seele aus ihrem finstern Winkel hervor; und diese arme Seele, nun nicht mehr unter der Gewalt des Feuergeistes verstummt, begann zu reden wie mit tausend Zungen [...].³⁵⁵

Noch weiss er aber nicht, was er mit seinem Erlebnis anfangen und wie er es auslegen soll. Eine unvermittelt auftauchende Landstreicherin fordert ihn auf einen Umtrunk in die nächste Pinte auf. Sie gibt ihm auch eine eigenwillige Deutung der Sage, nämlich eine Version, wonach sich Dursli am gleichen Abend wieder an derselben Stelle einfinden solle, weil dann ewiger Reichtum winke.³⁵⁶ Infolge eines bestimmten geistigen Empfindungszustandes, der ihn überkommt, vermag Dursli zu widerstehen:

³⁵⁴ Ebd. S. 159–162.

³⁵⁵ Ebd. S. 163f.

³⁵⁶ Ebd. S. 171.

Da klangen wieder wunderschöne, helle Glockentöne durch die heiter werdenden Lüfte den Wald herauf. Es drangen dumpf und schauerlich, wie Stimmen aus einer anderen Welt, aus tieferem Hintergrunde mächtige, erschütternde Klänge; sie verschwammen ineinander zu den wunderbaren Lauten, welche die Luft der Welt aus den Herzen treiben, in tiefe Andacht die Seelen versenken und Millionen Knie beugen in wirklicher Demut vor dem Allerhöchsten. Es läutete aus dem Solothurnerbiet herauf, und zu dem Läuten von vielen Glocken klang in wunderbarer, erschütternder Tiefe laut und vernehmlich die grosse Glocke im Münster zu Solothurn.³⁵⁷

Dursli kehrt zu seiner Familie zurück und versucht, einen Wandel in der Lebensführung anzustreben, was ihm trotz Rückschlägen einigermaßen gelingt. Die Erzählung schliesst mit einer gleichnishaften Deutung der Sage der »Bürglenherren« durch den Grossvater. Erst durch seinen Mund, nicht durch den der Landstreicherin, wird sie zur eingekleideten göttlichen Wahrheit.³⁵⁸ Gotthelf verleiht dessen Erzählung einen tieferen Sinn:

Es war tief Nacht geworden, und, je tiefer es hineingeht in die dunkle Nacht, desto mächtiger zieht es auch den Menschen, sich hineinleuchten zu lassen in die dunkle, unsichtbare Welt, von der er sich umringt fühlt. Während des Tages Schein die sichtbaren Dinge ihm erleuchtet, vergisst er ob ihnen die unsichtbare Welt; wenn dann aber die Nacht die Sinnenwelt verhüllt, dann drängt sich dem Menschen aus den Tiefen seines Geistes das Bewusstsein auf, dass er lebe inmitten einer unsichtbaren Welt. Und diese Welt sich zu gestalten unter Furcht und Zittern, mit Grauen und Beben, wie jedes Kind nur zitternd einen dunklen Ort betritt, treibt ihn ein geheimnisvoller Drang.³⁵⁹

Die Rolle des Grossvaters in seiner Funktion als »Mittler« widerspiegelt nach meinem Ermessen die Funktion der Religion im Sinne Gotthelfs. Es ist die Religion, die die Erfahrung der Selbsttranszendenz deuten kann. »Diese Welt sich zu gestalten unter Furcht und Zittern« treibe den Menschen ein geheimnisvoller Drang – es ist das Ringen um gelingende Weltanverwandlung, sein Wunsch, sich im Universum heimisch zu fühlen, das Gotthelf als Quintessenz seiner Entwicklungs- und Bildungsromane künstlerisch in seinem Werk herausgearbeitet hat.

³⁵⁷ Ebd. S. 171f.

³⁵⁸ Fehr, Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf (1953), S. 252.

³⁵⁹ SW XVI, S. 200.



Abb. 11 Hannes Schmidhauser in »Uli der Pächter« (1955)

Der vom Knecht zum Pächter aufgestiegene Uli richtet sein Streben nur noch nach ökonomischen Gesichtspunkten aus und nimmt im Zuge eines Betrugsversuches einen Prozess in Kauf, den er – moralisch im Unrecht – juristisch infolge geschickt ausgereizter gesetzlicher Bestimmungen gewinnt.³⁶⁰ Auf dem Heimweg von der Gerichtsverhandlung ist ihm zunehmend unwohl; das schlechte Gewissen beginnt ihn einzuholen. Wie sich in seinem Inneren eine geistige Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gewalten zu regen beginnt, ziehen über ihm schwere Gewitter auf und führen zu einer bedrohlichen Weltuntergangsstimmung. Das menschliche Gericht gab ihm im Prozess recht, aber das Gericht Gottes gibt es ihm nicht.³⁶¹ Uli hatte sich auf den Hinweis von Joggeli, in dieser Gegend habe es Zeit seines Lebens noch nie ein Unwetter gegeben, eine Hagelversicherung erspart. Gotthelf deutet damit an, wie wenig vorhersehbar der Lauf der Natur für den Menschen ist, wie gering die Spanne und Erfahrung eines menschlichen Lebens angesichts der Grösse und Dauer der »Schöpfung« sind.

³⁶⁰ Vgl. Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 136 und 143.

³⁶¹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 483.

Uli rettet sich unter einen Kirschbaum, »seines Lebens kaum sicher, fast wie an den Pranger gebunden, vor seinen vor kurzem so schön prangenden Felder, welche jetzt durch die alles vernichtenden Hagelwolken verborgen waren«:

Uli war betäubt, keines klaren Gedankens fähig, er stund da wie ein Lamm an der Schlachtbank; er hatte nichts als ein unaussprechlich Gefühl seines Nichts, ein Zagen und Beben an Leib und Seele, das oft einer Ohnmacht nahekam, dann in ein hab bewusstlos Beten übergang. Das Zagen und Beten entstand eben aus dem dunklen Gefühl, dass die Hand des Allmächtigen auf ihm liege. So stund er eine Ewigkeit, wie es ihm vorkam; in Fetzen schien Gott die Erde zerschlagen zu wollen. Da nahm das schreckliche Brausen ab; wie eine milde, liebliche Stimme von oben hörte man das Rollen des Donners wieder, sah die Blitze wieder zucken, der Gesichtskreis dehnte sich aus, die Schlacht tobte weiter, die Wolkenmassen stürmten über neue Felder, rasch hörte der Hagel auf, freiern Atem schöpfte wieder der bis zum Tode geängstigte Mensch. Auch Uli erhob sich, zerschlagen und durchnässt bis auf die Haut, aber das fühlte er nicht. Vor ihm lag sein zerschlagener Hof, anzusehen wie ein Leichnam, gehüllt in ein weisses Leichentuch; von den Bäumen hing in Fetzen die Rinde, und verderblich rollten die Bäche durch die Wiesen. Aber Uli überschlug den Schaden nicht, schlug die Hände nicht über dem Kopfe zusammen, fluchte nicht, verzweifelte nicht. Uli war zerknirscht, war kraftlos an Leib und Seele, fühlte sich vernichtet, von Gottes Hand niedergeschlagen.³⁶²

Am nächsten Morgen vermag er »wirklich nicht aufstehen, lag in einer Abspannung, welcher Vreneli keinen Namen zu geben wusste.«³⁶³ Der im Zeichen des Zeitgeistes triumphierende Sieger steht als bis zum Tode geängstigter Mensch vor den Trümmern seines Grössenwahns.³⁶⁴ Er befindet sich »in einem hülflosen Zustande, zu welchem der Arzt den Kopf schüttelte; ein Nervenfieber hatte ihn erfasst.«³⁶⁵ Der Doktor meint zu Vreneli:

Bei solchen Krankheiten merke der Arzt, wie alles Wissen Stückwerk sei; gar wundersam seien leibliche und geistige Zustände ineinander verflochten; diese Verschlingungen zu verfolgen, gebe es keine Brille, man möge deren nehmen, von welcher Sorte man wolle.³⁶⁶

³⁶² SW XI, S. 305f.

³⁶³ Ebd. S. 318.

³⁶⁴ Höhne, Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller (1989), S. 29.

³⁶⁵ SW XI, S. 319.

³⁶⁶ Ebd.

In einem merkwürdigen Zustand liegt Uli darnieder:

Mit Uli stund es bedenklich, er war tagelang verirret, wie man zu sagen pflegt, und was auf dem Lande gewöhnlich als ein sicheres Zeichen eines hoffnungslosen Zustandes angesehen wird. Er lag bewusstlos im Fiebern und sprach gar seltsame Sachen, dass denen, welche es hörten, ganz bange war; denn besonders viel hatte er mit dem Teufel zu tun und den Züchtigungen, welche er ihm antat.³⁶⁷

Über Wochen bangt Vreneli an seinem Krankenbett, bis er zu sich kommt:

Uli war erwacht, aber unendlich matt, es war ihm wie einem, der aus dem Grabe kommt. [...]. Uli war zum Kind geworden, musste in jeglicher Beziehung ein neues Leben anfangen, so dass er es anfangs kaum merkte. [...]. Es fehlten Uli die Kräfte; er konnte nicht gehen, nicht einmal den Löffel zum Munde führen vor Zittern. Er hatte das Gedächtnis mehr oder weniger verloren, musste seiner Erinnerung mühsam zusammenlesen wie ein Kind Glasperlen, welches es im hohen Grase verschüttet oder zwischen losen Steinen. [...]. Was Vreneli ganz besonders freute, war eine Weichheit des Gemütes, eine Ergebung in seine Lage, von der Uli in letzter Zeit so himmelweit entfernt schien. Anfangs erschrak er darob, hielt sie für kindische Teilnahmslosigkeit, für Mangel an Begreifen, in welcher Lage sie seien, aber es stellte sich alle Tage deutlicher heraus, dass es was anderes war. Vor seiner Krankheit waren alle seine Kräfte überspannt, seine Stimmung unnatürlich gereizt; er glich einem Schwimmer, welcher alle seine Kräfte zusammennimmt, die Strömung zu durchschneiden, das Ufer zu gewinnen. Je schwerer es ihm wird, desto grösser werden seine Anstrengungen, alles bietet er auf, das Letzte setzt er daran, bis plötzlich die Kräfte brechen, einem zu stark gespannten Bogen gleich, und der Strom ihn verschlingt. So war auch Uli zusammengebrochen im Kampf mit seinem Geschick; ein Krankheitsstrom war ihm über Seele und Körper gegangen. Als er wieder auftauchte aus demselben, aus langer Ohnmacht zu neuem Leben erwachte, war die Spannung vorüber, die Stimmung eine ergebene, dankbare; [...].³⁶⁸

Es ist das Gefühl der »schlechthinigen Abhängigkeit«, das nach Schleiermacher ein Signum des religiösen Lebens ist und eine Suspension der Vernunftautonomie verlangt. Uli hatte sein Leben in eine Tretmühle verwandelt und nur noch eine ökonomisch-finanzielle Gewinnmaximierung und die betriebswirtschaftliche Effizienzsteigerung seines gepachteten Hofes vor

³⁶⁷ Ebd. S. 321.

³⁶⁸ Ebd. S. 328.

Augen gehabt. Nach dem körperlichen und seelischen Zusammenbruch folgt eine Krankheit, die der Schilderung der Ursachen und der Symptome nach als das bezeichnet werden kann, was man heute als »Burn-out« bezeichnet.

In *Jacobs, des Handwerksgehlen, Wanderungen durch die Schweiz* (1846/47) lässt sich der Hauptprotagonist durch kommunistische Agitatoren verführen und findet sich, verblendet durch klassenkämpferische Parolen, unvermittelt in den Genfer Revolutionswirren vom September 1843 wieder, wo er alles verliert, was er besitzt. Alleine irrt er auf den Strassen und Gassen umher:

Was er auch trank, wollte ihn nicht wärmen, es war, als sei es Wasser, das in herber Winterkälte auf Steine gegossen wird. Wie dieses mit eisiger Kruste die Steine überzieht, sie durchfriert, so war es ihm, als werde eisig sein Gebein und eisige Schauer rieselten ihm durch Mark und Adern, während die ganze Glut des Körpers hinauf zum Haupte drang, brausend und brennend, den Schädel zu zersprengen drohte, den Augen den Platz in ihrem Kämmerlein nicht mehr gönnte, dass sie weiter und weiter hinaustreten mussten auf die Schwellen ihrer engen Häuschen. [...] Und die Angst und das Bangen legten sich wie ungeheure Lasten ihm aufs Herz, er vermochte es kaum mehr zu tragen, so schwer war es geworden, und mühsam rang sich der Athem unter den Hämmern des Herzens hervor.³⁶⁹

Sein Bewusstsein beginnt sich im Fieberwahn zu verdunkeln und in einer alpträumhaften Szenerie verschwimmt die Grenze zwischen Realität und Einbildung:

Es war Abend geworden, Jacob hatte es nicht bemerkt. Schwarz war der Himmel über dem ungewöhnlich stillen Genf, finstere nördliche Gewölke hing bis auf die Giebel der Dächer herab, wild sauste es durch die Luft, lockere Ziegel machten luftige Sprünge, und was Lebendiges auf den Strassen sich zeigte, eilte in ängstlicher Hast, als sei es auf der Flucht vor einem grimmigen Feinde. So eilte auch Jacob in wilder Hast und war ihrer sich nicht bewusst. In ihm brannte, brauste und sauste es und vor sich hörte er es gewaltig brausen und branden, und als er die Augen hob, sah er unterm schwarzen Gewölke eine noch finstere schwarze Wüste, endlos, schaurig, wie ein Thor der Hölle.³⁷⁰

Bewusstlos wird Jacob auf der Strasse gefunden und in ein Krankenhaus geschleppt, wo man »seinen Tod« und »nicht sein Auferstehen« erwartet, wochenlang liegt er betäubt in einer existenziellen Grenzerfahrung darnieder:

³⁶⁹ HKG A.6.I, S. 141.

³⁷⁰ Ebd. S. 141f.

Doch nicht der Schlaf allein umhüllt das Bewusstsein des Menschen, verschliesst sein Ohr dem Schläge der Stunden, Ohnmacht, Krankheit haben die gleiche Macht, es Nacht werden zu lassen in des Menschen Seele, diese Nacht lichter und schwärzer zu gestalten. Lichter ist diese Nacht aber um so peinlicher, wenn einzelne Vorstellungen, Bilder hineinragen in dieselbe, zumeist unerträgliche, fixe, welche nicht weichen wollen, wie feste Ideen in der Nacht des Wahnsinns. Bald steht eine schauerliche Gestalt vor dem Bette, zwickt, reisst mit feurigen Zangen, will nicht schlafen lassen; bald steht ein Mann zu den Häupten des Bettes, sägt oben am Schädel, sägt immer und immer, sägt nie zu Ende; bald steht einer da mit einer Schraube, setzt sie an am Kopfe, schraubt und schraubt immer schrecklicher, die Augen quellen aus den Höhlen, quellen armslang heraus, und nicht lassen will der Mann mit dem Schrauben; bald strömt Feuer über den Menschen, er wälzt sich im Feuer, es strömt Feuer durch den Schlund; wie er nach Wasser schreit, er kommt nicht aus dem Feuer und das Feuer wird immer feuriger. Bald steht er im Schlamm, will heraus, und sinkt immer tiefer, immer ängstlicher arbeitet er, immer todesmüder wird er; je peinlicher seine Müdigkeit wird, um so grösser wird auch die Angst, um so hastiger sein Hasten im Schlamme und wenn auch zuweilen sein Bewusstsein erlischt, mit um so grösserer Angst und Pein sitzt er im Schlamme, wenn er erwacht. Ganz schwarz wird aber auch diese Nacht, kein Bild taucht in der Seele auf, kein Gefühl zuckt in das Bewusstsein hinein; der Nacht des Todes ist diese Nacht vergleichbar, auch wird sie oft vom Tode verschlungen. Manchmal lichtet sie sich allmählig, es zuckt ein Bild empor und fährt vorüber wie ein Blitz, es dämmern nach und nach andere Bilder auf und schweben vor der Seele, bis es taget mehr und mehr, bis das volle Bewusstsein wieder kommt wie die verschwundene Sonne über die Berge. Zuweilen bricht dieses Bewusstsein plötzlich auf, es ist, als ob eine gewaltige Hand eine Decke von der Seele risse, das Auge erhält die Sehkraft wieder, die Ohren gehen auf, der Mensch erwacht und staunt: es ist das Erwachen dessen, der todt war und wieder lebendig wird. Sie sind wunderbar und unerklärlich die Zustände unserer Seele, unerklärlich und wunderbar fast wie die Rathschläge Gottes.³⁷¹

Zwar überlebt Jacob knapp, doch hat er die Lehren aus seinem Erlebnis noch nicht gezogen:

Als Jacob vor der Thüre des Spitals stand, wusste er noch nicht wie trostlos er dran sei, wusste nicht wie in politischen Wirren nichts fest ist, jede

³⁷¹ Ebd. S. 145–147.

Lage eine Sandbank ist, welche jede Fluth verändert und wie in Meeresstürmen die kleinen Boote am schnellsten untergehen, in politischen Stürmen das Dasein und Behagen der untern Classen am meisten und dauerndsten gefährdet wird. [...]. Kalt wars, schrecklich kalt, Jacob glaubte, er habe kein Mark mehr in den Knochen, kein Blut mehr in den Adern, er sei eine saft- und kraftlose Maschine, so matt war er und so froh es ihn, als er endlich an seinen Kostort kam.³⁷²

Wegen der Teilnahme am Umsturz aus Genf ausgewiesen, führt ihn seine Reise weiter ins Berner Oberland ins Lauterbrunnental, wo er auf seiner Wanderung ein Naturerlebnis hat, das ihn verändert:

Jacob stand still in tiefer Bewunderung, so was Herrliches hatte er noch nie gesehen, und in stillem Staunen vollendet er seine Tagereise, seine Seele war überwältigt. [...]. Wer in munterer Gesellschaft die Gebirgswelt durchstreift, der empfindet derselben erschütternde Majestät nicht, das schauerliche Grauen nicht, welches dem ähnlich sein muss, welches der Sterbliche empfindet, wenn er klopft an die Pforten der Ewigkeit, wenn ihre Thore zu knarren beginnen in ihren Angeln.³⁷³

Am nächsten Morgen geht die Wanderung weiter über die Kleine Scheidegg nach Grindelwald:

Als er oben war, da stand vor ihm weiss und gewaltig der mächtigste der Berge, wie der Geist der Welt kam er ihm vor, es war ihm als wolle derselbe ihn fragen: du Jacob, bist auch hier, willst du nun mein sein? In tiefem Staunen stand er still, starrte den weissen Geist an, der so gewaltig vor ihm stand, geblendet von dessen schneeigtem Gewande, zog er seine Augen zurück, wandte sie in des klaren Himmels blaue Tiefe. Da ward es ihnen wieder wohl, am blauen Himmel ging die goldene Sonne auf, blickte mit dem freundlichsten Lächeln zu Jacob nieder, verklärte mit ihrem Lächeln rundum die Welt, [...]. Jacob war ergriffen von dem Anblick und wie ihm gestern in den engen Schlünden so eng ward ums Herz, ward es ihm jetzt weit und gross auf der Höhe, von welcher er freilich die meisten Berge nicht übersah, aber doch in eine ungeheure Bergwelt hinein sah, sah, wie stolz und kühn hundert Berge ihre Häupter zum Himmel hoben. Auf solchen Bergen, schien es ihm, müssten die Helden alle gegessen haben, wenn ihnen die grossen kühnen Gedanken kamen, Völker zu überwinden, Reiche zu Gründen, Revolutionen zu bringen in die Welt der Geister, den Geist der Welt in Fesseln zu schlagen oder diese Fesseln

³⁷² Ebd. S. 148–150.

³⁷³ Ebd. S. 225–228.

zu zerschlagen. Auch seine Seele ward gedankenvoll, aber rasch und sonderbar, wie Nebel an den Bergen, wenn nach langem Regen die Sonne wieder scheint, glitten sie an seiner Seele vorüber, und seine Begleiter trieben ihn zum Aufbruch, eher er einen der Gedanken fest gestellt und ordentlich betrachtet hatte um und um.³⁷⁴

Tags darauf bricht er auf in Richtung Meiringen. Dort ergeht es Jacob wie Dursli in dem Moment, als Dursli das Geläut der Glocken von St. Urs vernimmt:

Der Schlaf war kurz aber gut, der Morgen schön, der Weg steil, aber prächtig die Welt, welche nach und nach vor Jacobs Augen sich entschleierte. Lawinen sah er keine stürzen, sah keine Gemen tanzen an den Bergen, aber er sah Gletscher in ihrer Farbenpracht und seltsamen Gezacke, er sah sich umfassen vor einer ungeheuren Welt, in welcher das arme Menschenkind unwillkürlich verstummt und demüthig wird, und nichts empfindet als diese Kleinigkeit. Dieses Gefühl ist aber nicht einmal ein peinliches, wie es wird, wenn man gegenüber einem andern Menschen sein Nichts empfindet, dieses Gefühl ist ein Vorgesmack der seligen Schauer, welche einst über den Menschen kommen werden, wenn die Auflösung der Räthsel kommen wird, wenn der Allmächtige sich entschleiert. Man weiss es, ohne zu denken, dass man einer Grösse gegenüber stehe, zwischen welcher keine Vergleichung ist mit dem eigenen Ich, und wo keine Vergleichung ist, das ist auch kein Neid, sondern nur Ehrfurcht und Andacht und Demuth [...].³⁷⁵

Als Jacob des Gefühls gewahr wird, einer Macht gegenüberzustehen, die seine Kräfte weit übersteigt, tritt ein Moment der Transzendenz ein. Es ist jener »Augenblick der Anschauung«, in dem nach Schleiermacher Religion erfahren wird.³⁷⁶

3.3.2. Religion als Deutung der Erfahrung von Selbsttranszendenz

In *Geld und Geist oder Die Versöhnung* (1843/44) hat Änneli ein Erlebnis, das demjenigen Jacobs vergleichbar ist. Infolge einer leichtsinnigen, moralisch

³⁷⁴ Ebd. S. 229f.

³⁷⁵ Ebd. S. 231.

³⁷⁶ Kemper, Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung (1981), S. 128.

aber schwerwiegenden Finanzspekulation hat ihr Mann anvertrautes Mündelgeld verspielt. Es kommt zum Zerwürfnis zwischen den Eheleuten, das so weit geht, dass deren Kommunikation miteinander gänzlich abbricht. Wie ein »giftiger Wurm, der ihren Frieden nach und nach zerstörte«³⁷⁷, nagt der Vorfall verheerend an den symbolischen Grundfesten des Hauses. Finanziell-materiell kann die Geldsumme zwar ohne grössere Mühe ausgeglichen werden, zersetzend wirkt etwas Anderes. Christen und Änneli werden zu teilnahmslosen, wechselseitig desinteressierten, zunehmend isolierten Menschen, die einander keinen Vertrauensvorschuss mehr gewähren können. Eine Versöhnung ist so nicht denkbar, sie wird erst durch die Rückbesinnung auf die christlichen Kategorien von Liebe, Glaube, Demut und dem Streben nach Einigkeit möglich. Die Versöhnung markiert gleichzeitig symbolisch die Erneuerung der christlichen Ordnung durch eine Reflexion ihrer geistigen Fundamente, der Quellen der Gemeinschaft.³⁷⁸ Letztlich zeigt Gotthelf damit, dass es ihm nicht um eine grundsätzliche Verneinung von Besitz und um den Verzicht auf alle weltlichen Güter geht, sondern um die Frage, inwiefern materieller Reichtum eines sich stetig erneuernden geistigen Fundamentes bedarf, um segensreich wirken zu können.³⁷⁹

Nach dem Besuch einer ihr nahegehenden Predigt geht Änneli auf dem Heimweg durch die blühende Naturlandschaft, die an dieser Stelle ein Sinnbild des unermesslichen Reichtums der Schöpfung ist:

Änneli setzte sich nieder, sah über das reiche Land hinweg, sah, wie alles im reichsten Segen prangte, vom Tale weg bis hinauf zu den Gipfeln der Vorberge, sah, so weit das Auge reichte, den Himmel rundum sich senken den Spitzen der Berge zu, sah ihn umranden den Kreis, welchen ihr Auge ermass, sah, wie da eins ward der Himmel und die Erde, und von dieser Einigung kam der reiche Segen, kam der Sonne Licht, kam der Regen, kam der geheimnisreiche Tau, kam die wunderbare Kraft, welche Leben schafft im Schosse der Erde. Es ward Änneli ganz eigen ums Herz, als sie diese Einigung zwischen Himmel und Erde erkannte, und wie eben deswegen alles so schön und herrlich sei und so wunderbar anzuschauen, wie Friede sei zwischen Himmel und Erde, der Himmel seine Fülle spende, die Erde den Himmel preise. Und sie dachte, ob denn eigentlich der Himmel nicht alles umranden sollte, nicht bloss die Erde, sondern auch der Menschen Leben, so dass, wenn die Jahre ihn drängen an der Erde äussersten Rand, vor ihm der Himmel offen liege. Darum auch alle seine

³⁷⁷ Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 33.

³⁷⁸ Cimaz, *Gotthelf* (1998), S. 507.

³⁷⁹ Reber, *Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken* (2015), S. 257.

Verhältnisse ein jegliches zum Berge wird, auf den der Himmel sich senket, und aus dem er in den Himmel steigen kann. [...] Als Änneli so auf dem Berge gerungen und gesieget hatte, und sie die Augen aufhob, da schien ihr alles noch viel schöner als sonst, und der Himmel schien ihr nicht nur die Erde zu umranden, sondern sich auf dieselbe gesenket, mit ihr verwoben zu haben, Himmel und Erde eins zu sein. Änneli wusste es nicht bis jetzt, dass, wenn der Himmel sich hinuntergelassen hat über unser Gemüt, wenn er inwendig in uns ist, unser Fuss jeden Ort, den er betritt, zum Himmel heiliget. Gekräftigt, wie neu geboren, stieg sie zum Hause hinab.³⁸⁰

Diese Vorgänge einer inneren Wiedergeburt lassen sich nach meinem Dafürhalten im Sinne der Säkularisierungskritik Charles Taylors religionsphilosophisch interpretieren.

In seinen »monumentale[n] Bücher[n]« über die Entstehung der neuzeitlichen Identität und die Säkularität der Moderne entwickle Taylor, wie Michael Kühnlein argumentiert, »ein religiöses master narrative von höchster Originalität«.³⁸¹ Er beschreibe die Geschichte »einer sich selbst aufhaltenden Vernunft«, welche beim Versuch, ohne Gott auszukommen, »Verkürzungen und massive Brüche« erleide und zu einer Form der »modernen Selbstverstümmelung« führe.³⁸² Dies verleihe der Vernunftentwicklung in der Neuzeit »eine tragisch-dilemmatische Seite« und stelle für Taylor den tieferen Grund eines Unbehagens an der Moderne dar. Taylor sei keineswegs ein Theoretiker der Restauration; seine religiöse Kritik an der Vernunftmoderne stehe nicht jener christlichen Reaktion nahe, welche in unterschiedlichen Traditionen der Gegenaufklärung zum Ausdruck komme, und sei keine »nostalgische Reaktion« auf den »Verlust des Heiligen«, welche sentimentale Bedürfnisse schüre, um zur Religion aufzustacheln. Er wolle die »Freiheitsspielräume der säkulareren Vernunftentwicklung« keineswegs einfach von vornherein perhorreszieren,³⁸³ vielmehr gehe es ihm darum, den durch die »Entzauberung der sozialen Hintergrundmatrix« erzeugten Bilderstrom einer strengen, desengagierten und unabhängigen Vernunft ideologisch zu entzerren, um »eine bessere Interpretation des menschlichen Lebens anzubieten« und damit Deutungshorizonte zu erschliessen, die »den immanenten Rahmen der unabhängigen Ordnung in Richtung auf transzendierende Konzeptionen der Selbstbejahung« zu übersteigen vermögen. Im Zuge dessen versuche er, die »ursprüngliche[n]

³⁸⁰ SW VII, S. 89–93.

³⁸¹ Kühnlein, Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? (2011), S. 388.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd. S. 390.

Potenziale der religiösen Tradition« interpretatorisch neu zu deuten, um eine »unverzerrte, d.h. durch den Anthropozentrismus noch nicht korrumpierte Form der Selbstartikulation« zu ermöglichen.³⁸⁴

Kühnlein schreibt, dass die »Prozesse der Entzauberung« Taylor zufolge »zu einer Verfälschung unserer Moralquellen« geführt hätten, wobei es sich um den grundsätzlichen Vorgang der Entwertung des Guten und »unbedingt Bejahbaren« durch eine »desengagierte Überformung des Pflichtbegriffs« handle.³⁸⁵ Bei der Klärung der Frage, welche Selbstinterpretation unter den Bedingungen der Entzweiung möglich sei, attestiere Taylor der Religion einer hervorragende Bedeutung; sie sei es, welche eine »Rückgängigmachung der Selbstentfremdung« erlaube.³⁸⁶ Die von der Religion aufgezeigte Verwandlungsperspektive vermöge den »Transformationsbedarf der Moderne« auf eine Weise zu erfüllen, wie es die anthropozentrischen Vernunftansätze nicht vermögen.³⁸⁷ Auch das autonome Subjekt müsse nach Taylor wandlungsbereit sein, wenn es sich seine Identität in der ganzen Fülle erschliessen wolle, hält Kühnlein fest.³⁸⁸ Während eine desengagierte Vernunft eine »Transformation des Individuums durch Selbstdisziplinierung« anstrebe, gehe es in der Religion um eine »Transformation durch Selbsttranszendierung«.³⁸⁹ Taylor überprüfe beide Transformationsperspektiven unter den anthropozentrischen Vernunftbedingungen der Moderne auf ihre Fähigkeit zur Resonanzerschließung. Dabei komme er zum Schluss, dass die Selbstdisziplinierung nicht in der Lage sei, die moralische Person zur Gänze zu verwandeln; die autonome Erhebung des Subjekts führe aus der Sicht Taylors »lediglich zu einer Intensivierung der Selbstbehauptungskräfte«.³⁹⁰ Die »scheinbare Erhabenheit der desengagierten Haltung« führe damit letztlich zu einer »Nivellierung des menschlichen Lebens« und die »atomistischen Ideale von Macht, Kontrolle, Selbstbeherrschung« zu einem »Selbsteinschluss«, welcher das moderne Individuum gerade daran hindere, »sich an einem tieferen Punkt der Geschichte mit den ›Kontingenzen‹ des Daseins verbinden zu können.«³⁹¹ Eine »religiöse Transformation« hingegen ermögliche die Verwandlung eines Menschen »von Grund auf« und ermögliche dessen Aufstieg in »Dimensionen des Vertrauens« und die Fähigkeit, die Welt »allem Bösen zum Trotz als etwas

³⁸⁴ Ebd. S. 400.

³⁸⁵ Ebd. S. 405.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Ebd. S. 406.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd. S. 407.

³⁹⁰ Ebd.

³⁹¹ Ebd.

Gutes zu sehen«. ³⁹² Diese Fähigkeit könne uns nach Taylor nur zuteilwerden, wenn unsere Haltung der Welt gegenüber insgesamt transfiguriert werde und sie uns nicht mehr als ein »Reich der Notwendigkeit«, sondern als »ein uns einbeziehender Ort des Guten« erscheine, so Kühnlein. ³⁹³ Den rein immanenten Quellen der naturalistischen Aufklärungsphilosophie misstraue Taylor, weil diese in ihrer Selbstgenügsamkeit das Subjekt unverändert lassen und keine »neue und höhere Sichtweise der Welt« ermöglichen würden. ³⁹⁴

Erst eine solche »Transformationsperspektive« wisse den Menschen »auch Jenseits des Gesetzes noch in Anspruch zu nehmen«. Denn die aufgeklärten Vorstellungen von der »immanenten Grösse des Menschen« würden »zu einem hybriden Selbstwertgefühl« führen, »welches sich zu den Schwachen und Gescheiterten nur in ein Verhältnis der Abgrenzung zu bringen« vermöge. ³⁹⁵ Taylor moniere, wie Kühnlein schreibt, dass diese Vorstellungen als Moralquelle nicht viel taugen würden, weil sie uns keine Kraft schenken würden, welche uns dazu motivieren könnten, »sich mit den Forderungen nach Gerechtigkeit und Solidarität zu identifizieren«. ³⁹⁶

3.3.3. Die Überwindung des Körper-Geist-Dualismus

Gotthelf schildert den Erkenntnisprozess der Protagonisten nicht als autonomen geistigen Akt, sondern als körperliche und seelische Zerrüttung. Uli und Jacob etwa erleiden existenzielle Zusammenbrüche, in denen sich Physisches und Psychisches untrennbar vermischen. Eine Ähnlichkeit mit den Gedanken Carl Friedrich Burdachs (Abschnitt 3.2.3) zeigt sich darin, dass jede Änderung des psychischen Zustandes von einer entsprechenden Änderung in den Prozessen der inneren Organe begleitet wird. Zwar sind dessen Postulate, wie ausgeführt wurde, in ein spekulativ gesichertes Argumentationsgefüge eingebunden, aber es handelt sich um die Programmatik einer physiologisch begründeten Seelenlehre. Zweifelsfrei geht auch Gotthelf von zwei Substanzen aus und ist insofern als Dualist zu bezeichnen, aber er bezieht diese meiner

³⁹² Ebd. S. 408.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd. S. 411 und 412.

³⁹⁵ Ebd. S. 418 und 419.

³⁹⁶ Ebd. S. 419.

Meinung nach nicht dualistisch aufeinander; man müsste also von einer Art »hochdynamischem«, »interaktivem« Dualismus sprechen.³⁹⁷

Ljubinka Petrovic-Ziemer hat sich in ihrer Studie über Korporalität mit den Überwindungsversuchen des cartesianischen Substanzdualismus in der Literatur auseinandergesetzt. Sie hält fest, dass die Forschung bei der Festlegung des Zeitpunkts, an dem das Hinterfragen des auf der Körper-Geist-Spaltung fussenden Menschenbildes eingesetzt habe, von unterschiedlichen Prämissen ausgehe.³⁹⁸ Unbestritten sei in der Forschung die nachhaltige Bedeutung, welche den leibphilosophischen Überlegungen von Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), der seinerseits in der Tradition der von Edmund Husserl (1859–1938) begründeten Phänomenologie stehe, beizumessen sei. Um »die bislang problematische und reduktionistische Verbindung von Sein und Denken, die eine Selbstvergewisserung allein durch den Geist ermöglichte, aufzubrechen«, gehe Merleau-Ponty davon aus, »dass die Verankerung in der Welt bzw. der Weltbezug zunächst leiblich-körperlich« sei.³⁹⁹ In diesen Überlegungen sei das Bemühen zu erkennen, »Bestimmungen über das Sein und In-der-Welt-Sein nicht nur auf der Vernunft und dem Bewusstsein als Leitinstanzen zu gründen, sondern auch Leiberfahrungen und Körperwissen als ontologisch fundamentale Kategorien für reflexive und kognitive Prozesse anzuerkennen.⁴⁰⁰ Merleau-Ponty versuche damit, zu den »präreflexiven und -diskursiven Erfahrungen vorzudringen«, worin sein Anliegen zum Ausdruck komme, »rationalistische Postulate über die Subjektivität, dass nämlich die Selbstvergewisserung ausschliesslich durch das Denken und Bewusstsein zu gewinnen« sei, mit der Annahme, dass Leib und Körper für die Herstellung von Selbstgewissheit nicht bedeutungslos seien, zu ergänzen.⁴⁰¹ Durch den Verweis auf die »Wechselwirkung und -beziehung zwischen Rationalität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit und Körperlichkeit« breche er mit Überzeugungen von der Autonomie des Geistes und der Legitimation des Seins allein durch den Geist.⁴⁰² Petrovic weist darauf hin, dass die Forschung die Einbeziehung des »Weltbezugs« als Zugangsweise erachte, um zu versuchen, den Körper-Geist-Dualismus zu überwinden. Dieser von Merleau-Ponty vertretene Versuch, dem sich Petrovic anschliesst, stehe in der »Tradition der Sozialität« und

³⁹⁷ Inwiefern der Ausdruck »hochdynamischer, interaktiver Dualismus« in diesem Fall angemessen ist, müsste näher geklärt werden. Bezogen wurde er aus: Bieri, *Analytische Philosophie des Geistes* (1997).

³⁹⁸ Petrovic-Ziemer, *Mit Leib und Körper* (2011), S. 140.

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd. S. 142.

⁴⁰² Ebd.

ziele darauf ab, »die Identität des Einzelnen aus dem Bezug zur/zum Anderen zu definieren.«⁴⁰³ Hinsichtlich des Begriffes von Freiheit sei in diesem Ansatz eine »Gebundenheit an das System der Gesellschaft« zu erkennen.⁴⁰⁴ Dieser Vorschlag gehe dahin, »zwischen den beiden Positionen von Gebundenheit und Freiheit das Ich als ein Handlungszentrum mit einer materiellen Basis zu definieren, die es an die Welt bindet, ohne es vollständig zu determinieren.«⁴⁰⁵

Wie Merleau-Ponty scheint Gotthelf zu versuchen, so die hier vertretene These, eine »problematische und reduktionistische Verbindung von Sein und Denken, die eine Selbstvergewisserung allein durch den Geist«⁴⁰⁶ ermöglicht, aufzubrechen. Der Mensch wird in seiner christlichen Anthropologie als Tier geboren und gehört in seiner Körperlichkeit der Erde an. Die Verankerung in der Welt beziehungsweise der Weltbezug wird damit auch von ihm als etwas zunächst Leiblich-Körperliches geschildert. Somit dürfte auch Gotthelfs Ansatz darauf hinauslaufen, die »Bestimmung über das in der Welt sein nicht nur auf der Vernunft zu gründen, sondern auch Leiberfahrungen als ontologisch fundamentale Kategorien für reflexive und kognitive Prozesse anzuerkennen.«⁴⁰⁷ Es darf meiner Meinung nach die Vermutung aufgestellt werden, dass er wie nach ihm William James in seinem Pragmatismus Körper und Geist als zusammengehörige Teile eines einheitlichen Organismus betrachtet und so – in der Sprache von James – den Gegensatz von Leib und Seele durch einen »psychophysischen Funktionalismus« ersetzt (siehe dazu Abschnitt 5.4.4).

3.3.4. Jeremias Gotthelf und Charles Taylor

Taylor hält die neuzeitliche Idee eines autonomen Individuums für ein Missverständnis der Moderne bezüglich ihrer eigenen Grundlagen. Ohne eine intersubjektiv verbindliche Akzeptanz von letzten und höchsten Gütern – Taylor spricht von »Hypergütern« – sind für ihn weder eine menschliche Identität noch humanes Handeln möglich. Deswegen pocht er auf die Notwendigkeit eines gesellschaftlich geteilten Wertehorizontes. Die Politik dürfe sich nicht damit begnügen, neutrale Voraussetzungen für die individuellen und miteinander nicht kompatiblen Lebensführungsmuster zu schaffen, sondern müsse

⁴⁰³ Ebd. S. 143.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Ebd. S. 140.

⁴⁰⁷ Ebd. S. 143.

auch eine »humanistische Erneuerung der Gesellschaft« ermöglichen. Gotthelf spricht in der *Armennoth* in diesem Zusammenhang von »Staatsmoral«. »Hypergüter« sind dabei jene Güter, »die nicht nur unvergleichlich viel wichtiger sind als andere, sondern die auch den Standpunkt abgeben, von dem aus diese anderen abgewogen, begutachtet und beurteilt werden müssen.«⁴⁰⁸

Im *Schulmeister*-Roman skizziert Gotthelf meiner Ansicht nach genau diesen Gedanken, indem er das Efeu als Sinnbild des Menschen bezeichnet. Wie das Efeu ist der Mensch nicht autonom:

Wie alle Bäume und Kräuter strebt der Epheu nach oben, dem blauen Himmel, dem Lichte zu, aber allein vermag er es nicht, an einem Stamme muß er empor sich winden und schlingen, nur an demselben steigt er höher und immer höher bis zur Spitze hinauf; und je stärker und höher seine Stütze aus dem Boden gen Himmel steigt, desto stärker wird auch er, desto näher kömmt auch er dem Himmel, und grünt so blendend und saftig dann in Sommerhitze und Winterschnee, als ob ewiges Leben in seinen Adern flöÙe.⁴⁰⁹

Um eine eigene Identität zu erlangen, bedarf der Mensch (wie bei Taylor) einer Orientierung auf das unvergleichlich Höhere. Davon ausgehend, entwickelt Gotthelf bildhaft sein christlich-anthropologisch fundiertes, transzendental-teleologisches Menschenbild:

So rankt am Mensch der Mensch empor zu Menschengestalt, aber auch seine Seele schlingt sich an Seelen auf und saugt aus ihren Säften Nahrung zum Wachsthum und hält an ihnen sich fest!⁴¹⁰

Das Wesen eines Menschen entwickelt sich (wiederum wie bei Taylor) erst durch die Sozialisierung in einem gemeinschaftlich-kulturellen Raum. Ein »präsoziales« Selbst gibt es nicht, der Mensch ist durch seine Veranlagung zwingend auf andere Menschen angewiesen:

Denn Welch starker Stamm Einer auch für Andere sei, er vermag doch nicht für sich allein zu stehen, er bedarf wieder eines Stammes um sich aufrecht zu erhalten. Keiner in Menschengestalt hat je die Erde betreten, der durch selbsteigene Kraft das Haupt emporgehoben und ungebeugt und ungeknickt geblieben wäre.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Palaver, Güterordnung und vermittelnde Gnade (2011), S. 740.

⁴⁰⁹ HKG A.2.1.1, S. 416.

⁴¹⁰ Ebd. S. 416.

⁴¹¹ Ebd. S. 418.

Es gibt viele Möglichkeiten, sich einen Stamm zu suchen.⁴¹² Besonders materielle Güter sind eine Verlockung.⁴¹³ Diese vermöchten es zwar, »dem Leibe Behaglichkeit« zu geben, aber »der Erde entsprossen« würden »sie sich nicht über die Erde und darum auch andere nicht« erheben. Nicht nur materielle Güter, auch weltanschauliche Utopien und Ideologien stellen eine besondere Verlockung dar:

Hat eine solche Idee den Menschen erfaßt, begeistert, so fühlt er sich unwiderstehlich berufen, dieselbe zu bezeugen mit That und Wort, dieselbe durch sich ins Leben treten zu lassen, dieselbe zu verwirklichen auf Erden. Das vermag aber kein Sterblicher. Die eigene Gebrechlichkeit und Beschränktheit auf der einen Seite, das Widerstreben der Welt auf der anderen Seite erzeugen eine unausfüllbare Kluft zwischen dem Mögen und dem Vermögen, zwischen der Auffassung der Idee und ihrer Darstellung. Und je reiner die Idee sich abspiegelt im menschlichen Gemüthe, um so greller wird demselben der Abstand in ihrer Verwirklichung erscheinen, um so unglücklicher muß das Gemüth werden. Je höher der Gedanke es erhoben hatte, desto tiefer stürzt es die Wirklichkeit; wenn nämlich die Idee abgerissen alleinherrschend dastand in seinem Gemüthe, wenn die Idee sein Gott war.⁴¹⁴

»Für sich allein« sind solche Ideen »eitler Wahn, bringen nur bittere Täuschung«:

Die Ideen sind Kinder des Lichts, die Feuersäulen, die uns leuchten auf der dunklen Erdenbahn; sie können aber nie völlig übergetragen werden auf die Zustände der Erde, da wachsen sie immer verkrüppelt auf die die Pflanzen des Südens im kalten Norden. Sie sollen aber eben nicht die Erde zum Himmel machen, wo bliebe da die Sehnsucht nach dem Himmel, nach der eigentlichen Heimath? Sie sollen die Ahnung des Himmels wecken in der Menschenbrust, sie sollen nach dem Himmel ziehen. Dieses Ziehen und Bilden der Menschen ist die Hauptsache, nicht das Umschaffen der Zustände der Erde zu einem Himmel. Allerdings wird Jeder sein inneres Leben als Siegel auch dem äußeren, den ihn umgebenden Zuständen aufdrücken wollen, aber das wird nie vollkommen gelingen wegen eigener und Anderer Gebrechlichkeit.⁴¹⁵

Darin erblickt Gotthelf »eine unselige Doppeltorheit unserer Zeit«:

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd. S. 420.

⁴¹⁴ Ebd. S. 422.

⁴¹⁵ Ebd. S. 424.

Erstlich das Heil der Menschheit suchen zu wollen in einem äußern Zustande, einer Form, einer Verfassung allein, ohne Rücksicht auf das Innere des Menschen; zweitens die Menschen beglücken zu wollen nur mit einer Idee und ihrer Ausführung, in unsinnigem Uebermuth Gott und den Himmel überflüssig glaubend. Gerade die werden sich bald die Haare ausraufen, bald die Menschen mit der Knute nach ihrem Willen zwingen zu wollen und am Ende trostlos verzweifeln an allem Guten, an allem menschlichen Streben. Gerade diese Thoren sind es, welche durch ihr traurig Treiben und traurig Ende den Glauben bei Halbblinden erzeugen, alles höhere Streben sei eitel und Sorge für sich allein und seinen thierischen Teil einzig wahre Weisheit. Darin liegt die Vermittlung, daß wir also hier das Vollkommene nicht erwarten, dem Irdischen nichts Ueberirdisches zutrauen, daß wir nicht die Ernte wollen für jede Aussaat und doch überzeugt bleiben, daß kein höheres Streben eitel sei, kein Versuch, das Geistige darzustellen, thorrecht, daß das Unvollkommene gegründet sei im Willen Gottes, das Mißlingen dienen solle zur Erhöhung unserer Kraft, zur Prüfung unseres Glaubens, zur Prüfung unserer Stützen, an denen wir aufklimmen; daß jegliches Streben darin seinen Werth habe, daß es den Menschen dem Himmel näher bringe und ihn tüchtiger mache, ein Leiter für Andere zu sein und dann im Himmel Vollendung zu erschauen, was es hier nur geahnet.⁴¹⁶

Es bedarf bei Gotthelf eines externen Prinzips, damit eine sinnvolle Güterordnung etabliert werden kann, sonst sind keine qualitativen Unterscheidungen in der Seinsordnung möglich. Auch für ihn ist es konstitutiv für das menschliche Handeln, das Leben innerhalb eines durch solche qualitativen Unterscheidungen geprägten Horizontes zu führen. Seine Figuren werden von ihm so modelliert, dass sie sich neben dem physischen auch in einen moralischen Raum gestellt finden, in dem sie sich mittels einer »moralischen Landkarte« orientieren müssen.

Die Unfähigkeit der Moderne, aus ihrem Horizont heraus intrinsische Werte zu formulieren, schlägt auch bei Gotthelf, wie das Beispiel von Uli zeigt, schliesslich auf die Subjekte zurück. In dieser Unfähigkeit erkennt Taylor jenes Grundproblem der Moderne, das er als »malaise of modernity« bezeichnet. Jene naturalistischen Praktiken, die nach Taylor die moderne Identität verkörpern, führen auch bei den Figuren Gotthelfs zu einem Identitätsverlust. Ulis eindimensionales Streben nach Reichtum erfüllt zwar diese Aspiration effizient, vereitelt ihm aber die Möglichkeit, ein authentisches Leben führen zu können. Uli scheitert in seinem Verwirklichungsversuch von

⁴¹⁶ Ebd. S. 424–426.

Autonomie nicht an äusserer Unfreiheit, sondern an einer inneren Selbstverstrickung. Er verliert im Zuge seiner existenziellen Identitätskrise nicht nur psychisch, sondern auch physisch seine Orientierung, es ist ihm, als habe man ihm den Boden unter den Füßen weggezogen. Der Verlust der handlungsleitenden und welterschliessenden moralischen Landkarte führt zu einem Selbstverlust, der ihn unfähig macht, irgendeinen Sinn dafür zu bewahren, wer er ist.

Um eine eigene Identität zu erlangen, bedarf der Mensch nach Taylor einer Orientierung auf das Gute, unvergleichlich Höhere. Dabei müsse es zu einer Bezugnahme auf Realitäten kommen, die das menschliche Leben transzendieren, weil Selbstentfremdung nur durch Selbsttranszendenz überwunden werden kann (nach Taylor Momente der »Fülle« oder »Schönheit«). Die durch Selbsttranszendenz wiederhergestellte Fähigkeit zur Bejahung des Guten zielt nach Taylor auf die Umwandlung unserer Haltung zur Welt ab; eine solche Transformation der Sichtweise ist – wie es Michael Kühnlein formuliert hat – nicht mit einer Rückkehr zu »unproblematisierten Glaubensgewissheiten« gleichzusetzen. »Gottesglauben« im Sinne von Taylor ist nicht als »Spendung von Trost in einer Welt des Jammers« zu verstehen, sondern eine Erfahrung von Transzendenz, die sich in Prozessen der Selbstbejahung manifestiert. Auch bei den Protagonisten von Gotthelf ist die Erfahrung von Transzendenz konstitutiv für die Erringung von Identität. Der Mensch besitzt für Gotthelf die Fähigkeit respektive das Talent zur Selbstveränderung. Diese Selbstveränderung kommt dabei einer Annäherung an den im Inneren angelegten Kern – der Humanität als Idee der »menschlichen Gattung« – gleich. Jacob hat zu sich selbst gefunden, als er von der vergletscherten Alpenwelt hinabsteigt. Er fühlt sich wie neu geboren. Seine »innere« Freiheit muss aber zunächst verwirklicht werden, sie stellt sich nicht allein durch die Abwesenheit von äusseren Beeinflussungen ein. Die Verwirklichung seines Selbst hängt von Voraussetzungen ab, die ihm nicht von Anfang an auf seinem Lebensweg mitgegeben worden sind. Jacobs veränderte Haltung zur Welt ist durch eine Form der Selbstüberschreitung möglich geworden, die in ihm eine »Ahndung« aufkommen liess, dass hinter der sichtbaren Welt noch etwas Anderes verborgen ist.

Auch Änneli geht es ähnlich. Ihr Moment der Transzendenz – der Augenblick, als ihr beim Durchschreiten des in voller Pracht und herrlicher Blüte stehenden Obstgartens scheint, als würden Himmel und Erde verschmelzen – ist als Erfahrung von »Fülle« und »Schönheit« auch ein dichter Augenblick der Zeitlosigkeit. Es ist eine mystische Begegnung mit der Ewigkeit. Ewigkeit ist bei Gotthelf nicht »ewige Zeit«, sondern Zeitlosigkeit. Sie ist eine erschütternde Selbsterfahrung des menschlichen Geistes. Taylor bezieht sich in der

Betonung von solchen Momenten beim Zustandekommen von Erkenntnissen auf William James, für den sie ein Spezifikum der religiösen Erfahrung sind.

Wie Taylor zielt Gotthelf auf die anthropologischen Grundlagen des Guten. Auch ihm geht es meiner Ansicht nach darum, nach Quellen zu suchen, »die das Subjekt nicht auf sich selbst fixieren, sondern über sich selbst hinausweisen, indem sie den Blick auf Güter und Zwecke lenken, die das Subjekt mit anderen gemeinsam hat«. Taylors substantielle ethische Forderung nach einer »kollektiven Orientierung am Guten« ist dabei gegen formale, verfahrensrechtliche Ethiken gerichtet, die ein Primat des Richtigen vor dem Guten beinhalten. Nach Taylor dürfen Ethik und Moral nicht voneinander getrennt werden, sonst stehe man zum »Guten« nur noch in einer Beziehung des pflichtschuldigen Handelns. Die »Dialektik der Aufklärung« habe für Taylor gezeigt, so Hartmut Rosa, dass bei der Reduktion der Moral auf Pflicht »das Böse« aus der Mitte des »Moralisch-Sein-Wollens« entspringen könne. Deswegen muss nach Taylor das Rechte stets Teil des Guten sein. Gotthelfs Ethik des »guten Lebens« enthält diese Verbindung von Ethik und Moral zu einer »starken Wertung« im Sinne Taylors, wie in dieser Arbeit in Kapitel 5 anhand von Käthi gezeigt werden wird. Die Bereitschaft seiner Figuren, nach ihren Erlebnissen der Selbsttranszendenz aus eigenem Willen und freiem Bekunden Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen – und dies jenseits der blossen Gesetzesschuld –, ermöglicht die von Taylor geforderte Anerkennung der intrinsischen Werthaftigkeit von freiwilligen (»supra-erogatorischen«) Handlungen. Die Selbstbeschränkung, die sie im Zuge dessen eingehen, ist nicht Ausdruck von Fremdherrschaft oder ein Zeichen von Unfreiheit, sondern die Voraussetzungsbedingung für ein »gutes« (gelingendes) Leben. Weil der Staat die elementaren soziomoralischen Ressourcen, auf die er zur Aufrechterhaltung der freiheitsverbürgenden Institutionen angewiesen ist, nicht von sich aus generieren kann, ist er nach Taylor ebenso wie nach Gotthelf stets auf einen »moralischen Input« von aussen angewiesen. Gotthelf fordert nicht eine Theokratie, sondern eine demokratische Republik, deren Bürger infolge ihrer Gesinnung befähigt sind, ihr Verhalten nach dem Gemeinwohl auszurichten.

Zu den Quellen, welche den Menschen zu einer Ethik des Guten verpflichten können, zählt nach Taylors Überzeugung die Religion, weil sie dem Menschen ermöglicht, Moralprinzipien nicht nur als Pflicht, sondern als intrinsisch wertvoll zu erachten und ihnen dadurch eine handlungsleitende Motivation zu verleihen. Die Religion vermag es nach Taylor, unsere Einstellung zur Welt auf eine Weise zu transzendieren, die das Gute erst möglich macht. Auch die grundlegende Vorstellung einer leistungsunabhängigen Würde aller Menschen hat für Taylor ihre Wurzel in theistischen

Überzeugungen. Weil von ihm bezweifelt wird, dass sich solche handlungsleitenden Moralprinzipien rein säkular formulieren lassen (also ob sich eine »moralische Landkarte« ohne Verankerung in einem kosmologischen Prinzip aufrechterhalten lässt), geht Taylor davon aus, dass es der Aufklärung nicht geglückt ist, eine Moral zu begründen, die im gleichen Ausmass handlungsmotivierend auf den Menschen zu wirken vermag wie Religion. Taylor und Gotthelf beharren darauf, dass die formale Gleichbehandlung der Menschen vor dem Gesetz oder eine formal gleichmässige Verteilung der materiellen Güter durch den Staat (also die »äussere Freiheit«) nicht ausreichen, um die »Verwirklichungsbedingungen authentischen Lebens und identitätsstiftender Anerkennung«⁴¹⁷ zu gewährleisten. Und um diese »Anerkennung« ging es Gotthelf.

⁴¹⁷ Rosa, *Identität und kulturelle Praxis* (1996), S. 214.

...denn in dem Augenblicke, wo es sich um eine moralische Welt handelt, hört die Materie, so fest jene an diese geschmiedet ist, auf, das Höchste zu sein, und nach dem Edleren muß man trachten, [...].¹
(Gottfried Keller)

4. Der zweite Teil der *Armennoth* Die armenpädagogische Programmatik von Jeremias Gotthelf und deren Umsetzung in der Armenanstalt Trachselwald

4.1. Zum Werkkontext

4.1.1. Gotthelfs Armutsbegriff

Gotthelfs Armutsbegriff war theologisch fundiert. Dabei teilte er die zeitgenössische Unterscheidung zwischen würdigen («guten») und unwürdigen («schlechten») Armen. In seiner Predigt vom 30. Juli 1826 in Herzogenbuchsee über Lukas 16,18 rief er seiner Gemeinde zu, dass Menschen, deren Mittel zu ihrem Unterhalt nicht ausreichen würden, vollkommen berechtigt seien, die Hilfe ihrer Nachbarn in Anspruch zu nehmen, denn weil die Armen in ihrem inneren Wert vor Gott gleichrangig wie die Reichen seien, stehe der Christ

¹ Gottfried Keller: Der grüne Heinrich. Erste Fassung. Herausgegeben von Thomas Böning und Gerhard Kaiser. Aus: Gottfried Keller. Sämtliche Werke in fünf Bänden, Band 2 (=Bibliothek deutscher Klassiker 3). Frankfurt am Main 1985, S. 682.

ihnen gegenüber in der Pflicht.² Gott gebe allerdings »noch größere Gaben als nur Geld«, nämlich die Fähigkeit, Geld zu erwerben. Dieses Kapital müsse jeder »bestmöglich nutzen«.³ Wenn man diese Fähigkeit habe, müsse man versuchen, niemandem zur Last zu fallen. Scharf geisselte er dagegen die »unwürdigen« Armen, jene Klasse, welche arbeitsfähig sei, aber den Tag infolge »Trägheit und Faulheit« arbeitslos vorbeistreichen lasse und sich vom Schweiß anderer Menschen ernähren wolle.⁴ Diese Armen hätten kein Anspruch auf Fürsorgeleistung. Es sei nicht einmal schlecht, wenn der Hunger sie zur Arbeit zwingt.

In seiner Predigt vom 18. Juli 1830 in der Heiliggeistkirche in Bern über den Philipperbrief 3, 18–21 hielt Gotthelf fest, dass Armut für den Christen kein Unglück sei, denn habe er auf Erden nichts, besitze »er doch das höchste Gut im Himmel, Gott.« Anschliessend zeichnete Gotthelf das Idealbild eines christlichen Armen. Dieser versuche nach Möglichkeit, sich und seine Familie zu ernähren, sei weder ängstlich noch leichtsinnig, und müsse er Fürsorge in Anspruch nehmen, so tue er dies mit Bescheidenheit, »nicht trotzig, nicht begehrlieh.«⁵ Ein nicht christlich gesinnter Armer dagegen trage »ein schweres Kreuz an seiner Armut«.

Nach Gotthelf ist die christliche Grundhaltung nicht nur bei den Armen, sondern auch bei den Reichen entscheidend. Der irdisch gesinnte Reiche betrachte alles, was er habe, als sein Eigentum, über das er »nach freier Willkür schalten könne«, ohne ein Verantwortungsgefühl zu empfinden.⁶ Daneben stellt er den »guten« Reichen, der »ein demütiger Verwalter der Güter Gottes« bleibe, wobei das christlich-theologische Anliegen der eschatologischen Relativierung von Eigentum deutlich zum Ausdruck kommt:

Des Meisters Ehre sucht er, nicht die seine, und zu diesem Zweck gebraucht er Güter und Gaben. Er fühlt sich nie zu reich, nie zu hoch gestellt, wenn seine Hülfe zur Ehre Gottes, zum Wohl der Menschen nötig ist. Jede ihm zu freiwilliger Übernahme von Gott dargebotene Last übernimmt er, um treu sie zu tragen, und fühlt er sich glücklich durch das Bewußtsein, ein getreuer Knecht zu sein, der sein Pfund nicht vergraben.⁷

Gotthelf versteht die Gleichheit der Menschen christlich. Gleichheit beziehungsweise Gleichwertigkeit besteht in der inneren Gleichrangigkeit aller

² EB 3, S. 101. Vgl. HKG E.I.2, S. 763 (1826/07/30).

³ Ebd. S. 95f. Vgl. HKG E.I.2, S. 758f (1826/07/30).

⁴ Ebd. S. 96f. Vgl. HKG E.I.2, S. 759 (1826/07/30).

⁵ EB 16, S. 254. Vgl. HKG E.I.3, S. 776 (1830/07/18).

⁶ Ebd. S. 255. Vgl. HKG E.I.3, S. 776f (1830/07/18).

⁷ Ebd. S. 265. Vgl. HKG E.I.3, S. 777 (1830/07/18).

Menschen vor Gott. In der Bezugnahme auf die Gleichnisse der anvertrauten Pfunde (Lukas 19,11–27; Matthäus 25,14–30) bringt Gotthelf seine Auffassung zum Ausdruck, dass es dessen ungeachtet Teil einer natürlichen Ordnung ist, wenn jeder von Gott mit unterschiedlichen Anlagen ausgestattet wird.⁸ Es liegt entsprechend in dieser göttlichen Ordnung begründet, dass es arme Menschen gibt.

Am 23. Januar und am 31. Januar 1831 predigte Gotthelf in Lützelflüh über Jakobus 1,9–12, wobei er die ungleiche Verteilung von Eigentum erneut aufgriff.⁹ Das Christentum lehre, dass der Minderausgestattete ohne Neid neben dem Begüterten leben solle und der Letztere wiederum seine Macht und seinen Reichtum nicht missbrauchen dürfe, um sich gegenüber dem Ersteren selber zu erhöhen. Wie bei den leiblichen Zuständen (also bei Krankheit und Gesundheit) komme es bei der irdischen Lage – ob jemand arm ist oder reich – darauf an, wie man damit umgehe, je nachdem seien Reichtum und Armut heilsam oder schädlich.¹⁰ Die irdischen Umstände des Menschen seien im Grunde eine Prüfung, eine Gelegenheit zur Bewährung, wessen Geistes Kind jemand sei. Armut schein zwar beschwerlicher, liege aber dem Himmel näher als der Reichtum.¹¹

Diese christliche Hochschätzung der Armut wurde auch von Pestalozzi vertreten. Nach Leo Weber deutete Pestalozzi Armut als allgemeine menschliche Erscheinung. Der Mensch sei im Wesentlichen arm und das Leben des Menschen ein Leben in der Armut.¹² Davon unterscheide Pestalozzi das »nackte Überleben« von Menschen in akuten Notlagen, gegen welches er seine Stimme erhoben habe.¹³ In einem solchen mit der Würde des Menschen nicht vereinbaren Elend könne der Mensch nicht Mensch werden und damit den ihm durch die Schöpfung bestimmten Auftrag nicht erfüllen. Es sei deswegen für Pestalozzi eine allgemeine Pflicht, Menschen »aus diesem Sumpfe« zu holen.¹⁴ Daneben zeichne Pestalozzi aber den Zustand einer »Armut«, in der ein kärgliches Einkommen materiell eine schlichte und bescheidene Lebenshaltung ermögliche, positiv aus.¹⁵ Im Zustand dieser Armut sei der Mensch nach Pestalozzi ein »natürlicher Mensch«, weil er weder verbildet

⁸ Vgl. dazu Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 55, 57, 59.

⁹ HKG E.1.4, S. 35 (1831/01/23).

¹⁰ Ebd. S. 37.

¹¹ HKG E.1.4, S. 50 (1831/01/31).

¹² Weber, *Das pädagogische Anliegen Pestalozzis* (1961), S. 43.

¹³ Ebd. S. 44.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. S. 46.

noch verwöhnt sei und dadurch angeregt werde, seine Kräfte zu regen.¹⁶ Dies wiederum ermögliche ihm, das Bedeutsame im Menschen zu erfassen, weswegen für Pestalozzi der wahre Mensch sogar am ehesten unter den Armen zu finden sei.¹⁷ Daher, so Weber, habe Armut für Pestalozzi einen tieferen Sinn. Im Hintergrund von Pestalozzis Armenauffassung stehe sein christlicher Glaube, Armut als Möglichkeit echter Menschwerdung aufzufassen. Weber hält in Bezug auf Pestalozzi fest: »Sinn und Grösse der menschlichen Existenz vermag der Arme eher und vielleicht in reinerer Form darzuleben als der begüterte Reiche, der immer in Gefahr steht, sich an das äusserliche der Welt zu verlieren.«¹⁸ Armut erhalte in dieser Sicht eine »innere Würde«, weil sie als Zustand der Möglichkeit der reinen Wesenserfüllung verstanden werde.¹⁹

Diese Auffassung wurde von Gotthelf geteilt. Zur christlichen Hochschätzung von Armut, die Einfachheit hervorbringt, scheinen bei Gotthelf republikanische Tugenden wie Schlichtheit und Anspruchslosigkeit, die Hedonismus und Dekadenz positiv gegenübergestellt werden, hinzuzukommen. Letztlich ist er der verelendeten landarmen Unterschicht in dieser Mischung aus christlicher Überhöhung von Armut und einer auf republikanischem Gedankengut basierenden Luxusfeindlichkeit gegenübergetreten, die dazu geführt hat, dass die Tatsache allein, dass Menschen mangelhaft mit Lebensgütern ausgestattet sind, für ihn kein Anlass zu einer prinzipiellen Skandalisierung der Armut war. Die Versorgungsengpässe im Umfeld der zweigipfligen Teuerungskrise um 1850 (1845 bis 1847 sowie 1852 bis 1855) haben ihn dessen ungeachtet zweifelsohne erschüttert. Wir wissen durch die Erinnerungen seiner Tochter Henriette, dass er in den Hungerjahren 1845–1847 aus seinem Privatvermögen Lebensmittel für die Armen gekauft und verteilt hat.²⁰ Es sei oft vorgekommen, dass

[A]n einem Tage zwanzig bis fünfzig Bettler an die nämliche Türe klopfen [...]. Unsre gute Mutter fragte einmal einen bleichen Knaben, ob sie daheim noch etwas zu essen hätten. ›O Ja«, entgegnete er, ›Krüsch-Kröpfli«. Auf die Frage, wie denn diese bereitet würden, erzählte er, dass sie bloss Kleie, die man sonst dem Vieh füttert, in Wasser kochten, sie

¹⁶ Ebd. S. 47.

¹⁷ Ebd. S. 48.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Reber, Jeremias Gotthelf und die sozialen Fragen seiner Zeit (1998), S. 11.

dann kalt werden liessen, Knöpflein daraus machten und diese dann in einer Idee von Fett schmorten.²¹

Untersuchungen zu Gotthelfs privater Vermögensverwaltung haben gezeigt, dass er durch seine Tätigkeit als Schriftsteller keineswegs reich geworden ist, sondern beinahe sämtliche eigenen finanziellen Mittel an gemeinnützige Projekte weitergegeben hat. Dass er mit Verlegern relativ scharf um Provisionen gefeilscht hat, darf ihm deswegen wohl nicht, wie von seinen Gegnern verbreitet wurde, als Geiz ausgelegt werden, sondern ist eher dem Umstand geschuldet, dass er durch sein soziales Engagement ein Liquiditätsproblem hatte.²² Dass es im christlichen Staat unabdingbar sei, für die Armen zu sorgen und diesen ein Existenzrecht zukomme, hat er deutlich festgehalten. Er müsse seinen Bewohnern »hinreichende Beschäftigung zu einem nothdürftigen Auskommen« gewähren, »wenn nicht Not einreissen, das ganze Land am Abgrund stehen soll.«²³

Damit befand er sich im Widerspruch mit anderen, zunehmend malthusianisch argumentierenden Publizisten. In diesem Sinn hatte er auch das Armengesetz von 1847 verurteilt, durch welches eine gesetzliche Unterstützungspflicht der Gemeinden weitgehend aufgehoben wurde. Es handle sich bei dieser Freiwilligkeit um eine freie Wohltätigkeit »dass Gott erbarm«²⁴.

4.1.2. Armut im Werk von Gotthelf

Es gibt in Gotthelfs Werk verschiedene Angehörige der ländlichen Unterschicht, an denen er ein positives Verständnis von Armut demonstriert, darunter vor allem Käthi im Roman *Käthi, die Grossmutter* und die Hauptfiguren der Erzählungen *Das Erdbeeri-Mareili* (1851), *Der Besenbinder von Rychiswyl*

²¹ Ebd. S. 41. Gotthelfs Erzählung *Das Erdbeeri-Mareili* geht übrigens auf seine persönlichen Erlebnisse mit einem solchen Kind zurück, das regelmässig zum Pfarrhaus kam, um selber gesammelte Erdbeeren zu verkaufen.

²² Ebd. Allerdings äusserte er sich im Zusammenhang mit einer drohenden Versteigerung seiner Pfrunddomäne durch den Staat in einem Brief an seinen Studienfreund und Amtsbruder Rudolf Albrecht Bähler (1794–1850), dass er wohl in der Lage wäre, diese zu kaufen. Selbst wenn diese kleiner gewesen wäre als andere, deutet diese Aussage auf einen gewissen finanziellen Spielraum hin. Brief an Rudolf Albrecht Bähler vom 12. November 1848, in: EB 7, S. 159.

²³ HKG F.1.1, *Einige Bemerkungen über die Ein- und Ausfuhrtabellen*, S. 158.

²⁴ HKG A.6.1, S. 304.

(1852), *Marei die Kuderspinnerin und ihr Tröster* (1841) und *Barthli der Korber* (1852). Walter Muschg hat diesbezüglich vermerkt:

Sie alle stellen das Armsein als eine Form der Seligkeit auf Erden dar. Sie zeigen im Armen die Würde des Menschen, der sein Schicksal mit Ehren trägt und durch die Welt kommt, ohne jemanden zu plagen, wie es Käthi nachgerühmt wird.²⁵

Auch die Eltern des armen Schulmeisters Peter Käser sind mittellose Leineweber, ebenso wie die beiden Seidenweber Hans Jakob und Heiri. Zu den Angehörigen der landlosen Unterschicht zählt auch der Rechtsamelose Brantweinsäufer Dursli. Geradezu rührselig ist das Bild der Armut in der Kalendererzählung *Das gelbe Vögelein und das arme Margrithli* (1840), in dem der Überlebenskampf einer guten, aber armen Familie beschrieben wird.²⁶ Wie in *Käthi, die Großmutter* macht Gotthelf darin Anleihen beim Märchen, um ein sittlich idealisiertes Bild von Armut zu zeichnen.

In der Sachschrift *Die Armennoth* thematisierte er die Armut ausführlich als Massenerscheinung. Auch mit den strukturellen Folgen der ökonomischen Dynamisierung setzte er sich auseinander, etwa in seinem Artikel *Einige Bemerkungen über die Ein- und Ausfuhrtabellen vom 5. Januar 1840* im *Berner Volksfreund*, in dem er die Errichtung von mechanischen Spinnereien forderte:

In den heutigen Zeiten bei der grossen Konkurrenz kann sich keine Fabrikation in einem Lande mehr halten, wenn sie nicht nur die rohen, sondern auch die bereits bereiteten Stoffe aus fernen Landen holen muß. Was auch trägt dem Lande im Allgemeinen eine Fabrikation ab, wo an den Stoff nur, so zu sagen, die letzte Hand gelegt wird? Den meisten Vortheil zieht ein Land von dem Fabrikationszweig, zu dem der Stoff im Lande selbst erzeugt, der Stoff bis zur Vollendung des Fabrikats im Lande selbst bearbeitet wird, wenn wir in Bezug auf den Leinwandhandel nicht allen Gewinn, der bisher durchaus geflossen ist, verlieren sollen. Wird aber eine errichtet, was nächstens in Burgdorf geschehen wird durch das wohlbekannte Haus Miescher in Walkringen, so wird nicht nur das Bisherige erhalten, sondern der ganze Handel nimmt einen neuen Aufschwung. Die Handelsherren könnten in den Preisen weit besser concurriren mit Engländern und Belgiern, als bis dahin, werden auch weit mehr verbrauchen, also auch mehr fabriciren, also auch mehr Weber, mehr Flachs bedürfen. Es wird nicht lange gehen, so wird auch unser Flachs-garn ein Gegenstand der Ausfuhr, statt daß er jetzt eingeführt wird. Der

²⁵ Muschg, Einführung (1960), S. 136.

²⁶ HKG D.I, *Das gelbe Vögelein und das arme Margrithli*, S. 57–64.

Fadenhändler braucht dann auch nicht mehr den Faden aus England zu beziehen. Die Schweiz kann bei niedrigeren Arbeitslöhnen, geringern Staatsausgaben, wohlfeilerem Stoff, unbedeutender Fracht wohlfeiler liefern als England.²⁷

Gotthelf bewies hier profunde Kenntnisse von den ökonomischen Mechanismen der Marktwirtschaft und von den handelstechnischen Vorteilen von Exportüberschüssen.²⁸ Ihm war klar, dass ein radikaler Protektionismus nur weitere Arbeitsplätze in der heimischen Leinwand-Protoindustrie gefährden würde.²⁹ In der im *Neuen-Berner Kalender* von 1841 erschienenen Erzählung *Marei, die Kuderspinnerin* ging Gotthelf auf die neue Spinnerei in Burgdorf ein und versuchte die Ängste vor der wirtschaftlichen Entwicklung abzubauen.³⁰ Gotthelf zeigte sich darin »als ein aufgeschlossener Kommentator der wirtschaftlichen Zeitereignisse [...], der den bäuerlichen Haushalt und die tägliche Arbeit der Landleute bis ins kleinste Detail« kennt.³¹ Er belehrte das Kalenderpublikum, man müsse sich infolge des Bevölkerungswachstums und wirtschaftlichen Wandels »ganz anders rühren als ehemals«, es bedürfe eines vorausplanenden Weitblicks, etwas, das man in den Städten längst begriffen habe, nur auf dem Land und vor allem im Kanton Bern noch nicht.³² In der *Armennoth* ist zu lesen:

Auf dem Lande ist der Blick viel beschränkter, man sieht gar zu oft nur das Nächste, und von dem, was jenseits einem Walde liegt, hat man schon keine Vorstellung mehr. Man vermag oft gar nicht zu urtheilen über die Folgen einer Ursache, vermag nicht zu erkennen, wie eine begonnene Sache in der nächsten Tage Lauf sich gestalten muß. Weil zum Urtheil die Einsicht fehlt, so urtheilt das Mißtrauen, verwirft daher alles Ungewöhnliche, alles Neue, von dem der Großsätti und das Großmüeti nicht bereits geredet haben hinterm Spinnrad, hinterm Ofen hervor.³³

In der Erzählung *Marei, die Kuderspinnerin* entwickelte Gotthelf das Bild einer sozialverantwortlich geführten Industrie, die ihre Produktionsmittel aus der regionalen Umgebung bezieht und so den Armen ermöglicht, ihren selbst

²⁷ HKG F.1.1, *Einige Bemerkungen über die Ein- und Ausfuhrtabellen*, S. 157f.

²⁸ Vgl. Kommentar zu *Einige Bemerkungen über die Ein- und Ausfuhrtabellen*, in: HKG F.1.2, S. 672–681.

²⁹ Vgl. Jarchow, *Bauern und Bürger* (1989), S. 112.

³⁰ HKG D.1, *Marei, die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, S. 142–150.

³¹ Kommentar zu *Marei, die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, in: HKG D.3.1, S. 40f.

³² HKG D.1, *Marei, die Kuderspinnerin und ihr Tröster*, S. 148.

³³ HKG F.3.1, S. 103.

angebauten Flachs zu verkaufen.³⁴ Gotthelf habe dadurch versucht, ein »Übergangsmodell«³⁵ für die soziale Situation auf dem Land zu skizzieren, welches die Divergenz der Interessen verhindern sollte, urteilt Jarchow. In seinem Werk habe Gotthelf durchaus »ein realitätsgeladenes Bild der Existenzbedingungen ländlicher Unterschichten, die sich fortlaufend verschlechterten«³⁶ entwickelt, wobei er »den Verlust der traditionellen Subsistenzmöglichkeiten und die Privatisierung bisher kollektiv genutzter Ressourcen«³⁷ sowie den »Niedergang der Unterschichtsökonomie«³⁸ deutlich erkannt habe. Barthli der Korber etwa beschafft sich seine Weiden nach wie vor gewohnheitsrechtlich und wird dadurch zum Kriminellen. Der Konflikt endet in der Erzählung mit einem Zugeständnis an seine (alten) Rechte, also damit, dass die Besitzzeigener auf ihre Gewinnsteigerung verzichten und Barthli bis zum Lebensende ein Überleben auf der Basis seiner bisherigen Subsistenzmöglichkeiten erlauben. Wie im Dursli werden aber auch hier die neuen Besitzverhältnisse letztlich nicht rückgängig gemacht. Trotzdem gestand Gotthelf den Agrarproduzenten ihre Gewinne nicht als eine Selbstverständlichkeit zu, sondern appellierte an die Wahrnehmung ihrer sozialen Verantwortung. Letzen Endes begnügte sich Gotthelf also nicht damit, Verhaltensregeln für Arme oder für deren potenzielle Wohltäter zu propagieren. Die Rechtlosigkeit der Armen machte er den Reichen durchaus zum Vorwurf, ohne den Armen freilich dadurch ein Recht auf den Umsturz der Besitzverhältnisse einzugestehen.³⁹ Scharf kritisierte er die sogenannten Bettlerjagden, im Zuge derer Heimatlose »wie schädliches Wild« herumgetrieben würden, weil die Gemeinden das Geld zur Einbürgerung reue.⁴⁰ Und gerade im Zusammenhang mit dem Schul- und dem Armenwesen hielt er sich ja, wie ausgeführt wurde, nicht zurück, den Bauern kritisch vorzuwerfen, sie hätten gar kein echtes Interesse daran, die Armut effektiv zu bekämpfen, weil die Armen als billige Arbeitskräfte eine Quelle ihres Reichtums darstellen würden.⁴¹

Immer wieder stellte er in seinem Werk aktuelle Bezüge zum Zeitgeschehen her und übte explizit Kritik an den Gemeinden und an den Regierungsbehörden. Im Fall der erwähnten Kalendererzählung *Das Gelbe Vögelein*

³⁴ Jarchow, *Bauern und Bürger* (1989), S. III.

³⁵ Ebd. S. 122.

³⁶ Ebd. S. 123.

³⁷ Ebd. S. 127.

³⁸ Ebd. S. 123.

³⁹ Krattiger, *Mündigkeit* (1972), S. 163.

⁴⁰ HKG D.I, *Neuer Berner-Kalender für das Jahr 1842*, S. 186.

⁴¹ SW I, S. 66.

beispielsweise handelt es sich um die brisante Holzversorgungsproblematik.⁴² Für den Raubbau an Holz liefere Gotthelf eine sozialgeschichtlich exakte Beschreibung, urteilt Jarchow.⁴³ Er habe den Holzdiebstahl klar als Folge eines tiefgreifenden ökonomischen Strukturwandels erkannt. Im *Berner Verfassungsfreund* kritisierte Gotthelf am 2. Januar 1840 den Grossen Rat heftig, weil dieser dem exzessiven Holzschlag keine Schranken setze.⁴⁴ Arme Leute fänden kein Holz mehr respektive hätten kein Geld, welches zu kaufen, und würden förmlich zum Diebstahl gezwungen. Wenn die Leute auf diese Weise demoralisiert würden, müssten alle volkspädagogischen Bestrebungen notgedrungen ins Leere laufen, betonte Gotthelf in diesem Artikel. Die Erträge des Staatseigentums sollten in erster Linie der Gemeinschaft und nicht Privatpersonen zugutekommen und die Armenfürsorge gewährleisten.⁴⁵

Mit den Missständen in der Armenfürsorge setzte sich Gotthelf publizistisch mehrfach ausserhalb seines literarischen Werkes auseinander. So etwa in einem Artikel, der am 18. und 25. Februar 1844 im *Berner Verfassungsfreund* in zwei Teilen erschien (*Auch ein Wort über die Ueberbevölkerung unserer Strafanstalten*) und in welchem er auf einen Artikel reagierte, der in der gleichen Zeitung ebenfalls in zwei Teilen am 1. und 2. Februar 1844 erschienen war. Nirgendwo wie in diesem Artikel verteidigte Gotthelf so nachdrücklich das Recht und die Praxis der Gemeinden, Eltern, welche sich der Sorgfaltspflicht für ihre Kinder entzogen hatten, dem Amtsgericht anzuzeigen.⁴⁶ Bei der Überweisung von verantwortungslosen Hausvätern an die Justizbehörden würden die kommunalen Verantwortlichen nur den gesetzlichen Handlungsspielraum ausschöpfen, argumentierte er.⁴⁷ Dieser Artikel von Gotthelf ist in der HKG erstmals durch Barbara Mahlmann-Bauer kommentiert worden, wobei die ausführlichen Recherchen gezeigt haben, dass die Quellen Gotthelf in seiner Sichtweise recht geben, »wonach die Gemeinden auch liederliche Personen und in wenigen Fällen die Familien von vorübergehend inhaftierten Hausvätern unterstützt haben.«⁴⁸ Gotthelf weist sich als präziser Kenner der Zu-

⁴² Vgl. Kommentar zu *Das gelbe Vögelein und das arme Margrithli*, in: HKG D.3.1, S. 225–230.

⁴³ Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 68.

⁴⁴ Kommentar zu *Der Große Rath und das Holz*, in: HKG F.1.2, S. 648. In einem Artikel am 26. April 1840 setzte er sich weiter mit dem Thema auseinander, siehe Kommentar zu *Der Bauer und das Holz*, in: HKG F.1.2, S. 701f. Vgl. auch die Kalendererzählungen *Die beiden Raben und der Holzschelm* (HKG D.1, S. 67–74) sowie *Die Rabeneltern* (HKG D.1, S. 122–28).

⁴⁵ Kommentar zu *Der Große Rath und das Holz*, in: HKG F.1.2, S. 649.

⁴⁶ Kommentar zu *Auch ein Wort über die Ueberbevölkerung unserer Strafanstalten*, in: HKG F.1.3, S. 907–964.

⁴⁷ Ebd. S. 908.

⁴⁸ Ebd. S. 920.

stände in der kommunalen Armenfürsorge aus. Im Namen der Armenkommission Lützelflüh stellte er etwa 1854 zusammen mit Jakob Bärtschi einen Zeitungsbericht über die Ausschaffung der Familie Rothenbühler aus Lützelflüh nach Langenthal richtig.⁴⁹ Anfang Oktober 1851 veröffentlichte Gotthelf die Flugschrift *Herbst-Gespräch bei Anlaß der Nationalraths-Wahlen*, in welchem er die Unterhaltung zwischen einem jungen Bauern und seinem Paten auf einem gemeinsamen Fussmarsch schildert. Der Pate versucht, dem Bauern die Gefährlichkeit der politischen Strategie von Jakob Stämpfli, dem Wortführer der Berner Radikalliberalen, klarzumachen.⁵⁰ Dabei ist auch das Armenwesen ein Thema, wobei der Pate aufzeigt, wie verfehlt die Sozialpolitik der Radikalen während ihrer Regierungszeit (1846–1850) gewesen sei.

Obwohl Gotthelf die Ursachen des Pauperismus in der *Armennoth* eingehend als Massenerscheinung thematisierte, ist Armut in seinem Werk weitgehend anhand von Einzelschicksalen dargestellt. Dabei entbindet die durch die äusseren Missstände mitverursachte Lebenssituation die Armen keineswegs von persönlicher Verantwortung. In der Erzählung *Wie fünf Mädchen im Branntwein jämmerlich umkommen* (1838) macht er deutlich, dass die religiös gefasste Schuld der unglücklichen Opfer der Branntweinpest durch das asoziale Wegschauen der Dorfgemeinschaft vor dem Alkoholelend nicht aufgehoben wird. Trotz dieser »sozialtheologische[n] Rabulistik«⁵¹ beweist er in der Erzählung ein sensibles Gespür für die Brisanz des Schachenelends. Es muss bei Gotthelf daher von einer gewissen Widersprüchlichkeit gesprochen werden, wenn er beispielsweise die Kraftanstrengung Ulis gesellschaftlich aufzusteigen und der Armut zu enttrinnen, lobt und gleichzeitig in *Käthi, die Grossmutter* mahnt, dass man das Leben unabhängig von der äusseren Güterausstattung auf Gott zu richten habe. Albert Tanner hat diese Ambivalenz folgendermassen interpretiert: »Einerseits fühlte er sich aus christlicher Ethik zum Verändern ungerechter Zustände aufgerufen«, aber andererseits habe bei Gotthelf »die transzendente Ausrichtung des christlichen Glaubens« alles Weltliche tendenziell »zur Nichtigkeit« reduziert:

Diese zwei Pole waren für Gotthelf jedoch nicht unüberbrückbar, sondern sie standen in ständiger Wechselwirkung, wobei er selbst wie seine Figuren einmal mehr dem einen oder andern Pol zuneigte.⁵²

⁴⁹ Kommentar zu *Berichtigung*, in: HKG F.I.3, S. 1187–1194.

⁵⁰ Kommentar zu *Herbst-Gespräch bei Anlaß der Nationalraths-Wahlen*, in: HKG F.I.3, S. 1102–1179.

⁵¹ Jarchow, *Bauern und Bürger* (1989), S. 116.

⁵² Tanner, *Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit* (1997), S. 32.

4.2. Die Verortung der *Armennoth* im zeitgenössischen Armenerziehungsdiskurs

4.2.1. Im Umfeld der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft

Was die Eliten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Wahrnehmung der sozialen Frage als gesamtgesellschaftliche Herausforderung wachgerüttelt hatte, war nicht die Zunahme der Fürsorgeabhängigen allein, sondern vor allem die befürchteten destabilisierenden Auswirkungen auf die politischen und sozialen Verhältnisse.⁵³ Beispielhaft zum Ausdruck bringt dies ein Votum an einer Tagung der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft Ende der 1830er Jahre:

Sind es nicht eben die mannigfaltigen Quellen, die bald in den Höhen, bald in den Tiefen der bürgerlichen Gesellschaft hervorquillen und in dem Grunde derselben zusammenfließen, ohne Abfluß stocken bleiben, faulen und in diesem Sumpfboden die vielfachen Übel erzeugen, welche das bürgerliche Gemeinwesen in den Zuständen des Armenwesens fieberhaft erschüttern, und das ganze Leben desselben zu vergiften drohen?⁵⁴

Die 1810 gegründete Schweizerische Gemeinnützige Gesellschaft (fortan SGG), die sich explizit als Erbin der Helvetischen Gesellschaft verstand, wirkte nicht nur als Diskussionsplattform – heute spräche man von einer »Denkfabrik« respektive einem »think tank« –, sondern auch als tragfähiges Netzwerk für die politisch-geistige und geistlich-religiöse Elite des Landes. Sie war Teil einer europaweiten philanthropischen Bewegung und seit den 1820er Jahren das national führende Forum in den Fragen der Armutsbekämpfung, zu deren Zweck eine spezielle Kommission unter dem Vorsitz von Johann Caspar Zellweger (1768–1855), dem ersten Präsidenten der SGG, ins Leben gerufen worden war.⁵⁵ Zellweger gehörte im 19. Jahrhundert zu den herausragenden Schweizer Vertretern des Philanthropismus und nahm durch

⁵³ Grubenmann, *Nächstenliebe und Sozialpädagogik* (2007), S. 179.

⁵⁴ Hunziker, Karl: Bericht über die Fragen aus dem Fache des Armenwesens. In: Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Vierundzwanzigster Bericht 1838. Bern 1839, S. 165–210, hier S. 172.

⁵⁵ Grubenmann, *Nächstenliebe und Sozialpädagogik* (2007), S. 119.

seine zahlreichen Referate und Aufsätze sowie seine Tätigkeit im Vorstand eine Sonderstellung ein.⁵⁶ Als Leiter einer Spinnereifabrik, die als eine der ersten Fabriken mit Wasserradbetriebenen Maschinen ausgerüstet worden war, hatte er zahlreiche Kinder beschäftigt, weil ihm harte Arbeit unter der Woche, gekoppelt mit strenger schulischer und kirchlicher Unterweisung am Sonntag, als beste Erziehungsmethode erschien. Unter Zellwegers Federführung waren, durch Philipp Emanuel von Fellenberg (1771–1844) inspiriert, 1824 die Armenschule Schurtanne in Trogen und 1835 die Erziehungsanstalt Bächtelen in Wabern gegründet worden, denen im Schweizer Armenanstaltswesen des 19. Jahrhunderts eine nationale Bedeutung zukam. 1814 war der erste Jahrgang der SGG-Monatsschrift *Der Gemeinnützige Schweizer* erschienen.⁵⁷ Die an den Tagungen verhandelten Beiträge wurden regelmässig im Rahmen eines Jahresperiodikums, den *Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft*, veröffentlicht.

Eine eklektische Übersicht aus Gotthelfs ungefährer Wirkungszeit verdeutlicht, wie umfassend sich die Beschäftigung mit der Armut und der Armenziehung im Rahmen der Tagungen der SGG gestaltete:⁵⁸

1823 Trogen. Ist der Staat oder der Gemeinderat der Verwalter der Almosen?
1824 Zürich. Erziehungswesen, Gewerbeleiß und Armenpflege (landwirtschaftliche Armenschulen).
1825 Luzern. Der Einfluss der Gesetzgebung auf das Armenwesen.
1835 Trogen. Besserungshäuser.
1836 Zürich. <ul style="list-style-type: none"> – Zu welchen Armenunterstützungen ist die bürgerliche Gesellschaft verpflichtet? Haben ausser den hilflosen Waisen, Kranken, Alten und Gebrechlichen auch noch andere Klassen von Armen ein Recht auf die Unterstützung ihrer Mitbürger? Oder sind alle anderen Klassen von Armen lediglich an die freiwillige Wohltätigkeit gewiesen? – Welche Unterstützungsweise für Waisen, Kranke und Betagte verdient den Vorzug, die in besonders errichteten Waisen-, Kranken- und

⁵⁶ Vgl. Fuchs, Art. *Zellweger, Johann Caspar*, in: HLS (online).

⁵⁷ *Der Gemeinnützige Schweizer*. Erster Jahrgang. Eine von der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft herausgegebene Monatschrift. Zürich 1814.

⁵⁸ Geschichte der Schweizerischen gemeinnützigen Gesellschaft 1810–1910. Im Auftrage der Gesellschaft bearbeitet bis 1896 von Professor Dr. Otto Hunziker, ergänzt bis zum Zentenarjahr von Rudolf Wachter. Zürich 1910 sowie das 1894 in Zürich herausgegebene »Register der Veröffentlichungen der Schweizerischen gemeinnützigen Gesellschaft 1810–1893«.

Versorgungshäusern, oder die bei einzelnen Haushaltungen? Ist es zweckmässig, dass der Staat die eine oder andere Unterstützungsweise vorschreibt, oder hat er deren Auswahl den Gemeinden zu überlassen?

- Welche Behörden sind zu einer zweckmässigen Besorgung und Beaufsichtigung des bürgerlichen Armenwesens in der Gemeinde, dem Bezirk und dem Kanton aufzustellen? Ist in Bezirken zweckmässiger ein Collegium oder ein Einzelner mit dem Armenwesen zu beauftragen? Wäre es nicht zweckmässig, einzelne Theile der Armenbesorgung sachkundigen Frauen in ihren Gemeinden zu übertragen? In welchem Verhältnis würden diese am schicklichsten zur Armenpflege gestellt?
- Ist es zweckmässiger die Armenausgaben durch Sammlung und Vermehrung von Armengütern oder durch Steuern zu decken?
- In welchem Verhältnis sollen Verwandte, die Gemeinde und der Staat zu der pflichtigen Unterstützung an Arme beitragen?
- Ist es zweckmässig, auch die Privaten zu veranlassen, zu freiwilliger Unterstützung sich zu vereinigen, um fremde und einheimische Arme jeder Klasse zu unterstützen; auch solche, die kein Recht haben auf die pflichtige Unterstützung der Gesamtheit? Welche Unterstützungsweise eignet sich am besten für solche Armenvereine, um die eigene Thätigkeit und Selbsthülfe der Armen nicht zu erschaffen, sondern eher zu beleben?

1837 Genf. In welchem Verhältnis steht die Armengesetzgebung zu der übrigen Gesetzgebung? Und welche Verbesserungen der letztern wären im Interesse des Armenwesens wünschbar?

1838 Bern. Darf der Staat den Eltern ihre Kinder entziehen?

1842 Lausanne. Vorsichtsmassregeln und Grenzen bei der Erziehung armer Kinder um einer Schwächung der Familienverhältnisse möglichst vorzubeugen.

1843 Glarus. Der Einfluss des Fabrikwesens auf die Gesittung des Volkes.

1844 Zürich.

- Welche Mittel können die Armenbehörden anwenden, um Personen, die für sich oder ihre Familien auf die öffentliche Unterstützung Anspruch machen, oder dieselbe geniessen, allein bei gehörigem Gebrauche ihrer Kräfte entbehren können, zu Erfüllung ihrer Pflicht – zu Arbeit und ordentlichem Leben – anzuhalten? Wie ist insbesondere gegen Familienväter einzuschreiten, die durch Liederlichkeit oder Müssiggang ihre Familie aller Hilfsmittel zum Lebensunterhalte berauben und sie der öffentlichen Unterstützung anheim fallen lassen, während sie bei Fleiss und Sparsamkeit im Stande wären, dieselben ganz oder doch theilweise zu ernähren?

<ul style="list-style-type: none"> – Inwiefern scheint das Versetzen in ein Zwangsarbeitshaus geeignet, als Korrektionsmittel gegen träge, liederliche, störrische Arme angewendet zu werden? Von welchen Grundsätzen muss bei Errichtung und Leitung solcher Anstalten ausgegangen werden; welche Personen sind dahin zu versetzen; wie sind sie zu beschäftigen? Ist es zweckmässiger, eine grössere Centralanstalt oder kleinere Anstalten der Art für einzelne Landestheile (Bezirke) einzurichten? – Was für ein Verfahren ist gesetzlich aufzustellen, um auf der einen Seite den Armen, beziehungsweise auch den Polizeibehörden die Versetzung der betreffenden Individuen in das Arbeitshaus möglich zu machen, auf der anderen Seite aber auch den Individuen Schutz gegen allzu leichte und willkürliche Anwendung dieser Massregel zu gewährleisten? – Was für Verordnungen bestehen in Ihren Kantonen mit Hinsicht auf Armenpolizei; wird Zwangsarbeit als korrektionselles Mittel angewendet; in welcher Art und Weise? Und welche Erfahrungen hat man dabei gemacht?
1850 Chur. Das Verhältnis der freiwilligen Armenpflege zur amtlichen Armenpflege.
1851 Aarau. Zwangsarbeitsanstalten.
1853 Zürich. Ersparniskassen.
1854 Liestal. Der Unterschied der privaten und gesetzlichen Armenpflege in moralischer, national-ökonomischer und politischer Beziehung.

Ein zentrales Thema war in der Pauperismuskonversation stets die richtige Erziehung der Armen, vor allem der Kinder. Die zeitgenössischen Vorstellungen über die Armenerziehung lassen sich ohne die Berücksichtigung und den Einbezug der pädagogischen Reformdebatten im Umfeld der SGG nicht oder nur schwerlich deuten.⁵⁹ In der Armenerziehung nach den Ideen Pestalozzis war zunächst der »Königsweg« zur Heilung der gesellschaftlichen Zerrüttung gesehen worden. Damit verbunden war die Hoffnung, das Armenproblem mit Hilfe von Bildung lösen zu können.⁶⁰ In der Tagung von 1825, auf die noch einzugehen sein wird, hat ein Teilnehmer begeistert festgestellt:

In jener Zeit war es, wo allgemein in einer verbesserten Erziehung das vorzüglichste Mittel zu gründlicher Hülfe nachgewiesen ward. Damals auch, wo alles Bestehende aus seinen Fugen gerissen, nichts Neues noch

⁵⁹ Grubenmann, Nächstenliebe und Sozialpädagogik (2007), S. 116.

⁶⁰ Niederberger, Kinder in Heimen und Pflegefamilien (1997), S. 83.

stets begründet war, musste begreiflich Pestalozzis Idee, den Menschen, abstrahirt von conventionellen, bürgerlichen und politischen Verhältnissen lediglich zum Menschen und zwar aus sich selbst zu bilden, Beyfall und Begeisterung wecken.⁶¹

Eine wesentliche Grundüberzeugung in dieser Auffassung von Armenversorgung bestand darin, nicht nur die »Abfütterung« der Armen zu bezwecken, sondern durch eine bessere Erziehung eine Verminderung der Armut zu bewirken.⁶² In das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte die Armenerziehung, die zu einer Art »Experimentierfeld« geriet, auf dem neue Ideen erprobt wurden.⁶³ Armenschulen wurden im Zuge dessen gar zum Vorbild für bessere Volksschulen erhoben.

Wie Bettina Grubenmann schreibt, haben neu konzipierte Heime für Kinder, die von der grundlegenden Vorstellung der Bildbarkeit jedes Menschen ausgegangen seien, im europäischen Kontext ein neues Phänomen dargestellt.⁶⁴ Erst im Nachgang des sogenannten Waisenhausstreites ab der Wende des 19. Jahrhunderts habe sich das Konzept durchzusetzen vermocht, die körperlich und geistig behinderten Kinder von den anderen zu separieren, was einem Meilenstein in der Kinder- und Jugendfürsorge gleichgekommen sei.⁶⁵ Zentral sei dabei der Umstand, dass nicht mehr ökonomische Rentabilitätsinteressen wie in den utilitaristisch fundierten Anstalten der Aufklärungszeit, die »eher Zwangsfabriken mit angehängtem Lazarett«⁶⁶ gleichgekommen seien, im Vordergrund gestanden seien. In den Fokus sei nunmehr nicht mehr die physische Versorgung, sondern die moralische Besserung der Insassen landwirtschaftlicher Armenschulen gerückt, wobei darüber spekuliert worden sei, ob ein »sittlich unverdorbenes Landleben« und ein der Familie nachempfundenes Umfeld den Kindern gedeihlicher sei als die Existenz in städtischen Arbeitshäusern.⁶⁷ Die rurale Lebensart und der Feldbau würden, so die Annahme, die Gesundheit des Körpers und den Frieden der Seele weit besser stärken und befestigen als die Arbeit in städtisch-industriellen

⁶¹ Versuch einer Beantwortung der dritten der für 1824 ausgeschriebenen Fragen, die landwirtschaftlichen Armenschulen betreffend. Von Professor Hottinger. In: Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Vierzehnter Bericht 1824. Zürich 1825, S. 143.

⁶² Grubenmann, *Nächstenliebe und Sozialpädagogik* (2007), S. 117.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. S. 109.

⁶⁵ Ebd. S. 119.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. S. 110.

Einrichtungen.⁶⁸ Jürg Schoch hat es folgendermassen formuliert: »Das durch den Rhythmus der Natur geordnete und schlichte Leben des Landmannes wurde nicht nur als aufbauende, sondern im Hinblick auf gefährdete und bereits verwehrte Kinder als regulierende und heilend-ordnende Kraft erkannt und gepriesen.«⁶⁹ Man habe an die »formende Kraft der Lebens- und Produktionsgemeinschaft«⁷⁰ geglaubt, so Schoch. Darin kommen physiokratische Positionen des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck, die durch die Fortsetzung der Naturbegeisterung in der Romantik auch im 19. Jahrhundert weiterhin wirksam waren, wenn auch – und gerade im Fall von Gotthelf – durch die christliche Volksaufklärung ihres ökonomischen Utilitarismus entkleidet.

Das soziale Engagement der religiös-philanthropisch motivierten Reformpädagogen, das zu einer Gründungswelle von Armenerziehungs- und Rettungsanstalten geführt hatte, ist auch als Reaktion auf die weit verbreitete, damals alltägliche und kaum hinterfragte Kinderarbeit zu verstehen. Um 1810 waren etwa in der Züricher Baumwollindustrie 50 Prozent der Werkstätigen, von denen zwölf Stunden Arbeit am Tag abverlangt wurde, Kinder unter 16 Jahren.⁷¹ Schoch schreibt dazu: »Angespornt durch eine Haltung, in der sich ein bisher nicht gekanntes soziales Verantwortungsgefühl mit der Angst vor den politischen Folgen einer überhandnehmenden Massenarmut verband, die sich als politische Manövriermasse für radikale Neuerer oder zugriffige Revolutionärer eignen könnte, wurde nun eine historisch einmalige Aktivität ausgelöst, welche bis gegen die Jahrhundertwende weiter über 100 Anstaltsgründungen bewirkte.«⁷² Für das 19. Jahrhundert werden grundsätzlich drei verschiedene Richtungen im Anstaltswesen voneinander unterschieden:⁷³

- Philanthropische Armenerziehungsanstalten. Philipp Emanuel von Feltenbergs (1771–1844) um die Jahrhundertwende ins Leben gerufene Erziehungseinrichtungen in Hofwil und die dortige »Wehrlichschule« waren massgebende Musterinstitutionen dieser Richtung mit einer europaweiten Ausstrahlungskraft. Diese pädagogische »Linie« stand, vom Geist der Aufklärung inspiriert und der humanitären Gemeinnützigkeit verpflichtet, einem liberal-reformierten Protestantismus nahe.
- Pietistische Rettungshäuser. Traditionsstiftend für diese Richtung war das durch Christian Heinrich Zeller (1779–1860) 1820 gegründete

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Schoch et al., *Aufwachsen ohne Eltern* (1989), S. 141.

⁷⁰ Ebd. S. 142.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. S. 143.

⁷³ Ebd. S. 18.

evangelische Kinderheim im badischen Beuggen unweit von Basel, wobei der evangelische Laientheologe Johannes Daniel Falk (1768–1826) als eigentlicher Begründer der Rettungshausbewegung gilt. Beuggen war eng mit pietistischen Kreisen im Umfeld der Basler Christentumsgesellschaft verbunden.⁷⁴ Der von dem in Süddeutschland seit 1780 aufkommenden (Neu-)Pietismus geprägte Zeller wirkte seinerseits als Pionier der Inneren Mission, deren Programmatik Falks Ideen aufnahm und weiterentwickelte. Diese ihrerseits der Erweckungsbewegung nahestehende »Linie« stellte im Gegensatz zu den philanthropischen Armenanstalten »wahre Gottseligkeit« vor bürgerliche Brauchbarkeit.⁷⁵

- Katholische Heime im Geiste des Bündner Kapuzinerpaters Theodosius Florentini (1808–1865).

Gemeinsam war allen die familiäre Organisationsstruktur (30 bis 40 Personen unter der Aufsicht von Pflegeeltern) und die Betonung der Arbeit als Erziehungsmittel.⁷⁶ Die von Gotthelf mitgegründete Armenanstalt Trachselwald kann dabei der ersten Fellenbergischen Richtung zugeordnet werden. Typisch ist für sie dabei zum einen, dass sie ihren Betrieb in einem gepachteten Gut mit nur wenigen Kindern aufgenommen hat und im Zuge der Übersiedelung in einen Neubau dann mehr Pflegekinder aufgenommen wurden (dies galt zwar nicht für Hofwil, aber für viele nachfolgende Gründungen dieser Richtung). Zum anderen ist es der Umstand, dass die Mitglieder des Leitungskomitees – wie etwa gerade das Beispiel von Gotthelf zeigt – die Anstalt im Rahmen einer Tagesreise problemlos zu erreichen vermochten.⁷⁷ Auf diese Fellenbergische Richtung soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

Der Berner Patrizier von Fellenberg hatte auf dem von ihm 1799 gekauften Gut Wilhof bei Münchenbuchsee (Hofwil genannt) ein pädagogisches Zentrum errichtet, das übrigens das historische Vorbild der »pädagogischen Provinz« in Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) *Wilhelm Meister* darstellt und welches neben einem landwirtschaftlichen Musterbetrieb eine ganze Reihe von Lehr- und Erziehungseinrichtungen umfasste, darunter eine Armenschule für Kinder.⁷⁸ Letztere wurde vom Thurgauer Johann Jacob Wehrli (1790–1855) mit weithin beachtetem Erfolg geleitet. Ungeachtet dessen muss der Alltag der Kinder für heutige Vorstellungen sehr entbehrensreich

⁷⁴ Hauss, Retten, Erziehen, Ausbilden (1995), S. 220. Zur Basler Christentumsgesellschaft siehe Kuhn und Sallmann, Das »Fromme Basel« (2002).

⁷⁵ Schoch et al., Aufwachsen ohne Eltern (1989), S. 139.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd. S. 142.

⁷⁸ Zu Fellenberg siehe Guggisberg, Fellenberg (1953).

gewesen sein: pro Tag standen 10–12 Stunden Feld- und Hausarbeit sowie drei Schulstunden auf dem Programm (sic!).⁷⁹ Zwischen 1800 und 1831 hatten insgesamt bereits 1'691 Personen eine der pädagogischen Einrichtungen in Hofwyl durchlaufen, wovon 751 Kinder und Jugendliche die Armenschule.⁸⁰ Fellenbergs und Wehrlis Wirken gilt deshalb als bedeutend, weil sie in der zeitgenössischen Wahrnehmung den Beweis dafür geliefert haben, dass die konzeptionellen Ideen Pestalozzis – dass alle Menschen, auch die armen, bildungsfähig sind – in der Realität umsetzbar seien. Diese Ansicht bringt auch Gotthelf in der *Armennoth* zum Ausdruck:

Was Pestalozzi dachte, wünschte; was sein gelobtes Land ihm war: das versuchte Herr Fellenberg auszuführen. Unstreitig gebührt Herrn Fellenberg nicht blos die Ehre, sondern wirklich dankbare Anerkennung, den Gedanken, arme Kinder aus der Schwüle der Armenstuben, aus den Händen roher Verdinger zu nehmen und sie durch eine tüchtige Erziehung für ein selbständiges Leben zu befähigen, dadurch der Armuth zu begegnen, ihr das Krebsartige, Aussätzige zu nehmen, zuerst auf seinem Hofwyl verwirklicht und den Kindern in Hrn. Wehrli einen eigentlichen Vater gegeben zu haben.⁸¹

Die Wehrlichule war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Vorbild zahlreicher Anstaltsgründungen. Im Hinblick auf die Richtung der philanthropischen Erziehungsanstalten und im Zusammenhang mit der Armenanstalt Trachselwald ist auf einen Beitrag über die landwirtschaftlichen Armenschulen hinzuweisen, der in den Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft von 1825 erschienen ist.⁸² Er zeigt auf, wie gross die Bedeutung ist, welche den landwirtschaftlichen Armenschulen auch im Diskurs der SGG beigemessen wurde. Im Beitrag wird besonders die Vorbildrolle der 1819 eröffneten Linthkolonie im Kanton Glarus hervorgehoben. Die 1816 gegründete Glarnerische evangelische Hilfsgesellschaft hatte auf dem durch die Linthkorrektur zurückgewonnenen Kulturboden eine Ackerbaukolonie für arme Knaben eröffnet, um das aufgekaufte Landstück urbar zu machen. Der Verfasser des Beitrags weist zunächst auf Pestalozzi hin. In seinem »unsterblichen Werke« habe er »den Zustand eines bedeutenden Theiles

⁷⁹ Schoch et al., *Aufwachsen ohne Eltern* (1989), S. 24.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ HKG F.3.1, S. 173–175.

⁸² Versuch einer Beantwortung der dritten der für 1824 ausgeschriebenen Fragen, die landwirtschaftlichen Armenschulen betreffend. Von Professor Hottinger. In: Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Vierzehnter Bericht 1824. Zürich 1825, S. 141–179.

unseres Landvolkes, denjenigen vorzüglich der leiblich und geistig versunkenen Armen geschildert.«⁸³ Dadurch sei nun nicht mehr ausschliesslich der Unterricht der »höhern Stände«, sondern auch jener der Armen in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt.⁸⁴ Der Verfasser stellt sich auf den Standpunkt, die Idee der landwirtschaftlichen Armenschulen bestehe darin, die Kinder der Armen »ihren gefährlichen Feinden, dem Müssiggang und den schlechten Beispielen niedriger Umgebungen zu entziehen« und sie »dem Feldbau zuzuleiten, dieser sichersten Grundlage des Nationalverstandes.« Die landwirtschaftliche Arbeit stärke »durch das Bedürfnis einfacher Lebensart die Gesundheit des Körpers«, befestige »den Frieden der Seele«, ermögliche durch die Arbeit »in freyer Natur die Kenntniss dieser letztern, wie die Bewunderung und die Liebe des Schöpfers«, helfe der Jugend »Augenmass, Unterscheidungsvermögen, Kunstgeschick« zu üben, und führe sie verbunden mit einer »sich gegenseitig zum Guten stärkenden Familie« in ein religiöses Leben ein, erheitere »durch schuldlose und erhebende und vaterländische Gesänge die, weise beschränkten, Stunden der Musse« und helfe ihnen, »unterstützt durch ihre freywillige und neidlose Resignation auf die zufälligen Güter des Lebens [...] Berufstreue und Zufriedenheit« zu erlangen.⁸⁵ Dies entspreche dem Hauptzweck »der ersten landwirthschaftlichen Armenschule in unserm Vaterland.«⁸⁶ Im Zentrum stehe nämlich eine religiöse und moralische Tendenz, welcher Fellenberg in seinem Erziehungsstaat in Hofwil zum Durchbruch verholfen habe. Die Tendenz bestehe darin, dass der Arme »seine Bedürfnisse nach seinen Mitteln beschränken, dadurch seine Leidenschaften beherrschen« lerne und dadurch »die reinste Beseligung« finde.⁸⁷ Man erblicke die Sache aus dem religiösen Gesichtspunkt »weitaus am Günstigsten«, weil damit Anspruchslosigkeit und Verzicht auf Neid internalisiert würden:

Auf diese Weise wird, was der göttliche Stifter des Christenthums selbst als die Grundlage seiner Religion bezeichnet hat, die Selbstverläugnung hier praktisch eingeübt, und durch eine lange Uebung befestigt. Ohne Neid sehen die Armenschüler das bequemere Leben und die äussern Vorzüge ihrer Jugendgenossen aus der Anstalt für höhere Stände, ja sie gewöhnen sich, ihr eigenes Loos für eben so glücklich, oder für noch besser

⁸³ Ebd. S. 142.

⁸⁴ Ebd. S. 144.

⁸⁵ Ebd. S. 144f.

⁸⁶ Ebd. S. 145.

⁸⁷ Ebd. S. 148.

zu halten, weil das Bewusstsein, welcher Segen in der Genügsamkeit liege, schon zu Mehreren von ihnen hindurch gedrungen ist.⁸⁸

Dies zeigt, dass die zeitgenössischen armennerzieherischen Konzepte nicht primär bezweckten, die Armen materiell, politisch oder gesellschaftlich zu emanzipieren, vielmehr sollten sie eine »Erziehung zu Armut« bewirken, das heisst dazu führen, den Armen beizubringen, sich mit der eigenen sozialen und ökonomischen Situation abzufinden.⁸⁹ Die Armen sollten weiterhin Angehörige ihrer Schicht bleiben und auf ein arbeits- und entbehrungsreiches Armenleben hin erzogen werden.⁹⁰ Voraussetzung für diese von Pestalozzi geprägten Konzepte war demnach nicht eine Vermehrung der monetären Unterstützungsleistungen, sondern die Einsicht, dass das Vaterland lernen müsse, »seine Armen als Arme zu erziehen.«⁹¹

In seiner Rede an der Jahresversammlung der Helvetischen Gesellschaft in Langenthal von 1826, an der Gotthelf teilgenommen hatte, äusserte Pestalozzi den Gedanken, dass die Armen zwar materiell arm seien, aber einen inneren Reichtum besässen, der »in ihren geistigen und physischen, einer hohen Bildung fähigen und würdigen Kräften« zu finden sei.⁹² Deswegen liege der Schlüssel zum Erfolg darin, die Armen zum Gebrauch ihrer Kräfte und Anlagen zu bringen. Die Überzeugung, dass auch die armen Menschen bildungsfähig sind und dass das Armutsproblem durch Bildung gelöst werden müsse, war von elementarer Wirkung auf Gotthelfs Zeitgenossen. Der Ruhm von Fellenbergs Erziehungseinrichtung und das Ansehen der Wehrlichschule gründeten in der allgemein geteilten Ansicht, den Nachweis für die Richtigkeit und Ausführbarkeit von Pestalozzis Ideen erbracht zu haben.

Grubenmann kommt in ihrer Arbeit zum Schluss, dass eine lange in der Forschung vorherrschende Interpretationslogik, nach welcher es sich beim Aufkommen dieser neuen Heime um eine kontinuierliche Verschärfung von Repression und Disziplin gehandelt habe (»Sozialdisziplinierungsthese«), zu kurz greift.⁹³ Sie belegt, dass die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gestellten Fragen und Abhandlungen im Anschluss »an Diskurse der Volksbildung, der Armenfrage und einen allgemeinen Sittlichkeitsdiskurs« formuliert

⁸⁸ Ebd. S. 166.

⁸⁹ Vgl. Weber, Das pädagogische Anliegen Pestalozzis (1961).

⁹⁰ Schoch et al., Aufwachsen ohne Eltern (1989), S. 19.

⁹¹ Rede, die ich als diesjähriger Präsident der helvetischen Gesellschaft den 26. April 1826 in Langenthal gehalten. In: Heinrich Pestalozzi. Gesammelte Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Emilie Bosshart et al. Sechster Band. Politische Schriften seit 1798. Zürich 1946, S. 471–538.

⁹² Ebd.

⁹³ Grubenmann, Nächstenliebe und Sozialpädagogik (2007), S. 174.

worden sind und überdies an Argumentationen der Spätaufklärung anschliessen, und weist darauf hin, dass die Furcht, die Armut könne das Land ökonomisch und moralisch zugrunde richten, nicht neu gewesen war, hingegen aber die Angst, dass dies die Risiken eines »gesamt-gesellschaftlichen Zerfalls« mit sich bringe.⁹⁴ Im Gegensatz zu früher hat sich der Armendiskurs nicht mehr um die Situation einer Randgruppe gedreht,⁹⁵ die »Pädagogisierung der sozialen Frage« hat, so kann Grubenmann nachweisen, die Aufmerksamkeit auf einen Sittlichkeitsdiskurs gelenkt, der in die Argumentationslinien des Volksbildungsdiskurses eingebettet gewesen war und nicht als »reine Zunahme von Repression zu deuten« ist.⁹⁶

4.2.2. Die Verortung der *Armennoth* im kantonbernischen publizistischen Kontext

Im zeitgenössischen Diskurs während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde auch im Kanton Bern heftig um Sinn und Zweck von Armenenerziehungsanstalten gestritten. An der Tagung der Bernischen Gemeinnützigen Gesellschaft am 7. April 1842 bestritt ein Pfarrer namens Wyss – es handelt sich wohl um Bernhard Karl Wyss (1793–1870)⁹⁷ – die generelle Notwendigkeit von Armenanstalten, Not und Elend allein seien die einzig wahren guten Erzieher.⁹⁸ Damit vertrat Wyss eine im Kanton Bern breit geteilte Ansicht, die auch von namhaften Experten wie dem Direktor der Zwangsarbeitsanstalt Thorberg, Johann Jacob Vogt (1816–1876), geteilt wurde. In seiner zweibändigen Studie *Das Armenwesen und die diesfälligen Strafanstalten, letztere mit besonderer Berücksichtigung der Zwangsarbeitsanstalt. Ein Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Lebensfragen* mahnte Vogt, dass man im Armenwesen »wie Herkules am Scheidewege« stehe, weil der Staat sich anschicke, die neuen Armenenerziehungsanstalten zu unterstützen. Er könne »dieser künstlichen

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd. S. 178 und 180.

⁹⁷ Bernhard Karl Wyss war Pfarrer in Belp (1819–1827) und Bümpliz (1835–1847), anschliessend wurde er zum ordentlichen Professor für praktische Theologie an der Universität Bern ernannt. Er vertrat eine konservativ-biblische Theologie, wirkte als Inhaber verschiedener kirchenleitender Ämter, unter anderem als Präsident der Synode und engagierte sich für die innere und äussere Mission. Dellsperger, Art. *Wyss, Karl Bernhard*, in: HLS (online).

⁹⁸ Verhandlungen der Donnerstags den 7. April 1842 zu Bern versammelt gewesenen Bernischen gemeinnützigen Gesellschaft, S. 9.

Familienzucht, wie sie die Anstalten produziren, nimmer das Wort reden«, sondern weise sie im Gegenteil »grundsätzlich in die Kategorie der Verschrobenheiten unseres Zeitalters«. ⁹⁹ Malthusianisch argumentierend, behauptete Vogt, durch die Errichtung von Armenanstalten werde bloss die produktive Kraft zurückgebunden, die Armenpflege der Gemeinden habe sich nicht nur als unzulänglich ausgewiesen,

[...] ja nicht nur dieses, sondern dieselbe hat mit ihren Spitälern, Armenhäusern, Heimatrechtsgenüssen und Spenden etc. die Entwicklung und Uebung der produktiven Kraft allüberall zurückgehalten, die Armut von dem Wege achtungswerter Selbsterhaltung abgelenkt, und dadurch wesentlich zur Erzeugung und Mehrung des beklagten Uebels beigetragen. ¹⁰⁰

So wie die Ausführungen Vogts »idealtypisch« dem den Armendiskurs des 19. Jahrhunderts prägenden malthusianischen Argumentationsmuster zugeordnet werden können, bediente sich der Präsident des Armenvereins von Bern, Emanuel Eduard Fueter (1801–1855), eines ebenfalls diskurstypischen Lösungsvorschlags. Fueter – Grossrat, Arzt und Medizinprofessor an der Universität Bern – war ein Jugendfreund von Gotthelf, auf dessen Anregung hin Gotthelf den Roman *Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht* (1843/44) verfasst hatte. Als Vorstand der stadtbernischen Armenkrankenpflege verglich Fueter in seiner 1853 erschienenen Studie *Anleitung zu einer verständigen und wirksamen Armenpflege in der Stadt Bern* den Kampf gegen die Armut mit demjenigen des Arztes gegen eine Krankheit. ¹⁰¹ Fueter verortete sich selbst im Umfeld der Inneren Mission und stellte sich auf den Standpunkt, dass allein eine (Re-)Christianisierung der Armen eine Störung der sozialen Ordnung verhindern könne, weil nur dadurch Fleiss, Mässigkeit und Sparsamkeit wieder Verbreitung in den unteren Schichten finden könnten. ¹⁰² Es sei Aufgabe des Armenpflegers, die Armen stets dahingehend zu ermahnen und mit der Aufforderung zu »Fleiß, Sparsamkeit, Mässigkeit, Häuslichkeit, Ordnung und Reinlichkeit, regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes, Sonntagsheiligung, Lesen der Heil. Schrift u.f.f.« gegen die

⁹⁹ Vogt, Johann Jacob: Das Armenwesen und die diesfälligen Strafanstalten, letztere mit besonderer Berücksichtigung der Zwangsarbeitsanstalt. Ein Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Lebensfragen. 2 Bände. Bern 1853/54. Bd. 1: Das Armenwesen. Beleuchtung der Armutszustände, und Vorschläge zu einer gründlichen Armenreform, S. 18f.

¹⁰⁰ Ebd. S. 19f.

¹⁰¹ Fueter, Eduard: *Anleitung zu einer verständigen und wirksamen Armenpflege in der Stadt Bern*. Bern 1853, S. 4.

¹⁰² Ebd. S. 9.

Demoralisierung anzugehen.¹⁰³ Ohne in dieser Hinsicht geschulte Armenpfleger sei auch »die bestgemeinte und von Geldmitteln überfließende Wohlthätigkeit eine Art Pfuscheri«, welche bloss zu einer Vermehrung der Armut führe.¹⁰⁴ Der erste und wichtigste Grundsatz der Armenpflege, der nicht deutlich genug hervorgehoben werden könne, bestehe nämlich »am allerletzten und allerwenigsten« in einem Darreichen materieller Gaben.¹⁰⁵ Anstatt wie bislang Bedürfnisse der Armen durch Geld zu decken, müsse die Dringlichkeit klar eingesehen werden, »der Armennoth von innen heraus durch Lehre, Arbeit und Zucht entgegenzuarbeiten.«¹⁰⁶ Der Armenpflege falle »die schwere Pflicht zu, im Interessen der Armen selbst wie in dem des Gesamtarmenwesens jede Unterstützung zu verweigern.«¹⁰⁷ Fueter schrieb, dass man den Mut haben müsse, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen:

Sie muß, wenn sie nicht hundertmal die Fehler und Laster, wodurch die Noth entstand, pflegen und begünstigen will, den Muth haben, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen, oder mit anderen Worten, Unglück und Trübsal als nothwendige Hebel zur Zucht, Besserung und Ueberwindung von mancherlei Armuthsursachen mit benutzen; ja, sie muß gegen gewisse Arten von Noth geradezu den Ernst des Gesetzes anrufen und auf Bestrafung der Schuldigen dringen, wobei denn allerdings die gewissenhafteste Untersuchung und Kenntniß aller Verhältnisse und Verumständungen erst unerlässlich ist.¹⁰⁸

Was Fueter vorschlug, scheint sich direkt am Wuppertaler System zu orientieren (siehe Abschnitt 2.2), denn er forderte eine lückenlose Registrierung aller Armen durch Armenpfleger, deren Aufgabe darin bestehe, die Verhältnisse der einzelnen Personen oder Familien möglichst genau zu ermitteln (»mit andern Worten: das möglichst tiefe Eindringen in ihre äußere Lage, wie in ihren innern geistigen Zustand«¹⁰⁹). Unentbehrlich sei, dass man als Armenpfleger den Armen mit Misstrauen begegne, und »über gewisse Verhältnisse, wie Fleiss, Sittlichkeit, Leumden, hat man sich durch die Umgebungen, Nachbarn, Hausmeister, Arbeitgeber, Meisterleute, Dienstherrn ec. zu belehren.«¹¹⁰ Ohne »derartige Nachforschungen jeder Art und von überall her«

¹⁰³ Ebd. S. 15.

¹⁰⁴ Ebd. S. 18.

¹⁰⁵ Ebd. S. 12.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd. S. 21.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd. S. 4.

¹¹⁰ Ebd. S. 6.

bleibe die ganze Arbeit unfruchtbar und der gutmütige Armenpfleger werde »tausendmal hintergangen und betrogen.«¹¹¹ Sie hätten überdies den angenehmen Nebeneffekt, die Wahrheitsliebe und damit »den ganzen sittlichen Zustand« des Armen überprüfen zu können:

Bei einer sorgfältigen Vergleichung der Aussagen und Geständnisse der Armen mit anderseitigen zuverlässigen Mittheilungen ergibt sich gewöhnlich auch die erste Gelegenheit, die Wahrheitsliebe und damit vielleicht den ganzen sittlichen Zustand der Betreffenden auf die Probe zu stellen. Die traurige Erfahrung, daß man den eigenen Aussagen der Leute selten ganz, oft gar nicht trauen kann, verlangt denn auch unabweislich die eigene genaue Beobachtung und beweist die völlige Richtigkeit der jetzt überall angenommenen Regel, die Armen in ihren eigenen Wohnungen aufzusuchen und nur daselbst in der Regel mit ihnen zu verkehren. Ohne oft wiederholte Besuche zu verschiedenen Zeiten und, wo möglich, durch hie und da wechselnde Armenpfleger ist ein gültiges Urtheil über irgendwelchen Armenfall schlechterdings unmöglich.¹¹²

Zentral sei überdies, alles niederzuschreiben, was man über die beobachteten und erforschten Personen und Familien zu kennen glaube.¹¹³ Fueter argumentierte, dass der »wahre Armenpfleger« die Hilfsbedürftigen nicht an sich herankommen lassen dürfe, sondern bestrebt sein müsse, in die niederen Stände herabzusteigen, um sie sich dort selber herauszusuchen.¹¹⁴

In der kantonbernischen Pauperismuskonversation waren die Beiträge von Vogt und Fueter nur einige unter zahlreichen Stellungnahmen, sie zeigen aber inhaltlich eine (malthusianische) Beurteilung der Situation, die weit verbreitet war.¹¹⁵ Es gab aber auch Akteure, die anders argumentierten. Darunter

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd. S. 6.

¹¹³ Ebd. S. 8.

¹¹⁴ Ebd. S. 9.

¹¹⁵ Aufmerksamkeit wurde jeweils den Vorschlägen der für die geplanten Gesetzesrevisionen eingesetzten Regierungskommissionen zuteil, die stets in einer öffentlichen Debatte besprochen wurden (vgl. dazu etwa den Beitrag *Freie Stimme eines Berner Landmanns [...] auf den Vortrag der Spezialkommission für Reform des Finanz-, Armen- und Gemeindtelwesens*. Burgdorf 1838 oder *Einige Gedanken über Zehnten, Armentellen, Hintersäß- und Einzugelder, Ortsbürgerrechte und über deren Aufhebung; [...] im Kanton Bern. Aarau und Thun 1838*). Im Umfeld der Hungerkrise erschienen in Bern 1847 die Büchlein *Guter Rath an Klein und Groß in der Lebensmittelfrage*, *Der Nothverein in Bern*. *Christo in pauperibus* und *Einige Worte über das Armenwesen in der Stadt Bern*. Ebenfalls zu Wort meldete sich Carl Ludwig von Haller (1768–1854, *Die wahren Ursachen und die einzig wirksamen Abhülfsmittel der*

gehörte Gotthelfs Amtsbruder Samuel Rudolf Fetscherin (1780–1851), der 1833 anonym das Büchlein *Briefe über das Armenwesen* veröffentlichte.¹¹⁶ In 23 Kapiteln (»Briefen«) wird ein Standpunkt vertreten, der sich deutlich von der Meinung, die von Vogt oder Fueter verfochten wurde, unterschied. Die Hauptschuld an der Zunahme der Armut, so Fetscherin, würden der Staat und die Regierungen tragen. Es erstaunt daher wenig, dass der Pfarrer von Sumiswald es vorzog, seinen Namen nicht zu nennen.

Fetscherin hält im ersten Brief fest, es sei viel wichtiger, die gesellschaftlichen Ursachen der Armut zu erforschen als die Armut von Einzelpersonen.¹¹⁷ Das Problem bestehe in der Stigmatisierung der Armen. Wenn man einen ohne Eigenschuld verarmten Familienvater wie einen ehrlosen Bettler behandle, sei dies ein Unrecht. Fetscherin hält fest: »Gerade die Härte, mit der das Gesetz den auch nur für diesen einzigen Fall unterstützen Armen unbarmherzig niederdrückt, ist Schuld, daß in den strengsten Gemeinden die Last ganzer Haushaltungen mit furchtbarer Gewalt zunimmt.«¹¹⁸ Repression bringe in der Fürsorgepolitik wenig, es komme auf eine bessere Behandlung der Armen an:

Sollen nun noch mehr Gefängnisse und Zuchthäuser gebaut, oder sollen die peinlichen Gesetze verschärft werden? Eines würde so viel helfen als das andere. – Wenn die Erfahrung bewiesen hat, daß weder die den Gemeinden ertheilten Weisungen, noch die gegen die Armen verhängten Strafen dem zunehmenden Uebel Schranken gesetzt haben, ja daß es durch alle bisherigen Vorkehren eher schlimmer als besser worden ist, so muß man doch einsehen, daß es die höchste Zeit ist, einen andern Weg einzuschlagen. Ist es denn wirklich so weit mit uns gekommen, daß die Idee des gemeinsamen Verbandes zu gegenseitiger Hilfe als lächerliche

allgemeinen Verarmung und Verdienstlosigkeit, Schaffhausen 1830). Neben den erwähnten Beiträgen von Vogt und Fueter sind darüberhinaus insbesondere die Studien von Jakob Ueltschi: *Die Verarmung des Cantons Bern oder Sicheres Mittel gegen die Verarmung und Verschlechterung des bernischen Volkes. Ein lang und tief empfundenes Wort an alle steuerzahlenden Bürger des Cantons Bern*, Bern 1853 sowie von Ferdinand Friedrich Zyro (1802–1874): *Anti-pauperismus oder principielle Organisation aller Lebensverhältnisse zur Unterstützung der Bedürftigen und zu Verminderung menschlichen Elends. Allen Freuden der leidenden Menschheit gewidmet*, Bern 1851 zu nennen. In Bern wurde dabei auch den Vorgängen im Ausland Beachtung geschenkt, wie das Büchlein *Reich und Arm verbunden in Christo; oder Christliche Wohlthätigkeit, wie sie ausgeübt wird vom weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege in Hamburg*, Bern 1847 zeigt. Die Zusammenstellung nimmt keine Vollständigkeit in Anspruch.

¹¹⁶ Fetscherin, Rudolf: *Briefe über das Armenwesen*, vorzüglich im Kanton Bern. Bern 1833.

¹¹⁷ Ebd. S. 82f.

¹¹⁸ Ebd. S. 79.

Thorheit verspottet werden muß? – Ist es denn wirklich eine so große Narrheit, wenn, wenn man es auszusprechen wagt, daß bei einer andern Behandlung der Armen diese auch besser werden müssten?¹¹⁹

Was er am schmerzlichsten vermisse, sei

[C]hristliche Liebe, menschliche Teilnahme: Eben diese pharisäisch-stolze, herzlose Antwort auf die Klage des Dürftigen, die man gerade von denen am ersten hören muß, die nach Gesetz und Pflicht sich der Armen annehmen sollten: »was geht uns das an? Da siehe Du zu!« eben diese kalte Herzlosigkeit hat manchen sonst gewiß nicht schlechten Menschen so rauh abgestoßen, daß er, im Innersten seines Gemüthes verwundet, Haß und Widerwillen gegen die empfand, die er als Gutthäter hätte lieben sollen.¹²⁰

Man müsse die Armen von Kindheit an menschlich behandeln, fordert Fetscherin, dann wären sie »nicht mehr werthlose oder verhaßte Sache, sondern Mitmensch, Heimathgenosse, Bürger, der willig das Seine zum allgemeinen Wohl beiträgt«. ¹²¹ Man müsse es wagen, Arme »als freie Bürger, als rechtliche Hausväter zu behandeln, anstatt sie von allen Rechten auszuschließen« ¹²² und dürfe ihnen entsprechend nicht das Stimm- und Wahlrecht entziehen. Die Unterstützung der Armen sei eine Forderung der Menschlichkeit und die Armenbesorgung eine Landesschuld. ¹²³

Fetscherin kleidete seine Sachschrift sprachlich gewandt in einen volknahen Stil, wobei jedem Kapitel eine Fragestellung vorangestellt ist. Es ist wahrscheinlich, dass die Briefe über das Armenwesen Gotthelf bei der Abfassung der *Armennoth* dazu inspiriert haben, in seiner eigenen Pauperismus-Sachschrift die Adressatenbezogenheit auf ähnliche Weise zu optimieren. Die *Armennoth* ist auch deshalb in einem engen Zusammenhang der Zusammenarbeit von Fetscherin und Gotthelf in der Verwaltungskommission der Armenanstalt Trachselwald zu betrachten, weil Fetscherin Gotthelfs handschriftlichen Entwürfe für die *Armennoth* gegengelesen und mit Kommentaren versehen hatte, wie die Neuedition durch die HKG zu belegen vermochte.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd. S. 83.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd. S. 84.

¹²³ Ebd. S. 88 und 90.

4.2.3. Die Konjunktur von Armenanstalten im Umfeld der Inneren Mission

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die politisch-administrativen Eliten auch im Kanton Bern zusehends malthusianisch argumentierten. Darunter befanden sich mit Johann Jacob Vogt, der einen exekutiven Schlüsselposten innehielt, und Emanuel Eduard Fueter, welcher die stadtbernerische Armenpolitik unmittelbar beeinflusste, zwei einflussreiche Persönlichkeiten, die in ihrer jeweiligen Fachwelt meinungsbildende Positionen bekleideten. Gleichzeitig vollzog sich auch innerhalb des pädagogisch-christlichen Armererziehungsdiskurses eine Wendung, die sich als konzeptuelle Annäherung an die pietistischen Rettungsanstalten beschreiben lässt. Dabei war der Einfluss von Wicherns »Innerer Mission«, auf die im Folgenden eingegangen werden soll, von grosser Bedeutung.

Johann Hinrich Wichern (1808–1881) wurde als Gründer der Inneren Mission, einer Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche zur Bekämpfung der Massenarmut, wie auch in Zusammenhang mit dem berühmt gewordenen sogenannten Rauhen Haus in Hamburg, einem 1833 gestifteten Rettungshaus für arme und verwahrloste Kinder, bekannt. Er war mit seiner Arbeit für die Innere Mission zu einem vielbeachteten Mann des öffentlichen Lebens geworden.¹²⁴ Dem Rauhen Haus kommt in der Geschichte des Heim- und Anstaltswesens eine besondere Bedeutung zu. Es war zusammen mit Zellers bereits 1820 gegründeten Anstalt in Beuggen eine der ersten Einrichtungen, die nicht wie die bisherigen Besserungs-, Arbeits- oder Waisenhäuser disziplinieren, sondern eine Umgebung für arme Kinder schaffen wollte, in welcher diese in familienähnlichen Verhältnissen aufwachsen sollten und erlangte aufgrund der hier angewendeten Pädagogik und Organisation weit über Hamburg hinaus Anerkennung.¹²⁵ Wichern bezog sich oft auf Zeller, der in Beuggen das umgesetzt habe, was er selber in Hamburg zu verwirklichen versucht habe.¹²⁶ Mit der Inneren Mission konnte Wichern an jene Bewegung anknüpfen, durch welche die Anstalt in Beuggen möglich geworden war. Allerdings unterschieden sich die beiden Rettungshäuser trotz ihrer Ähnlichkeit in einem Punkt wesentlich voneinander: Beuggen folgte organisatorisch dem Idealbild der Grossfamilie, das Rauhe Haus mit kleineren, dezentralen Familiengruppen demjenigen der christlichen Gemeinde.

¹²⁴ Hauss, Retten, Erziehen, Ausbilden (1995), S. 153.

¹²⁵ Ebd. S. 131.

¹²⁶ Ebd. S. 220.

Einer breiten Öffentlichkeit bekannt wurde Wichern durch seine fünfstündige »Stegreifrede« am ersten evangelischen Kirchentag in Wittenberg Ende September 1848, an dem der »Central-Ausschuss für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche« gegründet wurde. Der Begriff »Innere Mission« selber war allerdings bereits seit der Jahrhundertwende geläufig; es dürfte mehr die organisatorische Gestaltung durch diesen Central-Ausschuss gewesen sein, welcher die diakonische Arbeit koordinierte, und nicht nur die Rede Wicherns selbst, welche dem Begriff zur Verbreitung verhalf. Als Hauptaufgabe der Inneren Mission bezeichnete Wichern die »christliche Wiederherstellung der Familien und Hausstände in jeder Beziehung und die Erneuerung und Wiedergeburt aller damit unmittelbar zu verknüpfenden Verhältnisse der Erziehung, des Eigenthums, der Arbeit und der durch sie bedingten Stände.«¹²⁷ Sie nehme insofern

Theil an der Politik, als dieselbe zusammenfällt mit dem Wort Gottes, zu dem die innere Mission feste steht: »Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat, denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, da ist sie von Gott verordnet. Wer sich wieder die Obrigkeit setzt, der widerstrebt Gottes Ordnung.«¹²⁸

Wicherns Analyse der Massenarmut mündet in die Erkenntnis, dass das »innere Verderben die Ursache auch des äusseren Verderbens geworden«¹²⁹ sei und die zerrütteten Familienverhältnisse eine »Pflanzschule des *faulenden Proletariats*« [Kursivsetzung im Zitat] seien. Deswegen sei die Masse der Kinder »der *Pol des schlechten* [Kursivsetzung im Zitat], des sittlich versunkenen, des verfaulten Lebens in der Christenheit, die verwilderte Sündenmasse, welche der Rettung bedürftig ist, [...]«¹³⁰ Gisela Hauss führt aus, dies mache deutlich, dass die Innere Mission zwar »aus den Anforderungen einer neuen Zeit« entstanden, dabei aber einem alten Weltbild verhaftet geblieben sei.¹³¹ Sie habe die Möglichkeiten und Methoden der Moderne genutzt, sich dabei aber weiterhin an tradierten Werten orientiert. Wichern seinerseits habe im

¹²⁷ Wichern, Johann Hinrich: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission. Hamburg 1849, S. 7.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Wichern, Johann Hinrich: Schriften zur Sozialpädagogik (Rauhes Haus und Johannesstift). In: Ders.: Sämtliche Werke in 10 Bänden. Herausgegeben von Peter Meinhold und Günther Brakelmann. Berlin/Hamburg/Hannover 1958-1988. Band 4, Teil 1, herausgegeben von Peter Meinhold. Berlin 1958, S. 205.

¹³⁰ Ebd. S. 327.

¹³¹ Hauss, Retten, Erziehen, Ausbilden (1995), S. 155.

Geschichts- und Staatsverständnis der Romantik gelebt und dabei unter der von Gott gegebenen Ordnung stets die preussische Monarchie verstanden.¹³² Für Hauss ist die Innere Mission deswegen ein Ausdruck dafür, dass sich die Kirche im 19. Jahrhundert »mehr und mehr mit konservativen Kräften« verbunden habe.¹³³

Ab Ende der 1830er und vorab in den 1840er Jahren galt das Rauhe Haus länderübergreifend als Modell für Armennerziehungsanstalten für Kinder und diente als Muster für die von Johann Conrad Zellweger initiierte und mit den Mitteln der SGG finanzierte Errichtung der Anstalt Bächtelen in Wabern bei Bern. Wichern stand zwischen 1838 und 1844 in einem Briefkontakt mit Zellweger.¹³⁴ Der Briefwechsel zeigt, dass das Konzept der 1839 neu gegründeten Anstalt in Bächtelen in unmittelbarer Zusammenarbeit mit Wichern ausgearbeitet worden war. Es entsprach Zellwegers persönlichem Ansinnen, das Modell des Rauhen Hauses auf die Schweiz zu übertragen. Insofern hat Wichern durch die Anstalt Bächtelen hierzulande direkt Eingang gefunden. Ausgehend von den Erfahrungen, die Zeller in Beuggen gemacht habe, sowie von den Anliegen, die schon in Basel lebendig gewesen seien, habe Wichern eine eigene Pädagogik und eine eigene christlich-soziale Bewegung aufgebaut, die nun ihrerseits auf die Schweiz zurückgewirkt habe, urteilt Hauss. Seine Pädagogik war damit in vielfältiger Weise mit den Einflüssen Wehrlis, Fellenbergs und Zellers verflochten.¹³⁵

Gotthelf selbst erwähnte in der ersten Ausgabe der *Armennoth* das Rauhe Haus zwar beiläufig,¹³⁶ ging aber nicht näher auf Wichern und die Innere Mission ein. Im neuen Schlusskapitel der zweiten Ausgabe hingegen hielt er fest, dass er in der ersten Ausgabe vielleicht »das neue Wort für die alte Sache, de[n] Ausdruck ›innere Mission‹ verwendet hätte, wäre er bereits damals in Kenntnis darüber gewesen, »und das Büchlein hätte vielleicht das Glück, den Schriften über dieselbe beigezählt zu werden.«¹³⁷

Auch wenn nicht mit letzter Sicherheit festgestellt werden kann, auf welchen Wegen er über Wicherns Bestrebungen Kenntnis erhalten hat (abgesehen von den durch Regierungsrat Schneider an der Vorstandssitzung des Bezirksvereins Trachselwald vom 11. Oktober 1839 verteilten fünf Jahrgänge des Berichts der Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder in Hamburg), ist nach

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd. S. 218.

¹³⁵ Ebd. S. 221.

¹³⁶ HKG F.3.1, S. 186.

¹³⁷ Ebd. S. 243.

meiner Kenntnis der Quellenlage die Vermutung naheliegend, dass der Kontakt mit Wicherns Gedankengut über die Tagung der Schweizerischen reformierten Prediger-gesellschaft von Anfang August 1848 in Chur führt. Dort hielt ein Direktor Allemann aus Schiers ein Referat zum Thema: »Welches ist das Wesen der unter dem Namen der ›inneren Mission‹ bekannten Thätigkeit freier Vereine und Anstalten, und welches ist die Berechtigung und Bedeutung derselben für die Entwicklung der protestantischen Kirche?«¹³⁸ Obgleich Gotthelf an dieser Tagung vermutlich nicht teilgenommen hat, ist es gut denkbar, dass er als Mitglied der Gesellschaft den im Nachgang gedruckten Tagungsband erhalten und gelesen hat. Allemann macht in seinem Beitrag keinen Hehl daraus, dass er den pietistischen Rettungsanstalten wohlgesinnter sei als den philanthropischen Armenerziehungsanstalten. Der Tagungsbeitrag enthält neben dem Referat von Allemann auch die Wortmeldungen der anwesenden Teilnehmer. Darunter ist im Zusammenhang mit Gotthelf die Äusserung des Pfarrverwesers Hirzel aus Sternenberg zu nennen, der den Teilnehmern zurief, die Innere Mission sei »ein Werk des Pietismus« und deshalb rückwärtsgewandt:

Er [der Pietismus] scheidet Welt- und Gotteskinder, versteht die übrigen Lebensgebiete nicht und will sie gewaltsam religiös umbilden. Darum verwirft die Welt den Pietismus. Als Beispiel dieses gewalthätigen Verfahrens nenne ich ihre Pädagogik, oder ihr Verhältnis zur Naturforschung, oder in der Inneren Mission ihre Traktaten. Dadurch dass der Pietismus alles Leben in seine Methode einzwängen will, macht er die Welt widerspänstig.¹³⁹

Auch wenn Gotthelf grundsätzlich dem Terminus »Innere Mission« wohlwollend begegnete, stellte er in der *Armennoth* klar, dass seine Bestrebungen auf etwas wesentlich Anderes hinauslaufen würden. Es würden »dieses schöne Werk eine Masse von Menschen und Damen mit einem Unverstand« treiben, »daß einem die Haare zu Berge stehen«.¹⁴⁰ Diese Leute würden nicht die Sorge um die Armen, sondern ihre eigene Person in den Vordergrund stellen, wobei hinter der »Zudringlichkeit oder Vordringlichkeit« nicht Barmherzigkeit stecke, »sie schröpfen andere, geben selbst nichts«. Es sei nicht erstaunlich, wenn die Armen mit Verachtung und Unverständnis darauf reagieren würden. Dieses führe auf jenen Punkt, an dem er mit der Inneren Mission nicht übereinstimmen könne:

¹³⁸ Verhandlungen der Schweizerischen reformierten Prediger-gesellschaft 10 (1848), S. 62–135.

¹³⁹ Ebd. S. 129.

¹⁴⁰ HKG F.3.1, S. 255–25 .

Die innere Mission befaßt sich mit den untern Ständen, nimmt die untersten Schichten des so genannten Proletariats in Angriff, als ob nur da Heiden im Lande seien, als ob daher das Uebel gekommen, darum auch von daher das Heil kommen müsse. Das ist nun nicht so, sondern umgekehrt: das Uebel, Abfall und Unglauben sind von Oben gekommen, haben im Beispiel von Oben in den untern Ständen ihre Berechtigung gefunden, von Oben muß das Heil kommen, muß dem Heidenthum seine Berechtigung entzogen werden.¹⁴¹

Bei den Eliten müsse man mit der Arbeit beginnen, dort sei der Hauptacker der Inneren Mission. In letzter Konsequenz distanzierte sich Gotthelf also deutlich von der Inneren Mission respektive von den durch sie geförderten pietistischen Rettungsanstalten. In dieser Hinsicht teilte er die Ansicht des genannten Pfarrverwesers Hirzel, die aufzeigt, dass in der zeitgenössischen Debatte die Stellung gegenüber der Inneren Mission mit der Haltung gegenüber pietistischen Rettungsanstalten für Kinder kausal verknüpft war.

4.2.4. Zur Rezeption der *Armennoth*

Beide Ausgaben der *Armennoth* wurden in der Schweiz in Zeitungen und Zeitschriften in- und ausserhalb des Kantons Bern teilweise sehr ausführlich rezensiert. Der *Berner Verfassungsfreund* vermerkte am 30. Mai 1840 zur Verkaufsannonce der Buchhandlung Beyel, Gotthelf habe sich mit seinem *Bauern-Spiegel* »dem schweizerischen Volke so bekannt gemacht, daß die Hinweisung auf seinen Namen genügt, um auch dieser reichhaltigen Schrift allgemeinen Eingang zu verschaffen.«¹⁴² Wenige Tage später erschien in der gleichen Zeitung eine ausführliche, mehrteilige Besprechung (in den Ausgaben zwischen dem 2. und 9. Juni 1840), in der aner kennend festgehalten wurde:

Ueber das Armenwesen überhaupt, und im besondern über das Armenwesen des Kantons Bern, ist soviel geschrieben worden, daß nicht wenig Muth dazu gehört, über die so viel und vielseitig besprochene Aufgabe eine neue Schrift erscheinen zu lassen. Indeß Jeremias Gotthelf darf hoffen, auch da noch gehört zu werden, wo man sonst eben nicht geneigt wäre, immer neue Abhandlungen über einen zwar hochwichtigen, aber

¹⁴¹ Ebd. S. 257–259.

¹⁴² *Berner Verfassungsfreund* vom 30. Mai 1840 (Nr. 63), S. 262.

auch so vielfach bereits besprochenen Gegenstand zu lesen und zu beherrzigen: [...].¹⁴³

Der *Verfassungsfreund* stellte sich hinter Gotthelfs Projekt und fand keine kritischen Worte dazu. Auch der *Christliche Volksbote aus Basel* fand anerkennende Worte.¹⁴⁴ Der *Beobachter aus der östlichen Schweiz* pries Gotthelf in der Verlagsannonce am 29. April 1840 als ersten Volksschriftsteller der Schweiz an¹⁴⁵ und liess einige Tage später eine ausführliche Besprechung folgen, in der vermerkt wurde, dass seit Pestalozzi in *Lienhard und Gertrud* »kein Schweizer die Noth unseres Volkes und die Ursachen seiner Verwahrlosung mit jener Wahrheit und Tiefe mit jener seelenvollen Kraft der Liebe und Hülfsbegierde aufgefaßt und dargestellt« habe wie Jeremias Gotthelf in der *Armennoth*. Der Rezensent hob dabei hervor, dass es sich bei der von Gotthelf vorgestellten Anstalt in Trachselwald nicht um eine »Rettungsanstalt«, sondern um einen Typus der philanthropischen »Linie« Fellenberg-Wehrli handle:

So will der Verfasser, daß statt aller anderen Versorgungs- und Rettungsanstalten die armen, verwahrloseten Kinder einer braven Haushaltung zum Unterricht und zur Erziehung übergeben werden, nach dem Muster der bekannten Wehrlichschule in Hofwyl. [...]: es ist das Beste, was wir über Armenschulen und deren praktische Ausführung gesehen haben.¹⁴⁶

Für die Rezeptionsgeschichte ist es von Bedeutung, dass die von Gotthelf in der *Armennoth* zum Ausdruck gebrachten armenpädagogischen Überlegungen im zeitgenössischen Diskurs auch ausserhalb der Landesgrenzen zur Kenntnis genommen wurden. In dieser Hinsicht ist eine bemerkenswerte Rezension der zweiten Auflage der *Armennoth* in den liberalen *Grenzboten* überliefert. In dieser zwischen 1841 und 1922 erschienenen politisch-literarischen Zeitschrift haben die beiden Herausgeber – Gustav Freytag (1816–1895) und Julian Schmidt (1818–1886) – die Theorie des Realismus entwickelt. In der literarischen Debatte innerhalb des deutschsprachigen Raumes nahm sie deswegen um 1850 eine dominierende Rolle ein. Die Zeitschrift war bekannt für ihren religions- und kirchenkritischen Kurs, weswegen sie in Habsburg-Österreich 1849 verboten wurde. Der Rezensent schreibt, dass es für die Leser von Interesse sein müsse, »von einem Mann, der dem Anschein nach auf einem entgegengesetzten Standpunkte steht, als der unsrige ist« – von einem Christen – »eine Ansicht ausgesprochen zu hören, die in vielen Punkten mit der unsrigen«

¹⁴³ *Berner Verfassungsfreund* vom 2. Juni 1840 (Nr. 66), S. 265.

¹⁴⁴ *Christlicher Volksbote aus Basel* vom 23. Juni 1840 (Nr. 26), S. 201.

¹⁴⁵ *Der Beobachter aus der östlichen Schweiz* vom 29. April 1840 (Nr. 52).

¹⁴⁶ *Der Beobachter aus der östlichen Schweiz* vom 15. Mai 1840 (Nr. 59).

übereinstimme, nämlich die, »dass er vollkommen richtig die Noth nicht von Oben aus, nicht durch eine centralisierende Staats- (oder Kirchen-)Gewalt, sondern in den kleinen Kreisen, namentlich in der Familie und in der Gemeinde, bekämpfen« wolle.¹⁴⁷ Auch wenn die von Gotthelf vorgeschlagenen Reformen auf den Kanton Bern zugeschnitten seien, könne man sein Konzept auf andere politische Verhältnisse übertragen.

Anschliessend folgt die Zusammenfassung von Gotthelfs kritischer Auseinandersetzung mit den Bestrebungen der Inneren Mission, die einer zustimmenden und bemerkenswerten Würdigung unterzogen wird. Gotthelfs Auffassung von Religion wird nicht nur herausgestrichen, sondern auch anerkannt:

Wir benutzen diese Gelegenheit, um wieder einmal auf einen Gegensatz zurückzukommen, der uns schon vielfältig beschäftigt hat. Enthielte das Christenthum nichts Anderes, als jene Lehren der Demuth, des Glaubens und der Liebe, die unser wacker Prediger verkündet: nämlich jene Demuth, die wohl einsieht, dass der einzelne Mensch nicht der Mittelpunkt des Universums sein kann, dass er mit seinen Schmerzen, mit seinen getäuschten Wünschen, Hoffnungen und Idealen sich bescheiden muss durch den Gedanken der allgemeinen Nothwendigkeit und seiner individuellen Beschränktheit; dass auch der edelste, tugendhafteste Wille irren kann, und dass er sich nicht vermessen darf, in voreiliger Selbstgerechtigkeit an das Scheitern seiner Ideen den Untergang der Welt und aller Sittlichkeit zu knüpfen; - jenes Glaubens, dass das Gute wirklich ist und sich beständig verwirklichen muss, auch wenn der Einzelne zu Grunde geht; - und jener Liebe, die mit zuversichtlicher Freudigkeit in die Welt blickt, die aber ihre Freude nur dann vollkommen erachtet, wenn sie getheilt wird, und die daher in hingebender Thätigkeit, so weit sie es kann, die Freude und das Wohl Anderer vermehrt: - wäre dies der wesentliche Inhalt des Christenthums, so würde Niemand christlicher gesinnt sein, als wir, und wir würden auch gern Einiges von dem historischen Christus und von der Jungfrau Maria mit in den Kauf nehmen.¹⁴⁸

Was Gotthelf der Inneren Mission verwirft, wird geteilt:

Aber was sich heut zu Tage als Christenthum breit macht, trägt in der Regel gerade den entgegengesetzten Charakter. Es zeigt nicht Demuth, sondern Hochmuth, jenes pharisäische Selbstbewusstsein einer höhern Berufung, welche die Welt verachtet, und wenn sie sich scheinbar vor

¹⁴⁷ *Die Grenzboten*. Zeitschrift für Politik und Literatur, redigirt von Gustav Freytag und Julian Schmidt. 10. Jahrgang. II. Semester. III. Band. Lepizig 1851, S. 145-149.

¹⁴⁸ Ebd.

Gott demüthigt, dieses mit dem geheimen Uebermuth der Lakaien thut, der in dem Glanz seiner Livrée geringschätzig auf den freien Bauer herabblickt. Es zeigt nicht Glauben, sondern vermessene Trostlosigkeit; es rechnet mit dem Lauf der Welt mit eben so bitterer Eitelkeit, als der Jungdeutsche Weltschmerz, und unterscheidet sich von demselben nur dadurch, dass es die trübe Empfindung dieses Jammerthals durch die Aussicht auf ein Jenseits, in welchem die Gottseligen unendliche Wonnen genießen, und die Gottlosen unendliche Qualen erdulden werden, einigermassen verbüsst. Diese tröstliche Aussicht ist keineswegs geeignet, eine kleine, boshafte und feige Seele zu veredeln. Es zeigt endlich nicht Liebe, sondern Hass, offener Hass gegen Alle, die seinen Glauben nicht theilen, und geheimen Hass gegen Alle, die im Glauben mit ihm rivalisiren. [...]. Die Schilderung gilt dem neumodischen romantischen Christenthum, welches sich als Vorfechter für Thron und Altar in den Vordergrund drängt und mit seinem Christenthum ungefähr eben so coquettirt, wie die Schwarzweissen mit ihrem angeblichen Preussenthum.¹⁴⁹

Die Rezension zeigt, dass Gotthelfs in der *Armennoth* zum Ausdruck gebrachte Vorstellungen des Christenthums und seine darin vollzogene Abgrenzung gegenüber der Inneren Mission auch ausserhalb der Schweiz auf Beachtung gestossen sind und sein »kommunales« Konzept anerkannt wurde. Bemerkenswert ist dabei, dass eine im deutschen Sprachraum führende liberale Zeitschrift mit einem anti-kirchlichen Kurs die *Armennoth* keineswegs als konservativ bewertete, sondern festhielt, dass Gotthelfs Ansicht »in vielen Punkten mit der unsrigen« übereinstimme.

4.3. Die armenpädagogische Programmatik Jeremias Gotthelfs im zeitgeschichtlichen Umfeld

In seinen Bildungsromanen hebt Gotthelf ein vorbildhaftes Erziehungsgeschehen hervor, das die Entwicklung der Protagonisten als Prozess der inneren Selbstbefreiung fasst und mit deren Einordnung in ein umfassenderes Ordnungsgefüge harmonisch verbindet. Er dürfte sich damit in unmittelbarer Nähe zur damaligen Auffassung von »Social-Pädagogik« befunden haben.

¹⁴⁹ Ebd.

4.3.1. »Social-Pädagogik« in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Jüngere Forschungen haben hervorgehoben, dass sich das ursprüngliche Verständnis, was Sozialpädagogik sei, wesentlich von heutigen Vorstellungen unterscheidet und dass die ursprüngliche Auffassung zwischenzeitlich in Vergessenheit geraten ist.¹⁵⁰ Der Begriff geht auf Karl Mager (1810–1858) zurück, dem Redaktor der *Pädagogischen Revue*. Mit seiner Begriffsschöpfung bezeichnete er eine Synthese aus »Individualpädagogik« und »Staats- oder Kollektivpädagogik«.¹⁵¹ Mager verstand darunter – ähnlich wie der Pestalozzi-Anhänger Adolph Diesterweg (1790–1866) – einen demokratischen Gesellschaftsentwurf, in dem alle Bürger dazu erzogen werden, dass sie sich freiwillig und aktiv für das demokratische Gemeinwesen einsetzen.¹⁵² Nach Carsten Müller lässt sich deswegen aus der frühen Sozialpädagogik eine »Theorie zur Erziehung der Demokratie« gewinnen.¹⁵³

Um 1850 wurde die soziale Frage zunehmend zum Kennzeichen einer Krise der gesamten bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Die Herauslösung breiter Bevölkerungsschichten aus sich in Auflösung begriffenen Sozialgefügen und der damit einhergehende Prozess der Ausgliederung und Entsozialisierung eines Teils der Gesellschaftsmitglieder vollzog sich gleichzeitig mit politischen Demokratisierungsschüben im Umfeld von 1848. Die eigentliche »sociale Frage« bestand für die damalige Sozialpädagogik in der Frage, in welcher neuen Gemeinschaftsordnung sich das freie, nunmehr emanzipierte Individuum wiederfinden solle, womit sie etwa für Mager über das Problem der Massenarmut grosser Bevölkerungskreise hinausging. Die moderne, freie Gesellschaftsordnung erforderte nach ihm auch eine neue Art der Sozialisation aller Menschen. »Für Mager lag«, wie Müller schreibt, »ein problemgeschichtlicher Ursprung der Sozialpädagogik in der Französischen Revolution und damit der Freiheitsproblematik der Moderne.«¹⁵⁴ 1789 sei die Vermittlung von Freiheit und Sozialität zunächst misslungen, weswegen ein Programm notwendig gewesen sei, die Demokratie »von unten her« pädagogisch aufzubauen.¹⁵⁵ Mager habe sich, so Müller, gegen eine kontraktualistische Staatslehre gewandt, welche auf gehaltsleeren Abstraktionen beruhe; er habe die

¹⁵⁰ Müller, Sozialpädagogik als Erziehung zur Demokratie (2005), S. 19.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd. S. 19.

¹⁵³ Ebd. S. 25.

¹⁵⁴ Ebd. S. 147.

¹⁵⁵ Ebd. S. 148.

Vertragstheorien verdächtigt, die Gesellschaft und den Staat »schlimmstenfalls nur aus individuellen Zwecken abzuleiten«, woraus eine Legitimierung des Egoismus zu resultieren drohe.¹⁵⁶ Dagegen forderte Mager »Social-Pädagogik« die Bildung der Menschen zu Aktivbürgern, die sich in und aus Freiheit für ihr Gemeinwesen einsetzen. Entsprechend setzte er damit nicht einfach im engeren Sinn bei der sozialen Frage an, sondern an der Freiheits- und Gleichheitsproblematik der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt. Während die Individualpädagogik nur das »Selbstwerden des Menschen« bezweckte, bedurfte es für Mager auch einer darüberhinausgehenden Sozialpädagogik, welche das Selbstwerden des Menschen im Mitwerden als Gesellschaftsbürger thematisierte. Die Systematik von Magers Sozialpädagogik zielte entsprechend auf die Verbindung von Sozialität mit Individualität ab.

Auch Jürgen Reyer weist darauf hin, dass der Begriff Sozialpädagogik über die Massenarmut hinaus etwas Allgemeineres umfasst, »nämlich die säkulare Struktur- und Übergangskrise im Wandel von der ständisch-korporativen und in vielem stationären Gesellschaft der vormodernen Welt zu der individualisierten, liberalen und in vielem mobilen Massengesellschaft der Moderne.«¹⁵⁷ Das Wort »social« habe dabei die säkulare Individualisierungswelle, die Emanzipationsbewegung hin zu individueller Autonomie reflektiert.¹⁵⁸ Die Befreiung von sozialen Missständen allein bringe nicht automatisch ein demokratisches Gemeinwesen hervor, weswegen die Lösung der soziale Frage weit über eine Verbesserung der Institutionen der Armenfürsorge hinausgehe.¹⁵⁹ Nach Reyer war »das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft und die Frage nach dem Verhältnis von Individual- und Sozialpädagogik« das eigentliche Grundthema der Sozialpädagogik.¹⁶⁰ Darin komme auch eine Kritik am formalen Bildungsverständnis der Aufklärungszeit zum Ausdruck, die als einseitig und ergänzungsbedürftig disqualifiziert werde, weil die bürgerlich-liberalen Ideale des freien Individuums eine »allgemeine Menschenbildung« als »pädagogische Entsprechung« bedürfe.¹⁶¹ Gerade Mager habe versucht, das wissenschaftliche System der Pädagogik »mit ihrer absoluten Seite der allgemeinen Menschenbildung« um eine »Social-Pädagogik« zu erweitern, also um eine Erziehung, welche auf die Gemeinschaftsordnung bezogen

¹⁵⁶ Ebd. S. 108.

¹⁵⁷ Reyer, Individualpädagogik und Sozialpädagogik - Eine Skizze zur Entwicklung sozialpädagogischer Denkformen (2000), S. 23.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Müller, Sozialpädagogik als Erziehung zur Demokratie (2005), S. 77.

¹⁶⁰ Reyer, Individualpädagogik und Sozialpädagogik. Eine Skizze zur Entwicklung sozialpädagogischer Denkformen (2000), S. 25.

¹⁶¹ Ebd.

sein müsse.¹⁶² Der entscheidende Impuls volkserzieherisch-nationalpädagogischen Wirkens lag demzufolge nicht mehr in rationalen Überlegungen zur Steigerung des Wirtschaftsgewinns oder der Zielsetzung der Brauchbarkeit der Bürger wie noch in der Aufklärung, sondern, wie Mollenhauer ausführt, in der Idee einer sozialen Einheit, deren Realisierung in der Erziehung vorweggenommen werden musste.¹⁶³ In den Überlegungen zum Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft komme eine Kritik an der Ausschliesslichkeit der Verstandesbildung und am Erwerbsdenken zur Geltung, welche im 18. Jahrhundert in merkantilistischen und physiokratischen Idealen der ökonomischen Brauchbarkeit ihren Ausdruck gefunden habe.¹⁶⁴

Es scheint mir auffällig, wie nahe diese Überzeugungen bei jenen von Gotthelf liegen. Die Systematik dieser frühen Sozialpädagogik als Vermittlung von Sozialität mit Individualität, das »Selbstwerden des Menschen im Mitwerden als Gesellschaftsbürger«¹⁶⁵, entspricht nach meinem Dafürhalten einem wesentlichen Gedanken von Gotthelf. Dessen sozialpolitische Vorstellungen, die darauf hinwirkten, mittels Erziehung auf grundlegende soziale Veränderungen zu reagieren, lassen sich nach meinem Dafürhalten in diesen Kontext einordnen. Auch für ihn bestand die soziale Frage nicht darin, dass sich Einzelne in Not befanden, sondern darin, dass der Zustand des Gemeinwesens selbst gefährdet war; auch für ihn war der Arme einer Verwahrlosung ausgesetzt, welche infolge des materiellen Zeitgeistes alle Schichten der Gesellschaft bedrohte; auch nach seiner Ansicht lagen die Ursachen des Pauperismus in der Deprivation der Sitten und nicht in der relativen Unzulänglichkeit der Erwerbsmöglichkeiten; auch er charakterisierte den Pauperismus als moralische Krankheit, an der die ganze Gesellschaft leide.¹⁶⁶

Magers international rezipierte Revue setzte sich 1840–1848 ausgiebig mit der Kleinkindererziehung auseinander.¹⁶⁷ In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf Fröbels Kindergartenidee einzugehen, welche die sozialpädagogische kindliche Individualerziehung mit der Erziehung zur Gemeinschaft verbindet.¹⁶⁸ Erziehung bedeute bei Fröbel (1782–1852), so Müller, stets Erziehung zur Gemeinschaft und ziele darauf ab, dem Einzelnen die Erkenntnis

¹⁶² Ebd. S. 27.

¹⁶³ Mollenhauer, *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft* (1959), S. 33.

¹⁶⁴ Ebd. S. 54.

¹⁶⁵ Ebd. S. 124.

¹⁶⁶ Mollenhauer, *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft* (1959), S. 50f und 69.

¹⁶⁷ Müller, *Sozialpädagogik als Erziehung zur Demokratie* (2005), S. 239.

¹⁶⁸ Ebd. S. 237.

zu vermitteln, dass er Teil des Ganzen sei.¹⁶⁹ Der Einzelmensch könne für Fröbel »nur in Verbindung mit anderen Menschen den Zweck seines Lebens erfüllen«, wobei die »Notwendigkeit der Einordnung des Menschen in die Gemeinschaft« weit über die Unterordnung unter das Gebot der Pflicht hinausreiche.¹⁷⁰ Fröbels durch Pestalozzi inspirierte Kindergartensphäre sei somit, wie Müller schreibt, »in der gesellschaftlichen Sphäre zwischen Familie und Staat verortet, in der auch die ursprüngliche Sozialpädagogik angesiedelt« sei.¹⁷¹ Im Kindergartenkonzept sei eine Vorstellung von Familie zum Ausdruck gekommen, in der »nicht Zwang und Autorität«, sondern eine sowohl schichtübergreifende wie auch »freiwillige Bindung des Individuums an die Gemeinschaft« im Fokus der Aufmerksamkeit gestanden habe. Diese schichtübergreifende und »freiwillige Bindung des Individuums an die Gemeinschaft« sollte auch die Grundlagen liefern für »neue Sozialnormen« und eine »neue Sozialordnung«.¹⁷² Die im Kindergarten aufgebauten Tugenden seien im Kern republikanisch gewesen, weil der Kindergarten als sozialpädagogische Einrichtung »das in der Moderne frei gewordene Individuum von Kindesbeinen an in die Gesellschaft und Gemeinschaft einbinden wolle« und auf die »sozialisatorischen Anforderungen einer im Entstehen begriffenen freiheitlichen Ordnung« abgezielt habe.¹⁷³ Die Kindergartenidee habe die 1848 angestrebte Volksfreiheit »durch eine den neuen Verhältnissen entsprechende organische Verbesserung und Vervollständigung der Volkserziehungsanstalten zu begründen und zu sichern versucht.«¹⁷⁴ Damit habe der Kindergarten, der sich, wie Müller festhält, als »neue, tiefere Form der Nationalpädagogik« gesehen habe, mit den herkömmlichen Vorstellungen von Erziehung gebrochen, da dahinter die Vorstellung stehe, die Menschen von Kindheit an zu Bürgern zu erziehen, damit sie »aus innerem freiem Antrieb« an der Gesellschaft und der Gemeinschaft aktiv teilnehmen würden.¹⁷⁵ Handlungsleitender Gedanke für Fröbel sei gewesen, »die private Sphäre für die öffentliche Tugenden der Sozialität, der guten Bürgerschaftlichkeit und der politischen Verantwortung« zu öffnen und damit einen Beitrag zur »Erziehung zur Demokratie zu liefern«.¹⁷⁶ Nicht zuletzt deshalb sei der Kindergarten 1851 durch das preussische Erziehungsministerium verboten worden.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd. S. 239.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd. S. 241.

¹⁷³ Ebd. S. 245.

¹⁷⁴ Ebd. S. 243.

¹⁷⁵ Ebd. S. 245.

¹⁷⁶ Ebd. S. 24f.

Auch Klaus Mollenhauer weist darauf hin, dass die Frage des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und die entsprechende Gestaltung im Vordergrund neuer pädagogischer Institutionen gestanden habe.¹⁷⁷ Besonders hervorzuheben sei dabei die Verbindung von nationalen mit christlichen Motiven, welche zum einen der von Pestalozzi herkommenden erzieherischen Hinwendung zu den sozial benachteiligten Schichten und zum anderen der Idee einer umfassenden Volkserneuerung entsprochen habe. Die als Kern des Pauperismusproblems identifizierte Auflösung der alten Sozialordnung sei zunächst religiös verstanden worden und habe im Konstatieren eines Funktionsverlustes der Familie als bewahrende, sittlichkeitsbildende und die Gesellschaft stabilisierende Kraft kulminiert.¹⁷⁸ Deswegen habe die Familie als Leitbild für die Organisation der neuen Einrichtungen gedient.¹⁷⁹

4.3.2. Gotthelfs Vorstellung von Armenerziehung

Gotthelfs armenpädagogische Programmatik war nicht darauf ausgerichtet, die Armut durch eine materielle Umverteilung zu beseitigen, sondern durch die Verbreitung des versöhnlichen Geistes des christlichen Hauses die schroffen Antagonismen in der Gesellschaft in Harmonie zu überführen und die Spannungen zwischen den sozialen Schichten zu entschärfen. In den *Uli*-Romanen etwa werden die Ansprüche der jeweiligen Sozialpartner von Gotthelf derart sensibel vermittelt, dass sie in einem demokratischen Miteinander aufzugehen scheinen. In der *Armennoth* stellt Gotthelf die Auflösung der christlichen Familienbande als eine der Grundursachen des Elends dar:

Diese furchtbaren Ehekloaken nun bilden den Kessel, in welchem die Armut gebräut wird, aus dem herauf in immer größern Strömen Menschen fluthen, verkümmert an Leib und Seele, Gott ein Aergerniß, den Menschen eine Last. In solchen Kloaken muß alles Bessere im Kinde ersticken: und wenn man es aus denselben reißt, es verdingt, vertheilt, wird ihm da wieder besseres Leben eingehaucht? Hier liegt das Ansteckende, Krebsartige dieses furchtbaren Zeitübels.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Mollenhauer, *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft* (1959), S. 57.

¹⁷⁸ Ebd. S. 40f.

¹⁷⁹ Ebd. S. 58–49.

¹⁸⁰ HKG F.3.1, S. 59.

Die christliche Familie findet nach Gotthelf ihren Ausdruck im Haus als soziale Einheit, wobei dessen metaphysisch-sakrale und nicht die architektonische Dimension im Vordergrund steht.¹⁸¹ Die Ordnung des Hauses verdeutlicht dabei das Gleichgewicht zwischen Ich und Welt; sie ist es, welche die Spannungen zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit auszugleichen und in Solidarität zu überführen vermag.¹⁸² Sie garantiert jene versöhnende Harmonie, welche verhindert, dass die zwischenmenschlichen Interaktionen zu wechselseitigen Vorteilshandlungen pervertierten. Als moralisch-ethischer Kosmos besitzt sie, von Gotthelf als Gegensatz zum abstrakten Staat konzipiert, eine eigene Verantwortlichkeit.¹⁸³ Das normative Kulturbild der Familie werde von Gotthelf, so Stefan Höhne, benutzt, »um christlich-humanistische Werte zu etablieren«.¹⁸⁴ Er installiere in diesem Zusammenhang ein topologisches Feld, in dem eine religiös bestimmte Gemeinschaft zur Erfüllung gebracht werde.¹⁸⁵ Aus *Eines Schweizers Wort an den Schweizerischen Schützenverein* stammt seine wohl meist zitierte Äusserung:

Man lasse sich nicht verleiten durch ödes irres Geschwätz: Im Hause muß beginnen, was leuchten soll im Vaterlande; aus dem Hause stammt die öffentliche Tugend, [...].¹⁸⁶

Am friedlich-harmonischen Idyll des Hofes in Liebiwyl in *Geld und Geist* demonstriert Gotthelf, worin sich ein vorbildliches Hauswesen im christlichen Sinn als Stütze und Keimzelle der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung auszeichnet: es ist geprägt von Einigkeit, Gemeinsinn, Glaube und Liebe.¹⁸⁷ Am Beispiel des Verhaltens der Familienmitglieder wird deutlich, dass der Einzelne bereit sein muss, Verantwortung nicht nur für sich, sondern auch für andere zu tragen und insofern die Freiheit immer an Pflichten gebunden ist.¹⁸⁸ Mit der Beschreibung des Dorngrüt-Hofes und jenem in Liebywil werden einander in *Geld und Geist* zwei Ordnungen gegenübergestellt, deren Darstellung erhellt, wodurch sich auch eine gute Staatsordnung auszeichnet.¹⁸⁹ Während sich die Despotie im Dorngrüt in Hochmut, Egoismus und der Unterdrückung durch den Haustyrannen manifestiert, versinnbildlicht das

¹⁸¹ Höhne, Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller (1989), S. 32.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd. S. 47.

¹⁸⁴ Ebd. S. 53.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ HKG F.3.1, S. 590.

¹⁸⁷ Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 350.

¹⁸⁸ Ebd. S. 389.

¹⁸⁹ Ebd. S. 376.

demokratische Miteinander in Liebiwyl für Gotthelf ein ideal-geordnetes Staatswesen.¹⁹⁰ Der Roman enthält somit auch eine politische Lehre, die Handlung ist eine »indirekte, parabolische Antwort auf die Fragen seiner Epoche.«¹⁹¹ Mitbestimmung in der Haus-, respektive Staatsführung ist aber nur dann möglich, »wenn der Einzelne auch zu einem mündigen und verständigen Mitglied der Gesellschaft erzogen worden ist«, schreibt Heiniger.¹⁹² Am Sohn Resli zeigt Gotthelf, dass als zentrales Merkmal von mündigen Individuen die Fähigkeit gilt, sich einer freiwilligen Selbstbeschränkung unterziehen zu können.¹⁹³ In dieser idealen Darstellung einer »harmonischen Beziehung zwischen der Gemeinschaft und dem einzelnen« und einer auf »christlicher Liebe gegründeten Demokratie«, in welcher die Sorge um das gemeinsame Wohl untrennbar mit dem Sinn für Freiheit und Selbstverantwortung verknüpft ist, öffnet Gotthelf die Geschichte seiner Figuren auf eine eschatologische Perspektive hin.¹⁹⁴

In der Konzeption des christlichen Hauses dürfte Gotthelf von den Gedanken Schleiermachers beeinflusst worden sein. Schleiermachers Lehre vom christlichen Haus betrachtet, so Gunter Scholtz, nicht dessen rechtliche, sondern sittliche Seite. Menschliche Individualität entwickle sich bei Schleiermacher stets innerhalb von Sozialbezügen.¹⁹⁵ Alles menschliche Denken und Handeln sei »immer eine Form von Sozialität, eingebunden in ein Netz von Beziehungen zwischen Menschen.«¹⁹⁶ Scholtz weist darauf hin, dass Schleiermachers Ethik damit dem Kommunitarismus nahe stehe, da sie »auf bestimmte gelungene Gemeinschaftsformen« abziele.¹⁹⁷ Individualität im Sinne Schleiermachers realisiere sich nicht ohne Gemeinschaft, aber auch nicht gegen sie.¹⁹⁸ Ethisch handle nach Schleiermacher der einzelne Mensch, wenn er innerhalb von Gemeinschaften an deren Vervollkommnung mitwirke; sittlich sei die Kultur, wenn diese menschliche Gemeinschaft weder amorph in Individuen zersplittert sei noch uniform alle Individuen dem Anpassungsdruck einer einzigen Institution – zum Beispiel dem Staat – unterwerfe.¹⁹⁹ Erst dann entspreche die Kultur den individuellen und sozialen Bedürfnissen und

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 513.

¹⁹² Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 385.

¹⁹³ Ebd. S. 386.

¹⁹⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 507 und 518.

¹⁹⁵ Scholtz, *Ethik und Hermeneutik* (1995), S. 62.

¹⁹⁶ Ebd. S. 59.

¹⁹⁷ Ebd. S. 62.

¹⁹⁸ Ebd. S. 64.

¹⁹⁹ Ebd. S. 70.

Fähigkeiten der Menschen und ermögliche allein dadurch Freiheit. Die Ethik Schleiermachers versuche, so Scholtz, zu zeigen, »was den Menschen zum Menschen macht und worin die Menschlichkeit des Menschen besteht«. ²⁰⁰ Seine Güterlehre sei so ausgelegt, dass sich zwei verschiedene Tendenzen des Menschen gleichzeitig ausprägen und miteinander versöhnt werden könnten: die »Tendenz zur Ausbildung von Individualität und Ich-Bewusstsein« und die »Tendenz zu Wir-Bewusstsein und Gemeinschaft«. ²⁰¹ Der Ansatz von Schleiermacher versuche, zwei entgegengesetzte Gesellschaftskonzeptionen zu vermeiden: die eine, für welche »es nur freie, aber prinzipiell antagonistische, zersplitterte Individuen« gebe, die »nur durch Staat und äusseres Recht zu einer friedlichen Gemeinschaft zusammengezwungen« werden könnten und die andere, für welche es nur eine Gemeinschaft gebe, welcher sich die Individuen unterzuordnen hätten. ²⁰² Diesen in der Neuzeit hervorgetretenen Extremen stelle Schleiermacher eine Ethik entgegen, die »nur ein ausbalanciertes Verhältnis von Individuen und Gemeinschaft« als sittlich erkläre. ²⁰³

Wenn der Ort, wo bei Gotthelf erzieherisch bedeutsame Prozesse stattfinden, dieses christliche Haus im Sinne Schleiermachers ist, dann sind ihre Träger Menschen, die von diesem Geist beseelt sind. ²⁰⁴ Ein vorbildhaftes Erziehungshandeln zeigt Gotthelf in den *Uli*-Romanen anhand des Bodenbauern, der übrigens den Namen des Evangelisten Johannes trägt. Dessen Sorge um seinen Knecht ist Ausdruck einer universalen Verpflichtung, die der Stärkere gegenüber dem Benachteiligten zu gewähren hat. ²⁰⁵ Dabei verliert er sich nicht in Hingabe, sondern übt sich in umsichtigem Abwarten. Er will Uli nicht die eigenen Gedanken aufzwingen oder bloss materiell versorgen, sondern geistig begleiten. ²⁰⁶

²⁰⁰ Ebd. S. 71.

²⁰¹ Ebd. S. 130.

²⁰² Ebd. S. 131.

²⁰³ Ebd. S. 132.

²⁰⁴ Küffer, Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 59.

²⁰⁵ Fehr, Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf (1953), S. 258.

²⁰⁶ Ebd. S. 260.



Abb. 12 Heinrich Gretler als Bodenbauer in »Uli der Knecht« (1954)

Ulis grosse Umkehr ist keine Teufelsaustreibung. Der mittel- und familienlos aufgewachsene Vollwaise, der nie eine Bindung zu anderen Menschen hat aufbauen können und dessen Trotz und Aggression die verzweifelten Versuche eines Unterdrückten und sozial Benachteiligten sind, ein letztes Stück Eigenständigkeit zu bewahren, erhält durch den Bodenbauern die Möglichkeit, an einem »Menschen empor zu Menschengestalt« zu wachsen. Erziehung ist, wie Gotthelf an Uli beispielhaft zeigt, ein Erwecken der im Menschen schlummernden, göttlich-geistig konnotierten, schöpferischen Kräfte.²⁰⁷ Genau diesen Standpunkt vertritt Gotthelf in der *Armennoth*, die man deswegen auch als »armenpädagogische Programmschrift« der Anstalt in Trachselwald bezeichnen könnte. Gewalteinwirkung kann diesen Prozess der »Menschwerdung« entscheidend behindern, gute Erziehung kann nur durch Liebe gelingen, schreibt er darin. »Aeussere Zucht und Ordnung« dürften in der Erziehung »nie die Hauptsache« sein:

²⁰⁷ Küffer, Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 185.

Wer aber traf und zündete das Göttliche, dem sprudelt nun aus reiner Quelle das innere Leben zu schönen Gestaltungen; der hat im Herzen selbst entbunden den Quell zu allem Schönen und Guten; dem verderbt die Welt seine Kinder nimmer: ohne Rute finden sie den Weg; [...].²⁰⁸

Entscheidend ist, dass mit diesem Prozess der »Menschwerdung« so früh wie möglich angefangen wird:

Ich glaube hinlänglich bewiesen zu haben, daß die hauptsächlichste Quelle der Armennoth nicht eine äußerliche ist, nicht Mangel an Arbeit – man klagt über Mangel an Arbeitern, nicht Theuerung, nicht Mangel an Geld überhaupt, sondern eine innerliche: ein verdorbener, versunkener Sinn, gelähmte, unentwickelte Seelenkräfte, so daß die Leibeskräfte nie zu freudiger, freier Thätigkeit kommen, daher eine vollkommene innerliche Untüchtigkeit der Eltern, ihre Kinder zu Menschen zu machen, ein ungehindertes Entwickeln des Thierischen im Kinde. Das Uebel muß daher von innen angefaßt werden, Maßregeln und Gesetze helfen da wenig; es muß hauptsächlich in dem Zustande angefaßt werden, in welchem es am leichtesten zu heben ist, d. h., so früh, als möglich.²⁰⁹

Grundsätzlich ist Gotthelf nicht ein Gegner jeglicher familiärer Fremdplatzierung von armen Kindern, wie sie in der zeitgenössischen Armenfürsorge praktiziert wurde. Weil aber die wenigsten Menschen geeignet dafür seien, Verdingkinder aufzunehmen und mit Liebe deren göttlichen Funken zu wecken, bedürfe es stellvertretender Eltern in einer Anstalt, die dem Sinn nach eine Familie darstellen solle.²¹⁰ Ein solches »Werk« gründe nicht auf »steinerne Mauern und papiererne Ordnungen«, sondern nur auf der Liebe:

Diese Liebe gründet ihr Werk auch nicht auf steinerne Mauern und papiererne Ordnungen, sondern auf die Tüchtigkeit eines Ehepaares mit warmem Herzen und hellem Kopf, bei dem die Kinder beides finden, Wärme und Licht. [...]. Es ist also nicht eine Stiftung oder eine Anstalt, welche diese Sache trägt, sondern es ist eine Ehe: es sind auch nicht Reglemente, welche ihr Gestalt und Form geben, ein Gepräge aufdrücken, sondern dieses thut der Ehe Eigenthümlichkeit; es entstehen Familien, und nicht Anstalten.²¹¹

Reglemente und Hausordnungen würden diesen Geist einer »Freistätte« nur behindern:

²⁰⁸ Ebd. S. 185.

²⁰⁹ HKG F.3.1, S. 105.

²¹⁰ Ebd. S. 127.

²¹¹ Ebd. S. 143.

Aber diesen Platz kann man nun nicht mit dem Klaffer ausmessen, als ob er so und so groß sein müsse; das Haus nicht über ein Modell mit andern schlagen, der Familie Größe festsetzen und ihr Schritt und Tritt vorschreiben; vorschreiben, was sie des Tages machen, des Nachts träumen soll, daß die Hausfrau jahrelang voraus weiß, was sie an jenem Tage kochen, an welchem Platz sie zu jeder Stunde des Tages sitzen oder stehen soll, so daß die geringsten Veränderungen der Hausordnung die tiefstnigsten Häupter jahrlang beschäftigen, und all ihre Weisheit nicht verhüten kann, daß ihre endliche Durchführung nicht wie eine eigentliche Hausrevolution aussehen würde.²¹²

Was hier deutlich zum Ausdruck kommt, ist Schleiermachers Bildungskonzeption, wonach jede bildende Begegnung und Erziehung in einem »freien und lebensnahen Raum« vonstattengehen muss, wie Stephanie Bermges es formuliert hat. Diese Auffassung von Religion war für Gotthelfs Verständnis von (Religions-)Pädagogik prägend.²¹³

Nach Schleiermacher findet gelingende Bildung nicht durch die Übernahme von fremden Gedanken statt, sondern wird durch ein erschütterndes, religiös konnotiertes Erlebnis initiiert.²¹⁴ Das eigentliche Bildungsgeschehen ist als Begegnung des Einzelnen mit dem Unendlichen aufzufassen.²¹⁵ Dieses Berührtwerden durch das Universum schildert er als »lebendige Religion«: Das Universum zeigt sich dem Menschen jeweils in einem einzelnen, endlichen Ausschnitt, aber da alles Endliche als eine Individualisation des Unendlichen erscheint, bietet es Anknüpfungspunkte für die Transzendenz in der Immanenz.²¹⁶ In der Wahrnehmung einer das Selbst übersteigenden Macht kann der Mensch Transzendenz erfahren. Für Schleiermacher bilden der Zugang zur Welt und der Zugang zur Religion damit eine Einheit, was revolutionär auf seine Zeitgenossen wirkte.²¹⁷ Weil im Endlichen Unvollkommenheit herrscht, bedarf es einer Vermittlung, nämlich Personen, die mit ihrem Sinn für das Unendliche zum Anlass für die Religiosität anderer werden können.²¹⁸ Schleiermacher bezeichnet solche Menschen als »Mittler«, die kirchliche Amtsträger sein können, aber nicht zwingend sein müssen. In der Qualität des Glaubens liegt kein Unterschied zwischen Pfarrer und Laie, nur in

²¹² Ebd.

²¹³ Bermges, *Die Grenzen der Erziehung* (2010), S. 149.

²¹⁴ Ebd. S. 27.

²¹⁵ Ebd. S. 69.

²¹⁶ Ebd. S. 28.

²¹⁷ Ebd. S. 58.

²¹⁸ Ebd. S. 44.

der Qualität ihrer didaktischen Fertigkeiten.²¹⁹ Schleiermachers Bildungs- und Religionsphilosophie verzichtet damit auf normative Setzungen. Für eine so verstandene Religion sind jegliche Dogmatik und insbesondere das Auswendiglernen von katechetischen Glaubenssätzen schädlich. Jede bildende Begegnung und alle Erziehung müssen entsprechend in einem »freien und lebensnahen Raum geschehen«.²²⁰

Gotthelf gab sich optimistisch, dass dieser neue Weg in der Armenerziehung Erfolg haben werde. Er sei überzeugt, dass »der Gedanke, verlassene Kinder an die Brust zu nehmen, sie für die Welt zu stärken, für Gott zu erleuchten« nicht nur ältere Herzen bewegen, sondern auch »wie ein heller Blitz jugendlicher Gemüther entzünden« werde.²²¹ Gleichzeitig war er sich bewusst, dass die Forderung einer Erziehung, die als Hauptmerkmal nicht die physische Disziplinierung auswies, auf Widerspruch stossen könnte:

Es möchten hier vielleicht Leute tadelnd auftreten, das eine verkehrte Heilsordnung nennen, welche nur zu weltlichem Sinn und weltlichem Stolz führe. Demüthge, zur Erde gekehrte Gesichter möchten diese, auf denen lauter andächtige Seufzer zu lesen wären.²²²

Kinder, die »unter einer furchtbaren Trostlosigkeit, Schlaffheit, Muthlosigkeit darnieder« liegen, können nur durch Liebe »erwärmen zu Muth und Freude«.²²³ Eine Gottesfurcht, die durch Gewalt eingepregelt werde, führe zu einer seelischen Deformation und nicht zur erstrebten Erweckung von Lebensmut. Gotthelf schreibt, er habe in Anstalten Kinder mit »demüthigen Gesichtern« gesehen, mit dem bekannten Niederschlag und Aufschlag der Augen:

Aber eben da kam mich Traurigkeit an. Da sah ich, daß nur auf die Gesichter, nicht auf die Herzen gewirkt worden; daß man das Unnatürliche den Kindern wohl auf die Gesichter prägen, aber damit keine gesunde Kraft in den Herzen erwecken könne: [...].²²⁴

Man müsse die armen Kinder aufheben, »nicht noch tiefer drücken in den Schlamm hinein«²²⁵. In der *Armennoth* stellt Gotthelf klar, dass die herrschende Massenarmut seiner Ansicht nach in erster Linie menschliche

²¹⁹ Ebd. S. 146.

²²⁰ Ebd. S. 105.

²²¹ HKG F.3.1, S. 153.

²²² Ebd. S. 187.

²²³ Ebd. S. 189.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd. S. 191.

Ursachen hat.²²⁶ Das Elend des Pauperismus ist nicht von Gott verordnet, sondern durch die Gesellschaft verursacht worden. In die armen Kinder sei »kein Aufstreben, kein Trieb nach Vervollkommnung« gebracht worden:

So wurde im allgemeinen die gesetzliche Armenpflicht an den Kindern ausgeübt: das Leben wurde ihnen erhalten, das Thier in ihnen ernährt, an den Menschen in ihnen dachte man nicht. Das Kind lernte nie, was ein Mensch sei, wurde nicht nur Achtung seiner selbst gebracht, nicht zum Glauben an seine Kräfte, nicht zur Einsicht in ihre Bestimmung.²²⁷

Kraft in einem umfassend erzieherischen Sinn impliziert für Gotthelf dabei, wie es Gerhard Gey formuliert hat, »die zum Umgang mit der Welt notwendigen physischen, die zur Erkenntnis der Welt befähigenden kognitiven und auf die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen gerichteten sittlichen Kräfte.«²²⁸ Das Christentum allein ist, wie Gotthelf im *Schulmeister*-Roman schreibt, »die einzig wahre Lehrerin der Ausbildung der menschlichen Kräfte«²²⁹; wenn man diese im Ursprung göttlichen Kräfte nicht gebrauchte, tue Gott nichts.²³⁰ Die Verantwortung für das Gute liegt damit wie bei Charles Taylor auch für Gotthelf beim Menschen. Gerade aber diese »innere, unsichtbare Welt«, die nach Gotthelf jeder Mensch in sich trägt und an welcher er »mit schöpferischer Kraft arbeitet ununterbrochen«, werde von den Eltern in der Erziehung vergessen, wenn sie die Verhaltensweise des Kindes mit Schlägen zu bestimmen versuchten:

Und während sie so erziehen, haben sie selbst die Fackel in's kindliche Gemüth geworfen, welche die Sünde in ihm zur hochlodernen Flamme bringt. [...] Dann flucht der Vater, heult die Mutter; sie heben ihre Hände auf gegen das arme, sündige Kind: sie begreifen nicht, daß sie selbst es waren, welche desselben inneres Leben vergifteten; daß nun eigentlich gar nichts anderes zum Vorschein gekommen als der Same, den sie selbst in dieses innere Leben geworfen; daß nur der Brand aus dem Dache herausgeschlagen hat, den sie selbst unter dem Dache angebrannt.²³¹

In der *Armennoth* vergleicht er das Kinderherz mit einer Klaviersaite, die zerbrechen kann, wenn man sie falsch anschlägt:

²²⁶ Gey, Die Armenfrage im Werk Jeremias Gotthelfs (1994), S. 8.

²²⁷ HKG F.3.1, S. 47.

²²⁸ Gey, Die Armenfrage im Werk Jeremias Gotthelfs (1994), S. 86.

²²⁹ HKG A.2.1.1, S. 129.

²³⁰ Ebd. S. 41.

²³¹ HKG F.3.1, S. 183.

Es gleichen die Kinderherzen Wienerflügeln, sind unendlich leichter noch zu verstimmen; und auf diesen Instrumenten sollten Eltern Meister sein, nicht bloß die Instrumente kennen, sondern auch die eigene Hand meistern, daß sie nicht Saiten zerbricht, falsch anschlagen läßt, gedankenlos sie mißhandelt, die eigene Aufregung die armen Saiten entgelten läßt.²³²

Gotthelf beruft sich auf erzieherische Grundmerkmale, die von einem theologisch-anthropologischen Begründungszusammenhang ausgehen.²³³ Ziel jeglicher Erziehungs- und Bildungsleistung ist die »Heiligung« respektive Vervollkommnung des Menschen. Bildung und Erziehung beruhen auf einer Gesinnungsethik; Erziehungshandeln kommt in den Praktiken des Alltags zum Ausdruck, wenn – wie das Beispiel des Bodenbauern zeigt, der ein »Mittler« im Sinne Schleiermachers ist – die aus einem selbstverpflichtenden Verantwortungsbewusstsein beruhende Sorge für alles, was einem anvertraut ist, wirksam wird.²³⁴ Erziehung ist bei Gotthelf, wie Küffer es formuliert hat, ein »lebenslang nicht abzuschliessender, von Erschütterungen, Krisen und Niederschlägen begleiteter Prozess« und ein transzendent gebundenes Geschehen.²³⁵ Zwar geht Gotthelf nicht von einer totalen Verdorbenheit des Menschen aus, aber er mahnt, den destruktiven Anlageteil ernst zu nehmen und in gewisser Weise auch zu bejahen.²³⁶ Die Erziehung bedarf des Einwirkens anderer Menschen; allein ein »Wachsenlassen« der Kräfte vermag den Weg der Vervollkommnung nicht zu sichern – sittliche Reife stellt sich nicht einfach von selbst ein.²³⁷ Gerade aus der Erkenntnis der Unvollkommenheit des Menschen im Vergleich zur göttlichen Vollkommenheit erwächst ihm zufolge wahre Selbsterkenntnis im Zeichen der christlichen Anthropologie.²³⁸ In dieser Hinsicht vollzieht Gotthelf eine Abwendung von den durch Rousseau vertretenen pädagogischen Prämissen. Wie eng für ihn dabei dessen Vorstellung einer ursprünglich ausschliesslich guten Natur des Menschen als Grundirrtum der französischen Revolution mit einer entgleisenden Säkularisierung zusammenhängt, machte Gotthelf in seinem Traktat *Die Furcht im Neuen Berner-Kalender* von 1843 klar, in welchem er ausführt, dass Rousseaus Stern »ein Irrstern« sei.²³⁹ Erziehung muss sich für ihn an der Wirklichkeit der

²³² Ebd.

²³³ Küffer, Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 82.

²³⁴ Ebd. S. 48.

²³⁵ Ebd. S. 67.

²³⁶ Ebd. S. 31 und 75.

²³⁷ Ebd. S. 166.

²³⁸ Kommentar zu *Demuth*, in: HKG D.3.2, S. 947.

²³⁹ HKG D.3.1, *Demuth*, S. 256–257.

dualistischen menschlichen Natur orientieren. In der *Armennoth* bringt Gotthelf dies bildhaft zum Ausdruck:

Ich möchte noch ein ganz Anderes sagen: mir kömmt fast vor, als ob in den Kinderherzen zwei Minen verborgen lägen, und beide ihre Brandröhren hinaufsendeten auf die Oberfläche: die eine Mine birgt die böse Kraft, von welcher jede Bewegung ausgeht, welche alle andern Kräfte in Bewegung setzt, welche auf des Herzens Grund es glitzern und funkeln läßt in nimmer ruhender Abwechslung, wie in eines Kaleidoscops merkwürdigem Bauche; in der anderen Mine ruht die schlummernde Gotteskraft, welche aufbrechen soll im Menschen, wie die Sonne über der Erde, welche strahlen und glühen soll im Herzen, durch des Herzens Spiegel, des Menschen Auge in alle Verhältnisse hinein, welche in einer eigenen Richtung den Menschen trägt durch die angefachte Begeisterung einem hohen Ziele zu.²⁴⁰

Wie die Ausführungen zeigen, hat das Kind für Gotthelf eine besondere (religiöse) Anlage zum Metaphysischen. In diesem Sinne äusserte er sich in einem Traktat zum Zweck des Schulunterrichts:

Im Kinde ist aber auch eine Ahndung des Übersinnlichen, ich möchte sagen ein Überbleibsel aus einer bessern Welt, sie gibt sich in der Lust kund, in welcher das kleinste Kind schon Märchen oder übernatürliche Geschichten hört; das Vergessen alles andern, das schauerliche Wonnegefühl, das lange Fürchten und doch das unbeschreibliche Wohlsein zeugen davon, daß fürs Übersinnliche seine Natur im Grunde noch empfänglicher sei als fürs Sinnliche und daß nur die Sinnlichkeit seiner Erzieher schuld ist, daß auch in ihnen die Sinnlichkeit die Oberhand gewinnt.²⁴¹

Die sakrale Hochschätzung des Kindes, wie Gotthelf sie in der *Armennoth* zum Ausdruck bringt, war für pädagogisch-religiöse Texte der damaligen Zeit nicht singulär. Allenfalls könnte sie als später Ausdruck einer Haltung bezeichnet werden, die gegen Ende der Romantik ihre grösste Verbreitung gefunden hat.

²⁴⁰ HKG F.3.1, S. 183–185.

²⁴¹ EB II, S. 229.

4.3.3. Zur Hochschätzung des Kindes in der Spätromantik

In anthropologischen, philosophischen, ästhetisch-programmatischen, literarischen und pädagogischen Texten um 1800 wurden Kinder zunehmend als ideale Wesen stilisiert, denen eine spezifische Vollkommenheit attestiert wurde.²⁴² Die Idee des Kindes geriet im Zuge dessen zu einer »Projektionsfläche für uneingelöste Sehnsüchte« und wurde als »Ausdruck eines zutiefst ambivalenten Verhältnisses zu jenem Sozialcharakter, den die neue bürgerliche Gesellschaft« abforderte, verstanden.²⁴³ Die Frühromantiker, deren geschichtsphilosophisches Programm bedeutend von Schiller inspiriert war, fassten die Kindheit als die einzige »unverstümmelte Natur« auf, die in der kultivierten Menschheit noch anzutreffen sei. Als Voraussetzung für die romantische Entdeckung der Kindheit gelten die geschichtsphilosophischen Denkmuster von Herder (1744–1803), welche von Jean Paul (1763–1825), Hölderlin (1770–1843), Novalis (1772–1801) und Tieck (1773–1853) aufgegriffen wurden.²⁴⁴ Die Religion, in der Aufklärung nur noch »ein ferner Fluchtpunkt von Erkenntnis und Moral«²⁴⁵, wurde nun durch Herders Neubestimmung des Menschen und seinem Verständnis von Entwicklung, Geschichte und Religion »im Horizont der Universalgeschichte der Bildung der Welt«²⁴⁶ betrachtet, wie Schweitzer festhält. Damit vollzog sich gleichzeitig ein grundlegender Wechsel gegenüber dem Kindheitsentwurf der Aufklärung, welcher seinerseits auf Rousseau (1712–1778) zurückgeht. Dieser verwendete das Bild der »tabula rasa«, anhand dessen er etwa in seinem *Emile oder über die Erziehung* (1762) aufzuzeigen versuchte, dass die Aufgabe des Pädagogen primär darin bestehe, das Kind von schlechten Einflüssen fernzuhalten. Dies beinhaltete für ihn auch eine Isolation von der als verdorben aufgefassten Gesellschaft und jegliche Verhinderung einer Einwirkung von aussen.

Schleiermacher setzte nun dazu hinsichtlich der von ihm postulierten Religion des Kindes ein Vierteljahrhundert später einen bedeutungsvollen Kontrapunkt.²⁴⁷ Er steht dabei, wie in der Forschung festgehalten wird, exemplarisch für jene Strömung in der Geschichte der Pädagogik, welche als erste die Eigenart der Religion von Kindern mit den Mitteln der damaligen Psychologie

²⁴² Baader, Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit (1996), S. 7.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd. S. 36.

²⁴⁵ Schweitzer, Die Religion des Kindes (1992), S. 192.

²⁴⁶ Ebd. S. 187.

²⁴⁷ Ebd. S. 155.

herausgearbeitet hat. Das Motiv des göttlichen Kindes in der Weihnachtsfeier deutete er als christologisch begründete Sicht auf das Kind überhaupt – Christus sei den Menschen als Kind erschienen, inmitten einer Familie. Damit lud er vor dem Hintergrund der zunehmenden Bedeutung des Weihnachtsfestes die romantischen Konnotationen von Kind und Kindheit christlich-religiös auf.²⁴⁸ In Schleiermachers Vorstellung von geglückten Bildungsprozessen kam deswegen der Familie als Trägerin der Erziehung eine zentrale Rolle zu.²⁴⁹ Auf eben diesen Bereich, die Erziehung in Familie und Schule, hatte sich die Pädagogik der Aufklärung mit der Forderung nach einem Verzicht auf (religiöse) Erziehung in der Kindheit bezogen.²⁵⁰ Er schloss nun, im Gegensatz zu Rousseau, eine Einwirkung von aussen mit ein, wobei die elterliche Liebe als lebendiges und die ganze Familie durchdringendes, religiöses Prinzip den Keim der religiösen Entwicklung wecken sollte. Weil Kinder aber weder auf Formeln noch auf Worte, welche sie nicht verstünden, reagieren würden, müsse es sich bei diesem religiösen Vorgang um ein gefühlsmässiges »Ergriffen- und Erfülltwerden« handeln und nicht um eine Sache des abstrakten Denkens.²⁵¹ Während Rousseau noch von einer »tabula rasa« ausging, bringt das Kind für Schleiermacher bereits einen natürlichen Ausgangspunkt mit sich.

Für Schleiermachers Sicht des Kindes wurde eine entelechisch-organologische Auffassung des Menschen bedeutsam, gemäss derer jegliche Erziehung einem inneren Entwicklungsprinzip zu folgen habe; sonst gäbe es nur Veränderungen mechanischer Art.²⁵² Bestimmend für ihn war nicht ein mechanisches Entwicklungs-, sondern ein organologisches Wachstumsdenken. Der Mensch trage, so Schleiermacher, den hinreichenden Grund für seine Entwicklung in sich selbst. Erziehung dürfe, wie es Jean Paul 1807 in *Levana oder Erziehlehre* im Einklang mit dieser Position formuliert hat, nicht zusammensetzen wollen, was sich nur entfalten lasse; nur weil eine »ganze religiöse Metaphysik träumend schon im Kind« schlafe, sei eine religiöse Bildung überhaupt möglich.²⁵³ Die Entwicklung der Religion verstand Schleiermacher als inneres Prinzip des Lebens überhaupt und das Hervortreten desselbigen als Vollendung der menschlichen Bildung. Immer wieder verwendete Schleiermacher Bilder natürlichen Wachstums wie das des sich entfaltenden Keims,

²⁴⁸ Baader, Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit (1996), S. 153.

²⁴⁹ Schweitzer, Die Religion des Kindes (1992), S. 158.

²⁵⁰ Ebd. S. 164.

²⁵¹ Ebd. S. 181.

²⁵² Ebd. S. 165.

²⁵³ Ebd. S. 190.

wobei Bildung als »Heraus-Bildung« dieser Anlagen gefasst wird.²⁵⁴ Dieser Prozess läuft nicht linear ab, sondern über verschiedene Stufen, von denen er drei unterschied: die »tierartig verworrene« Stufe als Ausgangspunkt, das »sinnliche Selbstbewusstsein« als Mittelstufe und das »schlechthinige Abhängigkeitsgefühl« als höchste Stufe.²⁵⁵ Dieses Entwicklungsverständnis ermöglichte es, Diskontinuitäten einzuschliessen und gleichzeitig Kontinuitäten über die unterschiedlichen Stufen hinweg als zusammenhängend zu begreifen. Darin lag ein elementarer Unterschied zur bisherigen, sensualistischen Psychologie der Philanthropen, welche von linearen Zusammenhängen und kumulativer Kontinuität ausgegangen war.

Auch wenn der Höhepunkt der Wirksamkeit von Friedrich Fröbel deutlich nach der Jahrhundertwende lag, werden dessen Reformideen der Pädagogik der deutschen Romantik zugezählt.²⁵⁶ Geprägt von Pestalozzi, mit dem er in persönlicher Verbindung stand, und wesentlich inspiriert durch Herder, finden sich in seinem Hauptwerk *Die Menschenerziehung* (1826) die deutlichen Einflüsse von Schleiermacher. Untrennbar bringt er darin die Verschränkung von Religion und Pädagogik zum Ausdruck.

Die Grundlage der Erziehung besteht nach ihm in der Reflexion des Verhältnisses von äusserem und innerem Wesen. Durch die äussere Darstellung des Inneren werde das Individuum wahrhaft gottähnlich, so begründet Fröbel die Wiederholung des Schöpfungsprozesses im Menschen. Die zentrale Position des Fröbel'schen Denkens besteht in der Vorstellung, dass in jedem Kind die Idee der Menschheit bereits präfiguriert ist.²⁵⁷ Seine Pädagogik lässt sich entsprechend als Aufforderung zur Umsetzung bestimmter Handlungsweisen, die darauf hinauslaufen, diese Idee zu verwirklichen, verstehen. Aufgabe des Menschen und Ziel aller Erziehungsbemühungen müsse es sein, diese Veranlagung zum Bewusstsein aller zu bringen und damit den Menschen ein »heiliges Leben«, eine »Einigung mit Gott« und eine »Erkenntnis der Natur« zu ermöglichen.²⁵⁸ Es sind für ihn die Voraussetzungsbedingungen für Freiheit, Vernunft und Selbstbestimmung. Die Idealität des Kindes liegt in der Potentialität dessen, was dem Menschen an sich gegeben ist.²⁵⁹ In diesem Denken ist Gott ein Begriff für die der irreduziblen Formenvielfalt der Natur zugrundeliegende Einheit. Dieses organische Modell von Wachstum

²⁵⁴ Ebd. S. 179.

²⁵⁵ Ebd. S. 173.

²⁵⁶ Ebd. S. 199.

²⁵⁷ Baader, *Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit* (1996), S. 221.

²⁵⁸ Ebd. S. 222.

²⁵⁹ Ebd. S. 80.

und Entwicklung brachte Fröbel mit der Metapher des Samenkorns zum Ausdruck. Er ging entsprechend davon aus, »dass sich alles Leben aus einem einheitlichen Ursprung heraus in polaren Gegensätzen zu immer höheren Stufen entwickelt, wobei sich die polaren Gegensätze wieder aufheben und zu neuen Einheiten verschmelzen«, wie es Meike Baader formuliert hat.²⁶⁰ Entwicklung entsteht also überhaupt erst im Gesetz von der Einheit und ihrem Auseintreten in Gegensätze. Wie das einzelne Kind, das sich zum Menschen entwickelt (es wird, was es ist), steigt die Menschheit stetig von einer Stufe der Entwicklung und Ausbildung zur anderen empor, um sich zu vervollkommen.²⁶¹ Mit dieser Parallelisierung von Onto- und Phylogenese griff Fröbel wesentliche Aspekte des Herder'schen Entwicklungsgedankens auf.²⁶² Jeder Stufe geht eine vorhergehende notwendig voraus, und gleichzeitig geht jede Stufe in einer höheren wieder auf. Das Modell des notwendigen Untergangs der vorhergehenden Stufe veranschaulichte Fröbel anhand des Baumes, der seine Blüten verlieren muss, um Früchte zu tragen. Und im biblischen Bild von der Lilie auf dem Feld, die aus eigenem Antrieb wächst und so das Wesen Gottes verkündet, umriss er die Vorstellung, dass Gott eine Kraft ist, die gar nicht anders kann, als sich zu entfalten.²⁶³

Getreu der romantischen Tradition und diesem organischen Entwicklungsmodell konzipierte Fröbel seine Idee des »Kindergartens« – assoziativ werden Kinder mit Blumen, die in Gärten wachsen, verknüpft. Der Kindergarten sollte Bedingungen schaffen, um das Göttliche im Kind besonders zu pflegen und hervorzuholen.²⁶⁴ Weil Gott auch die ersten Menschen in einem (Gottes-)Garten leben liess, soll der Kindergarten – das Kind ist die »Keimzeit« des ganzen künftigen Menschengeschlechts – für die Kinder ein Ersatz des Paradieses sein.²⁶⁵ Im Zeitalter der Fabrikarbeit sollte der Kindergarten überdies der Anforderung Rechnung tragen, dass den Kindern aller gesellschaftlicher Schichten und jeglichen sozialen Hintergrundes eine menschenwürdige Bildung und Erziehung zuteilwerden kann. In Preussen wurden die ersten Kindergärten verboten, weil sie die Kinder angeblich zum Atheismus erziehen würden. Fröbel rechtfertigte sich, dass kein Religionsunterricht gehalten werde, weil der Kindergarten eben gerade nicht auf Unterricht, sondern darauf abziele, »die Seele aufzuschliessen für sittlich-religiöse Gefühle«.²⁶⁶

²⁶⁰ Ebd. S. 223.

²⁶¹ Ebd. S. 227.

²⁶² Ebd. S. 228.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd. S. 229.

²⁶⁵ Ebd. S. 237.

²⁶⁶ Ebd. S. 246.

4.3.4. Religiös-philanthropische Gemeinnützigkeit: Gotthelfs Berufung auf Pestalozzi

Pestalozzis Denken, das »immer ganz grundsätzlich um das Wesen und die Bestimmung des Menschen, aber auch um das Problem seiner Erziehung und Bildung«²⁶⁷ kreiste, beeinflusste Fröbel entscheidend. Pestalozzi deutete, wie Hager es formuliert hat, den Menschen »von seiner geistigen, göttlichen Natur, von seinem innersten, edelsten Kern, dem wahrhaft Menschlichen her«²⁶⁸. Das eigentlich Menschliche am Menschen ist für Pestalozzi seine höhere geistige Grundnatur, welche er der tierischen, animalischen Natur dualistisch entgegengesetzt.²⁶⁹ Von dieser höheren göttlichen Natur aus kann der Mensch ein Leben führen, in dem er sich nicht im Irdischen verliert.²⁷⁰ Das menschliche Wesen kann anhand seiner Entwicklungsgeschichte begriffen und erläutert werden. In seinem grossen anthropologischen Hauptwerk *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* (1797) postulierte er entsprechend drei Zustände des Menschseins:²⁷¹ Erstens den tierische Naturzustand, in welchem der Mensch einem Trieb- und Instinktwesen gleichkommt und sich nur um seine Selbsterhaltung kümmert, zweitens den gesellschaftlichen Zustand, in welchem zwar noch keine wahre Sittlichkeit erreicht ist, aber immerhin die natürlichen Neigungen nicht rücksichtslos durchgesetzt werden und drittens den sittlichen Zustand, in welchem der Mensch in seinem Innersten frei geworden ist. In pädagogischer Hinsicht vermag aber nicht die intellektuelle Bildung diesen inneren, religiösen Kern aufzuschliessen, es sind vielmehr Gefühle der Liebe und des Vertrauens, welche dem Kind von der Mutter oder dem Vater entgegengebracht werden.²⁷² Unterricht, der bei Kindern auf eine blossе Worterkennntnis abziele, führe lediglich zu einer »Zungendrescherey.«²⁷³

In der *Armennoth* beruft sich Gotthelf geradezu pathetisch auf Pestalozzi. Dieser habe gezeigt, dass es in der Erziehung auf das Gefühl der Liebe ankomme:

Pestalozzi war der Hochbegabte, der das Wehen dieses Geistes vernahm, der ihn bei Namen nannte, der in seinem Namen der Kinderwelt sich

²⁶⁷ Hager, *Stufen der religiösen Entwicklung bei Pestalozzi* (1994), S. 7.

²⁶⁸ Ebd. S. 22.

²⁶⁹ Ebd. S. 37.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd. S. 30.

²⁷² Ebd. S. 36.

²⁷³ Schweitzer, *Die Religion des Kindes* (1992), S. 194.

hingab, um aus der Kinderwelt heraus Münster, Klöster, Denkmäler zu erbauen, lebendige, heilige, bis in den Himmel reichende.²⁷⁴

Gotthelf war Pestalozzi an einer Tagung am 26. April 1826 in Langenthal begegnet. Dessen Ideen sind für ihn ein »Weltgedanke«:

So ist, was Pestalozzi meinte, nicht ein flüchtiger Einfall, der sich verflüchtigte, ehe noch der müde Greis zur Ruhe gieng: sondern es ist ein Weltgedanke, der in immer strahlenderer Klarheit aufgeht am Horizonte der Zeit, eine Sonne in unserer Nacht, ein heilend Licht in unserer Krankheit.²⁷⁵

Er vergleicht die Verbreitung von Pestalozzis Gedanken mit derjenigen des Christentums. Auch dieses sei nicht »größer als ein klein Kindlein in der Welt erschienen«, und doch habe in der Krippe die Zukunft der Menschheit gelegen: »Langsam keimte das Christenthum, langsam trieb es seinen Stamm empor, lange gieng es, bis es seine Blätter im Lichte tränkte, [...]«. ²⁷⁶ Ähnlich sei es mit den im Geiste Pestalozzis neu zu gründenden Armenanstalten für Verdingkinder:

Und aus dem großen Gedanken, den Christus so klein setzte in die Welt, ist auch der geboren, den Pestalozzi aussprach, als er in den Kindern das Heil und die Rettung der Welt aus ihren verschrobenen Zuständen sah und durch Wärme und Licht die Kinder und besonders die armen Kinder aufziehen wollte zu wahren Menschen, die nicht verküppelt über die Erde kriechen, sondern frisch und fröhlich empor zum Himmel wachsen.²⁷⁷

Gotthelf setzte darauf, dass seine Armenerziehungsanstalt in anderen Dörfern auf Nachahmung stosse und die dahinterstehende pädagogische Idee so Verbreitung finde.

Pestalozzis Anthropologie war von einem optimistischen Glauben an die kontinuierliche Entwicklung der Menschen von der niederen Natur zur höheren geprägt.²⁷⁸ Als entscheidender Grundgedanke seiner Erziehungslehre, die auf viele Zeitgenossen höchst bedeutend gewirkt hat, gilt die Erkenntnis, dass alle

²⁷⁴ HKG F.3.1, S. 125.

²⁷⁵ Ebd. S. 131.

²⁷⁶ Ebd. S. 133.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Den Glauben an eine natürliche Entwicklung zum Guten hat er in seinem späteren Werk aber zunehmend verloren. Vgl. Tröhler, Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi (1988), S. 49.

Menschen in ihrer Veranlagung »vom Throne bis zur Lehmhütte« gleich sind und weder Abstammung, Herkunft oder Armut einen Einfluss auf dieses Wesen haben.²⁷⁹ Die Anlagen des Guten im Menschen müssen aber herausgebildet werden. Die Erziehung gilt bei Pestalozzi der Entwicklung des Göttlichen in der menschlichen Natur, seinen guten Anlagen, wobei der Mensch verkümmert, wenn man diese nicht richtig fördert und ihn sich selbst überlässt.²⁸⁰ Die Menschenbildung wird bei ihm zum grossen Rettungsmittel der Menschheit und die Pädagogik zu einem zentralen Handlungsfeld für das Gesamtwohl der Menschen.²⁸¹ Weil die »Keime des Guten« aber keine genügende Eigenkraft haben, sich zu entwickeln und der Mensch bloss die Anlagen dazu mit sich bringt, wird die »Vergesellschaftung«, die Verflechtung des Individuums mit der Gesellschaft zum Ort, an dem sich entscheidet, ob ein Mensch sittlich wird oder nicht.²⁸²

Am Vorabend der Regeneration war der Pestalozzianismus als doktrinäre Strömung zunehmend in Vergessenheit geraten.²⁸³ Nicht zuletzt infolge des Wirkens Adolph Diesterwegs (1790–1866) war Pestalozzi in den 1830er und 40er Jahren – also zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Armennoth* – aber wieder in den Mittelpunkt eines pädagogischen Richtungsstreites gerückt, wobei sich unterschiedliche und miteinander konkurrierende schulpädagogische, didaktische und methodische Konzepte auf Pestalozzi beriefen. Gotthelf ist dabei einer republikanischen Strömung zuzuordnen, die in Pestalozzis Wirken das nachahmenswerte Beispiel für einen uneigennütigen Dienst am Gemeinwohl erblickte. Eine pietistische Aneignung im Umfeld der Erweckungsbewegung erfolgte dagegen vornehmlich im Hinblick auf die konzeptuelle Ausgestaltung von Rettungsanstalten. Eine dritte (radikal)liberale Richtung sah in Pestalozzi den Wegbereiter der öffentlich-rechtlichen Volksschule. Im Unterschied zur pietistischen Strömung waren die christlich-republikanische und die liberale Strömung auf die Demokratie ausgerichtet; beiden gemein war die Vorstellung, dass Bildung auf die Mündigkeit des Menschen hinwirken solle. Während sich die liberale Richtung zunehmend von der christlichen Fundierung der Bildung abwandte und das Augenmerk auf eine methodisch-didaktisch zu bewerkstellende Zunahme von Vernunftautonomie, Rationalität und Bildung (»Wissensvermehrung«) legte,

²⁷⁹ Tröhler, *Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi* (1988), S. 83.

²⁸⁰ Ebd. S. 84.

²⁸¹ Tröhler, *Pestalozzis Sozialphilosophie* (1996), S. 223. Den Anspruch, die Individuen durch eine Gesellschaftsreform zu verändern, kommt spätestens in den *Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts* (1797) nicht mehr vor.

²⁸² Tröhler, *Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi* (1988), S. 107.

²⁸³ Osterwalder, *Pestalozzi – ein pädagogischer Kult* (1996), S. 268.

orientierte sich die christlich-republikanische Strömung an Pestalozzis Gedanke, dass es die intellektuelle Bildung in pädagogischer Hinsicht nicht vermöge, den »inneren, religiösen Kern« eines Kindes aufzuschliessen. Schule, Bildung und Erziehung sollten deswegen nicht verengend auf Unterricht ausgerichtet sein.

Im Frühjahr 1846 publizierte Gotthelf in der international renommierten *Pädagogischen Revue* den Aufsatz *Ein Wort zur Pestalozzifeier*, in dem er auf die in einigen Kantonen begangenen Pestalozzifeiern zurückblickte und eine eigene Deutung von Pestalozzis Lebenswerk vornahm. Darin schrieb er:

Die Gemüther gehen zu dieser Zeit gar weit auseinander, fast so weit, als die Sprachen der Babylonier zu jener Zeit, als die ihren berühmten Thurm zu bauen versuchten. Sehr merkwürdig war es zu hören, wie gewisse Redner sich den guten Vater Pestalozzi so zuschnitzelten, dass er ihrer eigenen Person und Geistesrichtung als Autorität und Rechtfertigung dienen musste.²⁸⁴

Pestalozzis »Streben und Richtung« sei »mehr die eines Volksmannes als eines eigentlichen Schulmannes«²⁸⁵ gewesen. Merkwürdigerweise sei es nicht das Volk gewesen, welches seinen Geburtstag gefeiert habe,

[...] sondern hauptsächlich die Schule, wenn man die Schule, die Volksschule besonders (die üblichen Ausnahmen begreiflich vorbehalten), Pestalozzi's Streben gegenüberhält, so müssen wir bekennen, es kömmt uns vor, als ob das Pestalozzifest nicht dein Dankfest zum Andenken eines grossen Siegers, sondern ein pädagogischer Buss- und Betttag hätte sein sollen zum Bekenntniss einer grossen Abweichung.²⁸⁶

Diese »Abweichung« habe mit der Loslösung der Schule vom Geist der Familie zu tun. Er wisse wohl, dass dies keine moderne Ansicht sei, wer sie hege, stehe »auf keiner der anerkannten legitimen Culturstufen dieser Zeit.«²⁸⁷

Gotthelf erblickte in Pestalozzi weniger einen pädagogischen (Methoden)-Theoretiker als vielmehr einen Praktiker, eben einen »Volksmann« und nicht einen »Schulmann«. Entsprechend kritisierte er die öffentliche Schule seiner Zeit, weil sie sich zunehmend vom Geist der Liebe, der im christlichen Haus und in der christlichen Familie beheimatet sei, entfremde und sich stattdessen ausschliesslich der rationalen Wissenschaft und nicht dem Erwecken der sittlichen Gemütskräfte zuwende. Die Ausgestaltung der auf Vernunft-

²⁸⁴ HKG F.2.I, S. 211.

²⁸⁵ Ebd. S. 215.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd. S. 214.

autonomie ausgerichteten öffentlich-rechtlichen (Wissens-)Schule stand für ihn dabei in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem Ausbau des weltanschaulich neutralen Zentralstaates. Vorrangiges Ziel aller Erziehungsbemühungen musste für Gotthelf geistige und sittliche Mündigkeit im Zeichen der christlichen Religion sein, unter anthropozentrischen Vorzeichen ist für ihn kein rechtes menschliches Handeln möglich.²⁸⁸ Die Schule dient nicht primär der Vermittlung von intellektuellem Wissen, sondern soll vielmehr Mitträgerin am Heilsgeschehen sein. In der Predigt vom 8. November 1829 über den Psalm 127 rief er seiner Gemeinde zu:

Das Christenthum ist die Trägerin unserer geistigen Bildung, an die alle gleiche heilige Rechte haben, wie denn alle Menschen haben gleiche Rechte im Himel, wie sie alle gleiche Seelen haben [...]. Wird die Bildung gehindert, so wird auch das Christenthum in seinem Fortgange gelähmt.²⁸⁹

Mit Vehemenz habe Gotthelf deshalb, wie Albert Tanner schreibt, »an verschiedenen Fronten gegen die Gegner einer sittlich-religiös ausgerichteten Volksschule« gekämpft:

Gegen die an Volksbildung kaum interessierten aristokratisch-besitzbürgerlichen Eliten, gegen die selbstgefälligen Grossbauern, gegen die religiösen Vorurteile jener, die von Reformen der Schulpläne und des traditionellen Religionsunterrichts die Abschaffung der Religion beziehungsweise der herkömmlichen Ordnung befürchteten, aber auch gegen die uneinsichtigen Armen, die in der Schule, weil sie die Nutzung der kindlichen Arbeitskräfte behinderte, nur eine Belastung sehen konnten.²⁹⁰

Insofern als die Bildung die Ausschliessungs- und Abgrenzungsbestrebungen der privilegierten Kreise abschwächen, »die Stände versöhnen und die Menschen vereinen« solle, habe ihr Gotthelf eine durchaus emanzipatorische Wirkung zugeschrieben.²⁹¹ Für Gotthelf kommen der christlichen Religion elementare öffentliche Aufgaben zu, gerade im Bereich der Schule respektive der Armenerziehung. Dabei sollen nach seinen Vorstellungen nicht die Pfarrherren Schulstunden halten, sondern vielmehr die Lehrer einen Sinn für Religion haben. Heftig kritisierte er, dass eine einseitig auf Verstandesbildung und Wissensvermittlung ausgerichtete schulische Ausbildung überhandnehme,

²⁸⁸ Küffer, Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 261.

²⁸⁹ HKG E.1.3, S. 578 (1829/11/08).

²⁹⁰ Tanner, Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit (1997), S. 32f.

²⁹¹ Ebd. S. 33.

was zu Halbwissen und Bildungslücken bei den Schülern führe.²⁹² Der seiner Ansicht nach nur auf Wissensvermittlung und nicht sittlich-geistliche Mündigkeit ausgerichteten Bildungspolitik des Berner Regierungsrates unter Erziehungsdirektor Karl Neuhaus hält er entsprechend vor, zwar aufgeklärte Kinder zu fabrizieren, aber diese glaubenslos zu lassen.²⁹³ So lernten die Kinder »von frühe auf zu glauben, gut rechnen und schön schreiben sei weit mehr wert als schön denken und gut handeln« und er wirft diesen »Pflanzstätten« einer »falschen Aufklärung« vor, so werde nur »das Tier im Menschen genährt«.²⁹⁴

Wie Fritz Osterwalder in seinem Standardwerk zur Pestalozzirezeption herausgearbeitet hat, waren der Aufbau des Schulwesens und der damit einhergehende pädagogische Diskurs eng mit dem liberalen Radikalismus verbunden.²⁹⁵ Osterwalder weist nach, dass die moderne Wissenschaftsschule am konsequentesten von den Radikalen propagiert worden war, zu denen sich eine zunehmende Anzahl von Lehrern gezählt hatte. Entsprechend wurde die Diskussion um die öffentlich-rechtliche Schule zusehends polemisch geführt. Während seitens der Theologie dem laizistischen Diskurs der Vorwurf gemacht wurde, Atheismus zu propagieren, wurde religiösen Positionen angelastet, die Wissenschaften zu vernachlässigen.²⁹⁶ Die Schule war die grösste und teuerste Institution des entstehenden liberalen Staates und somit gesamtgesellschaftlich von erheblicher Bedeutung. Osterwalder verdeutlicht, dass der Liberalismus der Durchbruchzeit hinsichtlich der vertretenen schulisch-gesellschaftlichen Konzepte uneinheitlich war. Neben dem öffentlich-rechtlichen Konzept existierte ein »christlich-paternales Gesellschaftsmodell«, das vorgab, dass die oberen Stände auch pädagogisch im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe die Verantwortung für die Unterschichten übernehmen sollten.²⁹⁷ Entsprechend war Erziehung nicht auf Unterricht ausgerichtet oder beschränkt gewesen.

²⁹² Ebd.

²⁹³ Brief an Joseph Burkhalter vom 24. Dezember 1846, in: EB 6, S. 335 (Nr. 206).

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Osterwalder, Pestalozzi – ein pädagogischer Kult (1996), S. 218.

²⁹⁶ Ebd. S. 219 und 223.

²⁹⁷ Ebd. S. 253.



Abb. 13 Konrad Grob: »Pestalozzi bei den Waisen von Stans« (1879)

Gotthelfs in der *Armennoth* pathetisch zum Ausdruck gebrachten pädagogischen Ideale sind durch die Gedanken Pestalozzis wesentlich beeinflusst worden. Wie der von Pestalozzi ausgebildete Friedrich Fröbel, dem Schöpfer des Kindergartens, vertrat Gotthelf die Idee einer kontinuierlichen Entwicklung des Menschen von der niederen Natur zur höheren. Gleichzeitig ging Gotthelf in Abwendung zu Annahmen Rousseaus von einer Dualität des Menschen aus.

In Gotthelfs Ausführungen zur Entwicklungsfähigkeit des Individuums spiegeln sich einerseits aufklärungsphilosophische Auseinandersetzungen über die Natur des Menschen in der Tradition von Herder, andererseits kommt darin auch eine christliche Anthropologie in der reformatorischen Tradition zum Ausdruck. Zusätzlich zeigt sich in ihnen die Debatte über die bürgerliche Anthropologie und das zu zähmende Individuum, wie sie seit Beginn des 19. Jahrhunderts geführt wurde.

Literatur:

Heiniger, Der mündige Bürger (2015), S. 66f. / Lukas, Wolfgang: »Gezähmte Wildheit: Zur Rekonstruktion der literarischen Anthropologie des ›Bürgers‹ um die Jahrhundertmitte (ca. 1840–1860)«, in: Barsch, Achim et al. (Hrsg.): Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914), Frankfurt am Main 2000, S. 335–375.

Die Grundlage für diese systematisch-organischen Erziehungsvorstellung lieferte der auf christlichem Gedankengut basierende Pestalozzianismus – als umfassendes Konzept von einer unter christlichem Anspruch auf Erlösung stehenden Erziehung.²⁹⁸ Wie Osterwalder zeigt, war das pädagogische Reformprojekt dieses christlich-paternalen Gesellschaftsmodells nicht das öffentliche Schulsystem, sondern die Armenschule, zumal die Konzepte des Diskurses über Armenerziehung in der Regenerationszeit ein Bestandteil der allgemeinen Schulreformdiskussion waren.²⁹⁹ Die Konzepte der Armenerziehung gerieten zunehmend in eine offene Konfrontation mit denjenigen der öffentlich-rechtlichen Wissenschaftsschule, nicht zuletzt, weil die Verschärfung der sozialen Frage zu einer Reaktivierung christlicher Auffassungen der Armenerziehung als gesellschaftliches Konzept geführt hatte.³⁰⁰ Das christlichen Gesellschaft- und Erziehungskonzept wurde zwar von einer breiten, aber meist pietistischen Strömung vertreten.³⁰¹ Im Zusammenhang mit dieser »Revitalisierung des christlich integrativen Gesellschaftsmodells«³⁰² in den 1830er und 40er Jahren verweist Osterwalder insbesondere auf die literarisch variierte Thematik des christlichen Dorfes im Werk von Jeremias Gotthelf, welches als eigenständiger Zugang zu dieser christlichen Tradition aufzufassen sei. Gerade in der *Armennoth* werde der Sinn von Pestalozzis Methode durch die Ausgrenzung staatlich-institutioneller Formen von Macht ausgeweitet, weil der Ansatzpunkt nicht auf Lehrpläne oder Gesetze, sondern auf die Innerlichkeit der Lehrer, Pfarrer und christlichen Staatsbürger abgezielt habe.³⁰³ Die Armenerziehung, welche in der *Armennoth* als Lösung der sozialen Frage vorgeschlagen wird, ist nach Osterwalder als scharfe Kritik an der Gegenwart zu verstehen – ihr zufolge sei die Armut gerade der Geistlosigkeit von Institutionalität und Technizität wegen zum sozialen und politischen Problem geworden.³⁰⁴ Gotthelf hebe in der *Armennoth* in diesem Sinne hervor, dass der Geist der Armenerziehung »nicht nach der Mode unserer Zeit«, »wie ein Dampfschiff, ein Dampfwagen durch die Welt« rollen dürfe.³⁰⁵

Die nach dem Vorbild der christlichen Familie konzipierte Armenanstalt Trachselwald ist meines Ermessens ein paradigmatisches Beispiel einer jener

²⁹⁸ Ebd. S. 244.

²⁹⁹ Ebd. S. 253.

³⁰⁰ Ebd. S. 257.

³⁰¹ Ebd. S. 264.

³⁰² Ebd. S. 257.

³⁰³ Ebd. S. 259.

³⁰⁴ Ebd. S. 260.

³⁰⁵ HKG F.3.1, S. 133.

Einrichtungen, die gegen die »Wissenschule« der von den Radikalen vertretenen öffentlich-rechtlichen Pädagogik gerichtet waren. Im Sinne der »republikanischen Alternative« zum Kontraktualismus sollte sie möglichst ohne Lehr- und Stundenpläne oder Anstaltsordnungen auskommen und war pädagogisch nicht auf Unterricht ausgerichtet. Nicht die Vermittlung von Wissen stand im Vordergrund, sondern das Erwecken des in jedem Kind angelegten göttlich konnotierten Keims. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in keinem Werk von Gotthelf so häufig die Rede von »aufwallen«, »lodern«, »hervorsprudeln«, »entzünden«, »erwärmen« und »entflammen« war wie in der *Armennoth*.

4.3.5. Machtkampf in der bernischen Bildungs- und Sozialpolitik

Der Bernische Bildungsdirektor Johann Schneider (1792–1858) versuchte zu Beginn der 1830er Jahre, Friedrich Fröbel für »eine in die Breite gehende Umordnung und tätige führende Mitarbeit für den Kanton Bern zu gewinnen«.³⁰⁶ Es handelte sich um ein von ihm gross angelegtes Projekt, das dem neu aufzubauenden Schulwesen ein entscheidendes Fundament geben sollte. Der von Pestalozzi ausgebildete Fröbel war über die Vermittlung Franz Xaver Schnyders von Wartensee (1786–1868) in den Kanton Luzern gekommen und hatte in Willisau gegen den heftigen Widerstand der katholischen Geistlichkeit eine Erziehungsanstalt gegründet. Es war wohl der Berner Pfarrer Friedrich Zyro (1802–1874), welcher das Erziehungsdepartement auf Fröbel aufmerksam gemacht hatte.³⁰⁷ Zyro hatte Fröbels vorherige Wirkungsstätte in Keilhau bereits 1827 besucht und im Sommer 1833 auch dessen neue in Willisau aufgesucht. In seinem Brief vom 1. Oktober 1833 schrieb er an Schneider:

Ohne alle Vorbereitung werden hier die Kinder in kurzer Zeit zu eigentlichen Künstlern gebildet, deren Werke, im Zeichnen und Bauern, auf mathematische Anschauung gegründet, jeden Schulfreund in freudige Verwunderung setzen müssen. Nirgends, weder in Deutschland noch in der Schweiz, kam mir Gleiches zur Ansicht. Es muss aber diese Bildung, die ganz von innen heraus gewirkt wird, für den Künstler und Handwerker wie für den Bürger und Landmann die trefflichste Vorbereitung auf das erwerbende Leben sein. [...]. Es ist da nicht die Rede von Modellen

³⁰⁶ Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 7.

³⁰⁷ Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 96.

u. Vorschriften, die man den Kindern vorlegte, wie es etwas geschieht, sondern die Kinder bilden jedes in seinem Sinn nach den immanenten Gesetzen des Geistes, unbegreiflich wunderbar und schön.³⁰⁸

Schneider scheint umgehend nach Willisau gereist zu sein. In seinem Bericht über seinen dortigen Besuch vom 14. Oktober 1833 notierte er begeistert:

Hr. Fröbel sowohl als auch seine verdienstvollen Gehilfen lehren ganz in pestalozzischem Sinn und Geist; ihre Methode ist naturgemäss, sie geht vom Bekannten zum Unbekannten über und dieses Unbekannte suchen die Zöglinge selbst; Kunst und Wissenschaft wird Letztern nicht eingepfropft, sondern aus ihrem Innern entwickelt.³⁰⁹

Schneider führt aus, dass ihn die höchst erfreulichen und ihn »ganz befriedigenden Ergebnisse dieses Tages« zur Überzeugung geführt hätten, »dass die hier befolgte Methode der Jugenderziehung die einzig wahre und richtige« sei.³¹⁰

Mit dem Versuch Schneiders, Fröbel nach Bern zu holen, verschärfte sich ein bereits schwelender Streit zwischen dem Erziehungsdepartement und dem Patrizier Philipp Emanuel von Fellenberg. Der von Zeitgenossen als autoritär beschriebene Doyen der Bernischen Schul- und Bildungspolitik hatte im Zuge des liberalen Umbruchs von 1831 einen Führungsanspruch im Erziehungswesen angemeldet, war aber durch die neue Regierung zurückgebunden und nicht zum neuen Bildungsdirektor gewählt worden. Überdies wurde vom Regierungsrat beschlossen, das neue Lehrerseminar in Münchenbuchsee – also in unmittelbarer Nähe zu Hofwil – zu errichten, dessen Oberleitung man allerdings wiederum nicht Fellenberg, sondern Pfarrer Friedrich Langhans (1796–1875) übertrug. Es entspann sich eine aggressive publizistische Debatte zwischen Fellenberg und seinen Anhängern einerseits und den Vertretern der neuen, von Fellenberg unabhängigen Einrichtungen andererseits, wobei sich Gotthelf an die Seite seines ehemaligen Kommilitonen Langhans stellte und Fellenberg öffentlich angriff.³¹¹ Die dahinterstehenden Gründe werden von Osterwalder wie folgt erläutert:

Gotthelf entwickelte als Pfarrer seine eigenständigen Zugänge zur christlich-nationalen Tradition, [...]. Bedeutsam aber wird für ihn Pestalozzi, als sich damit die christliche Tradition auch als nationale schärfer gegen den Liberalismus und seinen Schuldiskurs abgrenzen lässt. Diese

³⁰⁸ Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 15.

³⁰⁹ Ebd. S. 33f.

³¹⁰ Ebd. S. 34.

³¹¹ Kommentar zu *Unentgeltlichkeit des Hofwiler Lehrkurses?* in: HKG F.1.2, S. 188–201.

Abgrenzung erfolgt zugespitzt gegen Fellenberg, der bis anhin gerade die Verbindung von liberaler und christlich-nationaler Doktrin verkörperte. Die Konfrontation wird in doppelter Hinsicht ausgerichtet. Fellenberg war Gegner der Berner Lehrerbildungskurse, an denen Fröbel und Gotthelf unterrichteten. [...]. Die zweite Abgrenzung gegenüber Fellenberg betrifft die Frage der staatlichen Macht. [...]. Fellenbergs Stellung als einer der profilierten liberalen Machtpolitiker der ersten Stunde lässt Gotthelf das Konzept der dörflichen Gesellschaft überhaupt gegen institutionalisierte Macht ausspielen.³¹²

Als das Erziehungsdepartement beschloss, auch die neuen Lehrerfortbildungskurse Fellenbergs Einfluss zu entziehen und diese ab 1834 in Burgdorf durchzuführen, verhärteten sich die Fronten, weil Fellenberg dieses Vorgehen als Provokation empfand.³¹³ Die Leitung dieser Kurse wurde nun Friedrich Fröbel übertragen, der sich der angespannten Lage durchaus bewusst war. Am 9. Juni 1834 schrieb er nach Keilhau:

Fellenberg spuckt gewaltig, [...]. Ich komme in die Nähe eines Wespenestes; ich bin sehr begierig nach einigen Wochen mein zerstochnes Conterfait zu sehen. Ja zur Lust gehe ich nicht ins Bernsche – ich bleibe lieber davon geböthe mir nicht höhere Pflicht. [...]. Das Bewusstseyn nur erfüllter höherer Pflicht ist der einzige Trost im Leben.³¹⁴

Nach der Ankunft Fröbels in Burgdorf, wo ihm die ehemalige Wohnung von Pestalozzi zur Verfügung gestellt wurde, machte er sich auf die Suche nach geeigneten Mitarbeitern für seine Fortbildungskurse. Im Gästebuch des Pfarrhauses in Lützelflüh sind Besuche Fröbels am 18. Februar, 15. Juni und 17. Juni 1834 belegt und es darf vermutet werden, dass er wohl genau in dieser Mission bei Gotthelf vorsprach.³¹⁵ Mindestens einer Einladung von Gotthelf war Fröbel nicht nachgekommen, am 20. Juni 1834 schrieb er nämlich an Emilie Barop: »Ich wußte nicht ob ich noch einer Einladung zum Herrn Pfarrer Bitzius in Lützelflühe, meinem Mitarbeiter hier, nachkommen oder einen mir eben kommenden Gedanken ausführen sollte.«³¹⁶

³¹² Osterwalder, Pestalozzi – ein pädagogischer Kult (1996), S. 258.

³¹³ Guggisberg, Fellenberg (1953), S. 385.

³¹⁴ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an die >Keilhauer Gemeinschaft< v. 9.6./14.6.1834. URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fbr834-06-09-01.html#JG4> (10.3.2018).

³¹⁵ Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 98.

³¹⁶ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Emilie Barop in Keilhau v.

Gotthelf unterrichtete dann an dem im Sommer stattfindenden Kurs als einer von drei Mitarbeitern Fröbels Schweizergeschichte.³¹⁷ Fellenberg wiederum beauftragte ihm loyal ergebene Anhänger, die von 60 Lehrern besuchten Wiederholungskurse in Burgdorf zu observieren. Ihr polemischer Bericht erschien im Dezember 1834 in Fellenbergs *Mittheilungsblatt für die Freunde der Schulverbesserung im Kanton Bern*, in dem Fröbel harsch kritisiert wurde.³¹⁸ In der 1834 erschienenen Borschüre *Dokumentirte Fortschritte des Volksschulwesens im Kanton Bern*, auf welche in einem Artikel über die Burgdorfer Wiederholungskurse aufmerksam gemacht wird, wurde die Kritik an Fröbel noch ausgeweitet.³¹⁹ Von seinen Gegnern wurde Fröbel als revolutionärer Konkurrent empfunden.³²⁰ Im radikalliberalen gesinnten *Schweizerischen Beobachter* war von »in- und ausländische[n] Lügenträger[n]« die Rede, von »fremde[n] Marktschreier[n]«, welche »als blendende Schauspieler und Lichtlöcher« in den Dienst genommen würden, »um die zerfallende Macht der Finsternis immer und immer wieder zu erbauen.«³²¹ Im *Mittheilungsblatt für die Freunde der Schulverbesserung im Kanton Bern* wurden auch Gotthelfs pädagogische Leistungen massiv kritisiert.³²² Dabei war seine »erzählerische, didaktische, nicht zuletzt für Kinder ansprechende Art des Geschichtsunterrichts« von teilnehmenden Lehrern ausdrücklich gelobt worden.³²³

Gotthelf hatte bereits im März 1833 gegenüber dem Erziehungsdepartement verlautbart, dass er es als bedenklich erachte, Fellenberg – gegenüber Freunden mokierte er sich über den »furchtbaren Despotismus unseres kleinen Napoleons«³²⁴ – ein Monopol in der Lehrerbildung zu erteilen.³²⁵ Im Dezember 1833 nahm er im *Berner Volksfreund* daran Anstoss, dass Fellenberg als Mitglied der Grossen Schulkommission seine Kritik an diesem Gremium journalistisch an die Öffentlichkeit getragen hatte.³²⁶ Gotthelfs republi-

20.6./28.6/29.6./30.6./10.7.1834. URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-20-01.html#JG4> (15.3.2018).

³¹⁷ Halfter, Friedrich Fröbel (1931), S. 708.

³¹⁸ Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 150.

³¹⁹ Ebd. S. 162.

³²⁰ Ebd. S. 358. Siehe dazu Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 75.

³²¹ *Schweizerischer Beobachter* vom 27. Januar 1835.

³²² Vgl. Mahlmann (Hrsg.), Jeremias Gotthelf und die Schule. Katalog zur Ausstellung (2009), S. 33.

³²³ Ebd. S. 34.

³²⁴ Brief an Rudolf Fetscherin vom 22. Juli 1832, in: EB 4, S. 124 (Nr. 50).

³²⁵ HKG F.1.2, *Unentgeltlichkeit des Hofwiler Lehrkurses?* S. 188.

³²⁶ Kommentar zu *Antwort eines Mitglieds der grossen Schulkommission an Herrn v. Fellenberg*, in: HKG F.1.2, S. 212–221. Gotthelfs Tadel löste eine Kontroverse zwischen Fellenbergs Anhängern und ihm aus, die sich bis Anfang Januar 1834 erstreckte.

kanisches Selbstverständnis revoltierte gegen das als monarchisch empfundene Auftreten Fellenbergs;³²⁷ »der gierige Kerl« wolle alles haben, »Armenanstalt, Seminar, Musterschule, Hofschule, alles unter seinem allmächtigen Szepter«, liess er seinen Freund Rudolf Fetscherin wissen.³²⁸

Im Sommer 1834, während des Konflikts um die Wiederholungskurse in Burgdorf, war das Verhältnis zwischen Gotthelf und Fellenberg also bereits angespannt. Fellenbergs Attacken hatten ihr Ziel nicht verfehlt und die Regierung veranlasst, Fröbel und dessen Wiederholungskurs durch den Direktor des neuen Seminars, Langhans, evaluieren zu lassen. Auch Gotthelf musste Stellung beziehen. In seinem Bericht vom 22. September 1834 hielt er lobend über Fröbel fest:

Diese Kurse scheinen mir, den Schullehrer vor Versauern und Versumpfen bewahren, vor einem leblosen Mechanismus behüten und soviel von seinem eigenen Geiste als möglich wecken sollen, damit er lebendig bleibe. [...]. Natürlich bilden die Fächer, in welchen der Schullehrer unterrichten soll, den Stoff zum Unterricht, aber die Hauptsache ist nicht die, daß dieser Stoff so glatt als möglich ins Gedächtnis gebracht werde, damit sie ihn wieder glatt von sich geben können, sondern daß dieser Stoff so behandelt werde, daß darob der eigene Geist, das eigene Nachdenken erwacht. Der erwachte Geist kann sich dann jedes Stoffes bemächtigen und wird es tun auf eigene Weise und umso fruchtbarer auf andere wirken, weil, was er vorträgt, nicht tot ist, sondern lebendig. Nun, scheint es mir, hat Herr Fröbel diese erregende Kraft in hohem Grade. Wieviel er in die Zöglinge brachte, weiß ich nicht, aber aus ihnen heraus brachte er sehr viel.³²⁹

Er bete Fröbel zwar nicht an, denn dieser habe wunderliche Eigentümlichkeiten, meint Gotthelf, dennoch verteidigte er das Wirken Fröbels:

Ich halte Herrn Fröbel für einen ausgezeichneten Erzieher, den ich zwar nicht zum unumschränkten Erziehungskönig machen, dem ich vielleicht auch nicht die alleinige Bildung von Schullehrern übererlassen würde, der aber als Erzieher in Wiederholungskursen, Armenwaisenhäusern unserm Kanton von unendlichem Nutzen sein kann, indem er neues Leben bringt.³³⁰

³²⁷ Kommentar zu *Antwort an zwei Mitglieder der Grossen Schulkommission*, in: HKG F.I.2, S. 222.

³²⁸ Brief an Rudolf Fetscherin vom 11. Dezember 1833, in: EB 4, S. 151 (Nr. 63).

³²⁹ Brief an das Erziehungsdepartement vom 22. September 1834, in: EB 4, S. 172f (Nr. 78).

³³⁰ Ebd. S. 174.

Kurz darauf entsandte die Regierung Gotthelf zusammen mit Karl Rickli (1791–1843) nach Willisau, damit diese dort an einem öffentlichen Examen beiwohnten. Am 2. Oktober 1834 erstatteten die beiden ihren Bericht (»Dem Stil nach scheint der Brief von Bitzcius diktiert, von Rickli geschrieben«³³¹), in dem sie sich anerkennend über Fröbel äusserten. Seinem Freund Burkhalter schrieb Gotthelf am 10. Oktober 1834:

Fröbel hat nämlich viel Ähnliches mit Pestalozzi Entwicklungsmethode des Menschen, hat dieselbe nur auf eigene Weise sich ausgearbeitet, während die meisten andern Pädagogen nicht sowohl Erzieher als Lehrer sind, d.h. in den Menschen so viel als möglich hineinschütten, statt so viel als möglich aus ihm herauszubringen.³³²

Burkhalter seinerseits hatte Gotthelf bereits am 7. Februar 1835 mitgeteilt:

Sein äusserlich machen des Innern, und innerlich machen des Äußern, die frühe Richtung des kindlichen Gemüts auf das Göttliche in ihm und ausser ihm, die Entwicklung religiöser Gefühle gleichzeitig mit der Entwicklung des Verstandes und der Vernunft, das alles gefällt mir besser als Fellenbergs Behauptung, man müsse den Kindern erst im fünfzehnten oder sechzehnten Jahr die religiösen Wahrheiten beibringen, indem zuerst der Verstand entwickelt sein müsse, um selbige fassen zu können.³³³

Dass Gotthelf im Hinblick auf den zweiten Wiederholungskurs vom Sommer 1835 an Fröbel festhielt, geht aus einem Brief Fröbels an Johannes Arnold Barop (1802–1878) vom 30. April 1835 hervor (»die Meynung des Herrn Pf: Bitzcius müßte ich billigen; denn man dürfe der bösen Anfechtung kein freyes Feld gestatten.«³³⁴). Allerdings wiederholten sich Fellenbergs Angriffe auf Fröbel und Gotthelf bereits im Vorfeld des zweiten Kurses in aussergewöhnlicher Heftigkeit. Und auch nach dem Kurs fällt Fellenberg in seinem Mitteilungsblatt ein vernichtendes Urteil, welches Gotthelf wiederum nicht unbeantwortet liess. Eine seiner Reaktionen wurde vom *Berner Verfassungsfreund* sogar aufgrund seines aggressiven Inhaltes zurückgewiesen. Gotthelf riet Fellenberg in diesem nicht veröffentlichten Artikel, sich von der Pädagogik, von der er nichts verstehe, abzuwenden und sich auf das Altenteil in Hofwil zurück-

³³¹ Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 65.

³³² Brief an Burkhalter vom 10. Oktober 1834, in: EB 4, S. 177f (Nr. 81).

³³³ Ebd. S. 174f.

³³⁴ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Johannes Arnold Barop in Keilhau v. 30.4./1.5./2.5. 1835 (Willisau). URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fbr1835-04-30-01.html#JG4> (2.4.2018).

zuziehen. Dort könne er dann tun, was er als Berner Patrizier am besten beherrsche, nämlich Tee trinken und seine Dienstboten ausbeuten.³³⁵

Der Regierungsrat sah sich gezwungen, nachzugeben und Fröbel fallenzulassen. Die ihm zgedachte Führung des neuen Waisenhauses in Burgdorf konnte er nicht mehr wahrnehmen; er überliess sie seinem Mitarbeiter Heinrich Langenthal (1792–1879). Es gelang Schneider also nicht, die nach neuen Gesichtspunkten aufgebaute Lehrerbildung und Sozialpädagogik mit Fröbels weitgespannten Erziehungsvorstellungen in Einklang zu bringen.³³⁶ 1836 kehrte Fröbel, »mit starken inneren, neuen Impulsen geladen«³³⁷ und mit umfassenden Entwürfen für die Verwirklichung seiner projektierten Arbeitsfelder nach Hause zurück. »Kaum hat er deutschen Boden wieder betreten, kommt die Kindergarten-Idee in ihrer ganzen Breite zum Durchbruch«³³⁸, urteilt Geppert. Fröbel selbst sprach im Zusammenhang mit dem Kurs vom Sommer 1834, »jene beseligten Wochen seien der Höhepunkt seines Lebens als Erziehungskünstler« gewesen.³³⁹ Bekannt ist, dass er im März 1834 zum ersten Mal die Forderung eines »Kindergartens« gestellt hat, ohne diesen Namen bereits zu verwenden.³⁴⁰ Dabei verknüpfte er, wie in der Fröbelforschung vermerkt wird, »das Ganze mit dem Lande und einer Armenerziehungsanstalt«.³⁴¹

4.3.6. Die kantonale Musteranstalt in Bättwyl bei Burgdorf

Regierungsrat Schneider, der Initiator für die Zusammenarbeit mit Fröbel, war nicht bei der Idee einer Schulreform und der damit verbundenen verbesserten Lehrerbildung stehen geblieben, sondern empfand die soziale Aufgabe einer volkserzieherischen Bildung auch der Armen als ebenso vordringlich.³⁴² Zu diesem Zweck setzte er sich für das Entstehen eines kantonalen Vereins für christliche Volksbildung ein, der »als Ergänzung zu den pädagogischen

³³⁵ HKG F.1.2, *Guter Rath!* S. 303.

³³⁶ Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 8.

³³⁷ Ebd. S. 8f.

³³⁸ Ebd. S. 9.

³³⁹ Halfter, Friedrich Fröbel (1931), S. 706.

³⁴⁰ Ebd. S. 699.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Geppert, Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern (1976), S. 10.

Reformen im gesamten Schulwesen«³⁴³ schliesslich im November 1833 gegründet wurde.

Schneider hatte Fröbel wohl bereits kurz nach seinem Besuch in Willisau 1833 um die Niederschrift von dessen Gedanken über die Führung von Armenerziehungsanstalten gebeten. Insgesamt sind vier Entwürfe über die Gestaltung des Armenerziehungswesens an Schneider erhalten. Sie zeigen, dass bei Fröbel in jener Lebensphase, als seine Kindergartenidee entscheidend heranreife, Gedanken über Armenerziehungsanstalten für Kinder eine wichtige Rolle eingenommen haben. Im ersten Entwurf vom 24. Oktober 1833 kommt zum Ausdruck, dass Fröbel – der von 1808 bis 1810 in Yverdon bei Pestalozzi weilte – von dessen Elementarmethode (»Kopf, Herz und Hand«) ausgeht.³⁴⁴ Was für die Menschenerziehung im Allgemeinen gelte, müsse auch für die Armenerziehung Gültigkeit beanspruchen:

Was aber, wie schon ausgesprochen, von der Menschenerziehung überhaupt gilt, gilt nicht minder von der Volks- und Armen-Erziehung, ja gilt von ihr (wenn man einmal Unterschiede machen will) am meisten, nur muß in ihr alles gestaltet und lebendig, d.h. stets im innigen Bunde mit dem Leben erscheinen nicht als todter Begriff, nichts als leeres Wort, nichts nur als Spiel des Verstandes.³⁴⁵

Die wahre Volks- und Armenerziehung müsse vom »Leben in und mit der Natur« ausgehen:

Die Beachtung der Natur, die Pflege der Erde oder vielmehr dessen, was sie trägt und ernährt, führt zu, ja beginnt mit festem Blick auf Gott; lehrt den Gott, welcher der Mensch, das Kind, der Zögling unmittelbar in sich vernimmt und empfindet, auch äußerlich und außer sich wahrnehmen, erkennen und schauen. Schon die pflegende, aber vor allem besonders noch die umwandelnde Thätigkeit lehrt den Zögling die Bildungs- und Gestaltungsgesetze, welche derselbe außer sich wirkend erkennt, auch in sich finden.³⁴⁶

Ziel der Armenerziehung ist nach Fröbel also die Erweckung des »Selbsttriebes« der Zöglinge, wobei dieser Trieb nur bei »allseitig freier und freigegebener Entwicklung« erweckt werden kann. Fröbel liess Schneider mir der gleichen Briefsendung vom 24. Oktober 1833 noch einen zweiten Entwurf zukommen, in welchem er die Ausführungen des ersteren zusammenfasst.

³⁴³ Ebd. S. 228.

³⁴⁴ Ebd. S. 235f.

³⁴⁵ Ebd. S. 236.

³⁴⁶ Ebd. S. 237.

Am 6. November 1833, also nur wenige Tage später, knüpft Fröbel in einem weiteren Brief an Schneider seine Ansichten über die Armenerziehung an die besondere Situation der Schweiz.³⁴⁷ Er geht darin lobend auf das Bestreben des Vereins für christliche Volksbildung ein. Von Mitte Februar 1834 datiert schliesslich ein weiterer Entwurf Fröbels, betitelt mit *Grundlinien zur Errichtung einer Kantonal, Muster, Armenerziehungsanstalt*.³⁴⁸ Unter § 4 hält er fest:

Die Armenerziehung muß so vor allem ihren Zögling in der Ahnung des Göttlichen in sich und um sich, in der Ahnung von dessen Einigkeit und Lebendigkeit u.s.w. ergreifen, und ihn von diesem Punkte und dem darin ruhenden Lebens- und Bildungstriebe für reines, veredelndes Empfinden, für reges angewandtes Denken und für tüchtiges schaffendes Handeln mit Sorgfalt ausbilden und ihn so in seinem ursprünglichen Zusammenhang mit Natur u. Leben erziehen.³⁴⁹

Armenerziehung sei, wie er in § 7 ausführt, der Grund und das Fundament aller weiteren Menschen- und Volkserziehung.³⁵⁰

Lotte Geppert weist darauf hin, dass Fröbel stets betont habe, dass die »Ziele, Zwecke und Grundsätze für die Armenerziehung« die gleichen seien wie die »der allgemeinen Menschenerziehung«.³⁵¹ Mit dieser Anschauung habe er eine für die damalige Zeit bemerkenswert demokratische Einstellung vertreten. Weil die individuelle Begabung der Kinder berücksichtigt und entwickelt werden sollte, seien die nach Fröbels Leitgedanken geführten Armenerziehungsanstalten weit vom Nützlichkeitsprinzip der bisherigen Armenerziehungs-Projekte entfernt gewesen.³⁵² Geppert geht davon aus, dass Schneider Fröbel gerne als Leiter der neuen kantonalen Armen-Musteranstalt in Bättwyl gesehen hätte, ein »verdecktes Gegenspiel« dies aber verhindert habe.³⁵³ Als Leiter der Armenerziehungsanstalt Bättwyl wurde dann der Fellenbergianer und Wehrlichüler Johann Rechsteiner gewählt, der bis dahin im appenzellischen Gais gewirkt hatte. Tatsächlich geht aus einem Brief Fröbels an Emilie Barop vom 20. Juni 1834 hervor, dass Schneider an Fröbel herangetreten war und ihm dieser seine Zusage versichert hatte:

Bey dem gemeinsamen Mittagmale aber wurde mir mitgetheilt (vom R. R. Schneider), daß zwischen dem Comité des Vereins für christl

³⁴⁷ Ebd. S. 252–267.

³⁴⁸ Ebd. S. 267–27 .

³⁴⁹ Ebd. S. 267.

³⁵⁰ Ebd. S. 268.

³⁵¹ Ebd. S. 234.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd. S. 235.

Volksbildung und dem hiesigen Stadtrathe die bestimmtesten Erklärungen und Verhandlungen wegen Übertragung und Abtretung eines Communalgehöftes zur Errichtung und Ausführung einer Cantonal-Muster-Armenerziehungsanstalt statt gefunden hätten und daß dieselben dem Abschlusse nahe seyen, zugleich fragte mich der R. R. Schneider mit Bestimmtheit, ob man bey der Ausführung dieser Erziehungsanstalt auf die Leitung von Gliedern aus unserm Kreise zählen könne. Der Gesamtstellung unseres Verhältnisses, unseres Strebens und dessen Ziele nach konnte ich darauf nicht anders als ebenfalls mit Bestimmtheit Ja! Antworten.³⁵⁴

Und am 21. Juni 1834 schrieb er an Henriette Wilhelmine Fröbel:

allein der Gedanke einer Normal-Armenerziehungsanstalt nähert sich mit ernstesten festen Schritten seiner Ausführung, und so wie es jetzt wieder von RR. Schneider besprochen so rechnet man darauf daß einer aus unserm Kreise der Leiter dieser Anstalt werden wird.³⁵⁵

Eine mögliche Antwort auf die Frage, worin die unterschiedlichen Ansichten Schneiders und Fellenbergs bestanden haben, liefern die Vorfälle an der Tagung der Bernischen Gemeinnützigen Gesellschaft vom 7. April 1842 in Bern.³⁵⁶ Gotthelfs Freund und Amtsbruder Rudolf Fetscherin hatte dabei die zu diskutierenden Tagungsfragen formuliert, die folgendermassen lauteten: »Wie könnte man aufmuntern zu der Vervielfältigung von Armenerziehungsanstalten? Welche Schwierigkeiten stehen der Errichtung solcher Anstalten im Wege und durch welche Mittel könnten dieselben beseitiget werden?«³⁵⁷

Dabei gerieten Fellenberg und Schneider anscheinend heftig aneinander. Fellenberg riss die Diskussion als erster an sich. Es sei falsch, wenn die Anstaltserziehung mit der Konfirmation der Insassen als abgeschlossen gelte. Die Anstaltsinsassen müssten mindestens bis zum zurückgelegten 21. Altersjahr, idealerweise sogar bis zum 24. Geburtsjahr in den Erziehungsheimen ver-

³⁵⁴ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Emilie Barop in Keilhau v. 20.6./28.6./29.6/30.6/10.7.1834 (Burgdorf). URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-20-01.html#JG4>. (10.3.2018).

³⁵⁵ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Henriette Wilhelmine Fröbel in Willisau v. 21.6.1834 (Burgdorf). URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-21-01.html#JG4>. (10.3.2018).

³⁵⁶ Siehe zum Folgenden auch Marti-Glanzmann, Eine Knaben-Erziehungsanstalt auf dem Bättwyl bei Burgdorf (1943), S. 57f.

³⁵⁷ Verhandlungen der Donnerstags den 7. April 1842 zu Bern versammelt gewesenen Bernischen gemeinnützigen Gesellschaft, S.3.

bleiben.³⁵⁸ Erst dann sei der Mensch für Religion empfänglich. Dass in der Bevölkerung grosses Misstrauen gegenüber den Anstalten herrsche, sei den Untaten jener Anstaltsleiter zuzuschreiben, welche die Zöglinge bereits nach der Admission entlassen würden. Fellenberg schloss seine Rede mit der Forderung, dass die Erzogenen überdies erst sittlich frei wären, wenn sie zur Rückerstattung des Genossen – also der für sie aufgewendeten Kostgelder – angehalten würden.³⁵⁹ Schneider trat in der Diskussion diesen Ansichten Fellenbergs energisch entgegen. Seiner Ansicht nach würden 16-24jährige Anstaltszöglinge nur Meuterei in eine Anstalt bringen. Er betonte ausserdem mit Nachdruck, dass es eine grosse Ungerechtigkeit sei, wenn die Gemeinden das Kostgeld von den Betroffenen zurückverlangen dürften. Sie seien den armen Kindern vielmehr eine anständige Erziehung schuldig.³⁶⁰ Zwar verwies Schneider in seinem Votum auch lobend auf die neue kantonale Muster-Anstalt in Bättwyl, allerdings scheint er dabei seiner Schuldigkeit einerseits als Erziehungsdirektor und andererseits als Vorstandsmitglied des Trägervereins der Anstalt, des kantonalen Vereins für christliche Volksbildung, nachgekommen zu sein. Ein Blick auf die Regelungen in der Anstalt Bättwyl, an deren Spitze Schneider gerne Fröbel gesehen hätte, zeigt nämlich, dass sie im Sinne Fellenbergs und nicht Schneiders verfasst worden sind.

Die Anstalt in Bättwyl war gegen Ende des Jahres 1835 mit 18 Zöglingen eröffnet worden. Im Zuge einer Erweiterung auf 23 Zöglinge Ende des Jahres 1837 wurde durch die Direktion beschlossen, der Anstalt offiziell das Attribut einer »Rettungsanstalt« zu geben.³⁶¹ Das Gut umfasste 68 Jucharten. Nicht zuletzt dadurch, dass von den Gemeinden für ein Kind 50.- Franken Kostgeld pro Jahr verlangt wurden, konnten zu Ende des vierten Berichtjahres bereits Einnahmen von 7'429.09 Fr. verbucht werden.³⁶² Pro Zögling betrugen die jährlichen Kosten über 157 Franken.³⁶³ Die Anstalt verfügte über Grundsätze für den theoretischen Unterricht, über eine Hausordnung, eine Instruktion für den Lehrer (bestehend aus 17 Artikeln), ein Reglement mit Statuten und einen festgelegten Unterrichtsplan.³⁶⁴ Die Hausordnung sah vor (Auszug):

³⁵⁸ Ebd. S. 6.

³⁵⁹ Ebd. S. 7.

³⁶⁰ Ebd. S. 10.

³⁶¹ Marti-Glanzmann, *Eine Knaben-Erziehungsanstalt auf dem Bättwyl* (1943), S. 47.

³⁶² Ebd. S. 54. So war es auch möglich, für die Wintermonate für die Knaben jeweils zwei Leintücher und zwei Decken anzuschaffen.

³⁶³ Ebd. S. 47.

³⁶⁴ Ebd. S. 21, 26, 31, 33 und 34.

Im Sommer stehen die Kinder um 5 Uhr auf, und nachdem sie sich gereinigt haben, gehen sie in das Schulzimmer zum Gebet. Es hängt von den Umständen ab, ob vor dem Frühstück eine Unterrichtsstunde gegeben werden könne, oder ob sogleich an die Arbeit gegangen werden müsse. Um 7 Uhr geht man zum Frühstück und nach dem Frühstück sogleich an die Arbeit bis um halb 12 Uhr, wo man dann zum Mittagessen geht. [...]. Unmittelbar vor dem Schlafengehen ist die Abendprüfung. Dann gehen die Kinder noch zum Lehrer und zu seiner Frau hin, ihnen gute Nacht zu wünschen, darauf begleitet der Lehrer sie ins Schlafzimmer und bleibt dort, bis alles ruhig ist.³⁶⁵

Der Lehrplan sah hinsichtlich des Religionsunterrichtes das Memorieren der Gellert-Lieder und der Bibelsprüche aus Weishaupts Spruchbüchlein vor.³⁶⁶ Privatsphäre für die Zöglinge war keine vorgesehen, so dass bei den Spinden die Schlösser abgenommen wurden.³⁶⁷ Ein Besucher, der die Anstalt unter Rechsteiners Nachfolger Schafroth zu Gesicht bekam, notierte, der Religionsunterricht sei »orthodox« und das Rechnen »mechanisch«.³⁶⁸ Trotz – oder gerade wegen – des hohen jährlichen Kostgeldes gelang es der Anstalt indessen nicht, langfristig zu existieren, weil die Gemeinden Ende der 1840er Jahre aus Kostengründen zunehmend auf die Möglichkeit der Fremdplatzierung von Kindern in einer Anstalt zugunsten der günstigeren Verdingpraxis verzichteten. Die Schliessung der Anstalt Bättwyl konnte nur dank hohen Zuschüssen von Seiten der Gemeinnützigen Gesellschaft der Stadt Burgdorf verhindert werden und für das Weiterführen des Betriebs waren Zuschüsse des Staats in Form von Kostgeldbeiträgen unabdingbar.³⁶⁹ Während des Teuerungsgipfels zu Beginn der 1850er Jahre wurde das Gut von der Burgergemeinde Burgdorf an einen Spekulanten abgetreten, wobei der Versuch der Anstalt, sich freizukaufen, misslang.³⁷⁰ Das Ende der Anstalt ging schliesslich mit einer Reihe von Prozessen einher. Der mit der Akte betraute Sekretär der kantonalberrnischen Armendirektion meinte dabei, es wäre besser, wenn kleinere Bezirks- oder Gemeindearmenanstalten geführt würden, da sich die Anwohner mehr dafür interessieren würden als für kantonale Anstalten.³⁷¹

³⁶⁵ Ebd. S. 26-27.

³⁶⁶ Ebd. S. 43.

³⁶⁷ Ebd. S. 33.

³⁶⁸ Ebd. S. 63.

³⁶⁹ Ebd. S. 65 und 67.

³⁷⁰ Ebd. S. 69.

³⁷¹ Ebd.

Genau dies war der Ansatz von Gotthelf gewesen, welchen er in der Armen-erziehungsanstalt Trachselwald zu verwirklichen versuchte. Zu diesem Zweck gründete er zusammen mit Gleichgesinnten am 24. September 1833 in Sumiswald den »Hilfsverein für christliche Volksbildung im Amtsbezirk Trachselwald«. ³⁷²

4.4. Die Armenerziehungsanstalt Trachselwald während Gotthelfs Wirkungszeit (1835–1854)

4.4.1. Die Gründung einer Armenerziehungsanstalt im Bezirk Trachselwald

Aus Gotthelfs Korrespondenz geht hervor, dass ihn das Projekt einer Anstaltsgründung seit dem Herbst 1833 stark beschäftigt hatte. Am 3. April 1834 erinnerte er sich in einem Brief an Burkhalter:

Was mir diesen Winter vorzüglich zu tun gab, war eine in unserm Amte zu errichtende Armenerziehungsanstalt. Das ist ein Unternehmen, an das ich nur mit Widerstreben ging, nicht des Zweckes wegen – der ist vortrefflich – sondern der Schwierigkeit wegen, es durch freiwillige Beiträge zu erhalten und Leute zu finden, die es recht anzufassen, zu leiten wissen. ³⁷³

Am 10. Oktober 1834 erwähnte er diesem gegenüber die Anstalt in Bättwil, das Projekt des kantonalen Vereins:

Allein zur allgemeinen Anstalt in Bättwil habe ich nichts zu sagen, und noch weiss man nicht recht, wie man sie einrichten will. Für unsere spezielle im Emmental Sie zu gewinnen, sind Sie mir zu lieb, da ich Ihnen

³⁷² Die neun beteiligten Gemeinden des Amtsbezirks Trachselwald waren: Affoltern, Eriswil, Huttwil, Trachselwald, Lützelflüh, Rüegsau, Sumiswald, Dürrenroth und Walterswil (als zehnte Gemeinde kam 1847 Wyssachen dazu).

³⁷³ SW XV, S. 479.

keine Garantie bieten könnte, dass die Direktion vernünftig sich betragen würde.³⁷⁴

Wie aus dem Briefwechsel mit Burkhalter herausgelesen werden kann, war das Verhältnis zum kantonalen Verein und dessen Anstaltsprojekt in Bättwyl von Anfang an belastet. Am 19. November 1833 richtete sich Gotthelf in einem Schreiben an Regierungsrat Schneider, um diesem die Gründe auseinanderzusetzen, welche ihn und die Mitgründer dazu bewogen hatten, keine Kantonal-, sondern eine Bezirksanstalt zu befürworten:

Unsere Bauern würden sehr schwer zu bewegen sein, zu einer Anstalt kräftig beizutragen, die in einem entfernten Landestheile liegt; ein beständiges Mißtrauen würde sie plagen, verkürzt zu werden. Zudem soll eine solche Anstalt nicht nur den darin Erzogenen nützen, sondern sie soll auch vorzüglich dazu dienen, den Gemeinden die Augen zu öffnen über Erziehung und Armenwesen. Dieser Operation bedarf man in allen Gegenden, besonders aber im Emmental.³⁷⁵

Tatsächlich war die Skepsis gegenüber dem Anstaltsprojekt gross, wie aus den Verhandlungsprotokollen des Bezirksvereins hervorgeht. An der Hauptversammlung vom 12. Februar 1835 etwa äusserte sich Grossrat Althaus aus Lützelflüh, er kenne den Zweck der Anstalt nicht genau, aber er befürchte, »dass etwa die anzunehmenden Kinder zu wenig zur Arbeit u. bloss allein zum Lernen angehalten werden möchten«, weswegen er der Anstalt seinen Beifall nicht geben möge. Man könne das gesammelte Geld sinnvoller brauchen, wenn man die Knaben verdinge.³⁷⁶ Peter Dietz hat angesichts der herrschenden Feindseligkeit gegenüber dem Anstaltsprojekt vermerkt:

Die auf billige Arbeitskräfte ausgehenden Bauern sahen vereint mit den in der Armenversorgung auf äusserste Sparsamkeit haltenden Gemeinden im Verdingwesen eine für sie nutzbringendere, billigere und raschere Lösung des Armenkinderproblems. Daß es, nach Überzeugung der Anhänger der Anstaltsidee, keine gesicherte und dauerhafte sein konnte, weil die Erziehung und damit das einzig wirkungsvolle Angehen gegen den Pauperismus nur fraglich gewährleistet war, sahen sie nicht ein. Vor

³⁷⁴ Ebd. S. 480. Gotthelf versuchte dann später noch einmal vergeblich, Burkhalter als Leiter für den ökonomisch-landwirtschaftlichen Bereich der Anstalt zu gewinnen (Protokolle I, S. 43).

³⁷⁵ Brief an Johannes Schneider vom 19. November 1833, in: EB 4, S. 145 (Nr. 60).

³⁷⁶ Protokolle I, S. 57. Althaus liess sich im Verlauf der Versammlung allerdings dann von der Notwendigkeit der Anstalt überzeugen.

derart offener Gleichgültigkeit und Feindschaft mußte die Stiftung eines Erziehungsheimes ein unerhörtes Wagnis bedeuten.³⁷⁷

Im Februar 1834 war der Bezirksverein Trachselwald zu einer eigenen Spendenaktion geschritten.³⁷⁸ Aus der Bevölkerung brachte man mittels dieses Aufrufes 1'700.- Franken zusammen und vom Staat erhielt der Verein 1'000.- Franken für die erste Einrichtung der Anstalt. Zudem wurde ein jährlicher Zuschuss in Aussicht gestellt.³⁷⁹ Die kantonale Direktion forderte den Bezirksverein ungehalten auf, das Geld der Zentralkasse zu überweisen. Dieser Aufforderung kamen Gotthelf und seine Gesinnungsgenossen nicht nach. Die Idee, eine eigene Bezirksanstalt zu gründen, wurde am 28. Januar 1834 an der zweiten Hauptversammlung des Trachselwaldner Vereins im Landgasthof Bären in Sumiswald schliesslich bekräftigt.³⁸⁰ Das Protokoll dieser zweiten Hauptversammlung verzeichnet unter den anwesenden Teilnehmern einen prominenten Gast: Friedrich Fröbel.³⁸¹ Möglicherweise war er zusammen mit Regierungsrat Schneider, der ebenfalls anwesend war, gekommen. Aus den ersten Monaten des Jahres 1834 stammen Fröbels pädagogische Entwürfe für die Neuausrichtung der Armenerziehung von Kindern, wobei Fröbel damals wohl noch davon ausgegangen war, dank der Vermittlung Schneiders die Leitung von Bättwyl übernehmen zu können. Einer der Teilnehmenden, Pfarrer Stähli aus Huttwil, äusserte dabei an der Versammlung sogar den Wunsch, für die Errichtung der geplanten Anstalt ein Gut in der Nähe von Huttwil zu pachten, um die Verbindung mit dem Fröbel'schen Institut in Willisau zu erleichtern.³⁸² Es war allerdings Gotthelf, der sich in der daran anschliessenden Diskussion gegen diese Idee aussprach, freilich nicht aus Skepsis gegenüber Fröbel, sondern weil er darauf hinwies, dass die Schlossdomäne Trachselwald einen idealen Standort für die Anstalt abgebe, weil sie durch den Staat verpachtet werden könne.³⁸³ An der ersten Sitzung der in der Hauptversammlung vom 28. Januar 1834 frisch gewählten Verwaltungskommission am

³⁷⁷ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 27.

³⁷⁸ Vom Aufruf *An alle Freunde wahrhaft christlicher Erziehung armer Kinder* wurden 1500 Exemplare gedruckt.

³⁷⁹ Vgl. Protokolle I, S. 33f und Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 57.

³⁸⁰ Siehe auch HKG F.1.2, *Für die Armenerziehungsanstalt Trachselwald*, S. 233–243.

³⁸¹ Protokolle I, S. 13.

³⁸² Ebd. S. 18. Am 31. Oktober 1834 kam an der Sitzung der Verwaltungskommission ein Schreiben des Zentralkomitees zur Sprache, in dem angedroht wurde, jegliche Zusammenarbeit mit dem Bezirksverein einzustellen, wenn dieser sich nicht umgehend auflöse und alle gesammelten Spenden überweise (ebd. S. 40).

³⁸³ Ebd.

6. Februar 1834 wurde durch diese beschlossen, die Nähe zu Fröbel dadurch sicherzustellen, dass der neue Armenlehrer im »vortreffliche[n] Institut des Hrn. Fröbel« in Willisau ausgebildet werden solle.³⁸⁴ Das Protokoll der nächsten Vorstandssitzung vom 9. März 1834 vermerkte dann, dass die Verwaltungskommission die Nachricht, dass das Erziehungsdepartement die Kosten der Ausbildung des gewünschten Kandidaten – sein Name war Schäfer – in Willisau übernehmen werde, mit »lebhaftem Vergnügen« zur Kenntnis genommen habe.³⁸⁵ Geschultes Lehrer- und Anstaltsleiterpersonal war im Kanton Bern damals kaum zu finden, zumal Armenlehrer bislang nur aus dem Umfeld von Zellweger in der Ostschweiz rekrutiert worden waren. Der Bezirksverein Trachselwald scheint hier also bewusst einen anderen Weg eingeschlagen zu haben. Schäfers Besoldung belief sich auf 400.- Franken inklusive freier Kost und Unterkunft.³⁸⁶ Zunächst hatte der Verein allerdings Mühe, die Gemeinden überhaupt dazu bewegen zu können, Verhandlungen über die Aufnahme von Verdingkindern aufzunehmen. Mit Not brachte man 15 Knaben zusammen:³⁸⁷

Name	Gemeinde	Ehe- lich	Tauf- jahr	Finanzierung
Jakob Sommer	Sumiswald	Nein	1824	Erhält aus Wynigen eine jährliche Alimentation von 32.-
Peter Alchenberger	Sumiswald	Nein	1827	Erhält aus Köniz eine j. Al. von 32.-
Andreas Merr	Eriswil	Nein	1825	Erhält (Herkunftgemeinde unbekannt) eine j. Al. von 32.-
Johann Ulrich Jordi	–	Nein	1828	Erhält aus Lauperswil eine j. Al. Von 32.-

³⁸⁴ Ebd. S. 21.

³⁸⁵ Ebd. S. 22.

³⁸⁶ Ebd. S. 54.

³⁸⁷ In der *Armennoth* vermerkt Gotthelf, dass die meisten Knaben weder lesen noch schreiben konnten und ihm deren trostlose Gesichter aufgefallen seien. Die Verwaltungskommission stellte in einem Rückblick nach dem ersten Halbjahr fest, die Knaben seien bei ihrem Eintritt »schrecklich verwahrlost, voller Laster und von grober Unart« gewesen (ebd. S. 71–73). Die Tabelle ist abgedruckt bei Wyssbrod, *Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald* (2009), S. 67f.

Friedrich Ledermann	Lützelflüh	Ja	–	Die Anstalt erhält von L. für FL ein Geschenk von 20.- im ersten Jahr
Jakob Zimmermann	Lützelflüh	Nein	–	Erhält aus L. eine j. Al. (Höhe unbekannt)
Ulrich Scheidegger	Huttwyl	Ja	1823	–
Ulrich Nyffeler	Huttwyl	Ja	1825	Gemeinde spricht ein Geschenk in der Höhe von 16.- fürs erste Jahr
Johannes Kauer	Trachselwald	Ja	1823	Kostgeld (Höhe unbekannt) wird von der Gemeinde garantiert
Ulrich Aeschlimann	Trachselwald	Ja	1827	Gemeinde verspricht ein Geschenk von 25.- fürs erste Jahr
Johannes Jörg	Affoltern	Ja	–	Gemeinde verspricht ein Geschenk von 30.- für das erste Jahr
Johannes Christen	Affoltern	Ja	–	Gemeinde verspricht ein Geschenk von 30.- für das erste Jahr
Andreas Flückiger	Dürrenroth	Ja	1823	Gemeinde verspricht ein Geschenk von 24.- für das erste Jahr
Justus Ludwig Christian Bichsel	Rüegsau	Nein	–	–
Jakob Schneider	Walterswyl	Ja	1827	Gemeinde verspricht ein Geschenk von 24.- fürs erste Jahr

Auch der Versuch, die Schlossdomäne Trachselwald für die Armenerziehungsanstalt zu pachten, schlug zunächst fehl. In den Akten des Finanzdepartementes ist in diesem Zusammenhang ein Gutachten vom 27. Juni 1834 erhalten, in welchem der zuständige Beamte, Oberschaffner Simon, dem Regierungsrat den Verkauf oder die Verpachtung der Schlossdomäne kategorisch zur Ablehnung empfiehlt:

Im allgemeinen könnte ich der Bewirtschaftung von dergleichen Domainen, durch ErziehungsAnstalten, mit Kindern – unmöglich das Wort reden. Ich habe mehr als einmahl von verständigen Landwirthen, die mit Gründen u: unterstützte Behauptung aufstellen hören: daß bey einer solchen Bewirthschaftung, wo immer probiert, immer geschaufelt u: gefahret, und die eigentliche Arbeit nicht zu gehöriger Zeit, und unvollständig gemacht wird, - man im Stande seye, das beste Land, binnen wenig Jahren total zu Grunde zu richten.³⁸⁸

Darin kommt nicht nur die tiefgreifende Skepsis der lokalen Bauern gegenüber der Anstalt zum Ausdruck, sondern die anscheinend auch seitens der Behörde geteilte Annahme, dass sich eine solche ökonomisch keineswegs autonom über Wasser zu halten vermöge. Tatsächlich lehnte der Regierungsrat eine Verpachtung der Domäne dann zunächst auch ab.

Wie wichtig es für den Bezirksverein war, die Regierung von der Bedeutung des Unternehmens zu überzeugen, zeigen mehrere ausführliche Briefe aus den ausgehenden 1830er Jahren, welche die Verwaltungskommission an den Regierungsrat richtete. Diese Briefe sind von Barbara Mahlmann-Bauer im Staatsarchiv Bern ausfindig gemacht worden und waren der Gotthelfforschung bislang nicht bekannt. Vom 18. Januar 1836 ist ein zehneitiger an den Schultheissen gerichteter Brief überliefert, für den Gotthelf als Präsident und Rudolf Fetscherin als Sekretär verantwortlich zeichneten. Dieser Brief soll im Folgenden stellvertretend für das gesamte Konvolut vollständig wiedergegeben werden. Minutiös und ohne Pathos werden darin die Bemühungen des Bezirksvereins geschildert sowie in einem sachlichen Stil die wesentlichen Kennzahlen aus der Buchhaltung der Anstalt dargelegt:

³⁸⁸ StAB BB VI a 210. Akten betr. Verpachtung der Schlossdomäne zu Trachselwald an den christlichen Hilfsverein zur Gründung einer Armenerziehungsanstalt 1834–1837. Rapport an den Tit. Finanz-Departement der Republik Bern. Hilfsverein für christliche Volksbildung im Amte Trachselwald: Pachtung der Ankauf der Schlossgüter daselbst.

Hochgeehrter Herr Schultheiss!

Hochgeehrte Herren!

Daß die Erziehungs-Anstalt für arme Knaben, im Amte Trachselwald, zu deren Einrichtung Hochdieselben (:19ten Sept. 1834 [Nr. 3]:) L. 1000. gütigst geschenkt, ins Leben getreten, ist Ihnen bekannt. Die Verwaltung dieser Anstalt hält es für Pflicht, Hochdieselben getreue Rechnung abzulegen über das anvertraute Gut. Daher folgender Bericht über die Einrichtung, den Fortgang und den Bestand dieser Anstalt. Gleichzeitig mit der an die hohe Regierung um Unterstützung gerichteten Bitte, sammelte man Steuern im Amte und außer dem Amte bei allen Freunden gemeinnütziger Fortschritte.

Im ersten Viertel des Jahres 1834. waren aus dem Amte eingegangen:

L. 1330. Rp. 80.

Die Beiträge von außenher betragen nicht volle: L. 700 - -

Die Steuer des Tit. Regierungsrathes L. 1000 -

Verfügbares Geld hatten wir also circa Ls. 3000. 80.

Die verschiedenen Budgets zeigten eine muthmaßliche Auslage für die Einrichtung, den Bedarf für das erste Jahr von L. 3000. Auf dieses hin fasste man die Ueberzeugung von der Möglichkeit, die Anstalt im Jahr 1835 ins Leben treten zu lassen; wo man im Amte um eine neue freiwillige Steuer bitten durfte, den Ausfall von L. 800. zu deken. Man fand auch in der Nähe von Sumiswald ein geeignetes Heimwesen von circa 15. Jucharten guten, aber vernachlässigten Lands, um den Pachtzins von L. 550. Im Begriff, diese Pacht abzuschliessen, trat lebhaft eine Meinung hervor, erzeugt durch den Handwerksburschenlärm zu Ende 1834 und ein diesen Gegenstand betreffendes Schreiben des Tit. Departement des Innern. Diese Meinung wollte keine Anstalt errichten, sondern die Kinder bei guten Meistern in die Lehre thun. Sie stützte sich erstens auf die Nothwendigkeit, selbst für gute Handwerker zu sorgen, damit man nicht mehr von fremden abhängig sei, zweitens darauf, daß man beim Bezahlen bloßer Lehrlöhne für weit mehr Kinder sorgen könne und würde. Die Majorität erkannte: daß dem Lande allerdings nichts dringender sei, als ein tüchtig gebildeter Handwerksstand, sie erkannte ferner, dass kein Theil des Cantons berufener sei, denselben zu liefern, als gerade das Emmenthal, sowohl seiner Produkte als der Eigenthümlichkeit seiner Bewohner wegen, die sich durch Ausdauer, Sinn für Ordnung und Symmetrie und entschiedene Anlagen zur Mechanik auszeichnen; sie

erkannte aber, daß wir dem zur Einrichtung einer Erziehungsanstalt erhaltenen Gelde nicht eigenmächtig eine andere Bestimmung geben dürften, daß es ferner eben an guten Meistern fehle und durch das Versezten roher Knaben unter rohe Gesellen dem Uebel nicht abgeholfen würde, weil bei diesem Verfahren die nothwendige intellektuelle und sittliche Bildung nicht erzweckt werden könne. Man vereinigte sich daher dahin, eine eigene Anstalt zu errichten, aber dieser Anstalt eine solche Einrichtung zu geben, dass aus ihr ein eigentliches Handwerksinstitut werden könne, wobei jedoch die Zöglinge auch zu jeder Landarbeit befähigt werden sollen. Zu diesem Ende stellte man mit Bestätigung des tit. Erziehungsdepartements als Lehrer, Erzieher und Vorstand Hl. Schäfer an, der in Willisau zum Lehrer befähigt; 20. Jahre lang in allen Zweigen des Drexlerhandwerks, als Graveur und Verfertiger von Glas- und Bleiinstrumenten bedeutende Kunstfertigkeit sich erworben hatte. Er erhielt für sich und seine Frau, welche die Haushaltung führen soll, L. 400. Besoldung nebst freier Ration.

Wegen der zarten Jugend der Knaben, von welchen die Meisten das rote Jahr noch nicht zurück gelegt hatten, mußten zur Besorgung der Landwirtschaft ein Knecht und eine Magd angestellt werden; dem ersten L. 100. der letztern mit L. 50. Lohn. Die Knaben mussten wir so jung nehmen, weil sie von den Gemeinden uns aus einer Classe von Leuten gegeben wurden, aus welcher 12 und 14jährige Knaben einen sehr schlechten Kern einer zu errichtenden Anstalt gegeben hätten. Der Lehrerszins und die sämtlichen Besoldungen belaufen sich also jährlich als fixe Ausgabe auf L. 1100. Die Verwaltungscommission wurde beauftragt, die Einkünfte zu besorgen, um die Anstalt so bald als möglich mit 15 Knaben zu eröffnen. 12 aus den größern, und von meisten steuernden Gemeinden; 3 aus den kleinern. Obgleich die Pacht auf d. 1ten April begann, so konnte doch wegen nothwendigen Vorbereitungen um Reparaturen die Anstalt erst auf d. 1ten Juni eröffnet werden; worüber seiner Zeit dem Tit. ErziehungsDepartement ein Bericht wird vorgelegt worden sein. Das ausgelegte Geld zur Anschaffung von Geräth in Haus und Feld für Bett und Gewand etc.; für zwei Kühe und ein Schwein, betrug L. 1337. Die meisten der aufgenommenen Knaben waren unter 10 Jahren, übel genährt, vernachlässigt. Dieses, und die Nothwendigkeit, alle Knaben auf einmal aufzunehmen, um das Mistrauen der Gemeinden unter einander und gegen uns nicht zu erregen, erhöheten die Schwierigkeit der Aufgabe des Lehrers um vieles. Er begann die Lösung aber auf die glücklichste Weise dadurch, dass er den Geist der Liebe zu erbitten, zu pflanzen wusste, und durch ihn die Kraft, das Schwerste zu vollbringen, selbst erhielt und in den Kleinen sie auch erzeugte. Und dieser Geist umweht nun jeden, der dieses

Haus betritt, und schon Manchem ist es warm ums Herz und nass in den Augen geworden, wenn er dieses Walten der Liebe und seine Früchte sah. Das erste halbe Jahr verstrich unter Verfertigung von mancherlei Geräthschaften und den vorkommenden Landarbeiten; welchen letzteren sich die Knaben in dem winterlichen Herbste mit der grössten Ausdauer unterzogen. In dem Unterrichte mußte ganz von unten auf angefangen werden; doch zeigte das abgehaltene Examen Erfreuliches. Besonders waren, dem Zwecke der Anstalt gemäss, durch Schreib- und Zeichnungsmethode Aug und Hand geübt, auch durch Aushauen mit der Scheere, und um ebenfalls durch Schnitzen mit dem Messer ihre Handwerksbildung von unten auf angefangen worden. Hl. Schäfer überraschte uns auch mit dem vollkommen gelungenen Versuch die Kleider der Kinder selbst zu verfertigen, und sie dabei mit helfen zu lassen. Später soll das Gleiche mit den Schuhen versucht werden.

Der Vorsteher erwarb unsere Zufriedenheit aber nicht nur als Lehrer und Erzieher, sondern auch als Handwerker. Im 1sten Vierteljahr gebrauchten 20. Menschen (: Hl. Schäfer hat ein Kind.) für L. 286.45 $\frac{1}{2}$ rp. Nahrung; wovon das Gut für L.97.30 rp. lieferte. Im 2ten Vierteljahr L. 272.10 rp. Wozu das Gut L. 120.10 rp. beitrug. Die Person kostete täglich also nicht mehr als 15 rp. Und dennoch wurde das Aussehen der Kinder immer gesünder und keines krank. Daß Hl. Schäfer und seine Frau sich großer Entbehrungen unterziehen und mit Verstand zu sparen wissen, geht daraus hervor. Während die Anstalt so sich entwikelte, daß jedem Theilnehmer freudig das Herz klopfte, wenn er sie erblickt, verdüsterte sich die Stimmung gegen dieselbe bei einer Menge Einwohnern des Amts. Noch hängt über uns das finstere Gewolke selbstsüchtigen Eigennuzes und Mißtrauens gegen alles Neue, angebohren zwar den Menschen, aber auch künstlich genährt durch Jahrhunderte. Um so sorgfältiger sollten die Strahlen der Gemeinnützigkeit, welche uns aus denselben hervor brechen, zeugen von einem neu keimenden Leben, aufgefaßt, gehegt und gepflegt werden. Es war etwas im Emmenthal unerhörtes, daß Partikularen aus 9 verschiedenen Gemeinden, im ersten Aufschwung des Gefühls, über L. 1300. zusammenlegten, zu einem gemeinnützigen Werk. Partikularen aus Gemeinden, welche vielleicht die schwersten Tellen bezahlen. Was nun kam, war das Gewöhnliche, die böse Aussaat des bösen Feindes auf den bestellten Aker.

Die Dorfaristokraten zürnten: man wolle Herren erziehen; so erziehe man keine Bauernsöhne, geschweige Bettelbuben; die würden einst kommen, und ihren Kindern befehlen. Die nach der Gunst des Pöbels Hirschenden, rechneten in den Wirthshäusern vor, wie viel so wenige

kosteten; was vielen zu gut kommen könnte; schriean über den furchtbar großen Lohn von L.400. für Mann und Frau, während der Mann alleine L. 1200. verdienen könnte, wenn die Liebe zur Sache ihn nicht hier bände. Böswillige wiegelten auf, einer Anstalt, welche Geld am Zins habe, solle man nichts mehr geben. Das vorrätliche Geld lag natürlich, um es nicht müßig zu haben, in der Sparkaße zu Sumiswald, wo man jeden Augenblick das Nöthige erheben konnte. Die Ungeduldigen jamerten: eine Anstalt mit nur 15. Knaben helfe bei der großen Anzahl gar nichts; wenn man nicht mit wenigstens 60. anfangen könne, so solle man das Unternehmen bleiben lassen. Die Sammler für die Missionen ins Mohrenland oder Anstalten ihrer Farbe, fürchtend, ihre Sammlungen möchten geringer werden, glaubend, der Zweck heilige die Mittel, verläumdeten: der Vorsteher habe keine Religion und lehre keine. Zu diesen Reden, welche ihren Eindruck auf alle, die, welche lieber nehmen als geben, und diese sind zahlreich, nicht verfehlten, kamen nun noch ungünstige Umstände. Der Brand von Hutwyl lieferte nicht nur diese Gemeinde, sondern nahm auch die Wohlthätigkeit aller benachbarten in hohem Grade in Anspruch. Im Jahr 1835. mußte eine größere Brandsteuer bezogen werden, als früher nie, welche Manchen schwer drückte. Es ist vielleicht keine Gemeinde im Amte, welche nicht außerordentliche Auslagen hatte für Schulhausbauten oder für Vermehrung von Schullehrer-Einkommen, welche alle aus Tellen bestritten werden mußten. So geschah es, daß die im Jahr 1835. eingesammelte Steuer nicht ausfiel, wie wir gehofft hatten. Von zwei Gemeinden erhielten wir gar nichts; aus den übrigen 7. L. 507. 25 rp. Dazu kommen noch L. 61.75 rp welche im Laufe des Jahres von einzelnen Partikularen im Amte einliefen, im Ganzen also L. 569.

Unsere sämmtlichen Einnahmen bis zum 1ten Jenner 1836. belaufen sich:

	Einnahmen bis zum 1ten Jenner 1836	Einn. L. rp.	Auslagen L. rp.
1.	Vom Staat	1000.-	
2.	Erste Steuer im Amte im Jahr 1834	1342.80	
3.	Zweite Steuer im Amte im Jahr 1835	569.-	
4.	Von Wohlthätern außer dem Amte	705.40	
5.	Agio [?] und bezogenen Zins vom Amte	27.50.-	
	Die bisherigen Auslagen sind folgende		
1.	Anschaffungen		1337.-
2.	Landwirtschaftliche Kosten		III.55

3.	Druk= Schreib= und Papierkosten aller Art		124.05
4.	Nahrung im ersten Halbjahre		341.15 ½
5.	Vermischtes (Wäsche, Lehrmittel, Beleuchtung, Materialien zu Werkzeugen, die selbst gemacht werden)		143.85
	Folgende Auslagen warten uns noch bis zum Schluß des ersten Rechnungsjahres, 31. März 1836		
1.	Pachtzins und Besoldungen		1100.-
2.	Nahrungskosten, aus dem vergangenen Halbjahr geschlossen		341.15 ½
3.	Vermischtes, dito		143.85
4.	Kleider, die Kinder brachten die vorgeschriebenen Kleider in schlechtem Zustand mit, so daß sie ergänzt werden müssen.		100.-
5.	Ein Bett für die Magd, das wir bisher geliehen hatten.		50.-
6.	Böder für eine Xaune [?], Holz für dieselbe, und einen Webstuhl, welche beide dann in der Anstalt selbst gemacht werden.		40.-
7.	Holz		30.-
8.	Hobelbank		24.-
9.	Werkzeug zur Drehbank, die der Vorsteher auf eigene Kosten machen läßt, da wir es nicht vermögen		50.-
10.	Unvorhergesehenes		100.-
	Summe	3644.70	4037.61
	Passivrestanz: 392.91		

Zu Ergänzung dieses Ausfalles dürfen wir die im Jahr 1836 fallenden ordentlichen Steuern nicht anwenden; welche laut Statuten nur für das Rechnungsjahr vom 1sten Junj 1836 bis 31ten May 1837. zu verwenden sind. Wir hoffen ihn aber zu deken: Durch Gaben von Wohlthätern außer dem Amte, die uns Gott auch in diesem laufenden Halbjahr wird fließen

lassen. Durch Unterhaltungsgelder von Knaben in der Anstalt, die uns überlassen werden. Durch allfälligen Verkauf des geernteten Korns. So daß am Ende unseres 2. Rechnungsjahrs uns wenig oder nichts in Kasse bleiben, das Vermögen in Effekten sich auf circa 1700.-1800. Franken belaufen wird:

Nun, Hochgeachtete Herren! haben wir uns sehr ernstlich berathen, ob wir bei diesem ersten Jahre, als einem Versuche stehen bleiben, und das Unternehmen als unausführbar aufgeben, oder aber, ob wir fortfahren sollen? Zum Aufgeben haben wir keine innern Gründe. Der Gang der Anstalt entspricht auf das allerwenigste (!) unsern Erwartungen. Die Wahl der Angestellten war durchaus, die der Knaben größtentheils glücklich; eine Menge Schwierigkeiten sind bereits aus dem Wege geräumt; eine Menge »Wenn« und »Aber« beantwortet. Auch uns, Hochgeachtete Herren! haben wir ernstlich geprüft; ob wir an diesem Unternehmen bloß deswegen hangen, um eine Modesache mitzumachen; oder uns nicht Irrthümer vorwerfen zu lassen? Wir haben gefunden: daß nur die innigste Ueberzeugung vom glücklichen Gedeihen der Anstalt und der Nothwendigkeit derselben für unseren Landestheil, uns die Kraft giebt auszuharren und alle daherigen nicht geringen Beschwerden zu ertragen; wir haben gefunden, daß wir lieber heute als morgen den Irrthum bekennen wollten, wenn wir einen fänden. Denn je früher wir es thäten, desto geringer wären die Vorwürfe, die wir zu erwarten hätten. Was uns bewegen könnte, die Hand vom Werk abzuziehen, wäre also einzig der äußere Umstand; daß wir die Mittel zur Erhaltung der Anstalt nicht aufzutreiben wüßten. Die Kosten für das nächste Rechnungsjahr (: vom 1ten Juny 1836. bis 31ten May 1837 :) sind, nach den Kosten des laufenden Jahres geschlossen, muthmaßlich folgende:

1.	Pacht und Besoldung	1'100.-
2.	Nahrung	680.-
3.	Kleidung	200.-
4.	Vermischtes	200.-
5.	Unvorhergesehenes	200.-
	Summe	2'380.-

Ist es irgend möglich, so sollte die Anstalt noch um wenigstens 5 Knaben werden (!), welches durch die nöthigen Anschaffungen eine Mehrausgabe von circa L. 500 nach sich ziehen; die Gesammtheit der Ausgaben also auf L. 2880. erhöhen würde. Allein, mit der Vermehrung der Knaben, würde auch im Amte der Credit der Anstalt wachsen und die Kosten

verhältnißmäßiger werden, da mehrere Ausgaben bei 20 und bei 40. Köpfen die gleichen bleiben. Diese Summe sollte uns billigermaßen bange machen. Sie thut es auch; und wir wollen uns nicht trösten, mit viel größerem Ertrag des Guts; nicht mit dem möglicherweise beginnenden Erwerb der Knaben. Aber, nächst Gott, vertrauen wir auf Sie, Hochverehrte Landesväter!

Unsere Anstalt scheint freilich eine Privatsache zu sein, und wurde auch so beurtheilt; allein sie ist denn doch errichtet, nicht zum Besten von Privaten, sondern zum allgemeinen Wohl und zunächst zum Besten des Amtes Trachselwald, und wurde deswegen nicht der Verwaltung der Gemeinden übergeben, weil man ihnen, bei ihrer ohnehin großen Mühewalt, wo dann Manches darunter leiden muß, nicht noch größere Mühe aufbürden wollte. Sie ist zum Besten eines Amtes errichtet, in welchem die zunehmenden Armensteuern zu einem Krebschaden werden, der die besten Kräfte verzehrt, und gänzliche Entkräftung zur Folge hätte, wann man nicht zur rechten Zeit für Abhülfe sorgt. Sie ist ein Akt seltener Gemeinnützigkeit auf dem Lande, der keinen unglücklichen Ausgang nehmen darf, wann er Nachahmung finden soll; und daß er sie finde, muß jedes Vaterlandsfreundes innigster Wunsch sein; dann, dann erst werden wir ein in Wahrheit freies Volk, wenn ein jeder Bürger desselben gemeinnützig wird. Und manches Amt sieht, wir wissen es, auf uns, und faßt, je nach günstigem oder ungünstigem Erfolg den Muth, uns nachzuahmen, oder den Entschluß, es beim unabänderlichen, aber verderblichen Alten bewenden zu lassen.

Aber, Hochgeachtete Herren! Nicht nur von dieser Seite wünschen wir unsere Anstalt betrachtet zu sehen: als eine Armenerziehungsanstalt, die aus Wohlthätigkeit errichtet; Hochderselben Unterstützung, aufgemuntert durch die Verfaßung, ebenfalls in Anspruch nimmt. Wir wünschen sie betrachtet zu wissen, als ein Handwerksinstitut, aus welchem gewandte, gebildete, sittliche Handwerker hervorgehen sollen, in welchem die Knaben nicht bloß vorbereitenden Unterricht, sondern wirklich Handwerksfertigkeit erlangen, in welchem sie sittlich erstarken sollen, ehe sie ins Gesellenleben heraustreten. Ein solches Institut ist in staatswirthschaftlicher Hinsicht von hoher Bedeutung; es fehlt unserm Canton, und wahrscheinlich allen andern; darum sind wir auch von fremden Handwerkern abhängig und überschwemmt. Hochdieselben erkennen sicher mit uns die Bedeutsamkeit eines solchen Instituts, seine Wünschbarkeit für das Land und die reichen Zinse, die es später dem Staat für dessen Unterstützung tragen würde. Es kann nur in Frage liegen, ob wir unsere Anstalt so eingerichtet, und ob sie so begonnen sei, um ein solches

Institut zu werden? Was sich von ihr hoffen läßt, würde eine Untersuchung ausweisen; ob sie es wirklich werden wird, lohnt wahrhaftig den Versuch; Versuche [über der Z. eingefügt von fremder Hand] muß der Staat bei so vielen weniger wichtigen Dingen machen. Ferne sei es jedoch von uns, dem Staat allein zur Last fallen zu wollen; nur nicht [ruht?] auf ihm unsrer größte Hoffnung. Was wir vermögen, wollen wir selbst geben; wollen fortfahren mit aller Beharrlichkeit, aller Demuth um milde Gaben zu flehen inn und außert dem Amte. Auch die Grenzen des Cantons überschreiten unsere Bitten. So wurde uns im vergangenen Jahr von Genf die schöne Gabe von L. 224. Auch die Stimmung im Amte wird sich wieder beßern, wenn wir Früchte zeigen und die Anstalt nach und nach so vermehren können, daß die Gemeinden wirklich erleichtert und die Kosten weniger auffallend werden. Endlich werden wir von Jahr zu Jahr weniger bedürfen; denn aus der Werkstätte soll allmählig ein Ertrag hervorgehen, den das Meiste zum Gedeihen der Anstalt und ihrer Ausdehnung beitragen muß; aber freilich erst die Saat, - dann die Erndte!

Die Weitläufigkeit unseres Berichtes entschuldigen wir nicht. Sie zeugt von dem schönen Glauben: daß Jhnen, Hochgeachtete Herren! Nichts gleichgültig, nichts langweilig sei, was zum Wohl des Amtes unternommen wird. Sie zeugt aber auch von der Jnnigkeit und Treue, mit welcher wir uns diesem Unternehmen weihen. Zutrauvungsvoll legen wir nun das fernere Gedeihen unserer Anstalt in Hochderselben Hände; wir wissen, Sie werden dieselben milde öffnen, nicht nur deßwegen, damit fünfzehn Knaben nicht wieder ins Elend hinausgestoßen und einer noch viel größeren Anzahl Aussicht auf [über der Z. von fremder Hand eingefügt] die Rettung in dieser Freistätte verschlossen werden müsse, sondern auch darum, damit die Gemeinnützigkeit auflebe in unserm Lande; und jeder Bürger sicher sei, daß jedes allgemein wohlthätige, seinem Zwecke entsprechende Unternehmen in Zeiten der Bedrängniß in der Hohen Landesobrigkeit seine schirmende Retterinn finde.

Mit vollkommener Hochachtung verharrend, aus Auftrag der Hülfsgesellschaft für das Amt Trachselwald: die VerwaltungsCommission: Namens derselben

Der Präsident: Alb. Bitzius Pfr. Der Sekretair: Rud. Fetscherin.

Sumiswald, d. 18. Jenner 1836.³⁸⁹

³⁸⁹ StAB BB VI a 210. Akten betr. Verpachtung der Schlossdomäne zu Trachselwald an den christlichen Hilfsverein zur Gründung einer Armenerziehungsanstalt 1834-1837. Nr. 5. Der

Deutlich kommt in diesem Schreiben, dem der Charakter eines Rechenschaftsberichtes zugesprochen werden kann, zum Ausdruck, wie komplex sich die Herausforderungen der Anstaltsleitung angesichts der feindseligen öffentlichen Meinung im Emmental gestalteten (»Die Dorfaristokraten zürnten: man wolle Herren erziehen; so erziehe man keine Bauernsöhne, geschweige Bettelbuben; die würden einst kommen, und ihren Kindern befehlen«). Gott-helf unterstreicht, dass sich die Stimmung bei vielen Einwohnern des Amtsbezirks verdüstert habe: »Noch hängt über uns das finstere Gewolke selbst-süchtigen Eigennuzes und Mißtrauens gegen alles Neue, angebohren zwar den Menschen, aber auch künstlich genährt durch Jahrhunderte.« Bereits nach einem Jahr hatte sich die Spendensumme aus dem Amtsbezirk tatsächlich bereits mehr als halbiert. Dazu könnte auch beigetragen haben, dass Schäfer oft Gesangsstunden vor der Anstalt in freier Luft abhielt und die singenden Kinder gehört wurden, was Kritiker veranlasst haben mag, der Anstalt vorzuwerfen, die Knaben würden nicht zu harter Arbeit angehalten. Aus dem Schreiben geht hervor, dass in den Wirtshäusern der Umgebung kritisiert wurde, dass die Anstalt viel zu teuer sei (»Die nach der Gunst des Pöbels Haschenden [...] schriegen über den furchtbar großen Lohn von L.400. für Mann und Frau«). Deutlich bringt Gotthelf auch zur Sprache, dass die Anstalt von der damals populären Missionsbewegung als unliebsame Konkurrentin empfunden wurde: »Die Sammler für die Missionen ins Mohrenland oder Anstalten ihrer Farbe, fürchtend, ihre Sammlungen möchten geringer werden, glaubend, der Zweck heilige die Mittel, verläumdeten: der Vorsteher habe keine Religion und lehre keine.« Mit dem Vorwurf, der Anstaltsleiter habe keine Religion und lehre auch keine, sollte dann auch Fröbel selber konfrontiert werden, als er die ersten Kindergärten errichtete. Ebenfalls wird aus dem Schreiben ersichtlich, dass man sich von der handwerklichen Ausbildung der Kinder zunächst viel versprach und diese im Vergleich zur landwirtschaftlichen Arbeit als ebenso bedeutend zu gewichten dachte. Dabei sollte Schäfer mit der Hobel- und Drehbank die benötigten landwirtschaftlichen Geräte selber herstellen können, um der Anstalt eine kostspielige Anschaffung ersparen zu können. Ebenfalls zeigt sich, dass das gepachtete Gut nicht ausreichte, um die gesamte Anstalt mit Nahrungsmitteln versorgen zu können (im ersten Viertel des Jahres 1836 betrug die Nahrungskosten über 286.- Franken, während der landwirtschaftliche Ertrag nur Nahrung im Wert von knapp 100.- Franken beizutragen vermochte).

Brief wurde von Barbara Mahlmann-Bauer transkribiert. Ich danke ihr für die Zurverfügungstellung der Transkription. L. steht für Livre (alter Franken).



Abb. 14 Bauerngut »Sal« in Sumiswald

Wie aus dem Schreiben hervorgeht, war die Anstalt am 1. Juni 1835 im »Sal«, einem Bauerngut oberhalb von Sumiswald mit 14 Jucharten Matt- und Ackerland, eingeweiht worden.³⁹⁰ In den Protokollbüchern des Bezirksvereins wurde vermerkt, dass Pfarrer Bitzius »zu allen Anwenden so warm und ergreifend« gesprochen habe, »daß der Thränen viele, wohl fast aus Aller Augen ihm Zeugniß gaben, er habe Anklang gefunden.«³⁹¹ Friedrich Grossen, der von 1892 bis 1913 die Nachfolgeanstalt leitete (mutmasslich auf Abb. 4 links aussen), schildert in seiner Publikation von 1916 die Eröffnungsfeier aufgrund von Berichten ehemaliger Zöglinge ebenfalls als emotionales und bewegendes Ereignis.³⁹² Auch der *Berner Volksfreund*, der über das Ereignis berichtete, hob die Rührung aller Teilnehmenden hervor.³⁹³ Pfarrer Baumgartner hatte für die Eröffnungsfeierlichkeiten sogar zwei Liedtexte gedichtet, welche im Vorfeld gedruckt, bei der Eröffnung verteilt und zu bekannten Melodien gesungen wurden.³⁹⁴

³⁹⁰ Das Heimwesen wurde für drei Jahre gepachtet; der Pachtzins betrug 550.- Fr. im Jahr (HKG F.3.1, S. 205).

³⁹¹ Protokolle I, S. 80. Gotthelfs Einweihungsrede ist abgedruckt in HKG F.2.1, S. 126–130.

³⁹² Grossen, Jeremias Gotthelf und die Armenerschulungsanstalt Trachselwald (1916), S. 19.

³⁹³ *Berner Volksfreund* Nr. 46 vom 7. Juni 1835.

³⁹⁴ BBB N Jeremias Gotthelf 24 Varia.

Gotthelfs Bezirksanstalt war die zwölfte von insgesamt 66 im 19. Jahrhundert gegründeten Armenerziehungsanstalten für reformierte Kinder in der deutschsprachigen Schweiz.³⁹⁵ Auf Anregung des (kantonalen) Vereins für christliche Volksbildung waren in den 1830er und 1840er Jahren allein im Kanton Bern elf Armenerziehungsanstalten gegründet worden.³⁹⁶ Insgesamt wurden bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in der Schweiz rund 200 solcher Einrichtungen eröffnet.³⁹⁷

4.4.2. Gotthelfs Engagement in der Verwaltungskommission des Hilfsvereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald

An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 18. Juni 1835 kam zur Sprache, dass in der Öffentlichkeit angesichts der nicht vorhandenen Statuten des Vereins und der fehlenden Reglemente der Anstalt Vorurteile über das Wesen der Anstalt vorwalteten.³⁹⁸ Die Verwaltungskommission beschloss deshalb, eine Darstellung über den Zweck der Anstalt zu veröffentlichen und diese im Zuge des Einsammelns von Beiträgen im Amtsbezirk zu verteilen. Die *Darstellung der wichtigsten Grundsätze des Hilfsvereines, und der durch denselben gegründeten Armenerziehungsanstalt des Amtsbezirks Trachselwald* erschien schliesslich nur eine Woche später, am 25. Juni 1835. Verantwortlich zeichneten im Namen der Verwaltungskommission Präsident Güdel und Sekretär Baumgartner. Die Darstellung wurde damit begründet, dass trotz der Gründung des lokalen Hilfsvereins in der Öffentlichkeit noch immer »irrigte Begriffe« herrschten, weil der Verein weder ein Reglement für sich noch eines für die Anstalt habe. Zweck des Hilfsvereins sei, wie ausgeführt wurde, die »Beförderung christlicher Volksbildung durch Gründung einer Armen-

³⁹⁵ Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 45.

³⁹⁶ Neben jener in Bättwil bei Burgdorf auch jeweils eine auf dem Dorfberg bei Langnau (1837) und in Bremgarten bei Bern (1837). Für einen detaillierten Überblick siehe Marti-Glanzmann, Eine Kaben-Erziehungsanstalt auf dem Bättwyl (1943), S. 88f.

³⁹⁷ Vgl. Wolfensberger, Art. *Anstaltswesen*, in: HLS (online).

³⁹⁸ Protokolle I, S. 87. An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 2. September 1835 war Schäfer mit der Ausarbeitung einer Instruktion für die Handhabung der Hausordnung beauftragt worden, allerdings geht aus den Protokollen nicht eindeutig hervor, was damit gemeint ist. Möglicherweise ist im Anschluss an die aussen gerichtete Darstellung vom 25. Juni 1835 auch eine interne Regelung des Zusammenlebens entstanden (ebd. S. 90).

erziehungsanstalt«. Diese solle »dem häuslichen Familienleben möglichst nahe kommen«, in dem »die Kinder, soweit es geschehen kann, in den Stand gesetzt werden sollen, ihre erhabene Bestimmung als Menschen, Bürger und Christen zu erreichen«. Die Kinder sollten »nicht nur in jeder Hinsicht gehörig gepflegt«, sondern auch

[...] an Reinlichkeit, Einfachheit, Genügsamkeit und Arbeitsamkeit gewöhnt, zu allen vorkommenden Haus- und Feldarbeiten gezogen, zu Gewerbsthätigkeit angeleitet, in allen Fächern einer guten Primar-Schule gehörig unterrichtet, zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, zu häuslichen religiösen Uebungen, und nach erreichtem Alter auch zum Besuch der Unterweisungen und zum heiligen Abendmahl angehalten werden.³⁹⁹

In der Darstellung werden zwar die Bedingungen zur Aufnahme der Kinder erwähnt und Angaben zur Höhe der Kostgelder gegeben, aber sie geht nicht über eine allgemeine Absichtserklärung hinaus. Tatsächlich war an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 2. September 1835 auch beschlossen worden, Schäfer mit der Abfassung einer »Instruktion für Handhabung von Hausordnung u. Disciplin« zu beauftragen, aber weitere diesbezügliche Angaben sind in den gesichteten Quellen nicht zu finden und eine Instruktion ist nicht überliefert.⁴⁰⁰ Pflichtenhefte für die einzelnen Ämter der Verwaltungskommission, die es gegeben haben muss, fehlen ebenfalls,⁴⁰¹ hingegen sind die Bestimmungen eines Reglementes der Verwaltungskommission in den Protokollen enthalten.⁴⁰² Auch verfügte der Verein bereits seit der dritten Hauptversammlung vom 18. März 1834 beziehungsweise der fünften vom 12. Februar 1835 über Statuten respektive entsprechende Entwürfe, wobei im Protokoll vermerkt wird, dass der Beschluss gefällt worden sei, diese in einer Druckfassung zu veröffentlichen.⁴⁰³ An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 5. September 1836 legte der Sekretär gemäss Protokoll »den aus den Akten gesogenen Entwurf der Statuten« vor und wünschte dabei, »daß derselbe mit dem Aktenbuche verglichen und dann der Hauptversammlung zur Genehmigung vorgelegt werde.«⁴⁰⁴ Die Verwaltungskommission verdankte

³⁹⁹ Darstellung der wichtigsten Grundsätze des Hilfsvereines, und der durch denselben gegründeten Armenerziehungsanstalt des Amtsbezirks Trachselwald, gegeben zu Trachselwald 25. Juni 1835.

⁴⁰⁰ Protokolle I, S. 90.

⁴⁰¹ Ebd. S. 118.

⁴⁰² Ebd. S. 119.

⁴⁰³ Ebd. S. 32 und S. 59.

⁴⁰⁴ Ebd. S. 134.

zwar dessen »treue Arbeit«, fand sie aber als nicht zum Druck geeignet, »weil ihm ein paßender Eingang fehlt, manches besser geordnet und in den Paragraphen anders eingetheilt werden« müsse. Im Protokoll wird Folgendes festgehalten:

Überhaupt glaubt man es nicht zweckmäßig, die Statuten izt schon drucken zu lassen, da man öfters daran ändern muß. Die Comiõion trägt darauf an, einen eigenen Gesch[?] zu ernennen, dem die Anordnung u. Läuterung der Vorschriften obliege, und daherige Anträge zu stellen habe.⁴⁰⁵

Die ersten (jedenfalls überlieferten) gedruckten Statuten des Vereins stammen schliesslich aus dem Jahr 1849.⁴⁰⁶ Wie aus den Protokollen hervorgeht, hat Gotthelf die ihm überantwortete Aufgabe, die zur ersten Fassung der Statuten hinzugekommenen Beschlüsse hinsichtlich einer Druckausgabe zu sammeln und den neuen Entwurf redigieren, lange hinausgezögert.⁴⁰⁷ In der *Armennoth* hat er seine Haltung demgegenüber klar formuliert:

Wenn nämlich jeder, der eingesehen hat, daß nur durch christliche Erziehung dem Volkselend abgeholfen werden kann, nun nicht bloß Geld giebt zu diesem Werke, sondern diese seine Meinung geltend macht in allen seinen Verhältnissen, in seinem eigenen Hause, gegen seine Kinder und ganz besonders gegen seine Dienstboten, sie geltend macht in Gemeinde und Staat; wenn er selbst oder durch Andere heillooses Verfahren von Gemeindsbehörden schriftlich und mündlich rügt: so wird diese freimüthige, feste Willensäußerung einen wunderbaren Einfluß auf die öffentliche Meinung, auf alle Verhältnisse haben; ja, sie wird recht eigentlich die Atmosphäre bilden, welche das begonnene Werk schützend und

⁴⁰⁵ Ebd. S. 136. Erweiterungen der Statuten wurden regelmässig durch die Hauptversammlung abgeseget, etwa im Zuge der Veranlassung der Aktienzeichnung für die Finanzierung des Neubaus in Trachselwald (Protokolle II, S. 20).

⁴⁰⁶ Im Protokoll der Sitzung vom 21. Februar 1840 wird festgehalten, dass das Regierungstatthalteramt Aarwangen um Einsendung der Statuten nachgesucht hat. Dabei wurde beschlossen, dem Begehren »durch Zusendung unserer gedruckt[en] Statuten und eines früher abgefaßten schriftlich[en] Berichts zu entsprechen« (Protokolle II, S. 74). Es muss also bereits vor 1849 gedruckte Statuten des Vereines gegeben haben. Über den Entwurf der 1849 gedruckten Statuten wurde an der Verwaltungskommissionssitzung vom 14. November 1848 beraten (Protokolle III, S. 146–159), genehmigt und unterzeichnet wurde er dann an der Sitzung vom 13. Februar 1849 (Protokolle III, S. 178).

⁴⁰⁷ Protokolle I, S. 147; Protokolle II, S. 143 und 187.

nährend trägt. Da braucht's wiederum keine Statuten, keinen äußerlichen neuen Bund, [...].⁴⁰⁸

Die Statuten wurden schliesslich erst 1849 in einer kleinen Broschüre publiziert.⁴⁰⁹ Darin wird festgehalten:

Unter Armenerziehungsanstalt wird eine, dem häuslichen Familienleben möglichst nahe kommende Anstalt, in welcher die in dieselbe aufgenommenen Kinder, so weit es in den Kräften des Vereins und seiner Behörden liegt, in den Stand gesetzt werden sollen, ihre Erhabene Bestimmung als Menschen, Bürger und Christen erreichen zu können, verstanden. Dieß soll dadurch zu erreichen gesucht werden, daß die Kinder in jeder Hinsicht gehörig gepflegt, unter steter Aufsicht gehalten, an Reinlichkeit, Einfachheit, Genügsamkeit und Arbeitsamkeit gewöhnt, zu allen in der Anstalt vorkommenden Arbeiten gezogen, in allen Fächern einer guten Primarschule unterrichtet, zum Besuche des öffentlichen Gottesdienstes, zu häuslichen religiösen Uebungen und bei erreichtem Alter und nötigen Eigenschaften auch zum Besuche der Unterweisungen zum heiligen Abendmahl angehalten werden sollen.

Ihrer Bestimmung nach ist der Blick unserer Armenerziehungsanstalt hauptsächlich auf arme, verlassene oder sonst verwaorlosete Kinder gerichtet.

In § 22 wird das Verhältnis der Kinder zur Anstalt näher bestimmt:

Aufnahme der Kinder.

Sie geschieht von der Verwaltungskommission. Die Bedingungen dazu sind: Körperliche Gesundheit, Bildungsfähigkeit, fürs erste ein ärztliches Zeugniß, das Alter in der Regel nicht unter 7, und nicht über 12 Jahre, das Mitbringen einer neuen ganzen Kleidung und mit derselben noch wenigstens zwei neue Hemder, zwei Paar Strümpfe und zwei Paar Schuhe.

Kostgelder.

Für jedes Kind ist das Kostgeld jährlich auf einen Betrag von wenigstens L. 32 festgesetzt; für dasselbe ist ein schriftliches Zahlungsversprechen von der betreffenden Gemeinde oder von Privaten einzulegen.

Entlassung und Austritt der Kinder.

⁴⁰⁸ HKG F.3.1, S. 235.

⁴⁰⁹ Statuten des Hilfsvereins für christliche Volksbildung im Amte Trachselwald. Bern 1849.

Der Regel nach wird für den Austritt der Kinder folgendes bestimmt: Jedes Kind bleibt, wenn die Umstände oder Fähigkeiten nicht etwas Anderes erfordern, bis wenigstens ein Jahr nach der Admission, jedenfalls bis zum zurückgelegten 17. Altersjahr in der Anstalt. Bleibt ein Kind über dieses Alter hinaus, weil es die Verwaltungskommission im Interesse des Kindes für zweckmässig findet, in der Anstalt, so hat sich die Kommission in Betreff dieses längeren Aufenthaltes mit der betreffenden Gemeinde oder Privaten besonders zu verständigen. Tritt es früher aus, und besonders, wenn die Anstalt noch etwas an dasselbe zu fordern hat, so kann je nach den Umständen eine Entschädigung von demselben verlangt werden. Ausnahmsweise hat die Verwaltungskommission nach § 17 das Recht, ein Kind auch früher aus der Anstalt zu entlassen. Durch den Austritt ist aber nicht jegliche Verbindung mit den Ausgetretenen aufgehoben, sondern die Anstalt will durch ihre jeweiligen Beamten ihren frühern Zöglingen, die später noch mit Zutrauen und Liebe an sie wenden, zu jeder Zeit eine rathende, treue, wohlwollende Mutter bleiben, und, so weit es in ihren Kräften steht, ihnen zu Erlernung eines Berufes und zu weiterer Ausbildung durch finanzielle Unterstützung an die Hand gehen.

Gotthelf selber besuchte in seiner Eigenschaft als Mitglied der Verwaltungskommission die Anstalt regelmässig, wobei aber die Kadenz quellengestützt nicht zu rekonstruieren ist.

Im 1865 veröffentlichten Büchlein *Die Armenenerziehungs-Anstalt Trachselwald*, das anlässlich ihres dreissigjährigen Bestehens vom damaligen Armenlehrer Johann Jacob Leuenberger herausgegeben worden ist, wurde über das Wirken von Jeremias Gotthelf in der Verwaltungskommission festgehalten:

Er hat mit Herrn Pfarrer Baumgartner den Plan zur Gründung der Anstalt entworfen und mit seiner anerkannten Unermüdlichkeit der Verwirklichung entgegen geführt. Von 1848 an versah er während sieben Jahren das Amt des Präsidenten. Hat er durch seine allseitigen Kenntnisse aller Verhältnisse von Anfang an dem Ganzen sehr viel genützt und der Anstalt in seiner »Armennot« ein bleibendes Denkmal errichtet, so war sein Einfluss in den letzten Jahren ein nicht zu berechnender. Fürchteten ihn früher die Zöglinge als einen strengen und gewaltigen Strafprediger, so erkannten sie jetzt in ihm einen einsichtigen, liebevollen Vater. Er besuchte die Anstalt in der letzten Zeit allwöchentlich ein bis zwei Mal, und wenn er Besuche erhielt, mussten diese seine Anstalt sehen. Oft, wenn er Miene machte, auszugehen und ihn die Seinen fragten, wohin, antwortete er: »Zu mine Buebe«. Er kannte jeden Zögling nach Namen, Herkunft und Charakter. Er wusste in Haus und Stall so gut Bescheid als ein

Insasse der Anstalt. Oft, wenn ein Knabe in Geschäften zu ihm geschickt werden sollte, ging derselbe vorerst in die Ställe, sich die Zahl der Kühe, Schweine und Schafe genau zu merken, um nicht Gefahr zu laufen, durch Herrn Bitzium überfragt oder ausgelacht zu werden. Der Gründungsfeier, zu welcher er, dessen Gastfreundschaft weit über die Marken des Schweizerlandes hinaus bekannt war, jedes Mal ein Fässchen Wein lieferte, wohnte er fünf Jahre nach einander bei und hatte da seine herzliche Freude an den meist kräftigen, gesunden jungen Männern, die hergekommen waren, ihr Vaterhaus, ihre Brüder, ihre Wohltäter und gewiss besonders auch ihn wieder zu sehen. Auf dem Plätzchen, wo er so manches trauliche Wort mit so manchem unter ihnen geplaudert, haben sie ihm das erwähnte Denkmal gesetzt. Als er im Oktober 1854 abberufen wurde, trugen ihn acht derselben zu seiner letzten Ruhestätte; eine grosse Menge anderer folgte mit gebrochenem Herzen. Auch sämtliche Bewohner der Anstalt gaben ihm das Geleite und konnten kaum getröstet werden über den grossen Verlust. Mancher mochte mit dem Dichter ausrufen: »Ach, sie haben einen guten Mann begraben, und mir war er mehr!«⁴¹⁰

Friedrich Grossen druckte in seinem Büchlein das Zeugnis eines ehemaligen Zöglings ab, dem Gotthelf den Eintritt ins Lehrerseminar ermöglicht hatte und der 1911 im Alter von 75 Jahren gestorben war. Der Zögling, dessen Name von Grossen allerdings nicht erwähnt wird, war circa 1844 in die Anstalt eingetreten und etwa 1851 im Alter von 16 Jahren ins Lehrerseminar übergetreten.⁴¹¹

Jeremias Gotthelf und sein Freund Geissbühler in Lützelflüh besuchten die Zöglinge bei allen ihren Tätigkeiten in Haus und Feld oft und wussten den Knaben praktische Anweisungen und Ermahnungen zu geben, die bleibenden Wert hatten. Die einzelnen Zöglinge mussten oft Kommissionen bei ihm verrichten. Wir wurden immer freundlich empfangen, mit einem Stück Brot und einem Glas Wein bewirtet, auch mit einem Trinkgeld erfreut. Im freundlichen Gespräch durchging er mit mir alle Stallungen. Wusste ich nicht, wie viele Tiere in jedem Stalle waren, zählte er sie mir auf. Um Auskunft geben zu können, durchging ich jedesmal erst die Ställe, wenn ich ihn besuchen konnte. Mein letzter Besuch bei ihm war am Silvester vor meinem Austritt. Er führte mich in die schöne

⁴¹⁰ Leuenberger, Johann Jacob: Die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald. Allen Freunden und Gönnern der Anstalt gewidmet am Gedenktage ihres dreissigjährigen Bestehens. Bern 1865.

⁴¹¹ Vgl. Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 126.

Stube, liess mich auf das Ruhebett sitzen, stellte Brot und Wein auf den Tisch. Dann besprach er mit mir die Wahl eines Berufes. Ich hätte als Lehrling in ein Handelshaus eintreten können. Er riet mir ab davon, weil ich dann nur Schubladenbub sein müsste. Er ermunterte mich dann, ins Seminar einzutreten. Die Befolgung seines Rates habe ich nie bereut. Mit der Zunahme meiner Jahre wächst die Liebe und Ehrfurcht vor diesem würdigen Manne. Sein ganzes Wesen bleibt mir in segensreicher und freundlicher Erinnerung. Jedem Zögling, der ihn besuchen durfte, ist er mit väterlicher Freundlichkeit entgegen gekommen. Seine Tätigkeit zum Wohle der Anstalt war immer weise und edel. Gotthelf war ein echter Gottesmann.⁴¹²

Im Büchlein von Grossen findet sich eine weitere Erinnerung eines anderen Zöglings:

Es ist lange her seit meinem Aufenthalt in der Anstalt, die Erinnerungen sind verblichen, und ich war noch sehr jung und ein neuer Zögling, als Herr Pfarrer Bitzius die Anstalt besuchte. Solches geschah vielleicht vier bis fünf mal während meines Aufenthaltes. Dagegen war ich als 12–13jähriger Knabe mehrmals im Pfarrhaus in Lützelflüh, als Bote Kommissionen ausrichtend, und es wollte mir scheinen, Pfarrer Bitzius habe ein nicht ganz gewöhnliches Interesse an mir genommen; wenigstens musste ich mehrmals ein ganz gehöriges Kreuzfeuer von Fragen aller Art bestehen, und ich sehe den Frager noch heute im Geiste vor mir, wie er rittlings auf dem Stuhle sass, die Lehne vornen, das dicke Kinn aufstützend, mit seinen hellen Augen, die auf den Grund der Seele zu gehen scheinen, mich durchbohrend. Bitzius wollte viel wissen, nicht nur, was man droben in Trachselwald lerne und arbeite, wie die Kulturen stehen und ob man viel Milch zur Käserei trage, sondern auch, ob man genügend zu essen bekomme etc. Dabei fielen stets Zusprüche und Belehrungen ab, die darauf ausgingen, Zufriedenheit und genügsamen Sinn zu wecken. Er liebte es auch, dem armen Büblein Speise und Trank vorzusetzen, ein halbes Glas Wein und Brot und Käse, und er hatte Freude am gesegneten Appetit. Bei seinen Anwesenheiten in der Anstalt, die sich meiner Erinnerung nach nicht häufig wiederholten, verkehrte er zumeist mit der Vorsteherschaft, liess jedoch, wenn sich Gelegenheit dazu fand, stets eine Belehrung, einen Zuspruch, eine Aufmunterung an die Zöglinge mitlaufen, wie z.B.: »Ja, ja, miner Buebe, dir müesst z'friede si; miner Chind cheu au nit all Tag Brot und Bratis (Braten) ›fressa‹ etc.« Obschon nicht zu den »grösseren«, d.h. den ältern Zöglingen gehörend, durfte ich mit diesen (es

⁴¹² Grossen, Jeremias Gotthelf und die Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1916), S. 6f.

waren unser 12) an der Beerdigung des Herrn Bitzius teilnehmen. Von den langen Reden des Herrn Regierungsabgeordneten, Pfarrer und Gelehrten, die in der Kirche gehalten wurden, ist mir nichts geblieben; wohl aber stehen mit die schlichten Worte des damaligen Oberlehrers Wehimüller noch in lebhafter Erinnerung. Mit von Tränen erstickter Stimme sagte es der verdiente Lehrer und Freund des verstorbenen Pfarrers schlicht heraus, was Bitzius der Gemeinde, der Schule und besonders den Armen gewesen, wie viel Trost, Rat, Hilfe und Beistand er (der Beichtende) persönlich im Pfarrhaus geholt und wie er stets eine kräftige Unterstützung im Pfarrherrn gefunden, wenn es galt, Vorurteile gegen die Schule zu beseitigen oder Anschaffungen für sie durchzudrücken. Wann der Denkstein für Bitzius errichtet wurde und von dem die Initiative ausgegangen, ist mir nicht mehr erinnerlich; ich glaube, ich sei damals noch Zögling oder vielleicht schon im Seminar gewesen; es ist mir, als ob der Anstaltsvorsteher Ledermann in Landorf bei Köniz, auch ein Zögling von Trachselwald, ein Hauptträger der Idee gewesen sei. Doch diese Erinnerungen sind verblasst. Was ich von Bitzius geschöpft und was er mir gewesen bzw. Geworden, das haben seine schriftstellerischen Werke getan und es ist jedenfalls das Urteil über den Verewigten im Laufe der Zeit (gerade durch die Lektüre seiner unvergänglichen Werke) ein anderes geworden, als es in meiner Jugend war, wenn man überhaupt von einem Urteil reden kann, das ein armer, verschüchterter Knabe von einem in seinen Augen so hochgestellter Manne haben durfte.«⁴¹³

Eine Zusammenstellung der Amtsinhaber im Verein für Christliche Volksbildung im Amt Trachselwald zeigt Gotthelfs Engagement:⁴¹⁴

⁴¹³ Grossen, Jeremias Gotthelf und die Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1916), S. 7–9.

⁴¹⁴ Protokolle I, S. 213. Abgedruckt auch bei Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 85.

Präsidenten		
I.	24.9.1833–3.II.1835	Regierungsstatthalter Güdel
2.	3.II.1835–20.II.1838	Pfarrer Bitzius
3.	20.II.1838–9.I.1844 (†)	Pfarrer Baumgartner
4.	9.I.1844–20.I.1846	Regierungsstatthalter Läng
5.	20.I.1846–19.9.1847	Pfarrer Baumgartner
6.	14.2.1848–22.I0.1854 (†)	Pfarrer Bitzius
7.	15.I.1855–9.I.1860	Pfarrer Burgdorfer
Vizepräsidenten		
I.	3.II.1833–3.II.1835	Pfarrer Rudolf Fetscherin
2.	3.II.1835–20.II.1838	Pfarrer Rudolf Baumgartner
3.	20.II.1838–9.I.1844	Pfarrer Albert Bitzius
4.	9.I.1844–20.I.1846	Pfarrer Rudolf Baumgartner
5.	20.I.1846–19.I.1847	Regierungsstatthalter Läng
6.	19.I.1847–14.2.1848	Pfarrer Albert Bitzius
7.	14.2.1848–15.I.1855	Pfarrer Burgdorfer
Sekretäre		
I.	24.9.1835–3.II.1835	Pfarrer Rudolf Baumgartner
2.	3.I.1835–25.I0.1836	Pfarrer Rudolf Fetscherin
3.	25.I0.1836–20.II.1838	Pfarrer Friedrich Zimmerli
4.	20.II.1838–5.II.1839	Pfarrer Rudolf Fetscherin
5.	5.II.1839–16.II.1841	Helfer Gottlieb Ringier, Wasen
6.	16.II.1841–9.I.1844	Pfarrer Friedrich Zimmerli
7.	9.I.1844–19.I.1847	Helfer Rudolf Schorer, Wasen
8.	19.I.1847–14.I.1851	Fürsprecher A. Volz, Sumiswald
9.	14.I.1851–20.I2.1852	Amtsschreiber Baumgart
10.	Danach	Pfarrer Carl Rüetschi (Schwiegersohn von Gotthelf)
Kassiere		
I.	28.I.1834–1.6.1836	Bärenwirt Jakob Marti, Sumiswald
2.	1.6.1836–22.9.1842	Hauptmann Tschabold, Sumiswald
3.	22.9.1842–1.8.1844	Friedrich Geissbühler
4.	1.8.1844–26.7.1858	Hauptmann Tschabold, Sumiswald

Ausser in den Jahren 1844 bis 1847 war er stets Mitglied des engeren Führungsgremiums des Vereins, entweder als Präsident, Vizepräsident oder als Sekretär. Dass er in diesen Jahren kein Amt versah, hatte einen Grund, auf den im Abschnitt 4.4.4. eingegangen wird.

Grundsätzlich war das Verhältnis von Gotthelf zu den anderen Mitgliedern der Verwaltungskommission nicht frei von Spannungen.⁴¹⁵ So hatte er dem ersten Präsidenten, Samuel Güdel, in dessen Eigenschaft als Regierungsstatthalter in einem Brief namens der Schulkommission Lützelfüh an das Erziehungsdepartement vorgeworfen, er missachte in seinen Amtshandlungen die Gesetzeslagen.⁴¹⁶ Belastet war auch sein Verhältnis zum Präsidenten der Jahre 1844 bis 1846, dem von Zeitgenossen als karrierebewusst geschilderten Regierungsstatthalter Samuel Läng. Gotthelf hatte im Januar 1842 an Regierungsrat Rudolf Fetscherin geschrieben, es »gruse« ihm vor nichts mehr als vor so einem »Regierungstier«. Längs Charakter sei »voll Eitelkeit und Eigennutz«, was bei durchschnittlichen Politikern freilich keineswegs untypisch sei.⁴¹⁷ Wie das Gästebuch des Pfarrhauses von Lützelfüh belegt, waren einige Mitglieder der Verwaltungskommission, mit denen Gotthelf eng zusammenarbeitete, oft bei ihm zu Gast, Pfarrer Baumgartner etwa allein im Jahre 1834, als die Gründung der Anstalt in die Wege geleitet wurde, 17-mal.⁴¹⁸ Trotz eines retrospektiv schwierig zu interpretierenden zwischenmenschlichen Vorfalles⁴¹⁹ scheint die Beziehung zu Baumgartner von gegenseitigem Respekt geprägt gewesen zu sein und Gotthelf hob in seiner *Armennoth* dessen Engagement auch lobend hervor. Am besten dürfte er sich mit seinem Amtsbruder und Freund Rudolf Fetscherin, dem Pfarrer von Sumiswald, verstanden haben. Ebenfalls regelmässig zu Gast war der von 1847 bis 1851 als Sekretär wirkende Fürsprecher Volz aus Sumiswald.⁴²⁰ Häufig empfing Gotthelf auch Kassier Jakob Tschabold, den Gotthelf nicht zuletzt schätzte, weil dieser im Grossen Rat

⁴¹⁵ Siehe dazu im Folgenden Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 127–132.

⁴¹⁶ Brief an das Erziehungsdepartement vom 10. März 1833, in: EB 4, S. 129–132 (Nr. 53).

⁴¹⁷ Brief an Rudolf Fetscherin vom 21. Januar 1842, in: EB 5, S. 189 (Nr. 90). Ein Aktenfund im Staatsarchiv Bern legt nahe, dass Gotthelfs Polemik gegen Läng wohl ungerecht war. Vom 13. März 1846 datiert ein dreiseitiges Schreiben von Läng, in welchem er in seiner Eigenschaft als Regierungsstatthalter den Regierungsrat auf die herrschende Not in den armen Schichten aufmerksam macht und eindringlich mahnt, dass man besonders auf die Kinder Rücksicht nehmen müsse, welche unter der »Last des Mangels« besonders leiden würden. Ihnen zu helfen sei dringend nötig. StAB B XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832–1892), Allgemeines, Nr. 30.

⁴¹⁸ Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 129.

⁴¹⁹ Siehe den Brief an Rudolf Bernhard Baumgartner [1841], in: EB 5, S. 108–110 (Nr. 55).

⁴²⁰ Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 130.

gegen die Radikalen votierte.⁴²¹ Allerdings musste Gotthelf im März 1834 im *Berner Volksfreund* ein schlichtendes Wort erheben um Schaden von der Anstalt abzuwenden, weil sich Tschabold in einer Zeitungspolemik öffentlich mit einem anderen Vereinsmitglied, dem Bärenwirt Jakob Marti aus Sumiswald, angelegt hatte.⁴²²

4.4.3. Die Aufbruchsstimmung während der ersten Jahre in Sumiswald (1835–1839)

In der *Armennoth* wirft Gotthelf einen Blick auf die Entstehungsjahre der Anstalt zurück. Er schreibt: »Es ist sieben Jahre her, daß man im Kanton Bern so recht lebendig von den Armen, ihrer Noth, ihrer Abhülfe zu sprechen begann, daß man auf Rettungsmittel sann.«⁴²³ Da habe man den Verein für christliche Volksbildung gegründet, der zuerst auf keinen Anklang gestossen sei:

Den Einen erschien er wie eine politische Grille, den Andern als eine pädagogische; Andern schien sein Treiben ein rationalistisches, ungläubiges; Andern kamen die Steuern, um die er bat, vor wie eine neumodische Abgabe, eine verblümete Telle.⁴²⁴

Die Idee sei nicht mit Begeisterung aufgenommen worden:

Sie fand wohl Männer, die sich dafür interessirten, mit Freuden beitraten: doch die große Mehrzahl sah sie an wie ein Meerwunder, was sie aber nichts angehe; Andere höhnten, spotteten.⁴²⁵

Entgegen aller Schwierigkeiten und Widerstände habe man sich durchsetzen können, so lautet die Botschaft dieses Abschnittes der *Armennoth*.

So unmissverständlich Gotthelf die äusseren Schwierigkeiten benennt, so verklärend ist die Darstellung des Anstaltsinneren. Der Anstalt wird eine erlösende Kraft für die aufgenommenen Kinder zugeschrieben:

Jetzt sieht man bereits den meisten Kindern an, daß eine neue Macht ihr inneres Leben erfaßt hat. Man sieht nicht mehr die todten Gesichter, die

⁴²¹ Ebd. S. 132.

⁴²² HKG F.I.I, *Ermahnung an Hauptmann Tschabold und Bärenwirt Marti*, S. 45.

⁴²³ HKG F.3.I, S. 177.

⁴²⁴ Ebd.

⁴²⁵ Ebd. S. 201.

haltlos zusammengefallenen Gestalten, denen Centner auf dem Rücken, Centner an den Beinen zu hängen schienen. Eine Morgenröthe ist auf denselben aufgegangen, es blitzt auf denselben, wie Sonnenstrahlen im Morgenthau; man begegnet festen, nicht trotzigem, Blicken; eine innere Kraft hebt die Gestalt; springfederig bewegen sich die Glieder.⁴²⁶

Wenn man die Anstalt betrete, treffe man auf »aufgerichtete« Kinder:

Das ist's nun, was mich freut, [...], daß die Kinder aufgerichtet sind, daß sie aufwärts sehen, daß sie mit ihrem ganzen Wesen eingetreten scheinen in den Grundsatz: daß die Armuth nicht bloß gefüttert, sondern abgegraben werden müsse, und zwar dadurch, daß die Kinder der Armen sich selbst durch die Welt helfen können. [...]. Es muß die Liebe angezündet werden in ihnen, es muß die Begeisterung ihre Bilder thürmen in der durch die Liebe entflammten Seele; es muß Gott in die Seele niedersteigen und seine Werke aufrollen in dem anbetenden Geiste.⁴²⁷

Dieses innere Leben lasse sich nicht bloss durch einige Predigten oder Schulstunden wecken:

Dieses Leben läßt sich aber nicht anzünden mit einigen Predigten, in einigen Lehrstunden, aus einem Handbuch der Geschichte oder der Sprachlehre: es ist die ganze Umgangsweise des Vaters und der Mutter mit den Kindern, welche es erzeuget.⁴²⁸

In der *Armennoth* wird die landschaftliche Umgebung idyllisch gezeichnet, wobei im Haus selber ein Geist aus Liebe, Begeisterung und Demut walte.⁴²⁹ Zwar deutet Gotthelf an, dass die Platzverhältnisse beengt seien⁴³⁰ und der fehlende Kamin erhebliche Probleme bereite,⁴³¹ doch beschreibt er die erste Zeit als grundsätzlich glückliche Periode:

⁴²⁶ Ebd. S. 187.

⁴²⁷ Ebd. S. 191–193.

⁴²⁸ Ebd. S. 193–195.

⁴²⁹ Siehe dazu auch Gotthelfs Rede zur Einweihung der Armenerziehungsanstalt (HKG F.2.1, S. 126–130). In der *Armennoth* widmete Gotthelf der Schilderung der Einweihungsfeier mehrere Seiten, in denen er nahezu wörtlich Auszüge aus dieser Rede wiedergab.

⁴³⁰ Nach Gotthelfs Angaben in der *Armennoth* verfügte das Heimwesen über zwei kleine Stuben, zwei Stübchen und einen finsternen Gaden.

⁴³¹ In den Protokollen wird vermerkt, dass der Rauch in alle Zimmer dringe (Protokolle I, S. 91) und es in der Schulstube wegen des Feuers unerträglich heiss werde (Protokolle I, S. 127). Der Verpächter war indes nicht bereit, bauliche Veränderungen zu veranlassen, weil sich eine solche Investition angesichts der Pachtdauer nicht lohnen würde. Siehe Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 58.

[...] bald tönten vom Hügel herab helle, schöne Lieder dem Dorfe zu, geleitet durch Herrn Schäfers klangvolle Stimme: und in den Knaben begann es sich zu regen und zu leben wie im Frühjahr, wenn die Sonne die Erde küßt, im Schooße der Erde das Leben keimet und die Oberfläche mit Blumen zieret. Etwas, wenn nicht Künstlerisches, doch Kunstfertiges, trat allenthalben hervor; von einem regen Schönheitssinn zeugte Alles, und dieser drückte sich nicht so wohl in besondern Gestaltungen, als besonders in Ordnung und Reinlichkeit aus.⁴³²

Die Verwaltungskommission kam Schäfers didaktischen Anliegen ausserordentlich weit entgegen. Sie ermöglichte ihm im Sommer 1836 mit zehn älteren Knaben die Kunstaustellung von Bern zu besuchen.⁴³³ Dass ein Lehrer mit armen und teilweise unehelichen Verding- respektive Anstaltskindern Exkursionen unternimmt, um sie in die Kunstästhetik einzuführen, muss für die damalige Zeit aussergewöhnlich gewesen sein, zumal das Erwecken von künstlerischem Interesse ja nicht einmal in den als fortschrittlich geltenden Erziehungsheimen der Fellenberg'schen Art vorgesehen war.⁴³⁴ Nur der Antrag Schäfers, ein biologisches »Naturalien cabinet« anzuschaffen, musste an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 21. Dezember 1838 aus finanziellen Gründen abgelehnt werden – damals befand sich die Anstalt gerade im kostspieligen Umzug nach Trachselwald –, wobei aber vermerkt wurde, man erkenne »den Werth des Unterrichts in der Naturgeschichte, der auf Anschauung gegründet, ungleich gründlicher betrieben werden könne«⁴³⁵ Peter Dietz hat vermerkt:

Schäfers fortschrittliche Didaktik im Schulunterricht rief anlässlich der Examen das eine und andere Mal Erstaunen unter den Herren des Direktoriums hervor, denn »gar merkwürdig« mutete es sie an, daß die Kinder im elementaren Rechnen sich ihre Aufgaben selber stellten und die Richtigkeit der Operationen zu beweisen imstande waren.⁴³⁶

Dietz dürfte sich dabei auf das Examen vom 18. April 1836 beziehen, über das in den Protokollen des Bezirksvereins steht:

Der Armenvater fing das Examen mit Absingung eines Gebetliedes an, und katechisirte mit den Kindern über die Eigenschaften Gottes,

⁴³² HKG F.3.1, S. 209.

⁴³³ Schäfer hatte das Einverständnis der Kommission an der Sitzung vom 20. Juni 1836 eingeholt (Protokolle I, S. 128).

⁴³⁴ Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 118.

⁴³⁵ Protokolle II, S. 24.

⁴³⁶ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 31.

namentlich über deßen Allwissenheit und Allgegenwart. Die Kinder bewiesen durch ihre Antworten, daß sie an dem Unterricht in der Religion lebhaften Antheil nehmen.

Darauf ward aus der Kinderbibel die Geschichte vom verlohrnen Sohne gelesen, u. kürzlich erläutert. Im Lesen zeigten die Meisten ziemliche Fertigkeit; nur 2, nemlich Alchenberger u. Schneider waren erst noch beim Buchstabiren – letzterer auch das noch mit Mühe – geblieben. Im Rechnen wurden die Kinder über den Gang des Unterrichts im Allgemeinen und über die verschiedenen Rechnungarten – Species – gefragt. Gar merkwürdig war es, wie sie selbst ihre Aufgaben suchen und den Grund ihrer Lösung angeben, also die Richtigkeit ihrer Rechnung selbst beweisen mußten. Die Meisten haben ziemliche Übung im Kopfrechnen. Im Sprachunterricht nach der Anschauung mußten die Kinder vom Speziellen zum Allgemeinen fortschreiten, zuerst die in einer Stube vorkommenden Gegenständen dan̄ die wesentlichen Theile derselben u. des ganzen Hauses benennen. Dann schrit man zu größern Gegenständen, stufenweise fort; z.B. Gut, Weiler, Dorf, Flecken, Stadt, Land etc. etc.

Nun sangen die Kinder einige zweistimige Lieder mit ziemlicher Richtigkeit; einige mit sehr schöner Singstim̄e.

Hr. Schäfer schloß das Examen mit Gebet.⁴³⁷

Und über das Examen vom 28. Mai 1839 im Rahmen der Hauptversammlung des Bezirksvereins ist im Protokoll vermerkt, wie der Satz des Pythagoras behandelt wurde:

Der in sämtlichen Kirchen des Amtbezirkes verlesenen & in die öffentlichen Blätter eingerückten Bekanntmachung gemäs ward die statutengemäße Frühlingsitzung mit dem Examen der Zöglinge unsrer Armenerziehungsanstalt, Vormittag 9 Uhr in der Kirche zu Trachselwald eröffnet.

Ein schönes Lied machte den Anfang. Dann lasen die Kinder aus Evangel. Luc: 18 & 19. mit richtiger Betonung. Der Armenvater erklärte in [k]atechetischer Unterredung das Gelesene. Nun wurden den Kindern Rechnungen aufgegeben; den Fähigen eine Doppelte Dreisatzrechnung, den Mindern eine Division. Auf eine vorzüglich intressante Weise ward der sogenannte pythagorische Lehrsatz auf der Tafel zuerst theoretisch behandelt und dann deßen praktische Anwendung gezeigt. Darauf folgte noch eine kurze Prüfung in der Geographie, vorzüglich der Cant. Bern, u. dann ward das Examen mit schönem Gesang beschloßen. H[err] Pfr.

⁴³⁷ Protokolle I, S. 112–113.

Baumgartner, als Präsident sprach noch einige Male an die Versammlung, um ihr den wahren Standpunkt zur richtigen Beurtheilung des heutigen Examens zu zeigen; dann auch an die Kinder & an den Armenvater, dem er, so wie den Kindern, Zufriedenheit, ihm aber besonders dankbare Anerkennung seiner Verdienste öffentlich bezeugte. Nach ihm sprach auch H[err] Regierungrath Schneider einige Worte der Zufriedenheit zur Ermunterung.

Man darf davon ausgehen, dass Gotthelf glaubte, in Schäfer jenen Erzieher gefunden zu haben, der seinen Vorstellungen von Armenerziehung entsprach. Im November 1835 war dieser jedenfalls von der Verwaltungskommission mit der Aufsicht über die Pädagogik und den Unterricht in der Anstalt betraut worden.⁴³⁸ Für das freundschaftliche Verhältnis zu Schäfer spricht, dass dieser regelmässig im Pfarrhaus von Lützelflüh zu Gast war und Gotthelf einem seiner Kinder Pate stand.⁴³⁹ Auch Gotthelfs optimistischer Bericht an das Erziehungsdepartement vom September 1837, in dem um die Auslösung der zweiten Tranche des staatlichen Jahres für das laufende Jahr nachgesucht wurde, zeugt von seiner Wertschätzung Schäfer gegenüber:

Über das Gedeihen der Anstalt selbst ist nur Erfreuliches zu melden. Unter der liebevollen Leitung unseres Armenvaters kräftigen sich die Knaben an Leib und Seele und bearbeiteten diesen Sommer recht tüchtig schon die beiden Güter, die wir ins Zins genommen. [...]. Unser Vorschlag zeigte über 400 Franken Passivrestanz für das laufende Jahr. Wir hoffen aber durch sparsame Wirtschaft, die Herr Schäfer und seine Frau wirklich ausgezeichnet gut verstehen, die Lücke ausfüllen zu können.⁴⁴⁰

Tatsächlich hatte der Verein Schwierigkeiten, für die finanziellen Aufwendungen der Anstalt aufzukommen. So konnte nicht einmal Schäfers Wunsch nach Wolldecken für die Knaben im Winter (die Schlafräume waren nicht beheizbar) entsprochen werden.⁴⁴¹ Um die Einnahmen anzuheben, beschloss die Verwaltungskommission, weiteres Land zu pachten, wobei man im Zuge dessen die Zahl der Zöglinge auf 23 erhöhen musste, um dieses bewirtschaften

⁴³⁸ Ebd. S. 101. Schäfers Exkursion an die Kunstausstellung in Bern ein halbes Jahr später war also in Gotthelfs unmittelbaren Zuständigkeitsbereich gefallen. Ebenfalls dürfte die auf Empfehlung der Verwaltungskommission hin durch das Erziehungsdepartement veranlasste Verleihung des Primarlehrpatents für Schäfer vom August 1839 auf ihn zurückgegangen sein (Protokolle II, S. 49).

⁴³⁹ Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 118.

⁴⁴⁰ Brief an das Erziehungsdepartement vom 25. September 1837, in: EB 4, S. 242f. (Nr. 136).

⁴⁴¹ Wyssbrod, *Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald* (2009), S. 58.

zu können. Diese Massnahme verschärfte die Platzverhältnisse zusätzlich. In der *Armennoth* schreibt Gotthelf:

Ein kleines Stübchen war die einzige Zufluchtstätte für Hrn. Schäfer und seine heranwachsende Familie. Der zur Werkstätte eingerichtete Webkeller faßte kaum eine Dreh- und eine Hobelbank, und wenn drei Menschen darinnen waren, so konnte man sich nicht rühren.⁴⁴²

Unter solchen Verhältnissen war an eine handwerkliche Ausbildung aller Zöglinge kaum mehr zu denken, zumal auch die Bewirtschaftung des vergrösserten Gutes einen erheblichen zeitlichen Mehraufwand nach sich zog. An der Hauptversammlung vom 25. Oktober 1836 machte Schäfer die Versammlung auf den Umstand aufmerksam, dass die Kinder den Sommer und Herbst hindurch wegen der Landarbeiten »gar oft vom Unterricht abgehalten worden und demnach kaum im Stande seien, bedeutende Fortschritte zu zeigen.«⁴⁴³ Die Verlegung der Anstalt in ein besseres Haus wurde unumgänglich. Aus diesem Grund sondierte man erneut beim Regierungsrat hinsichtlich einer möglichen Pachtung der Schlossdomäne von Trachselwald, um dort ein eigenes Gebäude errichten zu können. Nach einigem Zögern beschloss der Regierungsrat am 8. November 1837, die Schlossgüter in Trachselwald dem Verein zur Pacht zu übergeben. Es wurde überdies ein Kredit von zunächst 6'000.- und dann von 9'000.- Franken mit einer Verzinsung von 4 Prozent für die Errichtung des neuen Gebäudes gesprochen.⁴⁴⁴ Dies war eine erhebliche Summe; gemessen am Historischen Lohnindex (HLI) entsprechen 9'000.- Franken von 1840 umgerechnet im Jahre 2009 einem Betrag von 1'041'292.- CHF.⁴⁴⁵ Die Baukosten betrug schliesslich 8'950.- Franken⁴⁴⁶ Zusätzlich zum Pachtzins kam entsprechend nebst den Abzahlungsraten des Kredits ein monatlicher Kreditzins hinzu. Die Regierung hatte überdies verlangt, dass die Mitglieder der Verwaltungskommission eine persönliche Bürgschaft für die Summe eingingen. Sie hafteten also mit ihrem Privatvermögen dafür.⁴⁴⁷

⁴⁴² HKG F.3.1, S. 221.

⁴⁴³ Protokolle I, S. 139.

⁴⁴⁴ Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 62.

⁴⁴⁵ Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html>. (20.1.2018).

⁴⁴⁶ StAB B 566. Bau-Rechnung über die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald, abgelegt durch Pfarrer Baumgartner daselbst als Rechnungs-Cassier. 5. April 1842.

⁴⁴⁷ Protokolle II, S. 50 und Protokolle III, S. 137 und 141.

Die Verzögerungen waren unter anderem darauf zurückzuführen, dass der Regierungsrat seine zunächst abschlägige Entscheidung auf der Basis von falschen Informationen gefällt hatte (siehe Abb. 15). In den Protokollen wird vermerkt, dass sich die Verwaltungskommission an ihrer Sitzung vom 13. Juni 1837 mit einem Schreiben der Regierung auseinandersetzen musste, in welchem dem Bezirksverein vorgehalten wurde, er plane eine Ausdehnung der Anstalt auf 300–400 Kinder und wolle auf der Schlossdomäne ein »Pensionsgebäude« auf Staatskosten einrichten.⁴⁴⁸ Wie die Recherchen von Barbara Mahlmann-Bauer gezeigt haben, gingen diese Fehlinformationen auf den Oberschaffner Simon zurück. Dieser hatte in einem Bericht zuhanden des Finanzdepartementes vom 13. März 1837 mit unverhohlenem Spott festgehalten:

Es giebt Geschäfte, welche sich nie erledigen, und je gemeinnütziger die Bestrebungen von Vereinen, Corporationen oder Partikularen vorgestellt werden können, je mehr glauben sie ein Recht zu besitzen, den Staat für die Errichtung ihrer Zwecke in Anspruch nehmen und ihre Forderungen nach und nach in steigendem Verhältnis so stellen zu dürfen, dass am Ende die Staatscassa die Zeche bezahlen soll.⁴⁴⁹

Der Bezirksverein reagierte mit einem von Gotthelf verfassten Schreiben. Er hielt darin fest:

Diese Angabe stellt aber den Verein so lächerlich und seine Verwalter so thorrecht vor Hochdensenben dar, daß wenn es dem also wäre, Hochdieselben uns keinen Kreuzer mehr anvertrauen dürften. Diese Angabe lautete: der Vereine stelle zur Erweiterung seiner Anstalt auf 3-400 Kinder, mehrere Ansuchen. Da in unserer Eingabe vom 19ten Jenner 1837 (und nicht vom 25 die ich nochmals beizulegen die Ehre habe) keine Andeutung von solch einer abnormen Ausdehnung steht, so muß diese Angabe von irgend Jemand anders gemacht worden sein, ob aus Jrrthum oder um mit Spott und Hohn die Sache abzufertigen, vermag ich nicht zu entscheiden. Wahrlich, Hochgeachtete Herren, der möchte ich nicht sein, der so ernste Sachen ins Lächerliche zieht, und wahrlich Hochgeachtete Herren der Verein und seine Verwalter verdienen keinen Spott, zur

⁴⁴⁸ Protokolle I, S. 161.

⁴⁴⁹ StAB BB VI a 210. Akten betr. Verpachtung der Schlossdomäne zu Trachselwald an den christlichen Hilfsverein für Volksbildung zur Gründung einer Armenerziehungsanstalt. 1834–1837, Nr. 14. Ich danke Barbara Mahlmann-Bauer für die Zurverfügungstellung ihrer Transkription.

praktischen Entscheidung einer Frage, die für das ganze Land von der höchsten Bedeutung ist.⁴⁵⁰

Es ist nicht klar, ob der zuständige Oberschaffner diese irreführenden Unterstellungen selber kolportiert hatte oder – was wahrscheinlicher ist – ihm diese Informationen von unbekannter Seite aus unlauteren Absichten zugespielt worden sind.

Gleichzeitig nahm in der Öffentlichkeit das Interesse an der Anstalt zu. Die Verwaltungskommission wurde vermehrt um Berichte über den Fortgang der Anstalt und die gemachten Erfahrungen gebeten, so im Februar 1837 durch die Gemeinnützige Gesellschaft von Zürich,⁴⁵¹ im November 1839 durch die Königlich Württembergische Regierung des Schwarzwaldkreises und im September 1841 durch die Pfarrherren Sprüngli aus Thalwil und Schärer aus Walkringen.⁴⁵² Die Anfrage aus dem süddeutschen Raum dürfte mit der Rettungsanstalt Beuggen zusammenhängen und sie zeigt, dass die Anstalt in Trachselwald von den führenden Akteuren innerhalb des armenpädagogischen Fachpublikums durchaus wahrgenommen wurde.

4.4.4. Wirtschaftliche Konsolidierung und pädagogische Krise in Trachselwald (1839–1854)

Finanziell war der Bezirksverein mit der Umsiedlung nach Trachselwald und den neu eingegangenen Verbindlichkeiten ein beträchtliches finanzielles Risiko eingegangen, zu deren Absicherung sogar eine Aktienzeichnung veranlasst worden war.⁴⁵³ Die Verwaltungskommission war sich dieses Risikos durchaus bewusst und Gotthelf hebt in der *Armennoth* explizit hervor, dass die fachlichen Kenntnisse und die Uneigennützigkeit des Kassiers Tschabold von

⁴⁵⁰ StAB BB VI a 210. Akten betr. Verpachtung der Schlossdomäne zu Trachselwald an den christlichen Hilfsverein für Volksbildung zur Gründung einer Armenerziehungsanstalt. 1834–1837, Nr. 19. Ich danke Barbara Mahlmann-Bauer für die Zurverfügungstellung auch dieser Transkription.

⁴⁵¹ Peter Dietz vermutet, dass Gotthelf als Folge dieser Anfrage für die Zürcher Gemeinnützige Gesellschaft einen eigenen Aufsatz zur Anstalt verfasst habe, der allerdings nicht mehr aufzufinden ist. Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 28. Handschriftliche Entwürfe sind meines Wissens keine überliefert.

⁴⁵² Protokolle I, S. 150; Protokolle II, S. 56.

⁴⁵³ Protokolle I, S. 202; Protokolle II, S. 3–5, S. 18–19. Im Januar 1839 waren gemäss Protokoll von Trachselwald 12, von Lützelflüh 12, von Wyssachgraben 3 Aktien eingeschrieben (Protokolle II, S. 26).

grosser Wichtigkeit waren.⁴⁵⁴ Das Jahr 1839 wurde für den Verein zu einer Zerreißprobe, da der Umzug nach Trachselwald unter äusserst schwierigen Umständen vonstatten ging. Weil die Pacht in Sumiswald im März 1839 auslief, mussten die Knaben in Trachselwald bis zur Errichtung des neuen Gebäudes in einer Scheune Unterkunft finden. Zusätzlich zu allen Schwierigkeiten erkrankten einige Kinder an Röteln. Im Jahr des Umzuges, 1839, überstiegen die Ausgaben das geplante Budget schliesslich um 1'669.- Franken.⁴⁵⁵ Bereits an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 21. Dezember 1838 war festgehalten worden, dass man die Öffentlichkeit auf das Anliegen der Anstalt aufmerksam machen müsse.⁴⁵⁶

Dabei spielte eine Rolle, dass der kantonale Verein kurz zuvor einen umfassenden, fast 100-seitigen Bericht über seine Tätigkeit und den Fortgang der von ihm initiierten Anstalten in Bättwyl, Langnau und Bremgarten publiziert hatte. Aus dem Bericht geht hervor, wie sehr sich die pädagogisch angestrebten Schwerpunkte vom Ideal in Trachselwald unterschieden:

Vor allem werden die Zöglinge angehalten zur Ordnung und Reinlichkeit, Tugenden, die gewöhnlich in armen Haushaltungen vergeblich gesucht werden. Gleich nach dem Aufstehen müssen sie sich kämmen und waschen, stäts, so viel wie möglich, ihre Kleidung in Obhut nehmen. Es wird ihnen nicht nachgelassen, Bücher und Werkzeuge, die nicht etwa sind gebraucht worden, umherliegen zu lassen. In und vor dem Hause herrscht Reinlichkeit, damit sie dieselbe lieb gewinnen und sich daran gewöhnen. Auf die rechte Benutzung der Zeit wird ferner strenge geachtet; sie darf nicht verschwätzt und vergeudet werden; so viel möglich, wird Alles nach fester Regel und Ordnung vorgenommen, und hat Alles seine Zeit: Unterricht, Arbeit und Erholung, Essen, Schlafen und Aufstehen.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ HKG F.3.1, S. 227.

⁴⁵⁵ Protokolle II, S. 40 und StAB B 566. Verwaltungsbericht von Jakob Tschabold Nr. IV für 1839. Die Akten zeigen, dass Gotthelf dem Verein am 21. März 1839 aus seinem Privatvermögen 35.- Fr. überwies. Er war damit in dieser Rechnungsperiode der zweitgrösste Spender hinter Schultheiss Carl Friedrich Tscharner (1772–1844), der seinerseits am 14. Juli 1838 sogar 80.- Fr. gespendet hatte. Gemessen am Historischen Lohnindex (HLI) entsprechen 35.- Fr. von 1839 im Jahre 2009 4'009.- CHF. Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html> (15.3.2018).

⁴⁵⁶ Protokolle II, S. 23.

⁴⁵⁷ Dritter und Haupt-Bericht über das Wirken des Vereins für christliche Volksbildung im Kanton Bern. Bern 1838, S. 81–83.



Abb. 15 »Situationsplan über die zum Schlossgut Trachselwald gehörenden Lehngebäude und dem für die Armen Erziehungsanstalt zu erbauenden Wohnhause«. Gezeichnet von Armenlehrer Schäfer (1839). Beschriftungen zur besseren Lesbarkeit vergrößert.

- A. Neu zu erbauendes Wohnhaus
- B. Bisheriges Wohnhaus
- C. Sogenannte neue Scheuer
- D. Weiher
- E. Sogenannte alte Scheuer
- F. Platz des abgebrochenen Zehntspeichers

Der am 8. November 1837 vom Regierungsrat gesprochene Baukredit war an die Auflage gebunden, dass das Baudepartement den Bauplan des neuen Anstaltsgebäudes auf der verpachteten Schlossdomäne Trachselwald bewilligen musste. Dabei kam es zu erheblichen Verzögerungen, weil der von Schäfer in Zusammenarbeit mit zwei ortsansässigen Zimmerleuten gezeichnete Plan zunächst von der Verwaltungskommission abgelehnt wurde. Der darauf eingereichte, revidierte und hier gezeigte Plan ist vom zuständigen Beamten Pulver ebenfalls zurückgewiesen worden. Weil die Pacht im Sal in Sumiswald am 1. April 1839 auslief, beschloss die Hauptversammlung, sich über das Baudepartement hinwegzusetzen und ohne Einwilligung mit dem Bau zu beginnen, was zu Spannungen führte.

Literatur:
 Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armen Erziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 63–65.

An der Sitzung wurde zu Protokoll gegeben, dass auch der eigene Bezirksverein »milde Gaben sehr nöthig« habe.⁴⁵⁸ Die Verwaltungskommission übertrug die Vorbereitung für einen öffentlichen Aufruf an Gotthelf und dessen Amtsbruder Baumgartner. An der Hauptversammlung vom 2. Juni 1840 konnte der anwesende Regierungsrat Schneider dann mitteilen, dass »das Werk von H[errn] Pfr. Bitzius über die Armennoth jeden andern öffent[lichen] Bericht über unsere Anstalt für einstweilig unöthig mache«.⁴⁵⁹ Dies zeigt, wie eng die Veröffentlichung der *Armennoth* durch Gotthelf mit dem schwierigen Umzug der Anstalt von Sumiswald nach Trachselwald zusammenhing.

Die finanziellen Schwierigkeiten waren kausal mit der spezifischen Kostgeldpolitik der Anstalt verknüpft. Um gänzlich verarmte Kinder aufnehmen zu können, versuchte die Verwaltungskommission, die verlangten Kostgelder so niedrig wie möglich zu halten. An der Hauptversammlung vom 13. November 1834 war nach langer Beratung einstimmig beschlossen worden, von den Gemeinden keine Kostgelder zur Aufnahme der Kinder zu verlangen und nur freiwillige Beiträge anzunehmen. Dies geschah in der Kenntnis des Umstandes, dass viele Gemeinden von den Kindern solche Zahlungen später zurückverlangten und ihnen bis dahin Heiratsverbote auferlegten. Unter einer solchen Schuldenlast würden viele Jugendliche seufzen und verzweifeln, ist im Protokoll notiert.⁴⁶⁰ Den Gemeinden solle deswegen die Möglichkeit genommen werden, einen Rechtsanspruch auf die Rückforderung der Kosten gegenüber den Kindern geltend machen zu können. An der nächstfolgenden Hauptversammlung vom 12. Februar 1835 wurde die Kostgeldfrage erneut aufgegriffen. Dabei wurde beschlossen, dass die Verwaltungskommission das Kostgeld für Kinder, »die nicht ganz arm, u. nicht besteuert sind«, entsprechend den Vermögensumständen bestimmen solle.⁴⁶¹ Von unehelichen Kindern, die Alimente erhielten, solle ebenfalls je nach Umständen ein Kostgeld eingefordert werden. Wenn ganz arme Kinder von ihrer Gemeinde aus in die Anstalt geschickt würden, solle die Gemeinde wenn möglich dazu bewogen werden, einen »einem billigen Kostgeld« gleichkommenden Beitrag der Anstalt zu schenken, aber »denselben dan[n] niemals von den Kindern, als ihnen [Hervorhebung im Zitat] gereichte Besteuerung, zu reklamiren«.⁴⁶² Falls Private (Taufzeugen oder Verwandte) ein ganz armes Kind zur Aufnahme empfehlen und für dieses ein Kostgeld versprechen würden, »so soll ihnen dieses

⁴⁵⁸ Protokolle II, S. 23.

⁴⁵⁹ Ebd. S. 84.

⁴⁶⁰ Protokolle I, S. 46.

⁴⁶¹ Ebd. S. 63.

⁴⁶² Ebd.

Kostgeld so billig als möglich angesetzt werden«. ⁴⁶³ Auch »ganz arme Kinder«, für die keine oder sehr geringe Kostgelder bezahlt wurden, sollten aufgenommen werden. ⁴⁶⁴ Die Zöglinge sollten nach ihrer Admission nur ein Jahr lang ihre Arbeitskraft der Anstalt zur Verfügung stellen, um einen Beitrag zur Abarbeitung des Betrages zu leisten. Sogar diese Bestimmung hatte Anlass zu Diskussionen gegeben, wobei im Protokoll zu lesen ist:

Gegen diesen Abschnitt wurden wiederum Bemerkungen angebracht, die sämtlich den humanen Geist der Versammlung beurkundeten, in dem sie nur dahin gerichtet waren, auf der einen Seite alles Harte, u. Alles Zwangs-, so wie auch alles Gnadenwesen von der Anstalt ferne zu halten, u. auf der andern, wo inier möglich den andern, schon während sie in der Anstalt sind, eine Gelegenheit zu Erwerbung von Eigenthum zu verschaffen, das ihnen dan bey ihrem Austritt von Rechtswegen zu komen, u. ihnen gleichsam ein Saamkorn für eine unabhängige Existenz werde. ⁴⁶⁵

Aus den Unterlagen des Kassiers aus dem Jahr 1838 wird ersichtlich, wie viel diese jährlichen freiwillig entrichteten Kostgelder für einzelne Knaben jeweils betragen. ⁴⁶⁶

15. Juni durch Hrn. Pf. Baumgartner für Ulr. Aeschmann von Trachselwald	25.-
27. Juni durch Joh. Hess für Joh. Ulrich Jordi von Wyssachergraben	32.-
8. Juli 1838 für Joh. Jörg von Affoltern, für Joh. Christen von Affoltern	30.- 30.-
17. Juli 1838 für Alex. Kipfer Lüzelfflüh, für Fried. Ledermann Lüzelfflüh	17.5 17.5
21. Juli für Ulrich Scheidegger von Huttwyl, für Ulrich Niffeler von Huttwil, für Andr. Scheidegger von Huttwyl	10.- 16.- 10.-
2. Sept. 1838 für Pet. Alchenberger und Isaak Sommer von Sumiswald durch Allmosner Eggimann	62.-
3. Sept. für Joh. Christen, von Rüegsau	34.-
19. Oktober für Joh. Schär durch dessen Muter	25.-

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ In mindestens einem Fall (Joh. Ramseier aus Rüegsau) ist belegt, dass die Anstalt gar kein Kostgeld entgegengenommen hatte (Protokolle II, S. 146).

⁴⁶⁵ Protokolle I, S. 64.

⁴⁶⁶ StAB B 566. Bau-Rechnung über die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald, abgelegt durch Pfarrer Baumgartner daselbst als Rechnungs-Cassier [1838].

25. November für Jakob Zimmermann von Lüzelflüh	32.-
21. Dec. Für Johann Kammer von Trachselwald	25.-
3. Jan. 1839 für Jakob Schneider von Walterswyl	20.-
8. März 1839 für Johann Ulrich Niedenhauser von Eriswyl durch Gemeindschreiber Zehnder	18.-
2. April 1839 für Andreas Flückiger von Dürrenroth	25.-

Die Protokolle zeigen, dass die Gemeinden die versprochenen jährlichen Kostgelder und auch die Vereinsjahresbeiträge teilweise nicht oder erst verspätet zahlten. An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 2. September 1835 kam zur Sprache, dass nur von den Gemeinden Walterswil, Dürrenroth und Trachselwald – also von drei von neun Gemeinden – Beiträge eingegangen seien. Der Vorstand fasste deswegen den Beschluss,

[...] in die andern Gemeinden eine Mahnung zu baldiger Ausrichtung derselben zu erlassen, aber dieselbe an ein thätiges Vereinsglied zu adressiren, und ja nicht an die Gemeinderäthe, als welche sich aller Orten so gleichgültig und nachlässig dieses Gegenstandes angenommen haben, daß wir es vorzüglich diesem Umstand zuschreiben müssen, warum – wie wir hören – in allen Gemeinden der Ertrag der Steuern weit hinter demjenigen des vorigen Jahres zurückgeblieben ist.⁴⁶⁷

Der Auszug aus dem Protokoll zeigt, wie schwierig sich das Verhältnis zu den Gemeindebehörden gestaltete. Es kam auch vor, dass die Kinder beim Einsammeln von freiwilligen Spenden verprügelt wurden. Im Protokoll der Sitzung der Verwaltungskommission vom 10. Februar 1837 etwa wird vermerkt:

Hr. Pfarrer Baumgartner zeigt an: Da letzten Herbst, wie bekannt, einige Knaben der Anstalt beim Einsammeln der versprochenen Natural-Beiträge zu Haslebach im Kleineggviertel der Gemeinde Sumiswald seien mißhandelt worden, was dem Richteramt angehörig gemacht worden, so habe Hr. Gerichtspräsident ihn aufgefordert, dem daherigen Verhöre beizuwohnen. Da nun aber über die Mißhandlung kein gerichtlicher Beweis geleistet werden könnte, und die Beklagten alles abläugneten, so habe Hr. Präsident ihm, als Mitglied der Verwaltungskommission angefragt: ob man diese Sache weiter verfolgen wolle, oder nicht. In Betrachtung, daß der Anstalt dadurch ein weitläufiger, ungewisser, auf alle Fälle höchst unbeliebiger Streithandel zuwachsen könnte, habe er, unter Vorbehalt der Genehmigung der Verwaltungskommission, auf weitere Verfolgungen

⁴⁶⁷ Protokolle I, S. 89.

dieser Sache verzichtet; worauf HR. Präsident die Beklagten mit einer ernstern Ermahnung und Warnung entlassen habe.⁴⁶⁸

Es scheint, dass sich die Anstalt einen kostspieligen Rechtshandel mit ungewissem Ausgang nicht leisten wollte. Es gab aber auch interne Schwierigkeiten. Einige Knaben müssen erhebliche Probleme bereitet haben.⁴⁶⁹ In den Protokollen wird vermerkt, die Verwaltungskommission habe leider zur Kenntnis nehmen müssen, »wie nicht wenige dieser Knaben schrecklich verwaorloset, voller Fehler und mit zum Theil groben Unarten und bösen Neigungen in die Anstalt eingetreten« seien.⁴⁷⁰ Es kam zu Desertionen; in einigen Fällen mussten die Zöglinge aus der Anstalt entlassen und wieder ihrer Gemeinde übergeben werden.⁴⁷¹ Die Protokolle zeigen überdies, dass die Verwaltungskommission Schäfer darauf hinwies, er solle Knaben, welche sich »ungebärdig & ungehorsam« aufführen, »tüchtig anstrafen«.⁴⁷²

Wie wichtig Gotthelf die Kostgeldpolitik der Anstalt gewesen war, legt ein Auszug aus dem Protokoll der Verwaltungskommission nahe. An der Sitzung vom 11. September 1840 legte er dem Gremium ausführlich dar, dass die Ausgaben für pro Zögling im Rechnungsjahr 1838–1839 144.- Franken und im Rechnungsjahr 1839–1840 83.- Franken betragen hatten.⁴⁷³ »Dieses erfreuliche & aufmunternde Resultat ist theils der ökonomisch[en] Verwaltung, theils dem Verdienste der Knaben beym Baue, theils der günstig[en] Pachtverhältniß[e] zuzuschreiben«, ist im Protokoll festgehalten.⁴⁷⁴ In Bättwyl betrogen die jährlichen Kosten wie erwähnt über 157 Franken (also fast das Doppelte), was zeigt, wie rigide der Sparkurs in Trachselwald gewesen sein muss. Dieser Sparkurs zog aber einschneidende Konsequenzen nach sich. An Neujahr 1844 waren mit Ausnahme eines kleinen Vorrates an Kartoffeln und einer Staude Sauerkraut keine Lebensmittel in der Anstalt vorhanden.⁴⁷⁵ Die Knaben

⁴⁶⁸ Ebd. S. 152.

⁴⁶⁹ Dem Knabe Schneider aus Walterswil etwa konnte das Bestehlen von Mitzöglingen nachgewiesen werden; Protokolle II, S. 100.

⁴⁷⁰ Protokolle I, S. 92.

⁴⁷¹ Ebd. S. 115.

⁴⁷² Protokolle II, S. III. Hinsichtlich der körperlichen Bestrafungspraxis vermerkt das Protokoll der Direktionssitzung vom 11. September 1848 (als die Anstalt bereits von Schäfers Nachfolger Matti geleitet wurde), dass die Verwaltungskommission Matti nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht habe, dass er grobe Vergehen von Zöglingen der Kommission anzeigen müsse und nie ohne Vorwissen derselbigen harte Züchtigungen vornehmen dürfe. Protokolle III, S. 134.

⁴⁷³ Protokolle II, S. 90. Auch im Rechnungsjahr 1840–1841 belief sich der Durchschnitt der jährlichen Kosten eines Zöglings auf 83.- Fr. (ebd. S. 134).

⁴⁷⁴ Ebd. S. 90.

⁴⁷⁵ Grossen, Jeremias Gotthelf und die Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1916), S. 29.

trugen im Sommer wie im Winter ungefütterte Zwilchkleider und hatten im Winter keine andere Betthülle als ein Leintuch mit einer immerhin leichten Wolldecke.⁴⁷⁶ Für die ursprünglich geplante Ausstattung aller Betten mit doppelten Decken hatte das Budget nicht gereicht.⁴⁷⁷ Wie die Protokolle zeigen, war die Anschaffung von wenigstens zwölf wollenen Bettdecken dem Engagement Gotthelfs zu verdanken, der durch seine Privatkontakte das nötige Geld dazu sammelte.⁴⁷⁸ Seine Tochter Cécile erinnerte sich später, dass ihr Vater noch auf dem Sterbebett im Fieber phantasiert habe, er müsse dringend Winterbekleidung für die frierenden Anstaltskinder auftreiben.⁴⁷⁹ Bereits hinsichtlich des kostspieligen Neubaus der Anstalt in Trachselwald hatte Gotthelf bei seiner Zunftgesellschaft zu Metzgern vorgesprochen, die sich dann auch zu einer ausserordentlich grosszügigen Spende bereit erklärt hatte.⁴⁸⁰ Das Verfassen des Bittgesuchs muss sich für den Insurgenten von 1831 wie einen Gang nach Canossa angefühlt haben.

Nach dem Umzug nach Trachselwald schlitterte die Anstalt zu Beginn der 1840er Jahre in eine grosse Krise, wobei nicht zuletzt die Anforderungen, welche die landwirtschaftliche Bestellung des Gutes mit sich brachten (insgesamt nun 51 Jucharten gegenüber anfänglich 14 in Sumiswald), Schäfer offenbar massiv überforderten.⁴⁸¹ In jene Zeit fiel der erwähnte Aufenthalt des angehenden Armenlehrers Jakob Roderer, der seinem Mentor Johann Caspar Zellweger in mehreren Briefen über missliche Zustände berichtete. Der erste Brief ist auf den 6. Juli 1842 datiert und wurde demnach wenige Wochen nach dessen Ankunft in Trachselwald verfasst. In diesem Brief griff er Schäfer noch nicht direkt an, sondern zeigte Verständnis für den – wie er schrieb – »kranken« Mann. Dabei hob er hervor, wie feindselig die Stimmung in der Umgebung gegenüber der Anstalt sei, der gegenüber sich die Bevölkerung des alten

⁴⁷⁶ Protokolle II, S. 192.

⁴⁷⁷ Ebd. S. 98.

⁴⁷⁸ Ebd. S. 101.

⁴⁷⁹ von Rütte, Cécile von Rütte-Bitzius (1999), S. 36.

⁴⁸⁰ Protokolle I, S. 203. Die Spende betrug 100.- Fr., was gemessen am Historischen Lohnindex (HLI) im Jahr 2009 dem Betrag von 11'454 CHF entspricht. Pfister, Christian und Studer, Roman: Swistoval. The swiss Historical Monetary Value Converter. Historisches Institut der Universität Bern. URL: <http://www.swistoval.ch/content/einzelwerte.de.html> (10.4.2018).

⁴⁸¹ Aus diesem Grund hatte Gotthelf an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 21. Februar 1840 den Antrag gestellt, »zur beßeren und vortheilhafteren Bewirthschaftung unseres Gutes« eine landwirtschaftliche Kommission ins Leben zu rufen, um die Leitung und Beaufsichtigung der Landarbeiten zu übernehmen (Protokolle II, S. 72f.).

Standortes nicht mehr verpflichtet fühle und von der die Bevölkerung des neuen Ortes nichts wissen wolle:

Sie wissen wahrscheinlich [...], daß die Anstalt in früheren Jahren, als sie noch in Sumiswald war, in einem guten Zustande sich befand, daß Alles sich über die junge aufblühende Schar gefreut hat. Jetzt aber, da dieselbe in Trachselwald ist, nehmen sich die Sumiswaldner derselben nur kalt an, und in der Umgebung von hier würde man sich in höchstem Grade freuen, wenn sie aufgelöst werden könnte. Schon dieser Ortsgeist ist ein großes Hinderniß zum freudigen Gedeihen der Anstalt, und solche Erscheinungen können natürlich den Erzieher nicht erfreuen.⁴⁸²

Schäfer habe einmal nämlich selber die nackt schlafende Magd gezeichnet und dieser »das häßliche Bild« am Tage gezeigt. Es sei keine Überraschung, dass in der Anstalt nicht Gott, sondern der Teufel walte, denn innerhalb des letzten halben Jahres sei »nicht *eine einzige* Religionsstunde« gehalten worden.⁴⁸³ Auch der Schulunterricht sei mangelhaft. Er habe Schäfer überdies vergeblich aufgefordert, einen Stundenplan oder eine Hausordnung aufzustellen.

Der von Schäfer kritisierte Missstand, wonach Bauern versuchen würden, Knaben durch gute Anstellungsverträge wegzulocken, schien der Anstalt tatsächlich Probleme bereitet zu haben. Wie aus den Quellen hervorgeht, haben auch Eltern bisweilen versucht, ihre Söhne unter dem Vorwand, sie bedürften deren Arbeitskraft, von der Anstalt nach Hause zu holen, sobald diese ein gewisses Alter – jeweils ungefähr das zwölfte Lebensjahr – erreicht hatten.⁴⁸⁴ Zwar waren die Knaben in der überwiegenden Mehrheit von ihren Gemeinden (und nicht direkt von den Eltern) der Anstalt übergeben worden, aber die zuständigen Armenbehörden scheinen diese Versuche in keiner Weise behindert zu haben, da sie auf diesem Weg Kostgelder sparen konnten.

⁴⁸² Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 19. Die Originale der Briefe lagern nach Angaben von Dietz in der Kantonsbibliothek von Appenzell Ausserrhoden in Trogen (»Der erste im Faszikel »Lehrer und Schüler der Schurtanne«, die folgenden vom 4.12.1842 und 9.4.1843 in der Korrespondenzsammlung von Johann Caspar Zellweger«).

⁴⁸³ Ebd.

⁴⁸⁴ Protokolle II, S. 69.



Abb. 16 (1) »Anstaltskinder«
 Holzschnitt von Emil Zbinden aus der *Armennot*
 (Büchergilde Gutenberg 1952)

Roderer monierte, dass die älteren Knaben die Anstalt bereits kurz nach der Admission verlassen dürften und immer wieder Bauern auftauchen würden, welche sie durch günstige Verträge als Knecht bei sich anstellen und damit von der Anstalt weglocken wollten. Überdies würde durch den Knecht Unfrieden gestiftet. Er beklagte sich ausserdem über die fehlende Hausordnung. Wer sich einmal an einen Ort gewöhnt habe, wo eine geregelte Ordnung herrsche, der könne sich hier in Trachselwald, wo das nicht der Fall sei – »da macht die Witterung die Hausordnung« – schwerlich zurechtfinden.⁴⁸⁵ In einem zweiten Brief vom 4. Dezember 1842 schrieb er an Zellweger:

⁴⁸⁵ Ebd. S. 21.



Abb. 16 (2) »Anstaltskinder«
 Holzschnitt von Emil Zbinden aus der *Armennot*
 (Büchergilde Gutenberg 1952)

Es ist wirklich in letzter Zeit hier so erbärmlich elend gegangen, daß kein Mensch zufrieden und vergnügt hier leben konnte. Wenn ein Fremder während dieser Zeit hier stillschweigend hätte Zuschauer aller schlimmen Ereignisse, oder der Behandlungsweise des Lehrers gegen die Kinder und umgekehrt, sein können, so hätte er gewiß gedacht, dieses Haus sei ein Zuchthaus, und manchmal hätte man es können einem – Hurenhause – vergleichen. Verzeihen Sie, daß ich so rede – es ist wahr. Die Magd wird manchmal von den größern Buben so geplagt, daß sie sie nur durch ein gewaltiges Schreien von ihnen losmachen kann. Und selbst kleine Knaben haben schon solchen Unfug getrieben. Steuert denn der Lehrer diesem schrecklichen Unheil nicht, werden Sie fragen? Die Kleinen werden derb gezüchtigt, den Großen dagegen sagt er kein Wort, und was sollte er ihnen sagen, da er selbst solche Fehler gemacht hat.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ Ebd.

Gotthelf hatte in dieser Sache den Antrag gestellt, dass nach dem Vorbild des Rauhen Hauses in Hamburg die elterlichen Aufsichtsrechte über die Kinder mit dem Zeitpunkt des Eintritts an die Anstalt übergehen sollten.⁴⁸⁷

Am 9. April 1843 liess Roderer Zellweger in einem dritten Brief wissen, dass sich die Zustände durch das Eingreifen der Verwaltungskommission und durch die Entlassung des Knechtes etwas verbessert hätten.⁴⁸⁸ Allerdings habe das Ansehen der Anstalt gelitten:

Im Amte Trachselwald ist übrigens die Anstalt in solchem Rufe, daß sich einige Gemeinden entschlossen haben, durchaus keine Knaben mehr in die Anstalt zu geben, obschon sie nur 30 fr. bezahlen sollen.⁴⁸⁹

Wenige Tage nach diesem Brief wurde in den Sitzungen der Verwaltungskommission durch den Kassier Tschabold erstmals die Frage aufgeworfen, ob Schäfer entlassen werden müsse. Die Protokolle legen nahe, dass Schäfer die Kontrolle tatsächlich weitgehend entglichen war und er auch die Übersicht über die Buchhaltung fast gänzlich verloren hatte.⁴⁹⁰ Zudem stellte sich heraus, dass er hinter dem Rücken der Kommission eigenhändig ein Landstück des Anstaltsguts weiterverpachtet und den Ertrag eingestrichen hatte.⁴⁹¹ Allerdings scheint bereits vorher innerhalb der Verwaltungskommission eine oppositionelle Stimmung gegen Schäfer aufgekommen zu sein. Jedenfalls hatte Schäfer bereits im März 1841 in einer Zuschrift an die »Direction« mitgeteilt, er habe durch ein Gerücht vernommen, dass in ihrer Mitte Unzufriedenheit gegen ihn herrsche.⁴⁹² Es gibt Hinweise darauf, womit dies zusammenhing. Bereits im Frühjahr 1839 hatte Schäfer von der Verwaltungskommission verlangt, dass sein Gehalt auf 500.- Franken erhöht werde, wobei das Protokoll

⁴⁸⁷ Ebd. S. 69 und S. 91. Allem Anschein nach ist Gotthelf aber damit nicht durchgedrungen. Bereits an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 5. September 1836 war Schäfer mit einem ähnlichen Antrag gescheitert (Protokolle I, S. 133). Regierungsrat Schneider hatte als Präsident des Zentralkomitees des kantonalen Vereins für christliche Volksbildung der Anstalt in Trachselwald am 11. Oktober 1839 fünf Jahrgänge des »Berichts der Rettungsanstalt für verwahrloste Kinder in Hamburg« überreicht, was nahelegt, woher Gotthelf seine Kenntnisse über die Regelungen in Hamburg hatte (Protokolle II, S. 54).

⁴⁸⁸ Bereits am 24. September 1841 war dem Knecht Hans Ulrich Fankhauser gekündigt worden (Protokolle II, S. 127 und 134).

⁴⁸⁹ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armen Erziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 23.

⁴⁹⁰ Bereits am der Sitzung der Verwaltungskommission vom 5. August 1841 hatte Tschabold gedroht, er werde sein Amt niederlegen, wenn Schäfer nicht gezwungen werde, der Direktion monatlich alle Rechnungen vorzulegen (Protokolle II, S. 121). Zu Schäfers Schwierigkeiten mit der Buchhaltung siehe auch Protokolle II, S. 130.

⁴⁹¹ Protokolle II, S. 217.

⁴⁹² Ebd. S. 105.

vermerkt, dass die Verwaltungskommission dieses Begehren an ihrer Sitzung vom 15. Februar 1839 mit Bedauern zur Kenntnis genommen habe und es »in hohem Grade indiscret« fände, auf eine solche Gehaltvermehrung zu drängen.⁴⁹³ Gotthelf sprach sich als einziger für Schäfer aus, wobei er einwarf, man dürfe nicht riskieren, dass Schäfer seine Stelle kündigt, weswegen man ihm wenigstens mit einer Gratifikation entgegenkommen müsse. Dies zeigt, dass Gotthelf wohl von allen Mitgliedern der Verwaltungskommission am stärksten hinter Schäfer stand.

Seit jener Erkundigung Schäfers im März 1841 häufen sich in den Protokollen die Hinweise, dass Schäfer zusehends Schwierigkeiten hatte.⁴⁹⁴ Im April 1841 wurde deshalb die Anschaffung eines sogenannten »Weisungs-Buches« beschlossen, in welches der Sekretär alle verbindlichen Anordnungen der Kommission Schäfer betreffend eintragen solle.⁴⁹⁵ Die Mitglieder der Verwaltungskommission äusserten nach ihren Besuchen der Anstalt Unbehagen und Befremden über deren Zustand, wie im Sitzungsprotokoll vom 16. Mai 1842 steht:

H[err] Pfr. Fetscherin bemerkte bei seinem Besuche Mangel an Aufsicht u daher auch an Ordnung u Fleiß bei den Knaben. Mehrere andere Mitglieder brachten ähnliche Bemerkungen an, u H[err] Präsident zeigte an, daß Daniel Scheidegger aus der Anstalt entlaufen sei, u sich überhaupt im Geist der Unordnung u der Widerspenstigkeit in der Anstalt zeige, der derselben Gefahr drohe.⁴⁹⁶

An dieser Sitzung der Verwaltungskommission war Gotthelf, der bislang jeweils fast ausnahmslos nie gefehlt hatte, nicht anwesend. Auch an der nächsten Sitzung vom 14. Juni 1842 ist sein Name im Protokoll im Verzeichnis der

⁴⁹³ Protokolle II, S. 30.

⁴⁹⁴ »Der Bericht über die Buchführung des Armentvaters lautet nicht günstig. Über die Industrie sind nur einzelne fliegende Blätter; nirgends ein Buch über Arbeiten, Ausstände, Einnahmen und Ausgaben. Eben so unzureichend – oder vielmehr gar nicht vorhanden ist das Hausbuch. In kleinen Sackkalendern sind einige Notizen aufgezeichnet; aber alles ohne Zusammenhang und ohne sichere Übersicht«. Sitzung der Verwaltungskommission vom 19. August 1842 (ebd. S. 169).

⁴⁹⁵ Ebd. S. 109 und 138.

⁴⁹⁶ Ebd. S. 151. Jener Daniel Scheidegger aus Wyssachgraben hatte sich anschliessend beim Gemeinderat seines Dorfes über erlittene Misshandlungen beklagt und in diesem Zusammenhang sogar ein ärztliches Zeugnis vorgelegt, in dem gemäss Protokoll steht, dass er »einige bläuliche Flecken an sich habe, jedoch ohne einige Verletzung« (ebd. S. 154–155). Roderers Briefe weisen darauf hin, dass Schäfer in jener Krisenzeit die Kinder heftig geschlagen haben muss, was von der Verwaltungskommission missbilligt wurde (vgl. deren Brief an Schäfer vom 19. Juni 1842, ebd. S. 158–162).

anwesenden Teilnehmer nicht zu finden.⁴⁹⁷ Sein Fehlen wiederholte sich und es gibt gute Gründe zu vermuten, dass er nicht zufällig abwesend war. Die Krise in der Anstalt führte dazu, dass im Sommer 1842 »wegen der gegenwärtig in der Anstalt statthabenden Verhältnisse« weder die Hauptversammlung des Vereins noch das jährliche Examen durchgeführt werden konnten. Beides musste auf unbestimmte Zeit verschoben werden.⁴⁹⁸ Vom 19. Juni 1842 datiert in den Protokollen die Abschrift eines ausführlichen Briefes an Schäfer,⁴⁹⁹ der – wie bereits von Peter Dietz vermutet worden ist – »die von einem besonderen Untersuchungsgremium festgehaltenen Beanstandungen an den Verhältnissen in der Anstalt dem Hausvater in einer anerkennenswert verständnisvollen Form zur Kenntnis bringt.«⁵⁰⁰ Darin steht:

Was ^[stens] den moralischen und sittlichen Zustand derselben anbetrifft, so kann man denselben keineswegs befriedigend, noch weniger erfreulich nennen. Der Geist der Liebe und des Friedens, der früher in derselben herrschte, scheint von ihr gewichen zu sein, und dagegen ein Geist der Unzufriedenheit, der Störrigkeit und des Ungehorsams, besonders bei den ältern Zöglingen zu herrschen, der bedenkliche Folgen für die Zukunft befürchten läßt. [...] Eine rei[z]bare Stimmung und daherige Heftigkeit, wo Ruhe und Besonnenheit erforderlich wäre, strenge Vorwürfe oder gar körperliche Strafen, wo Ernst mit Liebe vielleicht hinreichen, wirken verderblich auf jugendliche Gemüther, wo dann ein Gefühl ihnen widerfahrenen Unrechts und daher Bitterkeit und Störrigkeit, die schwer wieder daraus zu entfernen sind und sich leicht auch den andern Zöglingen mittheilen. So sehr wir, Werthgeschätzter Herr! Ihre vorzüglichen Eigenschaften als Lehrer und Erzieher anerkennen und schätzen, so mußten wir doch oft schon mit Bedauern eine Reizbarkeit bemerken, die ihrer wohlthätigen Wirksamkeit nothwendig Abbruch thun muß, und möchten Ihnen daher mehr Ruhe und Milde bei der Behandlung der Zöglinge empfehlen. Die Verwilderung einiger Zöglinge mag vielleicht auch daher rühren, daß sie oft ohne Aufsicht, oder nur unter derjenigen des Knechtes sind, welcher sich ihrer allerdings wenig annimt. – [...]

Auch der oekonomische Zustand der Anstalt erweckt der Verw. Com̄ Sorge und Bekümmerniß. Nicht nur werden die Steuern in den Gemeinden des Amtes und von außenher immer geringer, weil das Publikum in der Meinung steht, daß die Anstalt – bei einem an sich nicht ungünstigen

⁴⁹⁷ Ebd. S. 153.

⁴⁹⁸ Ebd. S. 155.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 158–162.

⁵⁰⁰ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 41.

Lehen – mit gehöriger Oekonomie sich nun bald selbst sollte erhalten können; sondern auch die Hohe Regierung scheint diese Ansicht mehr oder weniger zu theilen. Zwar hat dieselbe für das gegenwärtige Rechnungsjahr noch einen Beitrag von £. 1000. erkennt, aber mit Bemerkungen begleitet, die auf Verminderung dieses Beitrags für die Zukunft nur zu deutlich hinweisen. [...].

Was endlich das Rechnungswesen anbelangt, so ist der Comiſſion, welche für die Bedürfniſſe der Anstalt sorgen muß, alles daran gelegen, die strengste Ordnung dabei zu beobachten, damit ihr jederzeit eine genaue Übersicht deſelben möglich sei. Sie wünscht daher auch einen Bericht über die Active & Paſſive die Werkstätte betreffend, und wiederholt den schon mehrmals ausgesprochenen Wunsch und Willen daß keine Conti irgendwo im Ausstande gelaſſen, sondern über alles monatliche Rechnung geschlossen, keine Einkäufe, Reparationen u. dgl. die sich über £. 5. belaufen, ohne Anfrage beim Caſſier oder bei der Comiſſion gemacht, auch ohne deſelben Vorwiſſen und Einwilligung Niemand in die Anstalt aufgenommen oder bei deſelben angestellt und überhaupt den Aufträgen und Weisungen der Comiſſion oder einzelner, im Namen deſelben handelnder Mitglieder deſelben genaue Folge geleistet werde.

Schäfers Antwort wurde an der Sitzung vom 28. Juli 1842 als »nicht befriedigend befunden.«⁵⁰¹

Gleichzeitig spitzten sich die finanziellen Schwierigkeiten zu. An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 17. Dezember 1841 musste Kassier Tschabold melden, »daß seine Caſſe erschöpft sei«, und er fragte an, woher er Geld nehmen solle, um die laufenden Ausgaben zu bestreiten.⁵⁰² Die Direktion beschied ihm hilflos, er solle irgendwo Geld ausleihen. Das Budget für das Rechnungsjahr 1842/43 zeigte ein bedenkliches Defizit von 2'221.- Franken an.⁵⁰³ Gleichzeitig machte sich eine unheilvolle Änderung der bislang wohlwollenden Haltung des Regierungsrates gegenüber der Anstalt bemerkbar. Betreffend der Sitzung vom 16. Mai 1842 steht im Protokoll:⁵⁰⁴

Als Antwort auf das eingesandte Steuerbegehren wird ein Schreiben des Tit[ular] Regierungsrathes vom 27^[sten] Apr: vorgelesen, im Wesentlichen dahin gehend: Daß demselben das Ergebniß der eingesandten Rechnung, welches nicht sehr günstig ist, sehr aufgefallen, indem der Verein bei Gründung der Anstalt die Hofnung ausgesprochen habe, er werde sich in

⁵⁰¹ Protokolle II, S. 163.

⁵⁰² Ebd. S. 139.

⁵⁰³ Ebd. S. 151.

⁵⁰⁴ Ebd. S. 150.

einigen Jahren entweder ganz oder zum Theil selbst erhalten können. Ferner sei dieser Anstalt bisher bedeutend höhere Staatsunterstützung zugefloßen, als andere allgemeinen Anstalten dieser Art, der Ertrag der im Amte bezogenen Steuern aber *weit* im letzten Jahre weit unter der Staatssteuer geblieben, daher dieser Verein trachten sollte ein mehreres zu leisten, ohne alljährlich von dem Staate die bis dahin genoßenen Steuern erhalten zu müssen.

Der Regierungsrath habe beschlossen:

Dem Verein für christliche Volksbildung im Amte Trachselwald für das Rechnungsjahr vom 1^[sten] Jun: 1842. bis 31^[sten] Mäy 1843 einer Steuer von £. 1000. zu verabfolgen, u

Die Bewilligung zum Steuersameln im Amtsbezirk Trachselwald zu erlauben.

[...].

Was endlich das Ansuchen wegen niedrigerem Zinsfuß der £. 9000. betreffe, so sei dasselbe an das Finanzdepartement zur Berichterstattung gewiesen.

Im Juni 1842 theilte der Regierungsrat schliesslich mit, dass das Gesuch um Herabsetzung des Zinsfußes für den Baukredit abgelehnt worden sei.⁵⁰⁵ Am 19. August 1842 kam ein Schreiben des Standesbuchhalters Pfander zur Sprache, der signalisierte, dass die Revision der eingereichten Bauabrechnung durch die Behörden nicht zu einer Genehmigung geführt habe. Im Protokoll steht:⁵⁰⁶

Das Schreiben macht sowohl wegen der Sache selbst, als wegen der Form auf alle einen unangenehmen Eindruck. – Man glaubt aus demselben – so wie bereits aus dem Tone des Schreibens von Tit. Regierungsrath aus Anlaß der uns für das laufende Jahr erkannten Steuer – auf eine sehr unfreundliche Stimmung der Oberrn Behördern gegen unsre Anstalt mit Recht schließen zu können.

Daher wird – nach lebhafter Besprechung, einhellig befunden, es sei unsre Pflicht, der Hohen Regierung über die Tendenz, wie über die Verhältnisse unsrer Anstalt klare und bündige Vorstellungen zu machen, und derselben zu Gemüthe zu führen, daß wir, indem wir in dem, von den Beschwerden des Armenwesens am meisten gedrückten Landestheile, durch Errichtung einer solchen Armenerziehungsanstalt unsre aufrichtige

⁵⁰⁵ Ebd. S. 155.

⁵⁰⁶ Ebd. S. 168.

Bereitwilligkeit, zu den Zwecken unsrer Verfaßung mitzuwirken, nicht bloß mit leeren Worten, sondern mit der That an den Tag gelegt, durchaus nichts für uns, für persönlichen Vortheil, für materielle Interessen – oder für Lustbarkeiten gesorgt und gearbeitet, sondern vielmehr an Geld und Zeit bedeutende Opfer gebracht und demnach nicht ein solches engherziges Benehmen gegen uns verdient haben. Auch könnte nicht ohne hinreichenden Grund gesagt werden, daß es ganz gewiß um den Wohlstand des Landes – und um die Hülfsmittel zum allgemeinen Besten viel besser aussehn würde, wenn auf alle Theile der Verwaltung ein so genaues Auge, wie auf unsre Bickel und Stoßkähren geworfen würde!

Es wird erkannt: H[err] Pfarrer Bizius solle ersucht werden, sowohl an den Tit. Regierungsrath als an das Finanzdepartement kräftige Schreiben aufzusezen, und beiden zu Gemüth zu führen, daß ein so kleinliches, engherziges Benehmen gegen uns gewiß nicht guten Eindruck machen und keine heilsame Früchte bringen werde.

An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 9. September 1842 las Gotthelf die Entwürfe von zwei Schreiben – eines an den Regierungsrat und eines an das Finanzdepartement – vor, wobei das erstere aufgrund »einige[r] gefallene[r] Bemerkungen« von Gotthelf für einige Redaktionsveränderungen zurückgezogen wurde.⁵⁰⁷

In Bezug auf die Hauptversammlung vom 22. September 1842 gibt das Protokoll eine ausführliche Rede von Gotthelf wieder, welche hier zitiert wird.⁵⁰⁸ Der Anstalt würden zwei Gewitter drohen, eines aus der Anstalt selbst und das andere von Bern her:

H[err] Vice Præs: Bizius stattet in ausführlicher freier Rede Bericht ab über den Gang der Anstalt, u den gegenwärtigen Stand der Dinge in derselben.

Zuerst spricht er sich im Allgemeinen über das Wesen solcher Anstalten aus. Gleich wie im Leben jedes Menschen bald gute bald böse Tage komen, so treten auch bei solchen Anstalten Zeiten ein, wo alles gut zu gehen scheine u einen erfreulichen Fortgang verheißen, dan̄ aber zeigen sich wieder unerwartete Schwierigkeiten u Hinderniße, u es komen̄ Zeiten der Muthlosigkeit u des Zagens. Jedoch auch diese bösen Zeiten haben, wen̄ sie einmal überstanden sind, ihren Nutzen; – man werde auf Mängel u Fehler, die man begangen, aufmerksam, u mache Erfahrungen, die für die Zukunft von großer Wichtigkeit sein können. – Wichtig u

⁵⁰⁷ Ebd. S. 173.

⁵⁰⁸ Ebd. S. 177–179.

nothwendig seien aber solche Anstalten besonders in der jezigen Zeit, da Reiche u Arme in einer so gefährlichen Stellung gegen einander stehen, u die Leztern je mehr u mehr Miene machen, das als ein Recht zu fordern, was aus christlicher Gesinung gegen sie gethan werden sollte. Allenthalben werde je mehr u mehr das juridische Element vorherrschend, das christliche sei entwichen; – so im Hause, in der Gemeinde, im Staat. – Was Wartthürme in gefährlichen Zeiten, Leuchtthürme beim Sturme, das sollen solche Anstalten sein; nicht nur um auf dem Feind, auf die drohende Gefahr zu rechter Zeit aufmerksam zu machen, sondern auch den Hafen zu zeigen, dem man zusteuern müsse, – die Mittel, durch die man dem drohenden Verderben entgehen könne; – u diese seien eben, das christliche Element wieder zu wecken, – durch Liebe nicht nur die Last der Armen zu erleichtern, sondern sie selbst zu heben, sie zu guten, nützlichen u glücklichen Menschen zu bilden. Hierauf geht der Redner auf unsere Anstalt insbesondere über, die sich gegenwärtig auch in einer gefährlichen Periode befinde, – gefährlich wie die Witterung dieses Jahres. Wen 2. Gewitter von entgegengesetzten Seiten zusammen stoßen, so gebe es leicht Hagel, der die schönsten Saaten zerstöre. – So kömē auch jezt über unsre Anstalt gleichsam 2. drohende Gewitter, das eine von der Bise – aus der Anstalt selbst, – das andere mit dem Wetterluft – von Bern her.

Das Jahr 1841. sei in Hinsicht der Landwirthschaft für unsere Anstalt kein günstiges gewesen; besonders sei die Kornerndte gering ausgefallen, daher auch die Einnahme geringer, als man erwartet habe. – Auch der Geist, der im Allgemeinen herrschend sei, sei auch in der Anstalt eingekehrt, nämlich der Geist des eigenen Nutzens. Laut unsern Statuten sollten die Zöglinge bis 1. Jahr nach ihrer Admißion in der Anstalt bleiben, u so durch ihre Arbeit den Bestand derselben sichern helfen; aber kaum seien sie admittirt, so werden sie von ihren Eltern, oder von Meistern, die sie wohl zu brauchen wüßten, verlockt und aufgewiesen, die Anstalt zu verlassen. – So sei es auch jezt geschehen; mehrere der Admittirten haben vor der Zeit ihren Austritt verlangt, einige sich sogar eigenmächtig daraus entfernt, was den auch auf die Andern einen sehr bösen Eindruck gemacht habe. – Dieses das eine Gewitter. Das andere drohe vom Regierungsrath, mit dem man bisher in vertraulichem Verhältniß gestanden, u hoffentlich noch stehe. Durch ungünstige, zum Theil ganz unrichtige Berichte vom Departement des Innern u der Finanzen über unsere letztjährige Rechnung haben sich Mißverständnisse erhoben. Nicht nur habe der Reg: Rath unser Begehren um Erniedrigung des Zinsfußes für das Capital der £. 9000. zum Bau der Anstalt abgewiesen, sondern mache auch stärkere Ansprüche an den Verein zur Unterstützung der Anstalt, und scheine dagegen geneigt, die bisher vom Staat geleistete Unterstützung

noch mehr zu vermindern. Dazu köm̄en noch einige Plackereien vom Finanzdep: die auf alle Fälle wenigstens eine ungünstige Gesin̄ung gegen die Anstalt verrathen. Die Verwalt: Com̄ission werde es sich zwar angelegen sein lassen, den Schaden dieser beiden drohenden Gewitter möglichst abzuwenden. – Zur Verbeßerung der Landwirthschaft und dadurch auch der Finanzen seien bereits Anordnungen getroffen. Ein Theil der Cappelenmatt, die wenig mehr abgetragen, sei vermietet u aus dem Erlös Knochenmahl zur beßern Düngung des übrigen Landes angeschafft, u vorläufig ein Oberaufseher über die Landwirthschaft u den Stall in der Person des Gemeindraths Voremwald von Trachselwald bestellt worden.

Das gegenwärtige Jahr laße auch einen höhern Ertrag des Landes hoffen, der mit der Zeit noch zunehmen werde, u für die Zukunft einen beßern Stand der Finanzen hoffen laße. Auch über den gegenwärtigen Zustand der Finanzen giebt er einige beruhigende Erläuterungen. Die gegenwärtige Mißstim̄ung in der Anstalt werde sich hoffentlich bald legen, u auch der Armenvater werde die an diesen ersten Zöglingen gemachten Erfahrungen zu benutzen wissen, u in Zukunft Manches anders u beßer machen. Die Mißstim̄ung des Reg: Raths u der Departemente gegen die Anstalt, und den Geist des juridischen Rechnens, der auch da einreißen wolle, zu beseitigen, sei allerdings schwieriger; doch werde die Verwalt: Com̄ission auch da ihr Möglichstes thun, sie werde reden, die Wahrheit sagen, zwar mit Manier, aber aufrichtig u ungescheut, u die Wahrheit werde doch endlich durchdringen. Die Anstalt köne u werde man nicht sinken lassen; nicht nur wegen der jezt gegenwärtigen Kinder, sondern zum Heile des Vaterlandes, um es zu retten aus drohender Gefahr.

So engagiert seine Worte an der Versammlung waren, so scharf müssen die Formulierungen gewesen sein, die er im Entwurf seines Schreibens an den Regierungsrat gewählt hatte. An der Verwaltungskommissionssitzung vom 21. Oktober 1842 kam der redigierte Entwurf erneut zur Sprache, wobei Gott-helf selber gar nicht an der Sitzung anwesend war:⁵⁰⁹

5. Das Schreiben an den Tit: Regierungsrath, von H[errn] Pfr Bitzium neu redigirt, wird vorgelesen.

Allgemein wird es mit Dank gegen den H[err]n Verfaßer anerkannt, daß die neue Redaktion bedeutende Vorzüge vor der frühern habe, indem manche etwa stoßende Ausdrücke weggelaßen, und überhaupt das Ganze milder u ruhiger gehalten sei, ohne deßwegen von seiner Kraft zu verlieren; daß diese Schrift manche Wahrheiten enthalte, von denen sehr zu

⁵⁰⁹ Ebd. S. 183f.

wünschen wäre, daß dieselben von der Regierung möchten erkannt u beherzigt werden. Ob aber die unveränderte Einsendung dieses Schreibens zweckmäßig sei, u wir unsere Absicht dadurch erreichen werden, darüber sind die Meinungen getheilt. Die Einen glauben, wir dürfen unsere Stellung als Verwalter einer Armen-Erziehungsanstalt, welche zu ihrem Fortbestand der Unterstützung der Regierung nothwendig bedürfe, nicht aus den Augen setzen. Der nächste Zweck dieses Schreibens solle der sein, die Mißstimmung gegen die Anstalt, die sich in den letzten Schreiben des Reg: Rathes u der Departemente geäußert, zu heben, u ihr das Wohlwollen derselben wieder zu verschaffen. Diesen Zweck sollen wir allerdings durch offene u freimüthige Darstellung der Verhältnisse zu erreichen suchen; aber den auch nicht weiter gehen, der Regierung nicht Dinge sagen, die zwar allerdings wahr sind, aber nicht uns als Verwaltern der Armenerziehungsanstalt zu sagen zukommen. Wir würden dadurch der Anstalt eher schaden als nützen, und also unsern eigent[lichen] Zweck selber vereiteln. Daher sollte aus diesem Schreiben weggelaßen werden, was nicht eigentlich zur Sache gehöre.

Die Andern hingegen wollen das Schreiben unverändert einsenden, indem dasselbe ja nur Wahrheit enthalte, u es den Bürgern einer Republik in allen Verhältnissen zustehen müsse, über öffentliche Zustände der Regierung die Wahrheit frei u offen mitzuthemen, u wenn dieselbe selbst auch Tadel enthielte.

Abstimmung. Dasselbe unverändert einzusenden? 2.[Stimmen.]

Nach obigen Bemerkungen verändert? 4.[Stimmen]

Wem die Redaktion zu übertragen?

H[err] Pfr. Bitz. 2.[Stimmen]

Jemand anders? 4.[Stimmen]

Wem? dem Aktuar. 5.[Stimmen]

Seine Mitstreiter in der Verwaltungskommission entzogen Gotthelf also das Vertrauen und betrauten den Sekretär mit der Abfassung des Schreibens. Das war ein aussergewöhnlicher Schritt, wenn man bedenkt, dass Gotthelf seit beinahe einem Jahrzehnt fast den ganzen Schriftverkehr mit den Behörden in Bern redigiert und verantwortet hatte.

Um den finanziellen Schwierigkeiten zu begegnen, war bereits in der Sitzung vom 19. August 1842 darüber beraten worden, ob es nötig sei, das Kostgeld

künftig auf mindestens 25.- Franken pro Jahr zu erhöhen.⁵¹⁰ An der Hauptversammlung vom 22. September 1842 wurde dann beschlossen, das Kostgeld auf maximal 32.- Franken zu erhöhen.⁵¹¹ Wie die Ausführungen in Abschnitt 2.7 gezeigt haben, waren diese 32.- Franken gegenüber den Versteigerungen der Verdingkinder konkurrenzfähig. Meiner Meinung nach darf davon ausgegangen werden, dass der Betrag auf der Basis einer gezielten Kalkulation zustande gekommen ist. Die Kooperation mit den Gemeinden wurde dadurch aber dennoch auf einen Schlag bedeutend erschwert, wie die Protokolle belegen. Am 23. Dezember 1843 beriet die Verwaltungskommission über den Umstand, dass die Gemeinden Eriswil und Rüegsau erklärt hätten, die ihnen angebotenen Plätze nicht besetzen zu wollen.⁵¹² Gotthelf schlug vor, schriftlich bei den entsprechenden Gemeinden zu insitieren. Am 27. Januar 1844 wurde bekannt, dass auch die Gemeinde Huttwil die durch den Austritt ihrer Zöglinge frei gewordenen Stellen in der Armenanstalt einstweilen nicht wieder zu besetzen begehre. Abermals war es Gotthelf, der darauf reagierte:

H[err] Pfr. Bitzjus schlägt nochmals vor, unter der Hand bei den andern Gemeinden im Amte anzufragen, ob sie geneigt wären, noch Knaben in die Anstalt zu geben; auch wünschte er einen Weg aufzufinden, auch die zurückgetretenen Gemeinden wieder für die Anstalt zu gewinnen und zur Theilnahme zu bewegen. Die Mitglieder der Verwaltungscomiſſion werden daher ersucht, die nöthigen Erkundigungen in ihren Gemeinden einzuziehen.⁵¹³

Am 14. März 1844 gab das Kommissionsmitglied Geissbühler zu Protokoll, dass auch die Gemeinde Lützelflüh vorläufig keine Knaben mehr in die Anstalt schicken wolle.⁵¹⁴ Wenige Wochen später traf erneut eine Unglücksbotschaft ein: die Regierung teilte mit, dass sie ihren jährlichen Beitrag ab sofort auf 500.- Franken herabsetzen werde.⁵¹⁵ An der Hauptversammlung vom 13. Juli 1844 deutete Präsident Baumgartner besorgt an, dass die Handlungsweise der Regierung durch einzelne Mitglieder der Kommission beeinflusst sein könnte.⁵¹⁶

H[err] Pfr. Baumgartner knüpft seinen Vortrag an den des H[errn] Vicepräsidenten in der vorigen Hauptversammlung an, und würde lieber, der

⁵¹⁰ Ebd. S. 170.

⁵¹¹ Ebd. S. 181.

⁵¹² Ebd. S. 190.

⁵¹³ Ebd. S. 193.

⁵¹⁴ Ebd. S. 195.

⁵¹⁵ Ebd. S. 199.

⁵¹⁶ Ebd. S. 209.

frühern Übung gemäs, mehr Angenehmes als Unangenehmes berichten. Indeßen müße er mit dem Letztern anfangen; und dazu rechne er allerdings zunächst die so klar und deutlich ausgesprochene Misstimmung der Regierung gegen unsre Anstalt. Es zeige sich dieselbe nicht nur in den unverdienten Vorwürfen, die sie uns in ihren Schreiben mache, sondern in der Verminderung ihrer Beisteuer, die anstatt wie früher £. 1000.- nun nicht mehr als 500 £. betrage, und von welcher so verringerten Sumē nur noch der Betrag von £. 129.- als Saldo von der Baurechnung abgezogen werde – freilich auch von der geliehenen, zu verzinsenden Sumē der £. 9000. Alles Anhalten, alle Vorstellung war vergebens, unsre Bemerkungen wurden keiner Berücksichtigung werth geachtet. Die Verwaltung comißeion konnte unmöglich anders, als diese so gehäßige, wenigstens engherzige, Stinüing der Regierung einem, durch einseitige, auf Übelwollen gegen die Direktion und einzelne Glieder derselben gegründete, beruhete, hervorgerufenem Mistrauen zuschreiben. [...]. Die Stimmung in einigen Gemeinden zeige sich ebenfalls der Anstalt nicht günstig: Niemand befaße sich mehr gern mit Einsanlūng von Beisteuern, anstatt deren man eher Grobheiten als Geld bekomme.

Dass die Regierung den Druck auf die Rückzahlung der ausstehenden Pachtzinse erhöhte beziehungsweise sich weigerte, entsprechende Raten fürderhin allfällig zu erlassen,⁵¹⁷ überdies kein Entgegenkommen bei der Herabminderung des Zinsfusses des Kreditzinses zeigte und darüberhinaus den jährlichen Beitrag an den Verein reduzierte, brachte die Armenanstalt Trachselwald in existenzielle Nöte. Es darf vermutet werden, dass diese Vorgehensweise auf die Person von Gotthelf abzielte und vor dem Hintergrund von dessen Angriffen auf die Regierung im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als Schulkommissär zu verstehen ist.⁵¹⁸ Genau in jener Zeit war Gotthelf als Schulkommissär abgesetzt worden. Kurz nach Baumgartners Rede an dieser denkwürdigen Hauptversammlung vom 13. Juli 1844 wurde der Antrag der Verwaltungskommission – sie hatte selbigen an der Sitzung vom 15. Mai 1844 beschlossen, als Gotthelf gefehlt hatte –, den Vertrag mit Schäfer aufzulösen,

⁵¹⁷ Ebd. S. 213. Ende 1844 betrugen die Schulden des Vereins beim Staat durch die ausstehenden Kapital- und Pachtzinse fast 900.- Franken (ebd. S. 226). Weil diese durch die Kasse nicht beglichen werden konnten, mussten die Mitglieder der Verwaltungskommission aus ihrem Privatvermögen bis zu 100.- Franken vorschiesen (ebd.).

⁵¹⁸ Zwar hatte der an der Hauptversammlung vom 13. Juli 1844 anwesende Regierungsrat Schneider beteuert, ihm sei nicht bekannt, dass andere Regierungsräte etwas gegen die Anstalt im Schilde führen würden, doch könnte Schneider dadurch auch versucht haben, Gotthelf – der ja anwesend war – nicht blosszustellen. Ebd. S. 211.

einstimmig angenommen.⁵¹⁹ Auch an den nächsten beiden auf diese Hauptversammlung folgenden Sitzungen der Verwaltungskommission fehlte Gotthelf und als er Ende November erstmals wieder anwesend war, sagte er gemäss Protokoll kein einziges Wort.⁵²⁰ Es macht den Eindruck, als wollte er sich aus der Debatte um die Nachfolge Schäfers heraushalten, wobei nicht klar ist, ob es sich um einen Akt demonstrativer Verweigerung handelte oder die Absicht dahinter stand, einen Übergang ohne Dissonanzen von seiner Seite zu ermöglichen.

Während Gotthelfs Abwesenheit im Frühjahr 1844 wurden wichtige Weichen gestellt. Bereits an der ersten Sitzung nach der Hauptversammlung wurde der Beschluss gefasst, »eine Instruktion und Hausordnung« zu entwerfen, die den neuen Bewerbern sogleich vorgelegt werden könnte.⁵²¹ Gemäss Protokoll wurde diese Aufgabe von den Pfarrherren von Sumiswald und Trachselwald, also von Gotthelfs Freunden Fetscherin und Baumgartner übernommen. Erste Entwürfe stellten sie an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 23. Oktober 1844 vor, wobei im Protokoll nichts über den Inhalt ihrer Ausführungen vermerkt worden ist.⁵²² Als Gotthelf wieder anwesend war (nämlich an der Sitzung vom 8. Dezember 1844), steht im Protokoll unter Traktandum acht:

Die Herren Pfr. Baumgartner u Fetscherin lesen jeder wieder einen besondern Entwurf von Hausordnung und Instruktion für den Armenvater vor. Nachdem jedes Mitglied aufgefordert worden seine Bemerkungen darüber mitzutheilen, werden beide dem H[err]n Vice-Präsidenten zur endlichen Redaktion nach den gefallenen Bemerkungen übergeben.⁵²³

⁵¹⁹ Ebd. S. 212.

⁵²⁰ Ebd. S. 220–223.

⁵²¹ Ebd. S. 216.

⁵²² Ebd. S. 219.

⁵²³ Ebd. S. 225. Gotthelf scheint aber diese Aufgabe ebenso herausgezögert zu haben wie den neuen Entwurf der Statuten. Denn das Protokoll vom 18. Februar 1847 vermerkt, dass ein Mitglied der Verwaltung nach der Hausordnung gerufen habe, »die früher entworfen, aber nie in Wirksamkeit gesetzt worden, indem diese sowohl die Pflichten der Verwaltung, als des Armenvaters genau bestimme und so am geeignetsten sei, das rechte Verhältniß zwischen der Verwaltung und dem Armenvater herzustellen. Nun wurde [...] der Präsident, Caßier und Sekretär beauftragt, eine Hausordnung von neuem zu entwerfen und der Verwaltung vorzulegen.« (Protokolle III, S. 52f.). Die Aufgabe wurde schliesslich Präsident Baumgartner übertragen, der sie in Absprache mit Tschabold und Volz entwarf (Protokolle III, S. 58). Die endgültige Version wurde dann am 26. Dezember 1848 verabschiedet (Protokolle III, S. 162–170).



*Abb. 17 Korrektionsanstalt Trachselwald (1914)
»Direktor Gasser mit Familie, Angestellten und Zöglingen«*

Das Gebäude der (ehemaligen) Armenanstalt Trachselwald hat in der Zeitspanne zwischen dem Bau 1840 und dem Zeitpunkt des Fotos nach gegenwärtigem Stand der Kenntnisse keine grösseren baulichen Veränderungen erfahren. Ungefähr so hat »Gotthelfs Anstalt« demnach zu seinen Lebzeiten ausgesehen. Das Gleiche gilt für Abb. 18.



Abb. 18 »Anstalt und Schloss Trachselwald« (1914)

Gotthelf schrieb in der *Armennoth* über die Lage des Anstaltsgebäudes:

Diesen Verzögerungen [vgl. Abb. 15] haben wir namentlich den schönen Hausplatz zu danken, wo das Haus auf die freundlichste Weise der Sonne z'weg steht, vom schönen Hügel herab eine im Emmenthal seltene Fernsicht hat und als ein Trost des Landes weit herum im Lande gesehen wird. Es steht das Haus eingewandet und in hellen Fenstern glänzend; wer von Lüzelflüh nach Sumiswald geht, der sieht es hell und blank unter blauem Schieferdach, unterhalb dem Schlosse Trachselwald.

(HKG F.3.1, S. 223)

Möglicherweise hatten seine beiden Freunde die Aufgabe übernommen, um während seiner Abwesenheit gewährleisten zu können, dass Gotthelf nicht gänzlich umgangen wurde. Allerdings ist erneut nichts über den Inhalt des Entwurfs überliefert. Dominierend im Herbst 1844 – und vor allem an diesen Sitzungen vom 23. Oktober und 8. Dezember 1844 – waren die Ereignisse rund um Schäfer, weil dessen Entlassung zu Turbulenzen führte. Ihm musste schliesslich noch vor dem vereinbarten Vertragsende die Stelle gekündigt werden, wobei dieser Schritt mit der Aufforderung verbunden wurde, die Anstalt binnen 6 Wochen zu verlassen.⁵²⁴ Bereits am 8. Dezember 1844 wurde Schäfers Nachfolger, David Matti von Boltigen und Oberlehrer in Huttwil, einstimmig gewählt.⁵²⁵

An der Hauptversammlung vom 9. Januar 1845 kamen die Ereignisse ausführlich zur Sprache. Nachdem das Plenum sich bezüglich der Wahl Mattis einstimmig hinter die Verwaltungskommission gestellt hatte, verlangte Pfarrer Küpfer das Wort:

H[err] Pfarrer Küpfer von Eriswyl ergreift diese Gelegenheit, die Verwaltungskommission zu warnen, nicht in die alten Fehler zu verfallen, wie bei H[err]n Schäfer; mit dem Lob sparsam zu sein, u besonders zu wachen über die religiöse Erziehung der Kinder, daß dieselben nicht nur zu geschickten Menschen u Bürgern, sondern zu wahren Kindern Gottes erzogen werden.

Erstmals seit Sommer 1844 findet sich Protokoll darauf wieder eine Wortmeldung von Gotthelf:

Herr Vice-Präsident Bitzius dankt für die verdienten Bemerkungen, entschuldigt aber auch die Commission mit den Eigenthümlichkeiten des H[err]n Schäfers und mit den damaligen Umständen, besonders während dem Bau der Anstalt, wo nicht stets die strengste Aufsicht u Ordnung Statt haben konnte, was den auch auf die nachfolgende Zeit noch verderblichen Einfluß gehabt habe. Jedoch glaube er nicht, daß die Anstalt in religiöser Hinsicht so sehr seien vernachlässiget worden, vielmehr geben die seitherige gute Aufführung der entlassenen Zöglinge, so wie auch die Briefe von Lederman Zeugniß, daß ein guter religiöser Grund in ihren Herzen liege, was freilich nicht sowohl in Worten u Gebärden, als in ihrem ganzen Verhalten an den Tag trete.⁵²⁶

⁵²⁴ Protokolle II, S. 218.

⁵²⁵ Ebd. S. 225.

⁵²⁶ Ebd. S. 231.

Trotz dieses Versuches einer Rechtfertigung scheint sich Gotthelf durch seine lange Verteidigung von Schäfer ins Abseits manövriert zu haben. Jedenfalls wurde er bei den anschliessenden Wahlen als Vizepräsident abgewählt (mit 14 zu drei Stimmen) und als Sekretär deutlich nicht gewählt (11 Stimmen für Helfer Schorer, drei Stimmen für Pfarrer Fetscherin und jeweils eine Stimme für die Pfarrherren Küpfer und Bitzjus).⁵²⁷ Mit Schäfers Abgang war nicht nur Gotthelfs pädagogischer Traum geplatzt, sondern hatte auch sein Ansehen im Verein gelitten. Bisang war in der Gotthelfforschung bekannt, dass das Jahr 1845 Gotthelf durch seine Absetzung als Schulkommissär einen herben Rückschlag mit sich brachte. Mit der Abwahl aus dem engeren Vorstand des Vereins für christliche Volksbildung kommt damit noch ein anderer Misserfolg hinzu. Ein ehemaliger Zögling, der später die Anstalt selber leiten sollte, hat zu Schäfer rückblickend vermerkt:

Herr Schäfer war ein ausgemachter Mann nach deutschem Muster, bestrebt, aller Augen auf sich und seine ihm übergebene Anstalt zu ziehen; er wußte durch seine Kunstfertigkeit, im besondern durch seinen Gesang, seine Freundlichkeit im Umgange die Leute zu fesseln und über seine und der Anstalt Schwächen oft einen mildern, ja sogar bestechenden Schein zu verbreiten. Wollte ja selbst der große Menschenkenner Albert Bitzjus und mit ihm der größere Teil der Direktion den Worten des umsichtigen Kassiers Tschabold nicht glauben, als er behauptete, ein Vorsteherwechsel sei das einzige Mittel, die Anstalt vor dem Untergange zu retten.⁵²⁸

Der neue Hausleiter, David Matti, soll bei seiner Ankunft die Knaben »zerlumpt, verlaust, verdreckt und ebenso moralisch verkommen, von ungebärdigem Trotz erfüllt vorgefunden haben«, vermerkt Dietz.⁵²⁹ Vor allem dank der gekonnten Bewirtschaftung der landwirtschaftlichen Güter durch einen zu diesem Zweck im Nebenamt angestellten Bauern, alt Gemeindepräsidenten Christian Voramwald aus Twiri, gelang es, die finanzielle Situation der Anstalt zu stabilisieren. Überdies wurde ein Hilfslehrer angestellt. Im Rechnungsjahr 1846/47 konnte erstmals seit der Dislokation nach Trachselwald ein Aktivsaldo ausgewiesen werden.⁵³⁰ Es zeigte sich, dass die Gemeinden wieder bereit waren, mit der Anstalt zu kooperieren, wobei die »Konkurrenz-

⁵²⁷ Ebd. S. 233.

⁵²⁸ Leuenberger, Johann Jacob: Die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald. Allen Freunden und Gönnern der Anstalt gewidmet am Gedenktage ihres dreissigjährigen Bestehens. Bern 1865, S. 10. Vgl. Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 33.

⁵²⁹ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 39.

⁵³⁰ Vgl. ebd.

fähigkeit« des Kostgeldes eine entscheidende Rolle gespielt haben dürfte. Die Anstalt in Bättwyl musste nicht zuletzt schliessen, weil die Gemeinden während der zweigipfligen Teuerungskrise um 1850 anscheinend aus finanziellen Gründen nicht mehr bereit waren, Kostgelder zu zahlen, die weit über den Preisen der Versteigerungen lagen.

Unter Voramwald wurden verschiedene Verbesserungen und Erweiterungen des landwirtschaftlichen Betriebs vorgenommen, wobei einige Massnahmen bereits zuvor – wahrscheinlich durch die dazu ins Leben gerufene landwirtschaftliche Kommission – in die Wege geleitet worden waren.⁵³¹ Nicht nur wurde ein zusätzliches Gut gepachtet (die Kappelenmatte), sondern es konnten noch weitere Einnahmequellen erschlossen werden. Darunter ist nicht nur die durch den Staat bezahlte Versorgung der Strafgefangenen im Schloss Trachselwald (das damals auch eine Justizvollzugsanstalt war) mit Nahrungsmitteln aus der eigenen landwirtschaftlichen Produktion zu nennen, sondern auch die Mitgliedschaft in einer Käsereigenossenschaft.⁵³² Für das Jahr 1849 liegt im Protokoll der Jahresertrag der Anstalt vor:

Als Ertrag der Oekonomie von diesem Jahr wird angegeben: 1263 Mäß Kartoffeln, 78 Körbe Kohlraben und Rüben, 74. Malter Korn gegenwärtig gedroschen, dieß etwa die Hälfte, 61 Klafter Heu und Emd, 40 Säume Milch in die Käserei geliefert, circa lb. 120 Flachs. Gesät wurden für's folgende Jahr 20 Mütt und 7 Mäs Dinkel und 6 Mäs Roggen.⁵³³

In der Anstalt wurden neben Kühen und Pferden auch Schweine, Schafe und Kaninchen gehalten.⁵³⁴ Für das Erreichen eines Aktivsaldo in Trachselwald spielte ebenfalls eine Rolle, dass die Regierung gemäss Protokoll der Anstalt wieder günstiger gesinnt war. So wurde in der Sitzung vom 20. Januar 1846 festgehalten:

Dagegen habe die Regierung auf das in der Sitzung der Direktion d[en] 30. Dec[em]b. lezthin erkañte Steuerbegehren, eine Extrasteuer von £. 720. zu Bezahlung des rückständigen Hauszinses von 2. Jahren zuge-dacht, womit dieser nun vollständig gedeckt werden könne. Die gewöhnliche Jahressteuer der Regierung habe im letzten Jahre £. 800. betragen (im Juni 1845). Die vorliegende Rechnung zeige nun ein günstigeres

⁵³¹ Damit wurde aber von dem unter Schäfer noch vorangetriebene Bestreben, von handwerkliche Tätigkeiten in der Anstalt auszuüben, endgültig Abstand genommen. Die Drechslerwerkzeuge, die noch aus Schäfers Zeit stammten, wurden verkauft.

⁵³² Protokolle II, S. 93.

⁵³³ Protokolle III, S. 208.

⁵³⁴ Bemerkenswert sind überdies die 200 Maulbeerbäume, welche die Seidenzuchtgesellschaft von Biel der Anstalt in Form von Setzlingen geschenkt hatte (Protokolle II, S. 95 und 108).

Ergebniß als in den beiden vorhergehenden Jahren.– von H[er]r. Præs. wird nun eine kurze Uebersicht der Rechnung gegeben. Der infolge frühern Beschlusses angefertigte Vermögensetat zeigt an fruchtbarem Vermögen beim Anfange der Rechnung £. 2133– 9 bz. Daßelbe hat sich bis zum Schluß der Rechnung vermehrt um £. 623 – 1 – 4 ½ Rp.; – er beträgt demnach auf obigen Zeitpunkt £. 2757 – 4 ½ Rp.

H[er]r. Præs. glaubt, die gegenwärtige, im Zunehmen begriffene Noth in Betreff der Lebensmittel gestatte nicht wohl die Veranstaltung einer Steuersammlung im Amtsbezirk, indeßen walte nun bei der Regierung ein günstigerer Stern für die Armenersch.-Anstalten, dieß neben dem zu diesem Besuche vermehrten Rathscrcedit laße künftig eine erklecklichere Staatsbesteuer hoffen.⁵³⁵

Möglicherweise war bereits bekannt, dass das neue Armengesetz, welches dann ein Jahr später in Kraft treten sollte, vorsah, staatliche Gelder in Armenanstalten zu investieren. An der Verwaltungskommissionssitzung vom 26. Dezember 1848 wurde schliesslich die *Instruktion für den Vorsteher der Armenerschulungsanstalt zu Trachselwald* verabschiedet, welche die Stellung des Armenvaters gegenüber der Direktion regelte und unter Abschnitt III Ausführungen zur Hausordnung enthielt.⁵³⁶

§. 2.) Strenge Ordnung und Reinlichkeit herrsche allenthalben; in und um Haus und Scheuer befinde sich stets alles an seiner gehörigen Stelle, Geräthe jeder Art, Kleider, Leinen u. s. w. sollen, wenn sie schadhaft, ohne Zögerung gehörig ausgebessert und in gutem Stand erhalten werden.

§. 6.) Am Sonntag soll der Armenvater alle seine Hausgenossen, und besonders die ältern Zöglinge, zum fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes anhalten; er selbst wird es sich zur Pflicht machen, auch hierin mit gutem Beispiel vorzugehen. Sowie stets, soll namentlich an Feiertagen der Armenvater die Vergnügungen der Zöglinge in ihren Erholungsstunden beaufsichtigen und leiten, und auch da in der Regel sie nicht sich selbst überlassen.

§. 7.) Die Essenszeit ist bestimmt: im Sommer um 6, im Winter um 7 Uhr Frühstück, um 11 ½ Uhr Mittagessen, im Sommer um 7, im Winter um 6 Uhr Nachtessen.

⁵³⁵ Protokolle III, S. 9.

⁵³⁶ Ebd. S. 162–170. Die endgültige Fassung wurde dann am 13. Februar 1849 genehmigt und unterzeichnet (ebd. S. 178), zusammen mit den neuen Statuten.

Dies zeigt, dass der Stellenantritt von Matti mit einer veränderten Grundhaltung der Verwaltungskommission einherging, welche eine Abkehr von Gotthelfs Idealen beinhaltete.

Gotthelf zog sich allerdings nicht aus den Vereinsangelegenheiten zurück. Bereits 1847 liess er wieder zum Vizepräsidenten wählen, wobei er auch zuvor immer wieder sowohl an den Hauptversammlungen als auch an den Sitzungen der Verwaltungskommission anwesend gewesen war (wie es scheint als Beisitzer) und sich zu den Angelegenheiten der Anstalt geäussert hatte.⁵³⁷ Infolge der schweren Erkrankung von Präsident Baumgartner im Sommer 1847 – Baumgartner verschied dann am 19. September 1847 – musste Gotthelf für diesen einspringen und die Amtsgeschäfte des Vereins übernehmen.⁵³⁸ Gegenüber Matti blieb er aber stets reserviert, er hielt ihn für einen der vom Zeitgeist fehlgeleiteten Pädagogen.⁵³⁹ Wie das Gästebuch des Pfarrhauses aus Lützelflüh belegt, war Matti selten – und wenn aus amtsgeschäftlichen Gründen – bei Gotthelf zu Gast. Reber und Riedhauser schliessen daraus, dass sie einen sachlichen, aber unpersönlichen Verkehr als Funktionsträger der Armenziehungsanstalt miteinander pflegten.⁵⁴⁰

Zwei erst kürzlich entdeckte Briefe vom Frühjahr 1848 – also kurz nachdem Gotthelf die Präsidialgeschäfte der Anstalt wieder übernommen hatte –, deuten darauf hin, dass Gotthelf heimliche Bestrebungen unternommen hatte, Matti als Anstaltsvorsteher abzulösen. Da sich in den Protokollen kein Hinweis darauf findet, dürfte es sich um ein fast konspiratives, zumindest sehr eigenwilliges Vorgehen gehandelt haben. Vom 18. April 1848 datiert ein Schreiben von Abraham Rudolf Wyss (1792–1854), in welchem dieser Gotthelf mitteilt, dass er ihm leider nicht weiterhelfen könne, wobei aus dem Kontext zu erschliessen ist, dass es sich um die Suche nach einem geeigneten Lehrer

⁵³⁷ Siehe zum Beispiel an der Hauptversammlung vom 20. Januar 1846 und an der Sitzung der Verwaltungskommission vom 20. März 1846, Protokolle III, S. 12 und 17.

⁵³⁸ Dabei hatte er wieder die gesamte Direktion hinter sich, so dass er etwa an der Hauptversammlung vom 23. Januar 1849 mit 12 von 13 Stimmen als Präsident wiedergewählt wurde. Protokolle III, S. 177.

⁵³⁹ Das Protokoll vermerkt zum Examen im Rahmen der Hauptversammlung vom 14. Juli 1846: »Die nach 8. Uhr mit Gesang und Gebet eröffnete Prüfung schloß folgende Unterrichtsfächer in sich: Religion, wobei die Kinderbibel N. Test. zum Grund gelegt, einzelne Stücke von den ältern Zöglingen zuerst gelesen, dann in der Volkssprache, frei aus dem Gedächtnisse wiedergegeben wurd[en]. Hierauf folgte die Prüfung im Lesen, Kopf- und Zifferrechnen, Sprachlehre, Memorieren aus dem Heidelberg. Katech. und Gellert, Figuralgesang. Von den Knaben selbst verfertigte Rufsätze wurden von ihnen vorgelesen. Probblätter im Schönschreiben und Zeichnen lagen vor.« (ebd. S. 26). Gerade Memorieren dürfte nicht Gotthelfs pädagogischen Idealen entsprochen haben.

⁵⁴⁰ Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 126.

für Trachselwald gehandelt haben muss.⁵⁴¹ Gotthelf dürfte Wyss in seiner Eigenschaft als Direktionsmitglied der Armenanstalt Bächtelen angeschrieben haben.⁵⁴² Obwohl Wyss unmissverständlich festhielt, dass ihr Lehrer Friedrich Ledermann, der seinerseits ein ehemaliger Zögling von Trachselwald war (er gehörte zur ersten Generation von 1835), für die Bächtelenanstalt derzeit unentbehrlich sei, scheint Gotthelf letzteren wenige Tage später dennoch angeschrieben zu haben. Jedenfalls stammt ein am 28. Mai 1848 von Bächtelen aus versandter Brief von eben diesem Friedrich Ledermann, in dem dieser Gotthelf in freundlichen, aber klaren Worten signalisiert, dass es für ihn leider nicht in Frage kommen könne, die Anstalt in Trachselwald zu übernehmen.⁵⁴³ Die beiden Briefe sind ein deutlicher Hinweis darauf, dass Gotthelf bei Wiedererlangung seines Einflusses im Vorstand umgehend die Handlungsspielräume für eine mögliche Ablösung von Matti ausgelotet hatte.

Als Präsident wurde Gotthelf wenig später mit einer weiteren schweren Krise konfrontiert, im Zuge derer das Fortbestehen der Anstalt zwischenzeitlich erneut akut gefährdet war. Dies dürfte seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch genommen haben, jedenfalls finden sich in den Quellen keine weiteren Hinweise darauf, dass er Schritte unternommen hatte, um Matti zu ersetzen. Die neue radikale Regierung hatte signalisiert, dass sie die Schlossdomäne Trachselwald zur Versteigerung bringen wolle, um Gewissheit über den Wert der Liegenschaft zu erlangen. Weil die finanziellen Mittel des Bezirksvereins nicht ausreichten, um an einer etwaigen Versteigerung mithalten zu können, drohte der Anstalt das Ende. Im April 1848 verglich Gotthelf in einem Brief an Abraham Rudolf Wyss (1792–1854) das Vorgehen der Regierung rückblickend mit einem »Staatsstreich«, wobei er es nicht unterlassen konnte, eine abschätzige Bemerkung über Matti anzufügen:

Du bist Vorstand der Bächteln Anstalt und ich derjenigen von Trachselwald. Die letztere war der Auflösung nahe durch einen Staatsstreich, die Güter kamen an eine Steigerung, sie leuchteten dem Amtsschaffner in die Augen. Das Wetter zog indessen vorüber, aber desto grössere Kujonaden haben wir auszustehen. Neben dem haben wir auch einen Armenvater, welcher Schulmeister war und vom Schulmeistereufel alle Tage

⁵⁴¹ BBB N Jeremias Gotthelf 45. Ich danke Patricia Zihlmann-Märki für die Zurverfügungstellung der Ersttranskription.

⁵⁴² Sammlung Bernischer Biographien, Band 1, Bern 1884, S. 307.

⁵⁴³ BBB N Jeremias Gotthelf 45. Ich möchte Patricia Zihlmann-Märki auch hier für die Überlassung der Ersttranskription danken.

ärger besessen sein wird, an allen Tollheiten teilnimmt und alle Tage weniger bei seiner Seele ist.⁵⁴⁴

Im Zusammenhang mit dem Ansinnen der radikalen Regierung, die Schlossdomäne zu versteigern, scheint einer der Beisitzer des Bezirksvereins, der zum radikalen Lager gehörende Eisenhändler und Amtsschaffner Johann Hirsbrunner aus Sumiswald, eine ziemlich zwielfichtige Rolle gespielt zu haben.⁵⁴⁵ Gotthelf hatte sich am 4. September 1847 direkt an Regierungsrat Schneider gewandt und diesem in einem Brief mitgeteilt, dass Hirsbrunner in Begleitung eines Notars auf dem Grundstück der Domäne beim Erstellen von Absteckungen gesehen worden sei. Dabei wird Gotthelfs Befürchtung deutlich, dass Hirsbrunner in die Versteigerungspläne der Regierung eingeweiht sein könnte und nun durch dubiose Machenschaften versuche, sich auf Kosten der Anstalt privat zu bereichern. Im Brief ist zu lesen:

Hochgeachteter Herr, ich will nicht persönlich werden, aber ich würde sehr bedauern, wenn der Staat sich verleiten ließe, Staatszwecke persönlichen Gunstbezeugungen oder momentanem Gewinn zu opfern, sich verleiten ließe, sein Vertrauen alleine einem Manne zu schenken, der zwar viel spricht, von dem aber untersucht werden sollte, was er eigentlich auch getan, und in welchem Grade er Achtung und Vertrauen des Publikums genießt. Jedenfalls muss ich bedauern, wenn Jemand im Lande herumfährt wie ein brüllender Löwe und alle, welche irgendwie mit dem Staate in Verbindung stehen oder etwas vom Staate haben, aber bei ihm persönlich nicht in Gnaden stehen, in Unruhe setzt von Staates wegen. Doch ich will abbrechen, ich werde bitter. Indessen, Sie, hochgeachteter Herr, werden es begreifen, daß man bitter werden muß, wenn man schwere Opfer bringt zum reellen Wohl des Vaterlandes und zum Dank dafür von denen, welche für das Vaterland nichts haben als das Maul und bei Gelegenheit ein Pfund Pulver ohne Kugeln, nicht bloß persönlich gekränkt sondern im besten Tun gehemmt und gelähmt wird. Ist das wohl eine Aufmunterung zu persönlicher Hingabe, zur Aufnahme der freiwilligen Armenpflege?⁵⁴⁶

Obwohl die Anstalt an der Steigerung nur 875.- Franken für den jährlichen Pachtzins bieten konnte,⁵⁴⁷ kam eine Einigung mit der Domänenverwaltung zustande, dass die Anstalt das Schlossgut künftig für einen Lehenszins von 1200.- Franken pachten könne, weil eine schriftliche Zusicherung des

⁵⁴⁴ Brief an Rudolf Wyss vom 13. April 1848, in: EB 7, S. 130f.

⁵⁴⁵ Vgl. dazu auch Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 132.

⁵⁴⁶ Brief an Johann Schneider den Älteren vom 4. September 1847, in: EB 18, S. 75f.

⁵⁴⁷ Protokolle III, S. 89.

Innendepartementes vorlag, jedes einzelne Kind der Anstalt jährlich mit 50.- Franken zu unterstützen.⁵⁴⁸

Unter Gotthelfs zweiter Präsidentschaft (1848–1854) kam es wenige Jahre nach dem drohenden Ende der Anstalt durch die geplante Versteigerung der Schlossdomäne zu einer weiteren Krise, von der bislang in der Forschung zur Trachselwaldner Anstalt nicht die Rede gewesen ist. Es handelt sich um die Folgen eines verheerenden Hagelschlages während des Gewittersturms vom 12. August 1850, der fast die gesamte Ernte vernichtete und die Anstalt durch den Wegfall eines Grossteils des landwirtschaftlichen Ertrages finanziell in grosse Schwierigkeiten brachte. Ein Blick in die Protokolle zeigt, dass diese Krise in einem Zusammenhang mit dem Erscheinen der zweiten Auflage der *Armennoth* stehen könnte. Im Protokoll der Sitzung der Verwaltungskommission vom 9. September 1850 ist unter Traktandum zwei zu lesen:

Der Armenvater berichtet über den am 12.^[ten] August lezthin erfolgten Hagelschlag, durch welchen der Anstalt circa 15. Jucharten schönes Korn, circa 2 Jucharten Haber sowie die andern Sommerfrüchte größtentheils vernichtet wurden, das Korn sei wie gewohnt versichert gewesen, und die statutengemäße Abschätzung sei erfolgt: dagegen sei bei der vom Regierungsstatthalteramt angeordneten Gemeindschätzung das Gut der Anstalt übergegangen worden, weil nur da, wo nicht versichert gewesen, zu schätzen angeordnet worden sei. Deshalb erscheine der daherige Schaden der Anstalt in allem nur mit Fr[anken] 150. unter den Gemeindschätzungen. Um nun bei allfällig fließenden Steuern zu Handen der Hagelbeschädigten nicht sozusagen vom Mitgenuß ausgeschlossen zu werden, beschloß die Commission, an das Regierungsstatthalteramt das Ansuchen zu stellen, diese Lücke in der Gemeindschätzung, soweit sie die Anstalt betrifft, ausfüllen zu lassen.⁵⁴⁹

Trotz der abgeschlossenen Hagelassekuranz drohte ein grosser finanzieller Ausfall, weswegen beschlossen wurde, das Innendepartement einzuschalten. An der nächstfolgenden Sitzung wurde die Angelegenheit wieder aufgegriffen. Gotthelf teilte in seiner Eigenschaft als Präsident den Direktionsmitgliedern mit, dass der Schaden an Winterfrüchten und »an den übrigen Landesprodukten« jeweils circa 800.- Franken betrage, die Anstalt aber bloss 221.- Franken Entschädigung von der Versicherung erhalte. Darüber hinaus sei die Anstalt bei der durch das Regierungsstatthalteramt durchgeführten Schätzung beinahe leer ausgegangen:

⁵⁴⁸ Ebd. S. 97.

⁵⁴⁹ Ebd. S. 229.

Der Schade – einzig an Winterfrüchten – betrage c[irca] £: 800. und derjenige an den übrigen Landesprodukten nicht viel weniger; das Korn sei zwar versichert gewesen, es habe aber die Anstalt bloß £. 221. Entschädigung aus der Aßecuranzanstalt erhalten. Hafer, Kartoffeln, Erndt u[nd] d[er]gl[eichen] sei hingegen nicht versichert gewesen und bei der regierungsstatthalter-amt[lich] angeordneten Gemeindschätzung, die nur auf das nicht versicherte Getreide sich erstreckt habe, einzig der Hafer geschätzt worden, so daß die Anstalt bei Vertheilung der eingegangenen Liebessteuern nur Fr. 13. 50. erhalten habe, also beinahe leer ausgegangen sei; jedenfalls sei der Schade größer als der jährliche Pachtzins betrage und also die Bitte um Nachlaß des letztern gerechtfertigt, um so mehr als einerseits die Hagelaßeurance sich im vorliegenden Fall als illusorisch darstelle, da die Anstalt statt die ganze Entschädigungssumme, nur einen kleinen Theil derselben erhalten; anderseits dann die Anstalt sich durch Herrn Reg[ierungs] Raths Schneider, Director des Jnnern i.z. durch seine Zusicherung, daß er von seiner Seite nichts unterlaßen werde um die Anstalt zu unterstützen u[nd] verleiten ließ, einen so hohen Pachtzins zu versprechen.⁵⁵⁰

Nicht nur scheint die Hagelversicherung unter Anwendung juristischer Winkelzüge der Anstalt bloss einen Achtel der Schadenssumme erstattet zu haben, das Heim wurde auch von den Gemeindebehörden bei der Verteilung der eingegangenen Spendengelder fast gänzlich übergangen, ohne dass die Direktion rechtliche Schritte dagegen unternehmen konnte, weil das Vorgehen durch das Gesetz gedeckt war. Darauf wurde beschlossen, eine Petition an den Regierungsrat zu richten und um einen Erlass des jährlichen Pachtzinses nachzusuchen. An der Hauptversammlung im Januar 1851 war der Hagelschlag das dominierende Thema, wobei Gotthelf in seinem Jahresbericht darauf hinwies, dass unter den Zöglingen zu allem Unglück noch ein Nervenfieber ausgebrochen war.⁵⁵¹ An der Sitzung der Verwaltungskommission vom 25. April 1851 konnte dann bekannt gegeben werden, dass der Regierungsrat tatsächlich den Erlass des Lehenszinses verfügt habe, was mit grosser Erleichterung zur Kenntnis genommen worden sei.⁵⁵² Aber noch an der Hauptversammlung vom Sommer des gleichen Jahres musste Gotthelf in seinem Bericht über den Gang der Anstalt bekannt geben, dass sie sich finanziell noch nicht vom Hagelschlag des vorigen Jahres erholt habe.⁵⁵³ Ich erachte es als denkbar, dass

⁵⁵⁰ Ebd. S. 238.

⁵⁵¹ Ebd. S. 247.

⁵⁵² Ebd. S. 249.

⁵⁵³ Ebd. S. 253.

diese schwierige Situation Gotthelf dazu angeregt hat, die bereits seit einigen Jahren geplante neue Auflage der *Armennoth* nun nicht mehr länger hinauszuzögern. Es wäre meines Erachtens plausibel, dass die niederschmetternden Erfahrungen mit der Hagelversicherung und den Schatzungsbeamten Gotthelf dazu motiviert haben, die Öffentlichkeit erneut auf die Bedeutung der Anstalt aufmerksam zu machen. Allerdings musste sich Gotthelf bereits wenige Tage nach dem Hagelsturm über die finanziellen Konsequenzen desselbigen im Klaren gewesen sein, weil sein Verleger Springer bereits am 15. November 1850 nach Lützelflüh meldete, dass er die Druckvorlage erhalten und sofort an die Druckerei nach Altenburg gesandt habe.⁵⁵⁴ Überdies stammt der Briefwechsel zwischen Gotthelf und Springer, in dem sie sich über das Honorar einigten, aus den Monaten Juni und Juli 1850, also aus der Zeit vor dem fürchterlichen Gewitter im Spätsommer.⁵⁵⁵ Die Absicht, eine neue Ausgabe der *Armennoth* in die Wege zu leiten, muss also schon vorher konkret geworden sein. Trotzdem erachte ich es als denkbar, dass der Grund für die speditive Ablieferung des Manuskriptes mit den Ereignissen nach dem Hagelsturm zusammenhängt, denn bislang hatte sich Gotthelf mit der Redigierung des Textes schwergetan.

Zum Zeitpunkt des Erscheinens der zweiten Auflage lebten insgesamt 40 Jugendliche in der Anstalt.⁵⁵⁶ Damit war sie eine der grössten im ganzen Kantonsgebiet.⁵⁵⁷ Ab Ende der 1840er Jahre wurde alljährlich am 1. Juni – am Stiftungstag – auf Anregen Gotthelfs ein Ehemaligentreffen durchgeführt, anlässlich dessen die entlassenen Zöglinge zu einer kleinen Feier zusammenkamen.⁵⁵⁸ Nach dem Ableben von Gotthelf wurde im Rahmen eines solchen Treffens ein Gedenkstein für diesen bei der Anstalt errichtet, der aus dem Kreis der Ehemaligen finanziert worden war. Zwischen 1835 und 1855 – also zu Lebzeiten Gotthelfs – verzeichnete die Anstalt 56 Absolventen, wobei das Direktorium stolz vermerken konnte, dass nur zwei bis drei davon »übel ausgefallen« seien.⁵⁵⁹ Das günstige Resultat sei dem Umstand zuzuschreiben, dass ausser Huttwil und Rüegsau die Gemeinden der Anstalt besser gesinnt seien als früher. Bis zur Aufhebung im Jahre 1874 hatten sich total 241 Knaben in der Anstalt aufgehalten (8 sind als Zöglinge gestorben und 192 sind

⁵⁵⁴ SW XV, S. 487.

⁵⁵⁵ Ebd. S. 486.

⁵⁵⁶ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 19f und 39.

⁵⁵⁷ Wyssbrod, Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2009), S. 45.

⁵⁵⁸ Protokolle III, S. 27.

⁵⁵⁹ Grossen, Jeremias Gotthelf und die Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1916), S. 37.

ausgetreten).⁵⁶⁰ Friedrich Grossen zufolge waren die Austretenden von den Handwerksmeistern und Landwirten sehr gesucht. Die meisten seien ökonomisch selbständig geworden und von 60 zwischen 1854 und 1864 ausgetretenen Zöglingen seien jeweils nur zwei unterstützungsbedürftig beziehungsweise vergeldstagt. Ebenfalls zwei hätten den Vorschuss für das Lehrgeld nicht zurückbezahlt.⁵⁶¹ Dieser Erfolge ungeachtet habe die Anstalt aber bis zum Schluss im Emmental viele Feinde gehabt.

Ein Jahr nach Gotthelfs Tod veröffentlichte der mit dem Armenwesen beauftragte Regierungsrat Schenk seine Erkenntnisse aus der Auswertung der von ihm in die Wege geleiteten Umfrage im Staatsverwaltungsbericht von 1855. Von Bättwyl ist darin nicht mehr die Rede, dafür aber auf mehreren Seiten von der Armenerziehungsanstalt Trachselwald. Schenk führt sie als Beispiel einer gelungenen und wirtschaftlich soliden Anstaltsgründung auf.⁵⁶²

⁵⁶⁰ Ebd. S. 42.

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² SVB 1855, S. 285–288. »Ende Jahres hatte sie 41 Zöglinge, worunter 2 aus andern Amtsbezirken, einen Vorsteher (Herr Matti) mit Frau und 3 Kindern, einen Hilfslehrer, einen Knecht, eine Magd und 2 auf das Gut verteilte Kinder, zusammen 51 Personen.«

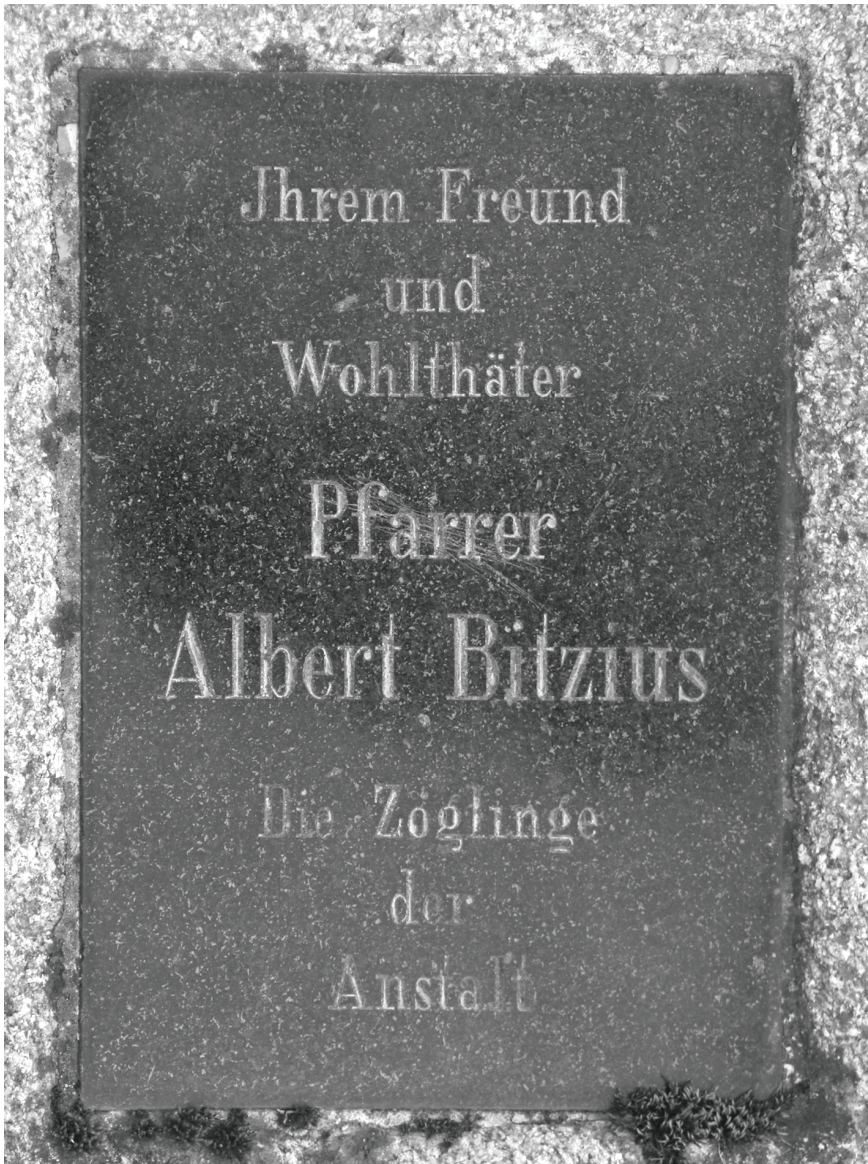


Abb. 19 Schrifttafel des Gedenksteins (2019)

Kurz nach Gotthelfs Tod haben die Zöglinge einen Gedenkstein im Garten der Armenanstalt errichtet. Im Gotthelf-Gedenkjahr 2004 wurde er in die Nähe der Schlossstreppe verschoben.

4.5. Die Wirkungsgeschichte der *Armennoth*

4.5.1. Christliche Armenerziehung als Idee einer umfassenden Volkserneuerung

In der *Armennoth* verbindet Gotthelf die Armenerziehung mit der Idee einer umfassenden Volkserneuerung im Zeichen des christlichen Republikanismus. Das Errichten von Armenanstalten für Kinder müsse ein »Nationalwerk« sein, also von der gesamten Gesellschaft als für das Land zukunftsweisende Massnahme erachtet werden. Die sozialen Zustände sind nach Gotthelf nicht einfach als Folge des Abfalls der Armen vom Christentum zu deuten. Schuld daran tragen ihm zufolge vor allem die »oberen« Schichten, die ihre soziale Verantwortung nicht mehr wahrnehmen, weswegen es für eine Verbesserung der sozialen Situation eines Gesinnungswandels der Eliten bedarf. Anfangen müsse man bei diesem »Nationalwerk« aber gleichzeitig auch bei den Ärmsten und am meisten Benachteiligten, den Verdingkindern, damit die Republik von unten her christlich aufgebaut werden könne. Ziel der von ihm mitgegründeten Armenerziehungsanstalt Trachselwald war es, die Kinder nicht nur zu Christen zu erziehen, sondern auch zu Bürgern zu bilden, die in der Lage sind, sich partizipatorisch um den sittlichen Zustand des christlichen Gemeinwesens zu kümmern. Zu dieser Mündigkeit sollten nach ihm grundsätzlich alle Mitglieder der Gesellschaft gelangen, wobei dies aber nicht mit der Erlangung politischer Rechte gleichgesetzt werden kann. In einer repräsentativen Demokratie mit einem Zensus wie jener in Bern von 1831 stellten die politischen Rechte das Privileg von vermögenden (männlichen) Honoratioren dar. Das Schicksal des vorenthaltenen aktiven und passiven Wahlrechts mussten die Armen also ohnehin mit einer Mehrheit der Bevölkerung teilen.⁵⁶³

Bislang wurde Gotthelf in der Forschung vorgeworfen, er vertrete die Ansicht, dass den Armen a priori kein Anspruch auf politische Rechte zustehe.⁵⁶⁴ Meiner Ansicht nach muss dieser Vorwurf relativiert werden. Entscheidend ist dabei die Definition des Bürgerbegriffs in Gotthelfs republikanischem Denken. Paul Nolte hat in seinem Aufsatz über die Wirkungsmächtigkeit der Gedanken des klassischen Republikanismus im frühen Liberalismus

⁵⁶³ Selbst mit der Bundesverfassung von 1848 wurde das Wahlrecht noch ganzen Bevölkerungsgruppen (wie den Frauen) oder religiösen Minderheiten (wie den Juden) vorenthalten.

⁵⁶⁴ Vgl. v.a. Buhne, Gotthelf und das Problem der Armut (1968).

vermerkt, dass in der Forschung die klassisch-republikanische Fundierung des Bürgerbegriffs im Frühliberalismus des 19. Jahrhunderts zu wenig beachtet worden sei.⁵⁶⁵ Nolte schreibt, »Bürger« sei in dieser politischen Vorstellungswelt ein Status,

[...] der weder durch ständerechtliche Qualifikation noch durch Vermögen oder akademische Bildung noch durch einen bestimmten »Habitus« oder Lebensstil erreichbar ist, sondern im Prinzip unabhängig davon für alle zugänglich ist, die uneigennützig und aktive Teilnahme am Gemeinwesen zeigen.⁵⁶⁶

Im *Uli* zeigt Gotthelf meines Erachtens idealtypisch, dass die Erlangung des Bürgerstatus – Uli wird ja zuletzt sogar als Gemeinderat gehandelt – im Sinne dieses republikanisch-frühliberalen Bürgerbegriffs unabhängig von ständerechtlichen Qualifikationen, Vermögen, akademischer Bildung, Habitus oder Lebensstil für all jene zugänglich sein soll, die eine Bereitschaft zeigen, uneigennützig am Gemeinwesen teilzunehmen. Es gab in Gotthelfs gesellschaftspolitischen Vorstellungen zwar verschiedene Schichten, diese sollten aber permeabel sein und – im Sinne der republikanischen »Bürgergesellschaft« – keine Klassen darstellen. Gotthelf habe »eine Art moralischen Zensus« verfochten, hat es Albert Tanner treffend formuliert.⁵⁶⁷ Angesichts der sozialen Spannungen wurde die Vorstellung eines harmonischen, nicht auf der Geltendmachung von Rechtsansprüchen beruhenden Aufstiegs (so wie ihn Gotthelf in *Uli* zeichnet), aber zusehends illusorisch. Nolte hat festgehalten:

Noch auf dem Höhepunkt emphatischer Bürgerbegeisterung für das normativ definierte Ziel des guten und freiheitlichen deshalb republikanischen Gemeinwesens kündigte sich in den 1840er Jahren sehr schnell die Krise des klassischen Paradigmas der Politik an, die innerhalb von weniger als einem Jahrzehnt, beschleunigt nicht zuletzt durch die Revolution, zu seinem völligen Scheitern führte. Angesichts von Industrialisierung, Klassenbildung und politischen Konflikten bisher nicht gekannter Intensität war eine umfassende, ethisch begründete Politik als Integrationsklammer einer homogenen Bürgergesellschaft nicht mehr mit der sozialen Realität in Übereinstimmung zu bringen.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Nolte, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* (1992), S. 636.

⁵⁶⁶ Ebd. S. 630.

⁵⁶⁷ Tanner, *Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit* (1997), S. 54.

⁵⁶⁸ Nolte, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* (1992), 648.

Nirgendwo sei »das Ende der traditionalistischen Sichtweise von Politik und Gesellschaft so anschaulich greifbar wie in der sich herausbildenden Neudefinition der Begriffe ›Bürger‹ und ›Bürgertum‹«, meint Nolte:

Ihre Bedeutung wurde unsicher, die Zeitgenossen mißverstanden sich geradezu, bis die neuen Bedeutungen sich schließlich durchgesetzt hatten. Der Bürger wurde von einer politischen zu einer sozial-ökonomischen Kategorie, von einer universalistischen zu einer partikularen, er meinte nicht mehr den politischen Bürger im aristotelischen Sinne, sondern den Angehörigen einer bestimmten sozialen Klasse. Entsprechend verlor »Bürgertum« seine Bedeutung als ethisch-politischer Eigenschafts- und Tugendbegriff im Umfeld von »Gemeinsinn« und »Bürgertugend«; es wurde in diesem Sinne am Ende der 1840er Jahre weniger benutzt und schließlich nicht mehr verstanden.⁵⁶⁹

»Bürgertum« sei nun zu einer Bezeichnung für eine soziale Klasse neben anderen geworden und synonym mit »Bourgeoisie« verwendet worden. Gotthelf ging es keineswegs um die Verteidigung und Absicherung einer bourgeoisen »Bürgerkaste« gegen eine Revolution »von unten«. Wie bereits erwähnt, war für ihn nicht die Furcht vor der pauperisierten Unterschicht ein Argument gegen die zensusfreie Volkssouveränität, sondern die mangelnde Tugendhaftigkeit der Bürger, »die mangelnde Fähigkeit zur selbst- und leidenschaftslosen Hingabe an die *Politeia*.«⁵⁷⁰ Diese Fähigkeit war jene christlich verstandene »innere« Freiheit, die er als Voraussetzung für die äusseren politischen Freiheiten erachtete und welche die Kinder in der Armenanstalt Trachselwald erringen sollten.

Ähnlich wie Gotthelfs christlich-republikanische Sichtweise von Politik und Gesellschaft vermochte sich auch seine Idee der Armenpädagogik nicht durchzusetzen.

⁵⁶⁹ Ebd. S. 649.

⁵⁷⁰ Ebd. S. 619.

4.5.2. Das 15. Kapitel in Johann Konrad Zellwegers *Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen*

Im Jahre 1845 erschien von Johann Konrad Zellweger (1801–1883) das von der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft herausgegebene Buch *Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen*⁵⁷¹, welches rasch zum zeitgenössischen Standardwerk im schweizerischen Armenwesen avancierte. Bemerkenswert ist dabei, dass es im Kanton Bern ausgerechnet von David Matti, dem Nachfolger Schäfers, öffentlich angepriesen wurde, der in einer Rezension in der *Berner Schulzeitung* behauptete, das Werk habe sich bereits bis nach Frankreich verbreitet, wo sich sogar der König dafür interessiere.⁵⁷² Im besagten Buch von Zellweger werden die Gegensätze zwischen Pestalozzi und Fellenberg, die für Gotthelf noch im Zentrum standen, nicht thematisiert, so dass Pestalozzi als Wegbereiter Fellenbergs erscheint.⁵⁷³ Dabei hatte Gotthelf gerade diese Gegensätze hervorgehoben, um sein Armen-erziehungskonzept als christliches Gesellschaftsmodell zu profilieren. Das fünfzehnte Kapitel dieses breit rezipierten Werkes lautet *Die Armen-erziehungsanstalt zu Trachselwald* und beinhaltet einen Bericht über die erfolgreiche Tätigkeit des Trachselwaldner Vereins für christliche Volksbildung.⁵⁷⁴ In der Forschung wurde bisher davon ausgegangen, dass der Aufsatz von Gotthelf verfasst worden sei und Zellweger es lediglich unterlassen habe, den Autor auszuweisen.⁵⁷⁵ Die Ausführungen erinnern zwar sprachlich an die Formulierungen in der *Armennoth*, stellen aber keinen Auszug oder eine Abschrift von derselbigen dar.⁵⁷⁶ Ausserdem muss der Aufsatz nach deren Erstauflage verfasst worden sein, weil festgehalten wird, dass die Stelle des Armenlehrers neu besetzt worden sei. Weil Gotthelf diese Publikation nirgends erwähnt und auch keine handschriftlichen Entwürfe überliefert sind, wirft dieses

⁵⁷¹ Zellweger, Johann Konrad: *Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen*. Ein Beitrag zur Geschichte des schweizerischen Armenwesens. Trogen 1845.

⁵⁷² Dietz, Ein unbekannter Aufsatz von Jeremias Gotthelf (1955), S. 7.

⁵⁷³ Osterwalder, Pestalozzi – ein pädagogischer Kult (1996), S. 261.

⁵⁷⁴ Das Kapitel wurde in die *Sämtlichen Werke* aufgenommen; EB 15, S. 301–313.

⁵⁷⁵ Dietz, Ein unbekannter Aufsatz von Jeremias Gotthelf (1955), S. 1. Dietz hebt dabei aber hervor, dass auch die anderen Kapitel nicht nur von Zellweger stammen, sondern der Trogener Pfarrer Johann Jakob Frei entscheidend mitgewirkt hat (ebd. S. 3f.).

⁵⁷⁶ Einige Formulierungen dürften tatsächlich unverwechselbar sein, wie etwa der Satz: »Der Berner arbeitet wohl seine 16 Stunden, aber 16 Minuten denken, das kömmt, als strenge Sache ihm vor, wohlverstanden über etwas Neues, das vorzukehren wäre«. EB 5, S. 5.

Kapitel einige Fragen auf.⁵⁷⁷ Werner Juker hat zur Aufnahme dieses Kapitels in Zellwegers Buch vermerkt:

Das Buch, das zwar interessant und gut lesbar geschrieben ist, ragt in Wendungen und Wortwahl wirklich in keiner Weise über die landläufigen Anstaltsberichte hinaus – bis auf ein Kapitel, das fünfzehnte, »Die Armenerziehungsanstalt zu Trachselwald«, das einen völlig anderen Stil aufweist. [...].⁵⁷⁸

Durch einen in diesem Zusammenhang als bedeutungsvoll zu bezeichnenden Fund in der Burgerbibliothek Bern im Sommer 2018 konnte ein Brief von Zellweger an Gotthelf wiederentdeckt werden, in dem dieser den Pfarrer von Lützelflüh darum bittet, erneut einen Text über die Anstalt in Trachselwald zu senden, weil die ihm zugeschickte Fassung durch einen Brand verloren gegangen sei.⁵⁷⁹ Es ist aber weder die Antwort von Gotthelf noch ein handschriftlicher Entwurf dieser möglichen zweiten Fassung von Gotthelf überliefert. Dieser Fund dürfte zwar ein deutlicher Hinweis dafür sein, dass der dann in Zellwegers Werk abgedruckte Text von Gotthelf stammt, vermag die Autorschaft aber nicht endgültig zu klären. Möglich ist nämlich auch, dass Zellweger den ursprünglichen Text aus dem Gedächtnis rekonstruierte, weil er Gotthelf im Brief wissen liess, dass er ihn vor dem Brand oft gelesen habe und dadurch fast auswendig kenne. Auf diese Möglichkeit würde der Umstand hindeuten, dass das Trachselwald-Kapitel im Buch von Zellweger im Gegensatz zur *Armennoth* sehr wenig Zahlenmaterial bezüglich des Baus und Unterhalts der Anstalt – etwas, das man sich nur schwer merken kann – enthält. Peter Dietz hat sich bereits 1955 mit der Frage nach der Herkunft dieses Kapitels auseinandergesetzt. Er stellte dabei die Frage:

Warum gab Johann Konrad Zellweger nicht zu, Gotthelfs Mitarbeit genossen zu haben, warum liess er den Leser im Glauben, er selbst habe sein Werkchen völlig allein geschrieben? Gewiß reagierte die damalige Zeit nicht so empfindlich wie wir es heute tun, und in die Anonymität schlüpfte man rascher und mit weniger Skrupel als jetzt. Man tat es aber in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nur dort, wo die Anonymität wirklich einen Sinn hatte, nämlich auf dem Felde der Politik. In unserm

⁵⁷⁷ Werner Juker vermutet, dass zwischen dem Verfasser des Kapitels und Zellweger ein Briefwechsel stattgefunden hat, aber dieser durch den Brand am 2. September 1844 in der Anstalt Schurtanne in Trogen verloren gegangen sein muss (EB 5, S. 5).

⁵⁷⁸ EB 5, S. 4.

⁵⁷⁹ BBB N Jeremias Gotthelf 45. Den Fund machte Patricia Zihlmann-Märki im Rahmen von Recherchen für das von ihr verantwortete Teilprojekt Korrespondenz der HKG. Ich möchte ihr für die Zurverfügungstellung der Ersttranskription danken.

Fall aber ist unerfindlich, warum sich Gotthelf nicht als Verfasser hätte bekennen dürfen.⁵⁸⁰

Zu berücksichtigen sei der Umstand, dass Zellweger das Manuskript vor der Publikation Fellenberg vorgelegt habe. Da Fellenberg aber kurz vor dem Erscheinen des Buches gestorben sei, falle die Möglichkeit dahin, dass dieser dafür gesorgt habe, dass Gotthelfs Urheberschaft verschwiegen werde. Dietz schlussfolgert deshalb: »Wir glauben viel weniger, daß Gotthelf unerkannt bleiben wollte, als daß Zellweger durch eine gewisse Autoreneitelkeit verleitet wurde.«⁵⁸¹ Dietz macht darauf aufmerksam, dass Johann Adam Pupikofer (1797–1882), der mit Gotthelf befreundet war, in einer Rezension von Zellwegers Buch am 25. September 1845 in der Thurgauer Zeitung darauf hingewiesen habe, dass die Beschreibung der Anstalt von Trachselwald einer anderen Feder entstamme.⁵⁸² Auch der damalige Redaktor der Thurgauer Zeitung, Johann Caspar Mörikofer (1799–1877), habe Gotthelf gut gekannt und sei deswegen unter Umständen über die Hintergründe dieses Kapitels informiert gewesen.

Über das Verhältnis zwischen Johann Konrad Zellweger und Gotthelf ist, soweit ich sehe, wenig bekannt. Das Verhältnis zwischen Johann Caspar Zellweger und Gotthelf hingegen scheint keineswegs gut gewesen zu sein. Roderer war ein Schützling von Johann Caspar Zellweger, der ihm auch Trachselwald als Station auf dem Werdegang zum Armenlehrer zugewiesen hatte.⁵⁸³ Alfred Reber und Hans Riedhauser haben zu Roderer vermerkt:

Von seinem Bildungsgang her ist Roderer im Gegensatz zu Schäfer überzeugter Vertreter der traditionellen Form von Armenanstalten, nicht der Linie Pestalozzi-Fröbel-Gotthelf. Harte Arbeit, Lernen, strenge Ordnung sind ihm nicht »Strafe und Schande, sondern der Wille Gottes, die Pflicht und der eigene Vorteil des Menschen.«⁵⁸⁴

Zellweger war noch vor Roderers Zeit in der Anstalt persönlich zweimal als Besucher in Trachselwald erschienen,⁵⁸⁵ verkehrte aber persönlich nur mit

⁵⁸⁰ Dietz, Ein unbekannter Aufsatz von Jeremias Gotthelf (1955), S. 6.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd. S. 6f.

⁵⁸³ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 16. Der Kontakt zwischen Trogen und Sumiswald beziehungsweise Trachselwald ist entstanden, als Rudolf Fetscherin im Namen des Vereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald 1833 um Unterlagen über die Schurtannenanstalt nachgesucht hatte.

⁵⁸⁴ Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 120f.

⁵⁸⁵ Dabei hatte er angeregt, die Anstalt solle ausgebaut werden, um auch Mädchen aufnehmen zu können. Aus den Protokollen geht hervor, dass die Verwaltungskommission diese

Fetscherin und Baumgartner, nicht aber mit Gotthelf. Letzterer war der Anstalt zweimal aus unerklärten Gründen ferngeblieben, als sich Zellweger – als spiritus rector der SGG immerhin eine national bedeutende Persönlichkeit – dort aufhielt. Der Plan eines dritten Besuchs während der Aufenthaltszeit von Roderer scheint nicht ausgeführt worden sein, wobei unklar ist, inwiefern dies mit dessen Briefen zusammenhängt.⁵⁸⁶ Der Verfasser des Standardwerks über die schweizerischen Armenschulen, Johann Konrad Zellweger, wirkte ganz im Zeichen seines Mentors Johann Caspar Zellweger, der seinerseits in enger Fühlungnahme mit den Bestrebungen der Inneren Mission stand. Tatsächlich scheint sich im Diskurs der SGG Zellwegers Gesinnung zunehmend durchgesetzt zu haben. An der Versammlung von 1853 etwa forderte der Hauptreferent, Pfarrer Friedrich Häfeli aus Wädenswil, die Armenschulen generell nach den (neu-)pietistischen Zielsetzungen der Inneren Mission auszurichten.⁵⁸⁷ Deshalb steht Zellwegers Buch *Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen* gewissermassen symbolisch dafür, dass sich Gotthelfs Ideen in der Entwicklung des schweizerischen – und in gewissem Sinne auch des europäischen – Anstaltswesens nicht durchsetzen konnten.

Es stellt sich die Frage, warum Zellweger der Anstalt in Trachselwald dann in seinem Werk Platz einräumte. Wenn Gotthelfs Modell nicht direkt überliefert ist, könnte dies auch damit zusammenhängen, dass seine Spuren im Zuge des von ihm verlorenen Modell- und Richtungsstreites innerhalb der Entwicklung der Armererziehungsanstalten von den »Siegern« bewusst verwischt worden sind. Dies ist eine mögliche These zum Kapitel über die Armererziehungsanstalt Trachselwald in Zellwegers Werk. Es hätte nämlich durchaus Sinn ergeben, eine Anstalt, die einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt hatte, bewusst in die eigene »Linie« einzugliedern. Denn so konnte Zellweger das Problem, sich im Falle eines Verschweigens der Anstalt mitunter rechtfertigen zu müssen, geschickt umgehen. Entweder ist es Ausdruck davon, dass damals mit allen Bandagen um die Deutungshoheit innerhalb des Diskurses gefochten wurde, oder man überschätzt retrospektiv, dass sich die Beteiligten trotz allen Differenzen als Mitstreiter einer gemeinsamen, mitunter »heiligen« Sache empfanden und nach aussen Geschlossenheit zu wahren versuchten. Letztlich fällt ja doch auf, dass Fellenberg der Anstalt in Trachselwald gegenüber als Spender auftrat und Gotthelf dies in der *Armennoth* mit einer Freundlichkeit verdankte, die so aufgesetzt wirkt, dass sie fast Miss-

Idee weiterverfolgt hatte, aber das Vorhaben schliesslich aus finanziellen Gründen fallen lassen musste. Siehe Protokolle II, S. 112, 116, 120, 134, 138, 150.

⁵⁸⁶ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armererziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 16.

⁵⁸⁷ Osterwalder, Pestalozzi – ein pädagogischer Kult (1996), S. 262.

trauen erweckt. Noch war die Zahl der Gegner von Anstalten vielleicht zu gross, als dass man diesen noch die Gefälligkeit erweisen wollte, sich durch interne Richtungsstreitigkeiten selber zu schwächen oder angreifbar zu machen. Zwar deutet alles darauf hin, dass das Kapitel von Gotthelf verfasst worden ist, aber meiner Ansicht nach könnte hinter dem bewussten Verschweigen der Autorschaft durch Zellweger tatsächlich die Absicht stehen, die eigene Deutungshoheit in der Debatte dadurch zu stärken.

In diesem Zusammenhang soll im folgenden Abschnitt die Feststellung von Reber und Riedhauser, wonach Gotthelf in eine »Linie« mit Pestalozzi und Fröbel einzuordnen sei, aufgenommen werden.

4.5.3. Im Umfeld der Kindergartenidee? Gotthelf und Friedrich Fröbel

Zwar ist die Armenerziehungsanstalt Trachselwald wie die Mustereinrichtungen in Hofwil den aufklärerisch-philanthropischen Anstalten zuzurechnen, doch hatte sich Gotthelf einen eigenen Zugang zur christlich-nationalen Tradition der Pestalozzirezeption geschaffen. Dadurch geriet er in einen Gegensatz zu der von Zellweger fortgeführten Fellenberg-Wehrli-»Linie«, wobei dieser im Zuge dieser Fortsetzung zunehmend eine Annäherung an die pietistischen Rettungsanstalten und die Innere Mission vollzog. Dies vergrösserte den Gegensatz zu Gotthelf zusätzlich. Christian von Zimmermann geht sogar davon aus, dass Gotthelfs Religionspädagogik durch Friedrich Fröbel beeinflusst worden ist:

Ganz Schleiermacherisch betont Fröbel, der Mensch könne ausser sich keine Religion finden, wenn er sie nicht in sich bereits trage, und er beschreibt die Ahnung eines Übersinnlichen, die Ahnung Gottes im Angesicht der Natur [...]. Religion hat bei Fröbel ihren Ausgangspunkt im Gemüt, also in der Naturanlage des Menschen, [...].⁵⁸⁸

Dass Gotthelf sich einer Verwirklichung der späteren Ideen Fröbels gegenüber interessiert gezeigt haben könnte, legt ein Brief von ihm an das Erziehungsdepartement vom 2. März 1838 nahe.⁵⁸⁹ In der Gemeinde Hasle, schreibt er, »zeigt sich bedeutende Lust, eine Kleinkinderschule zu beginnen in einem der Schulhäuser mit Mansarden-Dachstühlen. Die Sache ist mir wichtig, sie

⁵⁸⁸ von Zimmermann, Erdbeeri-Mareili (2014), S. 266.

⁵⁸⁹ Reber und Riedhauser, Gotthelfs Gäste (2004), S. 101.

ist eine Probe für andere.«⁵⁹⁰ Er erkundigt sich in diesem Brief, ob es für dieses Projekt bereits Lehrerinnen oder Lehrer gebe, inwiefern diese eine Staatszulage erhielten und ob der Staat einen Beitrag an die Einrichtung und den Unterhalt dieser Einrichtung leiste.⁵⁹¹ Im Gästeverzeichnis des Pfarrhauses in Lützelflüh sind auch nach Fröbels Rückkehr nach Deutschland immer wieder Besuche von Langenthal und anderen Mitarbeitern Fröbels verzeichnet.⁵⁹² Nachdem Langenthal die Leitung des Waisenhauses Burgdorf an Ferdinand Fröbel – einem Neffen von Friedrich Fröbel – abgegeben hatte, war auch dieser mehrfach bei Gotthelf zu Besuch. Gotthelf sollte dann schliesslich seinen Sohn Albert (1835–1882) – den späteren Regierungsrat – in dieses Waisenhaus für arme Kinder zur Schule schicken und nicht etwa, wie es den ständischen Gepflogenheiten entsprochen hätte, in eine burgerliche Bildungseinrichtung nach Bern. Friedrich Fröbel selbst teilte in einem Brief vom 22. Oktober 1838 an Langenthal mit, er schätze Gotthelf:

Was Du mir vom Pf. Bitzius und überhaupt von Deiner Pflege des Familienlebens schreibst ist mir natürlich, nach Vorstehendem nun höchst wichtig. [...]. Grüße den Pfarrer Bitzius freu[n]dlich von mir; ich hatte ihn immer lieb. Du weißt vielleicht er schrieb mir auch ein sehr eigenthümliches, anerkennendes Stammbuchblatt!⁵⁹³

⁵⁹⁰ Brief an das Erziehungsdepartement vom 2. März 1838, in: EB 4, S. 256 (Nr. 146). Das »Gesetz über die öffentlichen Primarschulen« vom 13. März 1835 sah in § 58 vor: »Der Staat soll ferner die Errichtung von Kleinkinderschulen befördern, und die bereits vorhandenen unterstützen, zu welchem Ende dem Erziehungsdepartement ein jährlich nach Bedürfnis zu bestimmender Credit eröffnet wird.« GDV V (1835), S. 91.

⁵⁹¹ Die SGG beschäftigte sich 1845 mit dem Thema, vgl. dazu: Stooß, Rudolf: *Über sogenannte Kleinkinderschulen. Versuch einer Beantwortung der Fragen aus dem Fache der Volksbildung, welche die schweizerische gemeinnützige Gesellschaft für das Jahr 1845 ausgesprochen*, Bern 1845. Der Verfasser schreibt, er sei überzeugt, dass für »unsere Civilisation mit der allgemeinen Einführung der ›Kindergärten‹ eine neue Epoche« beginne (S. V). Die »Kleinkinderschule« sei nämlich die »wahre Volksschule der christlichen Republik« (S. 29). Leider habe »der von ihm in der über 5000 Einwohner zählenden Kirchgemeinde Wahlern, Oberamts Schwarzenburg, gestifteter Verein für allmälige Einführung der Kindergärten« seine Wirksamkeit nicht entfalten können (S. VII). Vom Verfasser wird allerdings auf die Ansicht vertreten, dass man Anstalten für arme Kinder nicht zu Kindergärten machen dürfe. Dies zeigt, dass die Idee, Anstalten für arme Kinder als Kindergärten zu konzipieren, im damaligen Diskurs durchaus verbreitet gewesen ist und im Kanton Bern zu Beginn der 1840er Jahre die ersten Kindergärten eröffnet worden sind.

⁵⁹² Reber und Riedhauser, *Gotthelfs Gäste* (2004), S. 102.

⁵⁹³ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Heinrich Langenthal in

Am 1. Juni 1845 richtete sich Fröbel noch einmal persönlich an Gotthelf und berichtete ihm aus erster Hand ausführlich von seiner mittlerweile zum Durchbruch gelangten Kindergartenidee (1840 gab es den ersten Kindergarten in Thüringen, bis 1847 waren es in Deutschland insgesamt sieben):

Hochgeehrtester Herr Pfarrer.

In der freudigen Zuversicht, daß der Name des Unterzeichneten und das Andenken an das einst freudige Zusammenwirken mit demselben nicht ganz aus Ihrem Gedächtniß geschwunden ist, kommt derselbe zuvorderst mit hochachtungsvoller Begrüßung, dann aber auch sogleich mit neuer Bitte zu Ihnen. Ja! innig hochgeschätzter Herr Pfarrer darf ich wohl hoffen nicht nur nicht von Ihnen ganz vergessen zu seyn, sondern daß Sie sich auch wohl zu Zeiten meiner noch freundlich und freundschaftlich erinnern. Nun wenn dieß, was ich, ich gestehe es offen, wirklich der Fall ist, so werden Sie mir auch verzeihen, wenn ich nicht nur schriftlich, sondern auch zugleich mit einer Bitte bei Ihnen einspreche. [...]

Seit ich 1836 die Schweiz verlassen lebe ich, wie Ihnen vielleicht auch schweizer Blätter gesagt haben, aus vielfachen Gründen überwiegend der Erziehung und Pflege der Kinder in ihrem noch nicht schulpflichtigen Alter besonders durch entwickelnde, erziehende und bildende Spiele und Beschäftigungen, so wohl in dem häuslichen und Familienkreis als in größeren Gemeinsamkeiten die ich wegen der darin zu beachtenden entwickelnden Pflege der Individ[u]alität des Kindes und der Beachtung seiner gesammten Lebensverhältnisse »Kindergärten« nenne, auch wegen des Geknüpftseyn[s] dieser Kinderpflege und Erziehung an wirkliche Gärten der Kinder. Wie ich mich nun, wie Ihnen vielleicht ebenfalls bekannt geworden ist, bemühe dazu die nöthigen Mittel zu reichen; so ist es mir auch Lebensaufgabe, dazu Personen mit Fähigkeiten und Neigung für Kinderführung auszubilden.- Seit besonders diesem und dem vorigen Jahre beginnt alles dreies immer mehr nicht nur Anklang sondern auch Anwendung zu finden. Aber eines wurde von den Kinderfreunden und den Freunden meiner Bestrebungen noch als ein durchgehender Mangel erkannt. Der eigentliche Sinn und die allgemein durchgehende sowohl einzelne als gesammte Thätigkeit für ausführende Erziehung.

Das Bedürfniß Vereine dafür besonders erziehender Männer und Väter, nicht minder aber auch solcher Frauen und Mütter zu bilden trat vielfach auf das bestimmteste entgegen. Dadurch aufgefordert erschien im

2n Monat dieses Jahres in mehreren Tagesblättern von mir ein Aufruf zur Bildung von Erziehungsvereinen in Stadt und Land. Wie derselbe mehrfach Anklang so hat derselbe auch schon mehrfach in Stadt- und Land Ausübung gefunden. Auch für die Schweizerverhältnisse insoweit mir solche bekannt sind glaube ich wird die Ausführung der Erziehungsvereine wie die Einführung der Kindergärten ganz gewiß von Wichtigkeit seyn, ich zweifle auch nicht, daß wir uns darüber verständigen würden, wenn es nur möglich wäre mich Ihnen nicht nur wortklar zu machen, sondern auch die Sache selbst in ihrem Erfolge anschaulich zu zeigen. Doch leider ist hierzu hier weder Zeit noch Ort noch Gelegenheit. Könnte der Gedanke auch Ihr vaterländisches Interesse erregen so würde es mich freuen von Ihnen darüber ein Wort vielleicht durch die Verlags- handlung des »Allgem: Volksblattes für Deutsche« zu erhalten.-

Nicht nur aber in diesem sondern in all den trefflichen Gaben mit welchem Sie das Volk und deren Erzieher beschenken ist ihr [sc.: Ihr] Geist, sind Sie uns ein sehr lieber Hausfreund. Ich wollte nur Sie fänden sich recht bald einmal veranlaßt Deutschland zu besuchen und würden dann auch auf längere Zeit bei uns heimisch wie es jetzt die Erzeugnisse Ihrer Vaterlands- und Menschenliebe, Ihres Geistes und Gemüthes sind. Gott erhalte Sie Ihrem Vaterlande und allen Menschen- und Volksfreunden, somit auch uns in der kräftigsten leiblichen und geistigen Gesundheit. Meine Freunde Barop und Middendorff welche sich oft mit mir an Ihren kräftigen gesunden Gaben stärkend laben grüßen Sie mit mir auf das herzlichste und achtungsvollste; lassen Sie uns obgleich in ganz verschiedenen Ländern und unter ganz verschiedenen Verhältnissen doch im Handeln, im Sinnen und Denken für Menschen[-] und Volkswohl für Erziehung und Bildung des in der Kindheit immer von neuem aufkeimenden Menschengeschlechtes innig geeinte Freunde bleiben.

Der Ihrige

Friedrich Fröbel⁵⁹⁴

Ob Gotthelf geantwortet hat, ist unklar, der Einladung scheint er indessen nicht nachgekommen zu sein. Es gibt einen Hinweis darauf, dass er die Fokussierung auf das Spielerische in der Erziehung negativ würdigte, er

⁵⁹⁴ Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen. F. an Albert Bitzius (=Jeremias Gotthelf) in Lützelflüh v. 1.6.1845 (Keilhau). URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fbr1845-06-01-01.html#JG4> (15.3.2018).

assoziierte es womöglich einseitig mit Rousseau.⁵⁹⁵ Christliche Erziehung ohne die sittliche Komponente von Arbeit ist für ihn undenkbar. Den Begriff »Kindergarten« hat er meines Wissens nie verwendet. Es muss insofern etwas Vorsicht angebracht sein, die Armenanstalt Trachselwald im Umfeld der Kindergartenidee zu verorten.

Dennoch ist es wahrscheinlich, dass sich Fröbel mit Gotthelf und dessen Kollegen in der Anstaltsleitung über seine soeben für Bättwyl entworfenen Pläne einer Armenerziehungsanstalt für Kinder ausgetauscht hatte, als er am 28. Januar 1834 zusammen mit Regierungsrat Schneider an der zweiten Hauptversammlung des Trachselwaldner Vereins für christliche Volksbildung in Sumiswald teilnahm. Fröbel dürfte zu diesem Zeitpunkt noch davon ausgegangen sein, die Leitung von Bättwyl zu übernehmen, weswegen vielleicht die Möglichkeit, ob nicht er als Leiter von Sumiswald respektive Trachselwald in Frage kommen könnte, gar nicht erörtert wurde. An der gleichen Versammlung war diskutiert worden, die Anstalt wegen der Nähe zu Fröbels Institut in Willisau in Huttwil zu errichten und an der nächstfolgenden Sitzung der Verwaltungskommission wurde der Beschluss gefasst, Schäfer dem Erziehungsdepartement für die Ausbildung bei Fröbel zu empfehlen. Ich kann mir nicht vorstellen, dass diese Schritte eingeleitet worden wären, wenn kein Austausch stattgefunden hätte. Gotthelf kannte Fröbel von mehreren persönlichen Gesprächen in Lützelflüh und war von diesem wohl zur Mitarbeit an den Burgdorfer Wiederholungskursen bewegt worden (siehe dazu Abschnitt 4.3.5). Er hatte Fröbel im Streit mit Fellenberg öffentlich vehement verteidigt und, wie ein Brief Fröbels an einen Mitarbeiter belegt, sogar motiviert, dem Druck nicht nachzugeben und weiterhin Kurse abzuhalten. Für ihn verkörperte dessen pädagogische Idee, nicht so viel wie möglich in ein Kind »hineinzuschütten«, sondern so viel wie möglich aus diesem »herauszuholen«, idealtypisch jene Entwicklungsmethode von Pestalozzi, die ihm selber als Ideal vorschwebte. Und nicht zuletzt deshalb hatte Gotthelf wohl auch so lange an Schäfer festgehalten.

Es stellt sich die Frage, wodurch sich die »Linie« Pestalozzi-Gotthelf-Fröbel auszeichnet. Nachfolgend habe ich versucht, einige wesentlichen Punkte zusammenzustellen, die zeigen, worin sich Trachselwald von derjenigen in Bättwyl unterschied:

⁵⁹⁵ »Man wollte das Kind mit Spielen, Erklären, Aufklären erziehen, [...]«, HKG F.I.I, *Über die Abschaffung der Todesstrafe bei Kindsmord*, S. 352.

Im Rückgriff auf Pestalozzi: Bättwyl versus Trachselwald (1835–1844)	
<i>Organisatorische Rahmenbedingungen</i>	
<i>»Linie« Fellenberg/Wehrli (contra Fröbel)</i>	<i>»Linie« Gottlieb (pro Fröbel)</i>
Staatlich.	Privat, Freiwillig.
Zentral.	Lokal, Kommunal.
Kostgeld: 50.- pro Jahr (höher als »Verding«) und durch Zöglinge den Gemeinden zurückzuerstatten.	Kostgeld: Konkurrenzfähig zu »Verding« und nicht bzw. nur während einem Jahr abzuarbeiten.
Entlassung mit 21–24 Jahren.	Entlassung mit 17/18 Jahren, nur ausnahmsweise später.
<i>Funktion der Religion in der Armenerziehungspädagogik</i>	
<i>Bättwyl</i>	<i>Trachselwald (unter Schäfer)</i>
Zöglinge erst als Erwachsene fähig zum Verstehen religiöser Wahrheiten.	Seele schon im Kindesalter aufschliessen für sittlich-religiöse Gefühle.
Auswendiglernen (»Memorisieren«) als didaktische Methode.	»Guter religiöser Grund im Herzen«: im Verhalten, nicht in Worten. Erwecken der in jedem Menschen schlummernden, göttlichgeistig konnotierten schöpferischen Kräfte durch Anschauung der Natur, Gesang und künstlerische Betätigung.
<i>Normative Regulierungen</i>	
<i>Bättwyl</i>	<i>Trachselwald (unter Schäfer)</i>
Grundsätze für den theoretischen Unterricht.	Statuten des Leitungsvereins / Darstellung der wichtigsten Grundsätze.
Hausordnung.	
Instruktionen für den Lehrer.	[Möglicherweise eine »Instruktion für Handhabung von Hausordnung u. Disciplin«].
Festgelegter Unterrichtsplan.	
Reglement/Statuten.	

Der weitgehende Verzicht auf (interne) Regulierungen ist nach der hier vertretenen Ansicht ein direkter Ausdruck von Gotthelfs armenpädagogischen Überzeugungen. In diese Richtung argumentierte bereits Peter Dietz in seinem Aufsatz von 1957:

Seltsam mag das Fehlen einer Hausordnung, eines Stundenplans berühren. Wenn man in Trachselwald jedem Schematismus entraten wollte, so tat sich hier wesentlich der Einfluß Jeremias Gotthelfs kund. [...]. Solche Liberalität ist nun tragischerweise seinem Unternehmen zum Verhängnis geworden, denn der Vorsteher Schäfer erfüllte charakterlich nicht die notwendigen Voraussetzungen; [...].⁵⁹⁶

Nicht von ungefähr sei von Gotthelf »eben kein Betrieb klösterlicher Enge und fanatischer Arbeitskraft aufgebaut« worden:

Er hob ja hervor, wie wichtig in einer Kinderanstalt bei aller Entsagung eine freie und lebensfreudige Atmosphäre sei, und nicht ausschließlich in der Arbeit und der damit verknüpften religiösen Unterweisung sah er ein Erziehungsmittel, sondern eben auch in der Anschauung der Natur und in künstlerischer Betätigung.⁵⁹⁷

Damit nicht direkt zu tun haben die weitgehend auf Freiwilligkeit ausgerichteten Passagen in den Statuten des Trägervereins, die eine pragmatische Anpassung an die kritische öffentliche Stimmung darstellen, wodurch ein Engagement für den Verein erleichtert werden sollte. Wie die Protokolle zeigen, mussten aber auch die Statuten verbindlicher gestaltet werden, da für die Finanzierung der Anstalt durch Bürgschaften abgesicherte Verbindlichkeiten bei der Regierung eingegangen werden mussten.⁵⁹⁸ Diese Freiwilligkeit entsprach gleichzeitig aber durchaus den in der *Armennoth* von Gotthelf vertretenen republikanisch-ordnungspolitischen Grundüberzeugungen.

Dass der Lehrer und Handwerker Schäfer – als Amateur sowohl in Bezug auf die Agrarwirtschaft als auch die Betriebsökonomie betreffend – nach der Übersiedlung nach Trachselwald als Leiter der Anstalt überfordert war (siehe dazu Abschnitt 4.4.4), kann eigentlich nicht sonderlich überraschen. Es erstaunt auch nicht weiter, dass in einer Anstalt, in der mühselige landwirtschaftliche Arbeit oberste Priorität genossen hat und in welcher der Alltag infolge des Sparkurses von Spannungen und Beschwernissen geprägt gewesen sein muss, das Zusammenleben und der pädagogische Betrieb ohne verbindliche und verschriftlichte Regelungen nicht funktioniert haben. Wird

⁵⁹⁶ Dietz, Jeremias Gotthelfs Armen Erziehungsanstalt Trachselwald (1957), S. 26.

⁵⁹⁷ Ebd. S. 38.

⁵⁹⁸ Protokolle III, S. 125.

ausserdem bedacht, dass die Kinder bei Verfehlungen Prügelstrafen erlitten, stellt sich die Frage, ob die Anstalt Trachselwald an den Anfang einer verheerenden Entwicklung im Anstaltswesen gestellt werden muss, in der sich infolge der »schwarzen Pädagogik« eine christliche Utopie als weltlicher Albtraum entpuppt hat. Hanns Peter Holl hat geschrieben:

Der alte Döblin hat einmal auf den Unterschied zwischen Utopien und Religionen hingewiesen. Die Utopie glaube zu wissen, ›dass Menschen einen Vollkommenheitszustand beständiger Art erreichen können, nach Vornahme radikaler Eingriffe in die sozialen und politischen Institutionen‹. Die Religion dagegen stehe auf der realistischen Einsicht, die man auch pessimistisch nennen könne, ›dass die menschliche Natur, wie sie einmal ist, jeden Vollkommenheits- und Glückszustand von Dauer unmöglich macht‹. In diesem Sinne glaubt Fellenberg an die Verwirklichung seiner Erziehungsideen, während Bitzius von der wetterwendischen und eigennützigen Natur des Menschen ausgeht, die sich selber und den anderen bedrohen und zerstören kann.⁵⁹⁹

Auch wenn Trachselwald als eines der frühesten Beispiele des modernen Anstaltswesens demnach zwar nicht »Utopie«, sondern »Religion« gewesen war, steht sie doch am Beginn dieses dunklen Kapitels. Dies entbehrt nicht einer gewissen Tragik, weil Gotthelf den Missbrauch von Verdingkindern durch die Anstalt bekämpfen wollte. Aber gerade auch weil die Anstalt von den Vorstellungen Fellenbergs abwich (und im Sinne des Zitates »Religion« und nicht »Utopie« war), stellt sie gleichzeitig eine vielleicht vergessene Alternative zu den sich schliesslich durchsetzenden »totalen Anstalten« dar.

4.5.4. Apokalyptik und Rettung: Die rhetorisch-metaphorische Didaxe der *Armennoth* vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsgeschichte

Die ländlichen Eliten und die lokalen Gemeindebehörden im Emmental standen in den 1830er Jahren dem Projekt einer Armenerziehungsanstalt für arme Kinder vorwiegend ablehnend, ja geradezu feindselig gegenüber. Sie zogen die vermeintlich kostengünstige Verdingung vor und erblickten in den Anstalten nur eine nutzlose und überflüssige Initiative einiger philanthropisch überdrehter Zeitgenossen. Wollte Gotthelf seinem Projekt zum Erfolg

⁵⁹⁹ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 76.

verhelfen, musste er die Kommunalbehörden und Bauern von der Wichtigkeit der Anstalt überzeugen. Darin sehe ich den Zugangsschlüssel zu einem Verständnis der didaktisch-politischen Funktion der *Armennoth* und der Rolle ihrer rhetorischen Strategie.⁶⁰⁰ Ihre Adressaten waren meiner Ansicht nach die lokalen Gremien. Entsprechend verzichtete Gotthelf in der *Armennoth* darauf, den kommunalen Behörden autoritativ ins Gewissen zu reden. Der Ton einer mahnenden Moralpredigt hätte aller Wahrscheinlichkeit nach Gotthelfs Zielsetzung verfehlt. Gotthelf versuchte vielmehr, sich dem Wahrnehmungshorizont seiner Zielgruppe anzupassen. Geschickt gab er sich als Laie auf dem Gebiet aus. Bei diesem Understatement handelt sich meiner Meinung nach um einen rhetorischen Kunstgriff, denn mit dem Hinweis, er sei keiner jener Gelehrten, die fern der Realität in ihrer Studierstube sässen, bediente er einschlägige anti-intellektuelle Ressentiments. Gekonnt flocht er den Jargon der Gemeindestuben ein, wenn er etwa von Geld sprach, das man nicht aus dem eigenen »Sack« zahlen wolle. Indem er Verständnis für die Haltung der Bauern äusserte, konnte er zeigen, dass sie von ihm ernst genommen wurden. Da sich Gotthelf darüber im Klaren war, dass die kommunalen Gremien das Armenwesen primär unter finanziellen Gesichtspunkten beurteilten, rechnete er minutiös vor, dass es dem Gemeindebudget langfristig zugutekomme, wenn die Kinder durch einen Aufenthalt in der Anstalt zu brauchbaren Knechte und Handwerker ausgebildet würden. Ausserdem versuchte er zu belegen, dass die dortige Verkostgeldung von Verdingkindern die Gemeinde auch kurzfristig nicht teurer zu stehen komme als eine vermeintlich günstige Versteigerung. Die Bauern sollten die Anstaltsgründung nicht nur als moralisch und pädagogisch beste, sondern auch als ökonomisch vernünftigste Massnahme begreifen. Deswegen schilderte er die ersten Jahre der Anstalt auch als Erfolgsgeschichte und beschönigte die grossen Schwierigkeiten, welche die Gründung der Anstalt und die Übersiedelung nach Trachselwald mit sich gebracht hatten. Die Funktion der sprachgewaltigen und eindringlichen Pest- und Seuchenmetaphorik liegt meiner Ansicht nach im Wachrütteln der bauerlichen Kommunalpolitiker, die zur Entstehungszeit der *Armennoth* Ende der 1830er Jahre – also noch vor der Teuerungskrise um 1850 – wohl noch gehofft hatten, das Problem des Pauperismus lasse sich durch Nichtbeachtung aus der Welt schaffen, hatte ja selbst der zuständige Regierungsrat noch öffentlich behauptet, es drohe keine »Armennot« und war in Staatsverwaltungsberichten zu lesen, es sei nicht sicher, ob die Anzahl der Armen im Kanton zu- oder abgenommen habe. Der Vergleich, dass die Armut vor der Türe stehe

⁶⁰⁰ Die These wurde angedeutet in Künzler, Die Armenerziehungsanstalt Trachselwald (2017), S. 104.

wie einst die Türken vor den Toren Wiens, musste beunruhigen. Auch von den verheerenden Choleraepidemien hatten die Bauern in den Zeitungen gelesen, was in ihnen diffuse Ängste geweckt haben dürfte. Im Unterschied zum zeitgenössischen Pauperismuskurs diente die drastische Rhetorik aber nicht – und dies ist meiner Ansicht nach entscheidend – der Legitimation von repressiven Massnahmen gegen die Armen.

Gotthelf bereitete die Niederschrift der *Armennoth* nicht zuletzt deswegen Probleme, weil die Herausforderung durch den Umstand erschwert wurde, dass er seine Adressaten scharf für ihre Handlungsweise in der Armenfürsorge kritisierte. Entsprechend hatte Gotthelf in den 1830er Jahren um eine angemessene Form der Darstellung gerungen. Zwei seiner Verleger hatten ihn bereits frühzeitig darauf hingewiesen, dass eine solche Abrechnung mit den Mängeln im Armenwesen niemanden interessiere.⁶⁰¹ Vor diesem Hintergrund werden die diversen Vorstufen zur *Armennoth* verständlich. Weil er sich mit fiktionalen Erzählungen leichter tat als mit einem Sachbuch, ist die erste handschriftliche Vorstufe ein kurzes Gespräch in Berndeutsch zwischen den beiden Bauersleuten Hans Uli und Resli, die sich über die unverfrorene Zumutung ihres Pfarrers entrüsten, man solle Spenden für die Armenunterstützung einreichen.⁶⁰² Im gleichen handschriftlichen Manuskript folgen als »Nr. 2« die *Gedanken eines Einsamen*, in denen Gotthelf einen belehrenden Ton anschlägt und sich über die mangelnde Spendenbereitschaft gegenüber der Anstalt beklagt. Er wünsche sich, dass die Spötter und Anstaltsgegner einmal einer Sitzung der Trachselwaldner Verwaltungskommission beiwohnen würden:

Jch habe schon manchmal gedacht, wenn diese Leute unter uns säßen, und zu hören würden, wie verlegen wir berathen, womit wir unsere armen Knaben in ihren Betten zu bedecken seien im Winter, damit sie nicht frieren und doch die Ausgabe unsere Kräfte nicht überstiegen, wenn sie hören würden, wie weh müthig wir den Kauf einer Kuh aufschieben mußten bis Geld vorrätig war, weil wir wußten, die Kinder waren um so länger auf trockene Erdäpfel verwiesen; wie schmerzlich es uns war, kein Geld zu haben, den Kindern keine Neujahrfreude zu machen [...].⁶⁰³

Wie die *Armennoth* enthält auch dieses Manuskript Korrekturen aus der Feder Rudolf Fetscherins. Nach dem Umzug nach Trachselwald und der damit

⁶⁰¹ Künzler und Mahlmann-Bauer, Gotthelf und das Armenwesen im Emmental (2018), S. 51.

⁶⁰² HKG F.3.1, S. 273–280.

⁶⁰³ Ebd. S. 345.

einhergehenden Verschärfung der finanziellen Schwierigkeiten, drängte sich dann für Gotthelf ein rascher Abschluss der Textarbeit auf, weil sich die Bauern am alten Ort nun als nicht mehr primär zuständig erklärten und jene am neuen Ort wiederum deklarierten, sie hätten diese Anstalt gar nie gewollt. Gleichzeitig hatte der kantonale Verein für christliche Volksbildung kurz zuvor einen umfassenden Bericht über seine Tätigkeiten veröffentlicht, durch den Gotthelfs kleiner Bezirksverein unter Zugzwang geraten war. Wie die Protokolle des Vorstandes der Trachselwaldner Verwaltungskommission vom Herbst 1839 zeigen, wurde im Direktionsgremium erörtert, wie man die Öffentlichkeit auf das eigene Anliegen aufmerksam machen könnte. An der ersten Hauptversammlung nach der Veröffentlichung der *Armennoth* konstatierte der anwesende Regierungsrat Schneider erleichtert, es handle sich dabei um ein Werk, das »jeden andern öffent[lichen] Bericht über unsere Anstalt für einstweilig unnötig mache.«⁶⁰⁴

Aus den 1840er Jahren sind zwei weitere Manuskripte zur Erweiterung und Aktualisierung der *Armennoth* überliefert, in denen Gotthelf aber das Feingefühl eines Volksaufklärers, der seine Adressdaten abzuholen vermag, vermissen lässt. Im Jahr der Machtergreifung durch die Radikalen im Kanton Bern (1846) war er um ein neues Vorwort zu einer geplanten zweiten Auflage der *Armennoth* gebeten worden, wobei der im Nachlass gefundene Entwurf im Oktober oder November entstanden sein muss. Barbara Mahlmann-Bauer weist darauf hin, dass man bei einer Lektüre dieses Entwurfes den Eindruck gewinne, als habe Gotthelf den Glauben an den »Consensus einer christlichen Dorf- und Wertegemeinschaft«⁶⁰⁵ verloren. Diese geplante Auflage kam nicht zustande.

Aus dem Jahr der Bundesstaatsgründung datiert dann der handschriftliche Entwurf *Gottselige Gedanken über das Armen- und anderes Wesen von Hans Stöfel*. Anlass zu dieser Schrift dürfte ein radikaler Gesetzeserlass vom 8. September 1848 gewesen sein, der das Armengesetz von 1847 ergänzte und staatllich-zentralisierende Eingriffe in die Verwaltungsautonomie von Bezirksarmenanstalten vorsah.⁶⁰⁶ Überdies war damals die weitere Existenz der Anstalt akut gefährdet, weil die neue radikale Regierung die Schlossdomäne zu versteigern gedachte. Vor dem Kontext dieser Entwürfe in der zweiten Hälfte der 1840er Jahre kann meiner Ansicht nach die Entstehung des *Käthi*-Romans deutlich gemacht werden. Weil die Verhältnisse in den Berner Landgemeinden immer weniger mit seinen Vorstellungen des christlichen Dorfes in Einklang

⁶⁰⁴ Protokolle I, S. 80.

⁶⁰⁵ Künzler und Mahlmann-Bauer, Gotthelf und das Armenwesen im Emmental (2018), S. 53.

⁶⁰⁶ Ebd. S. 56.

gebracht werden konnten, skizzierte er angriffig das Idealbild einer dörflichen Solidargemeinschaft, in welcher die Armen in die Gemeinschaft integriert werden und die Reichen sich der Sozialpflichtigkeit ihres Eigentums bewusst sind. Um 1850 hatten die Gemeinden mit so hohen Ausgaben im Armenwesen zu kämpfen, dass die Bereitschaft, auf das kostengünstige Versteigern von Verdingkindern zu verzichten, zunehmend geringer wurde. So hatte die Anstalt in Bättwyl, welche ein hohes Kostgeld von 50.- Franken verlangte, finanziell bald solche Schwierigkeiten, dass sie schliessen musste. Auch die Anstalt in Trachselwald war durch ein Hagelgewitter und die sinkende Spendenbereitschaft in ihrer Existenz gefährdet. Angesichts dieser Entwicklungen rang sich Gotthelf doch noch zu einer neuen Auflage der *Armennoth* durch. 1851 erschien dann diese zweite Auflage, die eine geringfügige Überarbeitung des ursprünglichen Textes und ein neu hinzugefügtes Abschlusskapitel aufweist. Die in der späteren Schaffenszeit sich häufenden rhetorischen Ausfälle gegen kommunistische Utopisten und herumwandernde Pädagogen liegen auch hier vor. Die Einsprengsel nehmen sich in den Worten Rudolf Hunzikers »wie eingestreute Anachronismen oder Fremdkörper«⁶⁰⁷ im alten Text aus. Das beigefügte Schlusskapitel atme »nicht mehr den ethischen Idealismus, die frohe, werktätige Zuversicht, die Gotthelf bei der Konzeption des Werkes« beseelt habe; es sei, »als ob sich dauernde Schatten über sein Gemüt gelagert« hätten.⁶⁰⁸ Im neuen Schlusskapitel der *Armennoth* schreibt Gotthelf, dass die drastische Rhetorik der ersten Auflage nun eigentlich nicht mehr nötig sei, weil der Welt die Dimension des Pauperismusproblems dramatisch vor Augen geführt worden sei. Die Neuauflage zeigt meiner Ansicht trotz der verbalen Rundumschläge, dass Gotthelf sich nach wie vor zu seinen alten Idealen der Armenpädagogik bekannte. Um 1850 war, wie die exemplarische Analyse des Pauperismuskurses anhand der Veröffentlichungen von Emanuel Eduard Fueter und Johann Jacob Vogt gezeigt hat, das malthusianische Gedankengut auch im Kanton Bern salonfähig und zu einem Gemeinplatz in der öffentlichen Debatte geworden. Die zweite Auflage der *Armennoth* dürfte auch eine Antwort darauf gewesen sein.

⁶⁰⁷ SW XV, S. 488.

⁶⁰⁸ Ebd.

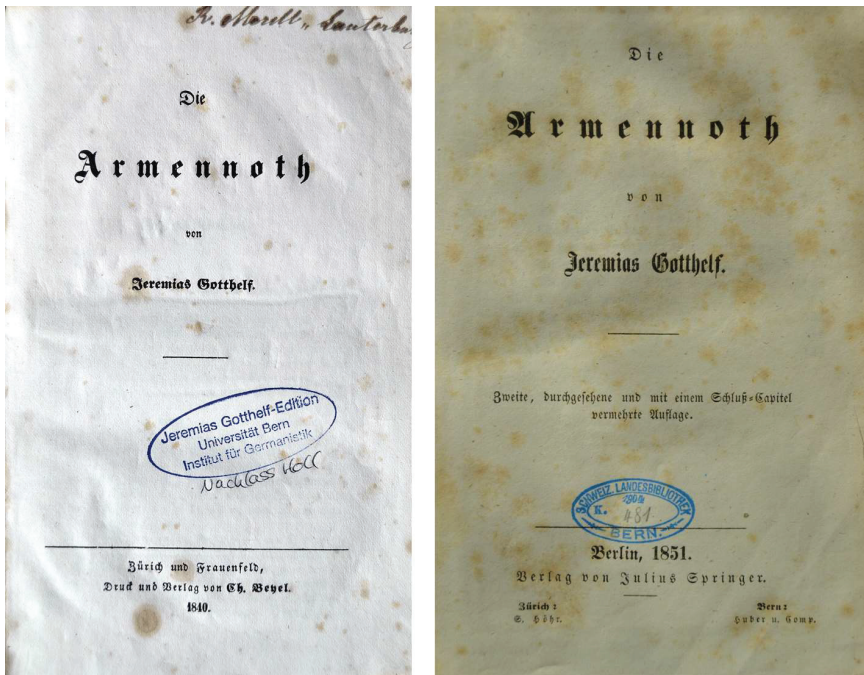


Abb. 20 Titelseiten der beiden Auflagen der »Armennoth«

Als 1851 die zweite Auflage der *Armennoth* erschien, hatten sich die sozialen Verhältnisse im Kanton Bern drastisch verschlechtert. 1847 war in Teilen des Kantons eine offene Hungersnot ausgebrochen, so dass von »irischen Verhältnissen« gesprochen wurde. 1848 war es in Europa zu blutigen Revolutionen gekommen, genau wie Gotthelf es acht Jahre zuvor in der ersten Ausgabe prophezeit hatte. Im neu verfassten Schlusskapitel der zweiten Auflage blickt er auf diese Ereignisse zurück:

Was die Schwarmgeister wollten, geschah: die Beule sprang, der Sturm brach los, Revolution um Revolution wälzten ihre trüben Fluthen über die Erde, spritzten ihren Schaum bis zum Himmel auf.

(HKG F.3.1, S. 249)

Dann hält er fest, die Position des Verfassers sei trotz dieser sich überstürzenden Ereignisse dieselbe wie vor elf Jahren, als er das Büchlein geschrieben habe. Infolge der Verwerfungen hatte sich die politische Tendenz seines schriftstellerischen Werkes aber zwischenzeitlich akzentuiert. Der Vergleich zwischen den beiden Ausgaben zeigt dies deutlich.

Im Hiob erinnert uns Gott daran, dass der Mensch nicht das Mass seiner Schöpfung ist. Die Welt ist unermesslich, nach keinem Plan und keiner Theorie gebaut, die der menschliche Verstand begreifen könnte. Sie ist nach allen Richtungen transzendent.¹
(Mark Rutherford)

5. *Käthi, die Großmutter* Die Integration der Armen in das christliche Dorf

5.1. Religiöse Schöpfungsdeutungen und christliche Grundordnung

Der Roman *Käthi, die Großmutter* handelt von der Diskrepanz zwischen der Allmacht Gottes und der Ohnmacht der menschlichen Kräfte.² Der Armut der Protagonistin verleiht Gotthelf dabei eine über den sozialen Aspekt hinausreichende metaphysische Bedeutung. Sie steht stellvertretend für die Situation des Menschen in der Welt und seine Ärmlichkeit angesichts der erdgeschichtlichen Kräfte, die ihn weit überragen. Entsprechend beginnt der Roman mit einem eindrucklichen Aufriss kosmischer Schöpfungswelten:

Wer dabei gewesen wäre, als die Erde die Berge gebar, als die ungeheuren Kinder der Erde Schoß sich entwanden, die nackt geboren aus glühen-

¹ White, William Hale: Mark Rutherford's Deliverance. Being the Second Part of his Autobiography. Edited by his Friend Reuben Shapcott. London 1885, S. 196. Der englische Originaltext lautet: «God reminds us of His wisdom, of the mystery of things, and that man is not the measure of His creation. The world is immense, constructed on no plan or theory which the intellect of man can grasp. It is *transcendent* everywhere.» Online greifbar unter URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044024248908;view=iup;seq=208> (15.4.2018)

² Cimaz, Gotthelf (1998), S. 54f.

dem Schoße, erstarrten in der kalten Luft, welche über der Erde lag; wer dabei gewesen wäre, als laure Läfte kamen, die kalten Kinder aufthauten in warmer Sonne, ihr eisig Gewand zu Wasser ward, die Wasser aus den Bergen brachen, Rinnen rissen, Gründe gruben, Thäler schufen, die Schweiz ein ungeheurer Wasserfall ward – dessen Mund wäre verstummt im Schauen der Allmacht, seine Sinne wären erloschen, seine Seele ein ewig Gebet geworden. Wer in tiefem Bergesthale, Bergwände ringsum, über ihnen weiße Häupter, die gen Himmel starren, eine enge Rinne der einzige Ausgang, es erlebt hat, dass warme Winde über die weißen Häupter kamen, an die steilen Wände schwarze Wolken sich legten, Gottes Hand die schwarzen Wolken so preßte, daß sie Blitze sprühten, ihr donnernder Weheruf die Erde erschütterte, ihre Thränen über die Seiten der Berge rannen, so stand im engen Bergesschlund, wenn auch des Lebens sicher, von Blitzen umzuckt, alle Bergwände ein Wasserfall, das Thal ein schäumender Wasserkessel, verhallt im Donner der Wasser der Donner des Himmels, dessen Seele hat sich wohl in Demuth gebeugt. Zum Gebete ward sein Bangen, es dämmerte ihm die Ahnung, wie die Erde die Berge geboren, die Welten erzeugt worden sind.³

Der menschliche Verstand versagt angesichts der in Begrifflichkeiten nicht fass- und beschreibbaren Vorgänge und lässt nur eine Haltung der Demut zu. »Die Darstellung der Armut und des Verlierens wird von Gotthelf als die Erinnerung an die unsichere Lage des Menschen konzipiert«⁴, schreibt Pierre Cimaz zum Roman. Er hält fest:

Die Erfahrung der menschlichen Zeit, die wie ein fortwährendes Verlieren erlebt wird, eine ständige Mahnung an die Ohnmacht des Menschen, ruft bei Käthi eine Haltung der Demut hervor, die Gotthelf als Muster der Weisheit und als einzigen Weg zum Heil darstellen will.⁵

Die Stellung des Armen in der Gesellschaft wird also vor dem Hintergrund der Stellung des Menschen vor Gott verhandelt. Käthi ist damit Situationen von allgemeiner Bedeutung ausgesetzt.⁶ In den Lebensumständen der alten Frau werden die Seinsbedingungen des Menschen überhaupt reflektiert.

Hanns Peter Holl hat bezüglich des Romanbeginns auf folgenden Aspekt aufmerksam gemacht:

³ SW X, S. 7.

⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 542.

⁵ Ebd. S. 543.

⁶ Ebd. S. 540.

Wer den ›Käthi‹-Roman zu lesen beginnt, muss sich sagen, hier werde in grossartiger Sprache jene Erklärung der Weltentstehung, die im 18. Jahrhundert den alten Schöpfungsglauben abzulösen begann, gefeiert: die Evolutionstheorie.⁷

Im 19. Jahrhundert habe sich der Gegensatz zwischen »Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie« zu einer »unumgänglichen Alternative« zugespitzt. Gotthelf habe im Gegensatz dazu eine wunderbare Verbindung »des für das 19. Jahrhundert Unvereinbaren« versucht:⁸

Es ist nun bemerkenswert, dass der Anfang des Käthi-Romans zwar deutlich Vorstellungen der Evolutionstheorie gestaltet; sogar zwei weitere Theorien des 18. Jahrhunderts sind darin enthalten: der Vulkanismus, nach dem die Erde durch Eruptionen entstand, und der Neptunismus, der das langsame Wirken des Wassers vertrat: die Berge entstehen ›aus glühendem Schosse‹, dann beginnen ›die Wasser‹ ihre Arbeit. Aber diese ganze im Grunde sehr unbiblische Erklärung soll nach Gotthelf Gottes Herrlichkeit offenbaren.⁹

Gotthelf scheint im *Käthi*-Roman geradezu auszuloten, inwiefern sich angesichts akzeptierter wissenschaftlicher Erklärungen für die Weltentstehung religiöse Deutungen des Universums aufrechterhalten lassen, ein Universum, in dem der Mensch weder die Krone der Schöpfung noch Zielpunkt des Ganzen darstellt. Dass es ihm dabei nicht um den Versuch ging, mit der Bibel wissenschaftliche Fakten zu widerlegen, zeigt schon der erste Satz des Romans: »Wer dabei gewesen wäre, als die Erde die Berge gebar [...]« – die Berge entwachsen der Erde und nicht dem Schoss einer anthropomorphen Schöpfungsinstanz. Die schwarzen Wolken werden zwar einige Zeilen später von »Gottes Hand« derart kraftvoll zusammengepresst, dass sie Blitze sprühen, aber da existiert die Erde bereits. Gott ist also ein Begriff für die im Kosmos fortwährenden Kräfte (*creatio continua*) – seine Schöpfertätigkeit besteht nicht im Erzeugen von Kreaturen. In der Schilderung nimmt Gotthelf die zu seiner Zeit gängigen Theorien zur Weltentstehung auf.¹⁰ Gleichzeitig hält er aber an einer theologischen Deutung der Natur fest, deren religiöse Mythologisierung er auch unter den akzeptierten Bedingungen wissenschaftlicher Erklärungsmuster für die Weltentstehung nicht preisgeben will. Eine säkulare Sicht auf

⁷ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 228.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zur Emanzipation vom biblischen Schöpfungsmythos vgl. Engelhardt, Wandlungen des Naturbildes (1982).

das Universum und eine religiöse Interpretation schliessen sich für ihn nicht aus. Gotthelf dürfte damit verdeutlichen wollen, dass es ihm nicht darum ging, Glauben und Wissen gegeneinander auszuspielen.

Es ist dabei anzumerken, dass es um die damaligen wissenschaftlichen Erklärungsversuche zur Weltentstehung ging und nicht um die Frage, ob der Mensch evolutionär vom Affen abstammt. Auch wenn Gotthelf bereit gewesen zu sein scheint, wissenschaftliche Erklärungsmuster für die Entstehung der Welt zu akzeptieren, wissen wir nicht, wie seine Reaktion auf Darwins Theorie ausgefallen wäre. Möglicherweise hätte er sie verworfen, weil er sie als leidigen Höhepunkt der Nobilitierung der tierischen Triebnatur des Menschen betrachtet hätte. Vielleicht ist die Verwendung des Begriffs »Evolution« von Holl in diesem Zusammenhang deshalb etwas unglücklich. Dennoch zeigt sich meines Erachtens, dass Gotthelf keineswegs ein Kreationist *avant la lettre* war, denn weder die Welt noch der Mensch ist bei ihm das Werk einer anthropomorphen Schöpferinstanz respektive eines »intelligenten Designers«. Es gibt nach meinem Erkenntnistand keinen Hinweis darauf, dass es Gotthelf darum gegangen wäre, im Sinne eines physikotheologischen Gottesbeweises aus der Intelligenz des lebendigen Daseins auf die Notwendigkeit eines dafür verantwortlichen göttlichen Schöpfers zu schliessen. Im Gegensatz zu solchen Denkmustern soll der Mensch bei ihm nicht durch die sich »in der Schöpfung manifestierende Weisheit Gottes« zu einer »geistigen Einsicht in die harmonische Zweckmässigkeit des göttlichen Weltenplans« gebracht werden.¹¹ Gott offenbart sich für ihn fortlaufend in Natur und Geschichte (*creatio continua*) in Form von Kräften, welche das menschliche Erkenntnisvermögen so weit überragen, dass sie sich seiner verstandesmässigen Einsicht entziehen. Dem Menschen kann bei der Betrachtung der Natur, bei einer mystischen Begegnung mit dem Kosmos, nur eine Ahnung von einem letzten geheimnisvollen Walten in der Welt aufgehen. Diese Einsicht in die Eingeschränktheit des eigenen Vorstellungsvermögens sollte nach Gotthelf den Menschen zu Demut führen.

Im Folgenden sollen deshalb die Bezüge zwischen Gotthelfs religiösen Schöpfungsdeutungen und seiner Konzeption einer christlichen Grundordnung herausgearbeitet werden, um die gesellschaftspolitischen Dimensionen des Demutsbegriffs, wie er ihn im *Käthi*-Roman verhandelt, zu erläutern.

¹¹ Graczyk, Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft (2004), S. 188.

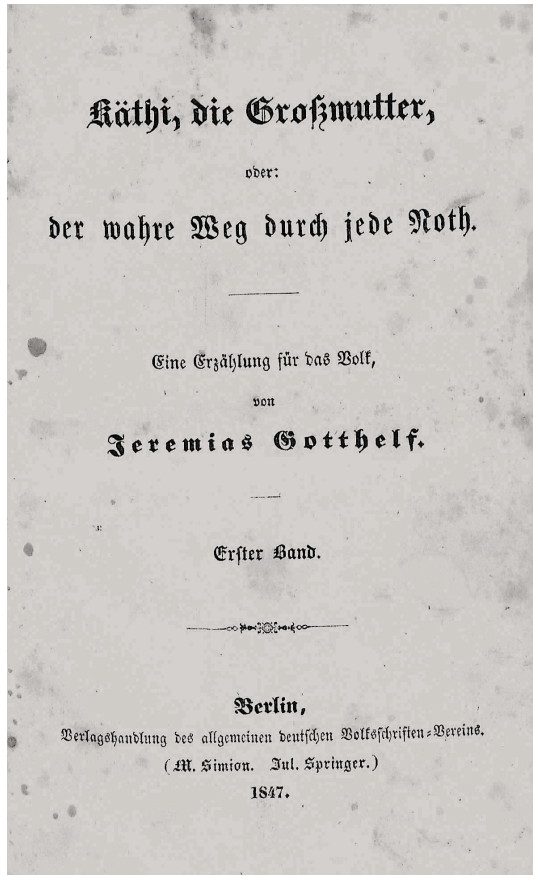


Abb. 21 Titelseite der Erstausgabe von »Käthi, die Großmutter«

Gotthelf hatte den Roman *Käthi, die Großmutter* im Herbst 1846 zuerst in einem Entwurf niedergeschrieben. Dieser bestand aus 42 Doppelblättern (in Folio zu je vier Schreibseiten) und umfasste den Stoff der Geschichte bis Seite 188 der Druckausgabe der »Sämtlichen Werke«. Dieser Entwurf wurde von ihm stark überarbeitet (er ist abgedruckt in SW X, S. 355–493). Die Erstausgabe erschien 1847 in Berlin bei Julius Springer in zwei Bänden, wobei die Handschrift zu dieser Ausgabe nicht erhalten ist. Gottfried Bohnenblust geht davon aus, dass Gotthelf die Korrekturen nicht oder nur flüchtig gelesen hat, weil die vielen Druckfehler den Sinn des Textes zum Teil völlig entstellten. Käthi, deren Nachname beispielsweise in der Handschrift Härzig heisst, wurde in der Druckvorlage durch einen Setzfehler zu Käthi Hänzig (vgl. SW X, S. 494).

Der Gott, an den Gotthelf glaubte, wirkt »als belebendes und organisierendes Prinzip eines kopernikanisch gestalteten Kosmos«, wie Klaus Jarchow festgehalten hat.¹² In der anonym publizierten *Bettagspredigt an die Gottlosen im eidgenössischen Volk* (1840) schrieb Gotthelf:

Wie um einen geahnten, aber ungesehenen, ungenannten Mittelpunkt die Sonnen des Himmels kreisen in unverrückter Harmonie, durch diesen Mittelpunkt angezogen und festgehalten, wie die Millionen Sonnen durcheinander wirbeln würden in fürchterlichem Graus, einander zerschellend, zerstäubend in den ewigen Abgrund, wenn aus ihrer Mitte dieser Punkt genommen würde, so ist Gott der vernünftigen Wesen Mittelpunkt, hält jeden auf seinem Wege und ordnet ihre Wege unter einander durch die Liebe.¹³

Und in seinem Freund Joseph Burkhalter stellte er in einem Brief die Frage:

Wäre es nun nicht Sünde, wenn ich mein gegenwärtiges Träumen auf die Kanzel brächte, vom Leben auf dem Jupiter spräche und wie wir immer ätherischer uns näherten vielleicht nach Jahrtausenden erst dem unsichtbaren Mittelpunkte, dem unendlichen Magnete, um den das All kreist, wo Gott thronet, in der Fülle seiner Majestät?¹⁴

Solche Inhalte konnte er schwerlich von der Kanzel herab predigen. Es ist bei Gotthelf stets zu unterscheiden zwischen dem, was seine eigenen, vorwiegend in privaten Briefwechseln geäußerten Überzeugungen sind und was er in Predigten vertrat, wo er im Rahmen des Konzeptes der christlichen Volksaufklärung seine Botschaft an die Erwartungshaltung der Predigtbesucher anpasste. Gegenüber Burkhalter bekannte er, ein »Mystiker in gewisser Richtung« zu sein:

Es gab eine Zeit, wo ich materieller Rationalist war, und noch jetzt würden mich viele so nennen, wenn ich mit ihnen über Bileams Esel und den Propheten Jonas, über die fleischliche Zeugung Jesu, die Abfahrt zur Hölle und die Vorstellung, als ob Jesus auf einer Wolke gen Himmel geritten sei disputieren sollte. Denn doch bin ich kein eigentlicher Rationalist. Ein solcher erkennt nur das als wahr, was innerhalb den Schranken der menschlichen Erkenntnis liegt. Wo bleibt da der Glaube, die Ahnung? Ich bin auch kein Supernaturalist. Ich möchte mit diesen und auf ihre Weise kein einziges sogenanntes Wunder verfechten und mit ihnen behaupten, es müsse so sein, wie sie sagen und könne nicht anders sein.

¹² Jarchow, Bauern und Bürger (1989), S. 62.

¹³ EB 17, S. 146.

¹⁴ Brief an Joseph Burkhalter vom 27. Oktober 1840, in: EB 5, S. 92 (Nr. 46).

Ich nehme sie (die Wunder), wie sie gegeben sind, brauche meinen Verstand weder um sie zu verteidigen, noch um sie anzugreifen. Ich möchte mich eher einen Mystiker nennen in gewisser Richtung.¹⁵

Dem befreundeten Basler Theologieprofessor Karl Rudolf Hagenbach (1801–1874) schrieb er:

Es ist wirklich ein fürchterlich Ding, den Quark darf man nicht wegtun, sonst schreien die Alten Zetermordio und, was noch viel ärger ist, die Jungen begrüßen einen als Brüder, die auf die Höhe der Zeit sich erhoben, und solange man den dogmatischen Mantel dem Christentum nicht abstreifen darf, kommt der Sternenmantel der Herrlichkeit nicht vor des Volkes Angesicht.¹⁶

Den »dogmatischen Mantel« – den »Quark« – müsse das Christentum also im Grunde genommen abstreifen, damit der »Sternenmantel der Herrlichkeit« vor »des Volkes Angesicht« gebracht werden könne. Nach Peter Rusterholz bezeugt gerade der Briefwechsel mit Hagenbach und Burkhalter Gotthelfs intensive Auseinandersetzung mit der geistigen Situation der Zeit.¹⁷ Letztlich sei Gotthelf wohl nicht zuletzt durch Hagenbachs konfessionell liberale, dogmatisch offene Auslegung der Kirchengeschichte bewusst geworden, inwiefern »rationalistisch reduzierte Rezeptionsformen der Aufklärung nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Naturwissenschaft und in der Medizin zu kompensierenden Irrationalismen führen« würden.¹⁸

In der Deutung Gottes als »belebendes und organisierendes Prinzip« könnte Gotthelf von Herder inspiriert worden sein,¹⁹ der durch die Konzeptionierung von Gott als einer in der Welt wirksamen Kraft, die sich als ein in der Materie ursprünglich angelegtes Potenzial entfaltet, gegen eine Theologie Stellung bezogen hatte, die Schöpfer und Welt voneinander unterschied.²⁰ In *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* hielt Herder 1778 fest:

Überhaupt ist in der Natur nichts geschieden, alles fließt durch unmerkliche Übergänge auf- und ineinander; und gewiss, was Leben in der

¹⁵ Ebd. S. 89f.

¹⁶ Brief an Karl Rudolf Hagenbach vom 7. Dezember 1843, in: EB 5, S. 361 (Nr. 181).

¹⁷ Rusterholz, Gotthelfs Briefwechsel mit Josef Burkhalter und Karl Rudolf Hagenbach (2006), S. 298.

¹⁸ Ebd. S. 297.

¹⁹ Bei einer möglichen Inspiration Gotthelfs durch Herder ist wohl eher von einer »atmosphärische[n] Beeinflussung« (vgl. S. 27, Anm. 35) zu sprechen und nicht von einer systematischen Rezeption, weil Gotthelf auch von Herder abweicht (vgl. S. 484, Anm. 32).

²⁰ Pross, Nachwort zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2002), S. 871 und 875.

Schöpfung ist, ist in allen Gestalten, Formen und Kanälen nur Ein Geist,
Eine Flamme.²¹

Die Schöpfung ist dabei kein einmaliger Vorgang und ist nicht als Akt eines anthropomorphen Wesens zu begreifen, sondern vollendet sich in einem kontinuierlichen Vorgang als *creatio continua*. In diesem Konzept ist der Mensch nicht mehr Zielpunkt des Ganzen,²² sondern nur noch ein »kleines Komma oder Strichlein im Buche aller Welten«.²³ Herder verwendete dabei auch das Bild des Weltenbaumes, an dem der Mensch nur eine kleine Laubfaser ausmacht.²⁴ Die Schöpfung wird von ihm als »System aufsteigender Formen und Kräfte«²⁵ gedeutet, wobei sich die Genese einer historischen Erscheinung nur in verwandelter Form – einer Metamorphose – wiederholt.²⁶ Das Grundmodell der Schöpfung und ihres Naturprozesses in Herders *Ideen* sei, so Wolfgang Pross, unter dem Gesichtspunkt einer zunehmenden Komplexität der Lebewesen konzipiert.²⁷ Für diese »Vervollkommnung« sei der Begriff »Auxesis« zu verwenden, weil der Terminus »Evolution« seit der Veröffentlichung von Darwins *Origin of Species* jede Konnotation der »Entfaltung« eines ursprünglich in der Materie angelegten Potentials verloren habe.²⁸ Nach Dirk Solies wurde der Begriff »Entwicklung« als »Auswicklung« verborgener Potenzialitäten gefasst, als ein »Ans-Licht-Bringen« unentfalteter individueller Anlagen im Prozess der individuellen Bildung.²⁹ In der Konzeption Gottes als eine der Materie innewohnenden Kraft, die gar nicht anders könne, als sich zu entwickeln und zu entfalten, sei alles »Werden«, wie Pross schreibt, ein »Ankommen des Individuums an der Stelle im Stufenbau der Natur, die seiner Gattung« gebühre.³⁰ Die natürlichen Anlagen des Menschen bilden demnach die Basis eines Potenzials, wobei es sich um einen in seinem Ursprung göttlich angestossenen Prozess der Höherentwicklung handelt.³¹ So wie sich die Welt

²¹ Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele [1778]. In: Ders., Werke. Herausgegeben von Wolfgang Pross. Bd. II: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. München 1987, S. 672. Siehe dazu auch Heiniger, *Der mündige Bürger* (2015), S. 64.

²² Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften* (1995), S. 846.

²³ Ebd. S. 878.

²⁴ Ebd.

²⁵ Pross, Nachwort zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2002), S. 956.

²⁶ Ebd. S. 856.

²⁷ Ebd. S. 953.

²⁸ Ebd. S. 871.

²⁹ Solies, *Evolution oder Entwicklung?* (2007), S. 212.

³⁰ Pross, Nachwort zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2002), S. 942.

³¹ HKG A.6.2, S. 140.

zu »immer höheren Graden der Vollkommenheit« entwickle, bewege sich, wie Kemper diesbezüglich formuliert hat, der Mensch »mit ihr in einer gleichsam ontologisch-vertikalen und zugleich geschichtlich-horizontalen Bewegung auf Gott zu«, wobei er in dem Prozess selbst bereits an dem Göttlichen partizipiere (in den Worten Gotthelfs: »[...] wie wir immer ätherischer uns näherten vielleicht nach Jahrtausenden erst dem unsichtbaren Mittelpunkte, dem unendlichen Magnete, um den das All kreist, wo Gott thronet, in der Fülle seiner Majestät?«).³² Damit durchläuft jedes Individuum in seinem individuellen biographischen Werdegang die gleiche Gesetzmässigkeit, welche dem gesamten Kosmos zugrunde liegt.

In diesem »Schöpfungsmuster« – dem stetigen Zusammenhang einer dynamischen Entwicklung, die Diskontinuitäten in sich einschliesst und überwindet – offenbart sich Gott in Form eines Gestaltungsprinzips in Natur und Geschichte, welche mit der Metapher der Spirale zum Ausdruck gebracht wurde.³³ In der Morphologie Goethes galt die Spiraltendenz als das »eigentlich produktive Lebensprinzip«, weil im Vertikal- und Spiralsystem der Pflanze das Grundgesetz des Lebens sichtbar werde.³⁴ Goethe hat diesem Bild mit dem Pilgerschritt der Echternacher Springprozession Ausdruck verliehen (»immer drei Schritte vorwärts und einen Schritt zurück«).³⁵ In den Worten von Gotthelf:

Darum ist aber auch in der Menschheit kein Stillstand, sondern ein Aufwärtssteigen, ein Vervollkommen der Erkenntnisse und somit auch der

³² Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung* (1981), S. 133. Pross weist in Abgrenzung zu dieser Auffassung darauf hin, dass nach Herder die Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen von Kultur als Modifikationen des Potentials der Humanität zu werten seien und nicht als Ausdruck einer Etappe der Menschheit auf den Weg zu einem idealen Ziel. In diesem Punkt weicht Gotthelf von Herder ab.

³³ Lepenies führt aus, dass es in den Naturwissenschaften während des 18. Jahrhunderts im Zuge der Bewältigung eines zunehmenden Erfahrungszuwachses zu einer Übernahme geschichtlicher Denkweisen gekommen ist; Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte* (1976), S. 18. Diese »Verzeitlichung« sei als »Mittel zur Bewältigung des sich beschleunigenden Wissenszuwachses« zu werten (ebd. S. 24). Der Niedergang der Chronologie und die Abkehr von naturalen Zeitvorstellungen würden in der Wissenschaftsgeschichte entsprechend den Übergang zur Moderne kennzeichnen (ebd. S. 16). So hätten ab den 1820er Jahren Kreislaufvorstellungen sowohl in der politischen Theorie wie auch in der Wissenschaftsgeschichte nur noch defensiv vorgetragen werden können (ebd. S. 27). Nunmehr sei das Bild der »Spirale«, die sich etwa bei Wieland finde, als Verbindungsglied zwischen historischem und organischem Denken an die Stelle von Kreislaufmetaphern getreten (ebd.).

³⁴ Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte* (1976), S. 27.

³⁵ Siehe ebd. S. 28.

Zustände, der Verhältnisse. Und wenn schon ganze Geschlechter glitschen und rückwärts fallen auf der steilen, schlüpfrigen Bahn; spätere Geschlechter erscheinen doch wieder hoch über den dahingegangenen.³⁶

Der republikanischen Geschichtsphilosophie entsprechend bringt das Bild der Spirale als Darstellung einer Höherentwicklung, die Rückfälle in sich einschliesst, auch das autozyklische Werden und Vergehen der Völker zum Ausdruck. Es ist eine teleologische Theorie, welche eine positive Allgemeinentwicklung in den Mittelpunkt stellt und eine Auffassung von der Vorsehung als eines im Kosmos verankerten historischen Vektors, der in Richtung höherer Formen des Daseins zeigt.³⁷ An einer anderen Stelle schreibt Gotthelf vom »Sandkorn der neuen Stufe, auf welcher kommende Geschlechter höher steigen.«³⁸ In den *Gedanken eines Einsamen* hält er fest er:

Aber es ist ein Besser, das erreicht werden soll, und von diesem Besser aus stellt sich ein neues Besser dar und dem entgegen beginnt ein neues Ringen, und wo dieses Ringen von einem Besser zum andern ist, da soll man zufrieden sein, denn da hat das Wahre begonnen, und mag nun auch eine Menge Irriges begangen werden, die Hauptrichtung von einem Besser zum anderen der Vollkommenheit entgegen geht nimmer verloren.³⁹

Die Geschichte der Menschheit hat als Ganzes genommen eine Richtung und einen Sinn. Die »Ordnung Gottes«⁴⁰ zeichnet sich für Gotthelf in der Deutung Gottes als einer Kraft, die sich in Natur und Geschichte durch Kontinuität und regelmässiges Wachstum offenbart, aus.⁴¹ Diese Ordnung ist, wie Hellmut Thomke festhält, »die von Gott geschaffene dynamische und ökologische Ordnung der Natur, und der Mensch ist berufen, sie zu veredeln, ohne sich hochmütig über ihre Gesetze zu erheben.«⁴² Im *Jacob* schreibt Gotthelf:

Nach der alten Ordnung Gottes bildet Gott fort und fort, seine schaffende Hand ist im Sande mächtig aber den Menschen unmerklich; nach

³⁶ HKG F.3.1, S. 53.

³⁷ Die Vorstellung von der »Vorsehung« als eines im Kosmos verankerten Vektors, der in Richtung höherer Formen des Daseins zeigt, wurde von Charles Taylor aufgenommen. Vgl. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (2009), S. 649.

³⁸ SW VI, S. 155.

³⁹ HKG F.3.1, S. 339.

⁴⁰ SW XIII, S. 294. Vgl. dazu Maybaum, *Gottesordnung und Zeitgeist* (1960), S. 28–30.

⁴¹ Cimaz, *Gotthelf* (1998), S. 332.

⁴² Thomke, *Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext* (1999), S. 239.

der alten Ordnung Gottes soll der Mensch Alles, über was Gott ihn gesetzt hat, veredeln.⁴³

In diese klar umrissene, christlich gedeutete Grundordnung, die sich durch ein ideales Mass an Kontinuität und Veränderung auszeichnet – etwa verkörpert durch die Lebensführung und Wirtschaftsgesinnung des Ankenbenz in *Zeitgeist und Berner Geist* –,⁴⁴ muss sich der Mensch einfügen. In dieser Zielrichtung liegt die Zweckbestimmtheit des Menschen.⁴⁵ Die Bilder des organischen Wachsens und Reifens in einer Welt, die niemals statisch ist, bringen zum Ausdruck, dass es Illusion wäre, diesen Rhythmus beschleunigen zu wollen: »Es ist die Erde nie ein Schauplatz für das Vollendete, sondern nur ein Ringplatz, wo das Errungene nur zu neuem Ringen führt,«⁴⁶ schreibt Gotthelf. Es ist der Wandel der Dinge, in dem sich der göttliche Geist manifestiert.⁴⁷

Das Gesetz des Wechsels erstreckt sich über alles, was unter dem Himmel ist, berührt oder geboren wird aus den Elementen; auch das Menschengeschlecht ist ihm untertan.⁴⁸

Da Gotthelf eine statische Deutung der äusseren Ordnung ablehnt, wäre es meiner Meinung nach verfehlt, zu behaupten, er verteidige durch seine Vorstellung eines geschichteten Universums die alte vorrevolutionäre, starre Ständetrennung.⁴⁹ Gotthelfs Protagonisten sind nämlich meist Figuren, die im Werden und – wie beispielweise Uli – im Aufstieg begriffen sind: »Beim Kleinen beginnt alles, und, je grösser und mächtiger etwas werden soll, desto langsamer und scheinbar mühsamer wächst es, das ist die Ordnung Gottes.«⁵⁰ Nach Pierre Cimaz beinhaltet das Uli-Romandiptychon – *Wie Uli der Knecht glücklich wird. Eine Gabe für Dienstboten und Meisterleute* (1841) und *Uli der Pächter* (1849) – sogar die Summe dieser Teleologie Gotthelfs.⁵¹ Hauptsächlicher Gegenstand der Romane sei die »Richtung des Werdens und der Sinn der Zeit.«⁵² Die Handlung sei ein stufenartiges Heranreifen, das als Vergeistigung, als Stufen der Bildung der Persönlichkeit gefasst werde. Jede Stufe

⁴³ HKG A.6.1, S. 171.

⁴⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 373.

⁴⁵ Ebd. S. 438.

⁴⁶ EB 15, S. 75.

⁴⁷ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 437.

⁴⁸ SW XIX, S. 298.

⁴⁹ Höhne, Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller (1989), S. 53.

⁵⁰ SW IX, S. 257.

⁵¹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 456.

⁵² Ebd. S. 495.

beinhalte eine unvermeidliche Vorbereitung zur nächsten und diene dabei als Zulassungsbedingung zu einem höheren Niveau – zur Meisterschaft über sich selbst und damit über die Dinge.⁵³ Schon in der ersten Stufe zeichne sich Uli Zukunft in seiner Gegenwart ab; die Schilderung dessen, was sei, öffne sich immer auf das hin, was spürbar im Werden sei.⁵⁴ Weil der materielle Fortschritt und die geistige Entwicklung zunächst auseinanderlaufen, falle Uli in eine Krise, die ihn zurückwerfe und die er im Zuge ihrer Überwindung in sich aufnehmen müsse. Bis zur Krise selbst habe Beschleunigung ohne Fortschritt geherrscht, eine zusammenhangslose Dynamik ohne jede Richtung gewaltet.⁵⁵ Dem Knecht Sein verleiht Gotthelf dadurch einen kosmischen Sinn. Es ist nicht der Fluch der Besitzlosen, sondern eine transitorische Lebensform, über die hinaus jeder Mensch zur Meisterschaft vorzustossen vermag.⁵⁶ Gotthelfs natürliche beziehungsweise »göttliche« Ordnung zeichnet sich durch eine genuine Fortschrittsbewegung aus. In der *Chronik von Lützelflüh* notierte er 1835:

Gott ist der Lenker aller Dinge, er hält den Faden, an dem die Geschichte sich reiht; was in der Natur geschieht durch die Kräfte derselben, das gebietet und lenkt er; was unter den Menschen durch Menschen geschieht, steht unter seiner Aufsicht, seiner Hand. Vorwärts soll alles. Zu diesem Zweck leitet er alles.⁵⁷

Die spezifischen Wirkungsweisen dieser Muster in Natur und Geschichte sind für Gotthelf von solch dynamischer Wucht, dass der Mensch zerbricht, wenn er versucht, sich gegen sie anzustemmen. Der Lauf der Dinge ist dem menschlichen Lenkungshandeln teilweise entzogen, aber nicht, weil Gott situativ oder adaptiv in den Gang der Geschichte eingreift, sondern weil die hinter diesen Gestaltungsprinzipien – sie sind der von Gott gehaltene »Faden, an dem die Geschichte sich reiht« – stehende Ordnung vom Mensch nicht ganz durchschaut werden kann. Im *Sylvester-Traum* schreibt er: »Hier leben wir in Rätseln, im Glauben, nicht im Schauen, und was Gott unserem sterblichen Auge mit einem Vorhange bedeckt hat, sieht kein sterbliches Auge, [...]«⁵⁸ Durch das zugleich Dynamische und Repetitive kommt es trotz des stetigen Fortschreitens zum Wiederkehren von Grundsituationen. Gerade die Wiederholung von exemplarischen Grundkonstellationen bringt bei Gotthelf

⁵³ Ebd. S. 468.

⁵⁴ Ebd. S. 471.

⁵⁵ Ebd. S. 485.

⁵⁶ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 265.

⁵⁷ EB 12, S. 230.

⁵⁸ SW XVI, S. 419.

die religiöse Ordnung der »conditio humana« zum Ausdruck.⁵⁹ Deshalb enthalten auch die biblischen Gleichnisse bildhafte Lehren, die für alle Zeiten gültig sind. Letztlich ist dies der Grund, warum die Bibel als »Kommentar des göttlichen Wortes« überzeitliche Gültigkeit beanspruchen darf.⁶⁰

5.1.1. Hiob und die Ethik der Demut

Obwohl die Zeit der Erzählung mit jener von Gotthelfs Niederschrift nahezu zusammenfällt, kommt den Prüfungen, denen Käthi im Verlauf eines Jahres ausgesetzt ist, ein überzeitlicher Charakter zu. Um dies zu verdeutlichen, hat Gotthelf die Handlung des Romans dem Strukturprinzip eines doppelten Spannungsbogens unterzogen.⁶¹ Sie beginnt mit einem auf das Hagelgewitter vom 12. Juni 1845 folgenden Hochwasser und endet mit der Sturmflut vom 23. August 1846. Zwischen diesen Rahmenprüfungen, die unzweideutig der Sintflut als biblisch-menschheitsgeschichtlicher Ur-Katastrophe nachgezeichnet sind (Genesis 6,1–9,29), liegt eine zweifache Binnenprüfung, nämlich die Ausbrüche der »Pestilenz« (»Kartoffelpest«) im Herbst 1845 und im Sommer 1846, die Käthi wie die fünfte ägyptische Plage (2 Moses 9,1) ereilen. Das Prinzip der Wiederholung dient dabei weniger der Darstellung von Käthis Schicksalsschlägen als einer linearen Steigerung ihres individuellen Unglücks. Es soll vor dem Hintergrund der durchschimmernden biblischen Muster die allgemeine Bedeutung, die ihnen zukommt, verstärken. Die Geschichte von Käthi folgt dem Motiv des Buches Hiob, welches Gotthelf in der Unmittelbarkeit des Zeitgeschehens aktualisiert und dessen Botschaft er sinngemäss auslegt. Die vier Ereignisse entsprechen den vier Hiobsbotschaften, in denen Hiob Schlag auf Schlag mitgeteilt wird, dass er seinen ganzen Besitz und seine Knechte und Kinder – mithin alles, was sein Glück ausmachte – verloren habe. Die Verteilung der Prüfungen im Verlauf des Romans zeigt eine strenge Symmetrie: »Das Jahr, das Gotthelf Käthi durchleben lässt, entspricht dem Tag, in dessen Verlauf Hiob durch aufeinanderfolgende Botschaften erfährt, dass er alles, was er besessen hat und alles, was ihm teuer ist, verloren hat,«⁶² schreibt Cimaz. Das schreckliche Jahr, welches Käthi im Roman durchlebt, ist eine kurze Wiederholung der Erfahrung ihres ganzen Lebens.

⁵⁹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 444.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Zum Kunstmittel des zweifach gespannten Bogens als Struktureigenheit von Gotthelfs Romanen und Erzählungen vgl. Fehr, Poet und Prophet (1986), S. 126–134.

⁶² Cimaz, Gotthelf (1998), S. 540.

Der rasante Perspektivenwechsel von der Weltentstehung in grauen Vorzeiten bis in den Lützelfüheler Schachen, wie ihn Gotthelf in seiner Schilderung zu Beginn des *Käthi*-Romans vollzieht, macht deutlich, dass letzterer in einer bestimmten Beziehung zum Kosmos stehen muss. Der überschaubarste Winkel der Erde und das Unüberschaubare hängen miteinander zusammen. Zur Ausführung dieses Gedankens lohnt sich eine Auseinandersetzung mit Gotthelfs Auslegung des Buches Hiob.

»Was ist der Mensch? Das ist eine entscheidende Frage des Hiobbuches«, schreibt Chol-Gu Kang.⁶³ Gott tut Hiob – zu dem er dialogisch spricht – grösstes Unrecht an, indem er diesem gerechten Mann alles wegnimmt und ihn ins Elend stösst. Es trete im Hiob als einer Extremfigur unter Extrembedingungen hervor, »was am Menschen und damit auch an der Schöpfung« ist, so Gerhard Kaiser.⁶⁴ Nach Kaiser wird darin der Akt und die Intention vergegenwärtigt, mit denen Gott dem Menschen durch Erzählung und Argumentation eine kosmische Dimension öffnet und ihm die Grenzen seiner Privilegierung als Geschöpf in einer Weise klar macht, die ihm zugleich auch die Einzigartigkeit seiner Privilegierung zu Bewusstsein bringt.⁶⁵ Am Menschen liegt es, beides – seine Privilegierung wie auch deren Grenzen – zu erkennen. »Gott offenbart seine Ordnung so, dass Hiob versteht, wie sie unendlich über sein Denken und Fühlen und Begreifen hinausgeht«, schreibt Kaiser.⁶⁶ In einer sich prozesshaft zuspitzenden Auseinandersetzung vermöge der Mensch Gott »in der Tiefe des ganz Anderen« zu begegnen. In »einer Art Höllenfahrt der Gottes- und Selbsterfahrung«⁶⁷ musste sich Hiob zunächst existenziell in Frage stellen lassen, ehe ihm im »Normalleben nach der Grenzerfahrung« ein Dasein »im Glanz märchenhafter Vollkommenheit«⁶⁸ beschieden war. Zentral ist dabei die Erfahrung von Leid sowie die Frage nach dessen Sinn und Ursache. Susanne Koch hat festgehalten, dass Hiobs Leiden »kein normales« Leiden sei:

Es geht nicht um Leid im Krieg oder Leid aus Unterdrückung durch andere Menschen. Das Leid, anfänglich der Verlust seines Reichtums und seiner Kinder, anschließend durch eigene, schwere Krankheit, beschreibt

⁶³ Kang, Hiob (2017), S. 294.

⁶⁴ Kaiser, Buch Hiob (2006), S. 9.

⁶⁵ Ebd. S. 90.

⁶⁶ Ebd. S. 104.

⁶⁷ Ebd. S. 115.

⁶⁸ Ebd. S. 107.

letztendlich eher den Abstand zwischen Hiob und Gott, zwischen Geschöpf und Schöpfer, der jede Einsicht und Deutung verwehrt.⁶⁹

Koch hält weiter fest:

Statt von Hiobs Geschick zu reden, wird eine außer- und gegenmenschliche Welt vorgestellt, die nicht auf den Menschen und seine Bedürfnisse ausgerichtet ist. Gott stellt sich nicht als Harmoniegarant vor, sondern beschreibt die chaotischen Elemente der Welt, die er aber immer wieder bekämpft und begrenzt.⁷⁰

Eine lehrhafte Tendenz zeige sich in der Hioberzählung besonders »durch das Festhalten an Integrität und Gottesfurcht trotz der vorherrschenden Lebensumstände«.⁷¹

Gotthelf dürfte es deshalb weniger um die Frage gegangen sein, inwiefern sich angesichts des Übels auf der Welt und des Elends im menschlichen Leben ein Gott manifestieren kann – also weniger um eine Rechtfertigung Gottes vor dem Gericht der menschlichen Vernunft (Theodizee) – als um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott.⁷²

Hiob beginnt zunehmend an Gott zu zweifeln und sich gegen sein Schicksal aufzulehnen. Er fühlt sich gefangen in einer ungerechten, düsteren und hoffnungslosen Welt. Trotz dramatischer Zuspitzungen stärken aber kleine Hoffnungsfunken immer wieder sein Vertrauen. Gott spricht endlich nach langem Schweigen in zwei Reden zu Hiob. Er spricht zu ihm aus dem Sturm in solcher Art und Weise, dass seine Allmacht und die Ohnmacht des Menschen kundgetan werden (Hiob 38,1). Er beginnt ihm Fragen zu stellen, wobei Hiob von tausend nicht eine zu beantworten vermag (Hiob 38,8–39,3). Die erste Frage lautet: »Wer bist Du?«, die zweite: »Wo warst Du, als ich die Erde gründete?« und die dritte: »Wer hat ihre Masse bestimmt?«.

Darauf nimmt Gotthelf im Schöpfungsaufriß in *Käthi* Bezug. Niemand ist Zeuge der Schöpfung gewesen, denn bei der Gründung der Erde hat der Mensch noch nicht existiert. Die Fragen decken auf, wie begrenzt der menschliche Blick notgedrungen auf das Ganze sein muss. Die rhetorischen Fragen Gottes führen Hiob an die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten.⁷³ Curt Kuhl führt aus:

⁶⁹ Koch, Gottesreden im Buch Hiob (2010), S. 2.

⁷⁰ Ebd. S. 3.

⁷¹ Ebd. S. 7.

⁷² Vgl. Blaser, Anmerkungen zu Gotthelfs »Die Wassernot im Emmental« (1999) S. 193.

⁷³ Kang, Hiob (2017), S. 309.

Die Gottesreden mit ihrem massierten Hinweis auf die Grösse des Ewigen und die Wunder seiner Schöpfung geben nur eine indirekte Antwort: dass der kleine Mensch mit seiner mangelhaften Erkenntnis sich schweigend unter Gottes Macht und Weisheit zu beugen habe.⁷⁴

Hiob nimmt schlussendlich sein Leid an ohne sich von Gott abzuwenden: »Nackt kam ich hervor aus dem Schoss meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn« (Hiob 1,21). In Hiob 42,7 ff. folgt schliesslich die Wende: Hiobs Besitz wird nicht nur wiederhergestellt, sondern sogar verdoppelt. Indessen bleibt die Frage nach dem Sinn des ungerechten Leidens im Hiobbuch unbeantwortet: »Sein Zweck ist nicht, Antwort zu geben, sondern den Menschen so stark zu machen, dass er sie selbst finden kann«⁷⁵.

Angesichts des Leidens hat Hiob die Schöpfungsordnung in Frage gestellt. Kang schreibt in seiner Studie zur Komposition und Theologie des Buches Hiob:

Wenn das Bild von der Welt und von Gott zerbrochen ist, kann der Mensch sein Bild vom Menschen nicht aufrecht erhalten. Durch viele Erfahrungen des Leidens verliert Hiob eine positive Selbsteinschätzung. Alles, was er früher hatte, hat Hiob ohne Grund verloren, von seinem Vermögen über seine Kinder bis zu seiner Gesundheit. Hiob befindet sich in Leid und Unglück. Dann fing er an, Gott anzuklagen und gleichzeitig über die Existenz des Menschen zu klagen. Für Hiob ist es wichtig, seine Identität zu finden. Sein Weg, sich selbst als Menschen auf der Erde zu finden und zu bestimmen, ist ein langer Weg zu dieser Identität. Im Gegensatz zur intensiven Frage nach der *conditio humana* im Dialogteil (vgl. Hi, 7,17f) ist in den Gottesreden vom Menschen fast keine Rede. Während die Gottesrede ihren Stoff aus dem Themenkreis der Weltschöpfung entnimmt, fehlt die Menschenschöpfung in den Gottesreden. Es scheint, dass in den Gottesreden der Mensch fehlt.⁷⁶

Die Gottesreden würden zwar »eine regelrechte Schöpfungstheologie«, aber dennoch keine direkte Schöpfungsgeschichte des Menschen enthalten.⁷⁷ In den Gottesreden werde nicht explizit vom Menschen gesprochen, hält Kang fest: »Vielmehr werden Tiere genannt, die von der Menschenwelt entfernt und nach menschlichem Nützlichkeitsmassstab nicht bewertbar sind. Das

⁷⁴ Kuhl, Hiobbuch (1959), S. 359.

⁷⁵ Aron, Das Buch Ijob (1975), S. 1516f.

⁷⁶ Kang, Hiob (2017), S. 295.

⁷⁷ Ebd. S. 307.

weist darauf hin, dass Hiob und damit der Mensch schlechthin aus ihrer Mittelpunktstellung herausgestossen werden.«⁷⁸ Es komme darin das Bild einer Schöpfung zum Ausdruck, welche nicht dem Kriterium des Nutzens für die Menschen folge:

Die Welt ist nicht nur für den Menschen, sondern auch für andere Geschöpfe geschaffen. Die Welt geht nicht auf in ihrer Zweckbestimmung für den Menschen. Der Mensch ist auch Teil der Welt. In der ersten Gottesrede geht es um die Tiere, die eine Welt repräsentieren, die nicht anthropozentrisch ist. [...]. In der Welt gibt es ganz andere Dimensionen von Ordnung, Sinn und Schönheit, auf die Hiob und seine Freunde in ihrer Diskussion fixiert waren.⁷⁹

Der Mensch stehe, so die Botschaft der Gottesreden, nicht im Zentrum der Schöpfungswelt und er sei nicht der Massstab für Gottes Ordnung, sondern müsse seine Grenzen erkennen und anerkennen.⁸⁰ »Die Gottesrede führt Hiob zur Erkenntnis des eigenen Unvermögens und zum Schweigen als Ausdruck der Anerkennung und Ehrfurcht gegenüber einem Höhergestellten«⁸¹, so Kang. Dabei gehe es nicht um ein »zerknirshtes Verstummen, sondern um ein rechtes Schweigen als Reaktion des weisen Gesprächspartners auf das rechte Wort.«⁸² In der ersten Rede sei der Schöpfungsplan beziehungsweise die Schöpfungsordnung Gottes in der Schöpfung dargestellt, aus welcher der menschliche Bereich ausgeklammert bleibe.⁸³ Um diesen Bereich gehe es erst in der zweiten Rede, in der die Frage der Gerechtigkeit behandelt werde, die sich auf den Menschen beziehe. »In dieser Gottesrede wird Hiob zugestanden, dass die Erde teilweise von Frevlern (40,9–14) bzw. chaotischen Mächten (40,15–41,26) beherrscht wird,«⁸⁴ schreibt Kang. In der zweiten Gottesrede kommt ein Paar von Ungeheuren vor, Behemont und Leviathan, welche nach Kang die chaotische Welt im kosmischen Bereich repräsentieren und die ständige Bedrohung der Welt durch widerstreitende Interessen symbolisieren.⁸⁵ Diese Chaosmächte würden vom Schöpfer nicht endgültig vernichtet, sondern blieben inmitten der Welt bestehen. Kang vermerkt: »Hiob erkennt, dass er nichts über Gott und sein Vorhaben weiss. [...]. In der Welt gibt es

⁷⁸ Ebd. S. 309.

⁷⁹ Ebd. S. 310.

⁸⁰ Ebd. S. 311.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd. S. 160.

⁸³ Ebd. S. 162.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. S. 260 und 261.

Bereiche, die Hiob nicht erreichen kann. Durch die Gottesreden erkennt Hiob seine Grenzen. [...]. Angesichts der Begegnung mit Gott ist Hiobs Schlussfolgerung ein Eingeständnis seiner eingeschränkten Wahrnehmung.«⁸⁶ Kang schreibt:

Die Frage nach der Schöpfung der Welt umfasst die Frage nach ihrem Anfang und nach der fortwährenden Geltung dieses Anfangs. Gleichzeitig geht es um den Raum und die Zeit Gottes: die Masse der Erde, die Tiefe des Meeres und die Höhe des Himmels, die Gesetze von Licht und Finsternis und den Lauf der Sterne. Der Raum und die Zeit Gottes übersteigen die Räume und die Zeiten des Menschen.⁸⁷

Gott fordere in seinen Reden Hiob dazu auf, dass er von der Welt und ihrer Ordnung auf sein individuelles Schicksal schliesse (und nicht umgekehrt), um auf diese Weise zu einer anderen Wahrnehmung der Wirklichkeit und einer Neuorientierung im Gesamtgefüge der Schöpfung gelangen zu können:

Jetzt kann Hiob erkennen, dass es einen grossen Unterschied zwischen Gott und ihm selbst gibt. Er erkennt seine Grenzen. Für den Menschen wird die Berechenbarkeit der Welt aufgehoben, denn die Welt ist zu wunderbar, um sie zu verstehen. Aus diesem Grund gesteht Hiob sich ein, dass er ohne Einsicht über Dinge geredet hat, die zu wunderbar für ihn sind, und über solche, die er nicht erkennen kann.⁸⁸

Obwohl die Fragen nach dem Grund des menschlichen Leidens und der Ungerechtigkeit der Welt in den Gottesreden also keine Lösung finden, fühlt sich Hiob getrübt, weil für ihn diese Fragen nicht mehr Priorität geniessen. Die Gottesreden haben ihm einen Blick auf das Weltganze eröffnet. Hiob erreiche durch die Begegnung mit Gott »eine neue Erkenntnis von der Welt, Gott und dem Menschen«⁸⁹ und er gebe seine anthropozentrische Weltsicht auf, hält Kang fest.⁹⁰ Die Erkenntnis dieser Begrenzung ermögliche erst, in eine Beziehung zu der den Menschen umgebenden Welt zu treten; erst durch diese Grenzen könne man wissen, wer Gott sei und wer Geschöpf.⁹¹ Gottes Fragen an Hiob zielten darauf ab, »dass Hiob selbst die Standortbestimmung seiner selbst als Geschöpf vornehmen muss, weil die Schöpfung der Gott-

⁸⁶ Ebd. S. 188.

⁸⁷ Ebd. S. 254.

⁸⁸ Ebd. S. 189.

⁸⁹ Ebd. S. 197.

⁹⁰ Ebd. S. 199.

⁹¹ Ebd. S. 262.

Mensch-Beziehung vorausgeht und auch nicht auf ihn zuläuft.«⁹² Kang schreibt:

Gott weist Hiob auf die Grösse und Weite der Schöpfungswelt hin, die menschlichem Verstehen unzulänglich und unbegreiflich bleibt. Die Gottesrede ist aber beeindruckend und regt zum Staunen an. Hiob, ein Geschöpf, kann sich vor dem Schöpfer nur in Ehrfurcht verneigen. Auf der Erde gibt es ausserhalb des menschlichen Lebensbereichs eine andauernde Wechselbeziehung der Kreaturen zu Gott. Hiob muss auch als Geschöpf wie alle Kreaturen den ihm von Gott zugewiesenen Platz im Gesamtzusammenhang der Schöpfung einnehmen.⁹³

Gott stelle Hiob eine Welt vor Augen, »in der keine blinde, absurde Unverständlichkeit herrscht, sondern eine Ordnung, die man nicht durchschauen kann.«⁹⁴ Die Gottesreden würden Hiob dazu führen, dass der Mensch in seinem Leiden getröstet werden könne:

Die Menschenwürde wird nicht durch das Leid zerbrochen. Denn sie ist nicht auf die Situation des Menschen, sondern auf die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zurückzuführen. Die Würde des Menschen gründet in der Zuwendung Gottes.⁹⁵

Ergebnis der Gottesreden ist nach Kang also die Erkenntnis des Menschen, dass er nicht die Krone der Schöpfung ist: »Der Mensch steht nicht mehr im Zentrum, und die Natur ist nicht mehr nur ein Beiwerk. Hiob erfährt seine Begrenztheit durch die Gottesbegegnung. Diese Erfahrung bedeutet für ihn aber Trost.«⁹⁶

Der Roman *Käthi, die Großmutter* ist reich an biblischen Zitaten über das Erdulden von Leiden, Armut, Demut und Gottesfurcht. »Die wörtlichen Wendungen, die syntaktischen Prägungen und Vergleiche, die der Bibel entnommen sind, sind so zahlreich, dass es unmöglich ist, sie hier aufzuführen«, meint Reinhild Buhne sogar.⁹⁷ Käthis Glaube ist freilich nicht »blindes Vertrauen, sondern eine durch Leiden erkaufte Kraft«, meint Walter Muschg und er schreibt dazu:

⁹² Ebd. S. 308.

⁹³ Ebd. S. 196.

⁹⁴ Ebd. S. 256.

⁹⁵ Ebd. S. 315.

⁹⁶ Ebd. S. 198.

⁹⁷ Buhne, Gotthelf und das Problem der Armut (1968), S. III.

Kein Wunder, dass gerade dieses Buch mit biblischen Wendungen und Bildern gesättigt ist. Diese Greisin ist im Grund selber eine biblische Gestalt und die Gegenwart, in der sie lebt, die urzeitliche Ewigkeit, die alle grossen Gestalten und Szenen Gotthelfs umfließt. Deshalb eröffnet er auch diesen beschränktesten Schauplatz mit dem weitesten Ausblick.⁹⁸

An Weihnachten liest Käthi das siebte Kapitel im Buch Hiob sowie den 42. Psalm,⁹⁹ nach dem ersten Unwetter gibt Gotthelf auf zwei Seiten die Predigt des Pfarrers über das 26. Kapitel des Buches Hiob wieder, an Neujahr jene über Matthäus 7, 24–27.¹⁰⁰ Die Aussage Hiobs »Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn« ist zusammen mit Feststellung »Der alte Gott lebt noch« ein von Käthi vielfach geäußertes Leitmotiv des Romans. Holl meint dazu:

Käthis Hoffnungsformel ›der alte Gott lebt noch‹ deutet doch auch darauf hin, dass für viele ihrer Zeitgenossen dieser Gott eben nicht mehr lebte – der Tod Gottes wurde ja im selben Jahrhundert ausgerufen – oder dass er doch in Vergessenheit geraten war.¹⁰¹

Im zweiten Unwetter wird das von den stürmenden Fluten umbrandete Häuschen mit Käthi, ihrem Enkelkind und ihren zwei Hühnern zu einer kleinen Arche Noah (Genesis 6,1–9,29); ihre Furcht ist das Zittern des ewigen, ursprünglichen Menschen.¹⁰² Weil Gott selbst durch die gewaltigen Naturphänomene predigt, wird das Naturereignis zum Gleichnis, das Gotthelf im Sinne der Gottesrede in Hiob auslegt:¹⁰³

Sonderbar, daß die Emme immer die Sonntage wählt zum Anlauf und Ausbrüchen. Oder wählt sie dieselben etwa nicht, schickt sie ein anderer an diesen Tagen den Menschen zu, den Menschen, die am Sonntage an die Arbeit sich gewöhnen und keine Zeit mehr haben für Gott? [...]. Alles schrie, jammerte und heulte; es war ein Gemisch aus Tönen, wie es am jüngsten Tage kaum verworrener aus den Gräben brechen kann.¹⁰⁴

Gotthelf hebt die Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Kräfte der Natur hervor:

⁹⁸ Muschg, Einführung (1960), S. 135.

⁹⁹ SW X, S. 200f.

¹⁰⁰ Ebd. S. 33–35 und 210.

¹⁰¹ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 221.

¹⁰² »Es ist ja das Zagen und Beben das Ursprüngliche in der menschlichen Natur; so bebte auch Hiob; [...].« SW X, S. 120.

¹⁰³ Blaser, Anmerkungen zu Gotthelfs »Die Wassernot im Emmental« (1999), S. 335.

¹⁰⁴ SW X, S. 332–333.

[...] so begann es zu läuten oben, unten im Tale, wimmernde, schmerzliche Töne schwammen über dem Gewässer, wimmerten um Hülfe. Es war Sturmgeläute. Ausbrechen hier, dort, an Stellen, wo ganze Dörfer, grosse Ländereien gefährdet waren, wollte die zornige, tückische Emme. Die geängstigten Menschen verkündeten ihre Not, riefen nach Erbarmen und Hülfe.¹⁰⁵

Der Mensch ist ohnmächtig:

Aber diese Menschen konnten nicht helfen, konnten nur schauen und schreien, wenn sie untergingen; denn Stunden in der Runde herum war kein Kahn. Kein Wind ging, es regnete leise, man hörte nichts als das Rauschen der ausgebrochenen Wasser, das Donnern des Stromes, und manchmal wars, als sehe man über den Busch hin der ungeheuren Wellen eine ihr graugelb Haupt erheben, als wolle sie sehen, ob jenseits des Busches noch was zu zerstören sei.¹⁰⁶

Der Löwe und die Schlange könnten den beiden wilden Tieren Behemont und Leviathan im Buch Hiob entsprechen, welche die ständige Bedrohung der Welt repräsentieren:

Wenn ein Löwe dahertrabt mit donnerndem Brummen, sich duckt und in wildem Satze auf den Wanderer einspringt, da zuckt wohl der Schreck, einem Blitzstrahl gleich, durch dessen Glieder, und ehe die Gedanken ihm kommen, hat er den Tod gefunden. Wenn vor dem Wanderer aus hohem Grase eine mächtige Schlange ihr Haupt erhebt, weit auseinander die Kinnladen klaffen, über ihnen ein grün Augenpaar glüht, dann erstarrt derselbe auch, kalt wird das Blut, kalt steht der Schweiß auf der Stirne, langsam hebt sich die Schlange höher, langsam schleift sie den langen Leib durchs hohe Gras, ringelt sich dann kalt und eng an ihm herauf, legt eng sich um seinen Hals, ringelt sich hinunter, zieht enger und enger ihre Ringe, es schwellt der Kopf auf, es knackt Knochen um Knochen, es endet der Atem, es bricht der tote Leib zusammen; und langsam sah der Wanderer die Schlange kommen, fühlte, wie sie sich ringelte an ihm herauf, fühlte, wie sie legte den kalten Leib um seinen Hals, fühlte, wie sie sich hinunterschlang, ihre Ringe enger zog, fühlte alles langsam, eines nach dem andern, konnte denken, konnte rechnen, konnte mit den Gedanken den letzten Atemzug begleiten. Mensch, was meinst du, was willst du lieber, durch einen Löwen sterben oder durch eine Schlange?¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ebd. S. 327.

¹⁰⁶ Ebd. S. 324f.

¹⁰⁷ Ebd. S. 325f.

Der Natur, die im 19. Jahrhundert entmythologisiert und der die religiöse Mächtigkeit abgesprochen wurde, hält Gotthelf die Weltgegenwart Gottes entgegen. Bayer schreibt zu dieser durch Feuerbach wesentlich angeregten »Enttheologisierung« der Naturanschauung im 19. Jahrhundert:

[Die] Natur, zur res extensa geworden, kommt nur noch als Objekt einer quantifizierenden Untersuchung in Frage. Alles Übrige wird im Verhör des Experimentes abgeblendet, in dem der Mensch als Richter der Natur Fragen stellt, nicht als Schüler sie hört. Als Wort Gottes wird sie dadurch völlig zum Verstummen gebracht.¹⁰⁸

Gerade der *Käthi*-Roman mit einer vermeintlich völlig aus der Zeit gefallenen Protagonistin zeigt Gotthelfs kritischen Bezug zu den grossen Problemen der neuzeitlichen Welt.

Durch die Bezugnahme auf Hiob wird Demut von Gotthelf nun nicht einfach nur als Haltung gepriesen, welche die soziale Ordnung garantieren soll. Cimaz schreibt: »Käthi bringt auch richtiges Gefühl für die condition humaine zum Ausdruck, eine richtige Einschätzung der Grenzen des Individuums«¹⁰⁹. In der Darstellung von Käthis Charakter sei es Gotthelf letztlich um das »Aufzeigen ihrer vorbildlichen Beziehung zur Welt und zu Gott« gegangen, »deren Interpretation sich nicht auf ihren polemischen Aspekt innerhalb des politischen und sozialen Kontextes der Epoche beschränken«¹¹⁰ dürfe. In Käthis Ergebung bringt Gotthelf den Sinn einer christlichen Anschauung der Schöpfung zum Ausdruck, die Ausdruck von Demut ist.

Von Bedeutung für die Interpretation von *Käthi* ist in diesem Zusammenhang Gotthelfs Auslegung von Demut im Kalendertraktat *Demuth* von 1844, die er im Roman erzählerisch weiterverarbeitet hat. Obwohl die Struktur des Textes von homiletischen Mustern abweicht und inhaltlich theologische Fragen nur den Ausgangspunkt der Argumentation bilden, zeigt sich, wie im Kommentar der HKG festgehalten wird, »dass es sich für Gotthelf um einen zentralen Begriff seiner Auffassung von einer christlichen Sittlichkeit« handelt:¹¹¹

Der Begriff Demut dient Gotthelf im Kalendertraktat wie im literarischen Werk als zentraler Ansatzpunkt für eine Kritik an falsch verstandenen Fortschrittentwicklungen im Bereich der Anthropologie, Gesellschafts- und Staatstheorien, aber auch konkret in allen Bereichen

¹⁰⁸ Ebd. S. 25.

¹⁰⁹ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 543.

¹¹⁰ Ebd. S. 537.

¹¹¹ Kommentar zu *Demuth*, in: HKG D.3.2, S. 94f.

individueller Lebensführung und gesellschaftlicher Einrichtungen. Er wird zum Zentralbegriff einer Ideologie des Masshaltens zwischen Tradition und Neuerung, Erfahrung und Wissen, Altem und Neuem, Freiheit und Ordnung, Menschenrecht und christlicher Moral.¹¹²

Gotthelf unterscheidet im Traktat das »Selbstbewusstsein der Demuth« von »des Zeitgeistes Selbstbewusstsein«:

Ein seltsam Wort, man hört es selten mehr, der Zeitgeist hat es verdammt, ein Pfaffen- und Aristokratenwort soll es sein, ein Knebel in des Volkes Mund. Nicht demüthig soll der Mensch sein, sondern selbstbewußt: Selbstbewußtsein erhebt den Menschen, Demuth erniedrigt ihn, so hallt das neue Feldgeschrei. Ach Gott, wenn doch die Menschen wüßten, was sie redeten, und als ob alle die je zum Selbstbewußtsein gekommen wären und wüßten, was Selbstbewußtsein ist, deren Feldgeschrei eben Selbstbewußtsein ist.¹¹³

Wohlverstanden, fügt er an, Demut sei kein Mantel, »der verhüllen soll, kein Schild der ausgehängt« werde. In Abgrenzung zu Friedrich Engels, der in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) gegen den »selbstgefälligen pharisäischen Wohltätigkeitskitzel« der Bourgeoisie polemisiert hatte,¹¹⁴ formuliert Gotthelf seinen Standpunkt wie folgt:

Demuth ist nicht das gleißende Wesen des Pharisäers, der zerknirscht den Himmel angränet, hundertmal des Tages sich einen armen Sünder nennt, die Gnade nicht aus dem Maul läßt, während seine Hand nicht vom Geldsäckel kömmt, seine Seele seine Brüder verdammt, sie quält, betrügt, sich ein Schooßkind Gottes glaubt, und ebendeswegen sich alles erlaubt, einem meisterlosen Kinde gleich.¹¹⁵

Jenes »Hundewesen«, so »niederträchtig und so übermüthig«, das »man kehren kann einem Handschuh gleich, das auf der einen Seite Knie im Staube hat und Asche auf dem Haupte, auf der anderen Seite die Nasenlöcher gen Himmel streckt«, meine er nicht, »das ist meine Demuth nicht«. Gotthelfs Demut ist keine Selbst-Deformation und impliziert keine Resignation, sondern »Genügen an dem inneren Gewinn, an der Näherung zum Ziele, die Bescheidenheit, die nicht äussern Lohn will und fordert«. Demut bezieht sich auf die

¹¹² Ebd.

¹¹³ HKG D.I, *Demuth*, S. 378.

¹¹⁴ Weiss, Vorspiel zur Revolution (1978), S. 213.

¹¹⁵ HKG D.I, *Demuth*, S. 378f.

Erkenntnis der Abhängigkeit des Menschen vom Schöpfer, sie ist ein Sinn für Proportionalität.¹¹⁶

Die Demuth ist eben die Blüthe des wahren und klaren Selbstbewußtseins, welche das eigene Wesen erschaut in dem, was es ist, und was es werden soll, in seinem Verhältniß zu Gott, in seiner Stellung zur Welt; [...].¹¹⁷

Diese Demut sei in die Brüche gegangen, »man sieht sie selten mehr, Hochmuth ist an ihre Stelle getreten«:

Man hat die Menschheit erhoben! Aber ist der Mensch erhoben, wenn er sich viel einbildet und nichts ist? Man hat der Menschheit zu ihren Rechten geholfen, aber was gewinnt der Mensch, wenn nichts größer ihm wird, als seine Ansprüche, und je mehr er anspricht, um so weniger er an den Himmel denkt?¹¹⁸

Demut ist für Gotthelf »die in einem allmählichen Erziehungsprozess zu erlangende Haltung des Menschen, der erkennt, dass nicht er selbst mit seinen Bedürfnissen und Wünschen im Zentrum der Welt steht, und sich mit dieser Beschränkung zufrieden gibt.«¹¹⁹ Die Zufriedenheit schöpfe der Mensch daraus, »dass er die Unverfügbarkeit der Welt als sinnvollen Teil seiner Existenz begreift.«¹²⁰

5.1.2. Die Angriffe auf das christliche Demutsideal im Vorfeld zur Revolution von 1848

Am 17. Mai 1863 rief Ferdinand Lassalle (1825–1864), einer der Mitbegründer der deutschen Sozialdemokratie, den versammelten Mitgliedern eines Arbeiterbildungsvereins zu:

So lange Ihr nur ein Stück schlechte Wurst habt und ein Glas Bier, merkt ihr das gar nicht und wißt gar nicht, daß euch etwas fehlt! Das kommt aber von eurer verdammten Bedürfnislosigkeit! Wie, werdet ihr sagen, ist

¹¹⁶ Kommentar zu *Demuth*, in: HKG D.3.2, S. 942.

¹¹⁷ HKG D.1, *Demuth*, S. 379f.

¹¹⁸ Ebd. S. 382.

¹¹⁹ Kommentar zu *Demuth*, in: HKG D.3.2, S. 943.

¹²⁰ Ebd.

die Bedürfnislosigkeit denn nicht eine Tugend? Ja, vor dem christlichen Moralprediger, da ist die Bedürfnislosigkeit allerdings eine Tugend!¹²¹

Man müsse nur einmal die Ökonomen fragen, welches das grösste Unglück für das Volk sei und sie würden zur Antwort geben, das grösste Unglück bestehe darin, dass das Volk keinerlei Bedürfnisse habe. Es handle sich bei der christlichen Demut, wie etwa auch Wilhelm Weitling 1846 notierte, um jenen »Denkfehler«, welcher die Armen daran hindere, »ihren rechtmässigen Anteil an den Gütern der Erde zu verlangen.«¹²² In diesem Sinne hielt 1847 auch Karl Marx (1818–1863) fest:

Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch viel nötiger als sein Brot.¹²³

Vor allem der französische Publizist Henri de Saint-Simon (1760–1825) sowie der französische Frühsozialist Charles Fourier (1772–1837), von dem der 1843 in Zürich verhaftete deutsche Schneidergeselle Wilhelm Weitling (1808–1871) und die frühen Positionen von Marx und Engels geprägt waren, machten der Theologie die Deutungshoheit über die Anthropologie streitig, indem sie die Triebnatur des Menschen aufwerteten und den seine Bedürfnisse und Begierden auslebenden Menschen zum »echten« erhoben.¹²⁴ Gerade die Unterdrückung der Leidenschaften durch Kirche und Moral bringe erst das soziale Leid in die Welt. In dieser Perspektive wird die Lehre von der Selbstbeschränkung als wirksames Instrument der sozialen Kontrolle verurteilt und mit unterwürfigem Verhalten assoziiert.

Wie der jüngst veröffentlichte HKG-Kommentarband zum Roman *Jacob, des Handwerksgelesen, Wanderungen durch die Schweiz* zu belegen vermochte, hatte sich Gotthelf eingehend mit dem Feld der kommunistischen

¹²¹ »Arbeiter-Lesebuch«. Rede Lassalles zu Frankfurt am Main am 17. und 19. Mai 1863 nach dem stenographischen Bericht. Abgedruckt in: Ferdinand Lassalle. Gesammelte Reden und Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Eduard Bernstein. Dritter Band. Die Agitation für den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein. Das Jahr 1863, Polemik. Berlin 1919, S. 179–289, hier S. 227f. Vgl. dazu Bleuel, Hans Peter: Ferdinand Lassalle oder der Kampf wider die verdammte Bedürfnislosigkeit. München 1979.

¹²² Cimaz, Gotthelf (1998), S. 532.

¹²³ In: Mehring, Franz: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Erster Band. Nachdruck des Originals von 1909 (2017), S. 336.

¹²⁴ Vgl. dazu HKG A.6.2, S. 123–136.

Theoriebildung auseinandergesetzt.¹²⁵ Der Frühsozialismus bei de Saint-Simon, Fourier und nach ihnen bei Weitling, wie Gotthelf ihn verhandle, sei dabei noch nicht wie bei Marx und Engels auf ein ökonomisch-materialistisches Fundament gestellt gewesen, sondern habe auf einer anthropologisch fundierten Gesellschaftsidee basiert, schreibt Christian von Zimmermann. Der Anspruch »das Wesen des Menschen zur Grundlage zu machen und eine gültige Anthropologie zu entwerfen«¹²⁶, sei für Gotthelf aber unter der Deutungshoheit der Theologie gestanden. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Gotthelf den Kommunismus als direkten Angriff auf Basisannahmen der christlichen Überzeugung interpretierte. Während Gotthelf zufolge die Vervollkommnung und soziale Pazifizierung des Menschen nur in der »veredelnden Überwindung von Begierden« (also in einer kulturellen Überformung) und nicht in deren hemmungslosen Erfüllung gelingen kann, propagierte Fourier – und durch diesen inspiriert dann Weitling –, dass es unnatürlich sei, wenn der Mensch nicht seinen Impulsen folge. Für Gotthelf verkehrte sich hingegen in einer Gesellschaftsordnung, welche auf der potenziell grenzenlosen Bedürfnisnatur des Menschen basiert, individuelle Freiheit zu einem ungehemmten Egoismus. Diese Lehre verkünde nichts anderes als »daß, wen es gelüste, eine Sau sein zu wollen, nur eine sein solle; Besseres könne niemand tun als das, was ihn gelüste, Besseres hätte niemand zu erwarten, und wer es nicht tue, der hätte es verpaßt.«¹²⁷

Die Angriffe auf das christliche Demutsideal, das ein Zustand der Bedürfnislosigkeit fordert, verstärkten sich in Westeuropa in den Jahren unmittelbar vor der Revolution von 1848. In den 1840er Jahren sahen Beobachter aus allen politischen Lagern den Niedergang der christlichen Lebensformen in der Gesellschaft als wichtigen Faktor für die Intensivierung der sozialen Spannungen.¹²⁸ Während das frühsozialistische Lager diesen mit allen Mitteln förderte, um die Revolution auszulösen, versuchten christliche Sozialreformer ihn mit allen Mitteln aufzuhalten. »Die Auseinandersetzungen um die Demut stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den sozialen und intellektuellen Spannungen der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts und stellen gewissermassen ein Vorspiel zur Revolution von 1848 dar«, schreibt Hermann Weiss. Die Infragestellung der Demut ging dabei stets mit einer verschärften Kritik an der Rolle der Kirche bei der repressiven Aufrechterhaltung der

¹²⁵ Bislang war die Forschung davon ausgegangen, dass Gotthelf die »Systeme eines Thompson, Owen, Saint-Simon, Fourier und der deutschen Vormarxisten [...] wohl lediglich dem Namen nach« kannte. SW 15, S. 477.

¹²⁶ HKG A.6.2, S. 134.

¹²⁷ SW VI, S. 400.

¹²⁸ Weiss, Vorspiel zur Revolution (1978), S. 205.

metternich'schen Restaurationsordnung einher; die »Pfaffen« galten als Nutzniesser des alten Systems und als »finstere Handlanger« der aristokratischen Reaktion. In den 1840er Jahren kamen Exponenten der linken Opposition zum Schluss, dass nur ein radikaler Bruch mit der Tradition des Christentums und dessen Vorstellungen von Demut den sozialen Fortschritt gewährleisten könne.¹²⁹ Autoren wie Karl Marx oder Moses Hess (1812–1875) betrachteten deshalb das militante Verhalten der Unterschichten als notwendige Voraussetzung für den sozialen Wandel.¹³⁰ Weiss schreibt:

Die Idee vom Jammertal und vom Menschen als einem demütig hoffenden Dulder soll also als eine Illusion enthüllt werden, die den Menschen um sein wahres Potential betrügt und bloss seine Passivität rechtfertigt.¹³¹

Tatsächlich sei die erwartete militante Haltung der Unterschichten seit den 1830er Jahren immer deutlicher hervorgetreten. »Die Idee vom allgemeinen Krieg zwischen Armen und Reichen« sei damals »gerade zu einem Gemeinplatz« geworden, hält Weiss fest.¹³² Die Angriffe auf die christliche Idealisierung der Demut und der Armut hätten nun Autoren wie Gotthelf und Stifter zu Reaktionen veranlasst, wobei auffalle, dass Gotthelf diese christlichen Werte »geradezu aggressiv« verteidigt habe.¹³³ Pierre Cimaz hat dazu geschrieben:

Die Konzeption der Gestalt Käthis ist von dieser Tendenz einer Verkehrung des Werts der Demut in ihr Gegenteil, die in den Schriften der Zeit zum Ausdruck kommt, unablässig. Mit dem Typus der demütigen und mit ihrem kümmerlichen Los zufriedenen Armut sagt Gotthelf das genaue Gegenteil der Bekräftigung der Rechte des Individuums im zeitgenössischen Denken. [...]. Die vorherrschende Tugend, die Gotthelf Käthi verleiht, die Tugend der Demut, ist von allen christlichen Tugenden genau jene, die die Epoche im Namen der Rechte, die das Individuum fordern und geltend machen soll, am heftigsten bekämpft und verleugnet.¹³⁴

Walter Muschg hat dazu vermerkt, in *Käthi* mache sich eine »massive Tendenz« und stellenweise »recht unbekümmerte Mache und Schwarzweissmalerei« bemerkbar. Es erhalte alles »einen lehrbuchhaft gewollten, allegorischen Zug«:

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd. S. 213.

¹³¹ Ebd. S. 211f.

¹³² Ebd. S. 212.

¹³³ Ebd. S. 218.

¹³⁴ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 531f.

Die Käthi führt die im Geldstag und im Jakob begonnene Linie der politischen Schriftstellerei weiter, ja eröffnet sie eigentlich erst im grossen Stil. Auch sie wurde von vornherein als ein politisches Buch von aggressiver Haltung entworfen.¹³⁵

Käthi, die Großmutter ist also als politisch-programmatische Tendenzschrift mit einem unmittelbaren Gegenwartsbezug zu werten. Die Thematisierung von Demut muss vor dem Hintergrund dieses gesamteuropäischen Kontextes betrachtet werden: »Immer wieder enthüllt Gotthelf die negativen Konsequenzen des Hochmuts, einer der Demut diametral entgegengesetzten Haltung, weil sie ihm geradezu symptomatisch für seine Zeit scheint.«¹³⁶ Im Gegensatz zu Weitling habe er die Dankbarkeit der Besitzlosen als notwendigen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt gesehen, hält Weiss fest.¹³⁷ Gotthelf zufolge verhindere nur die brüderliche Liebe zwischen Gebern und Empfängern von Fürsorgeleistungen eine Entfremdung zwischen den sozialen Schichten.¹³⁸ Käthi verkörpert auf idealtypische Weise jene Eigenschaften der Selbstbeschränkung, welche Gotthelf mit der Demut verbindet. Gotthelf zeige in *Käthi* auf, so Walter Muschg,

[...] dass das Elend nicht durch den Kampf um Mindestlöhne und andere statistisch errechnete Forderungen aus der Welt geschafft, dass das heilige Recht der Armen durch diese Art der Begründung vielmehr mit Füßen getreten wird. Käthis gesegnete Armut ist von allem Kapitalismus und Sozialismus gleich weit entfernt, die die Welt nur ins Unglück stürzen können; sie ist das Widerspiel zum Haushalt der gottlosen Welt überhaupt, die mit all ihrer Pracht und Genusssucht der Hölle zufährt. Die Hauptszene treiben diese symbolische Bedeutung des Buches mächtig hervor und entrücken es der Sphäre des Tendenziösen.¹³⁹

Wie von Muschg angedeutet wird (und wie auch von Lassalle vermerkt wurde), ist die vom Christentum gelehrte Demut nicht nur von sozialistischen, sondern auch von liberalen Vordenkern als Hindernis für die Verwirklichung ihrer Ideale empfunden worden, weil sie sich der inneren Befreiung des Individuums, der Entfaltung der Persönlichkeit entgegenstelle. Schliesslich baute auch der Liberalismus beziehungsweise der Kapitalismus auf das »System der Bedürfnisse«, ein System, das für Gotthelf, wie Werner Hahl

¹³⁵ Muschg, Einführung (1960), S. 130f.

¹³⁶ Weiss, Vorspiel zur Revolution (1978), S. 219.

¹³⁷ Ebd. S. 221.

¹³⁸ Ebd. S. 222.

¹³⁹ Muschg, Einführung (1960), S. 135.

schreibt, einem »Dschungel der Gelüste«¹⁴⁰ gleichkam. In diesem Zusammenhang kann darauf verwiesen werden, dass Holl festgestellt hat, dass die dem Radikalliberalismus zugeneigten Menschen des »Zeitgeistes« bei Gotthelf zwar entweder Kommunisten oder Sozialisten sind, bisweilen aber ganz kapitalistische Verhaltensformen pflegen.¹⁴¹ Darin liegt eine besondere Herausforderung einer Interpretation von Gotthelfs Werk, dass seine Angriffe auf den Kommunismus oder Sozialismus nicht mit dem Anti-Bolschewismus des 20. Jahrhunderts verglichen werden können. Der Kommunismus beziehungsweise Sozialismus seiner Zeit war vormarxistisch geprägt und noch nicht historisch-materialistisch, sondern anthropologisch fundiert. Es ist deswegen einem Erkenntnisgewinn für Gotthelfs Gedanken keineswegs zweckdienlich, ihn aus heutiger Perspektive als frühen »Anti-Kommunisten« vereinnahmen zu wollen. Der »Zeitgeist« beinhaltet für ihn beides, »Kommunismus« und »Kapitalismus«, beide haben sich seiner Ansicht nach vom Demutsideal abgekehrt.

5.1.3. Die sozialetische Dimension des *Käthi*-Romans

Käthis Armut ist eine doppelte, zum einen eine materielle, zum anderen eine intellektuelle. Die Protagonistin wird von Gotthelf als kognitiv eingeschränkt beschrieben:

Die gute Käthi war in Beziehung auf die Welthändel und den Zeitgeist auch nicht urteilsfähig, wie man sieht. Sie wußte, was recht und ehrlich war, sie wußte, was sie schuldig war, und daß, was man schuldig sei, man zahlen müsse. Sie glaubte, daß Stehlen Stehlen sei, sei es nun viel oder wenig, und daß man halten müsse, was man versprochen, sei es nun Menschen oder Gott, sei man ein Obergerichtspräsident oder eine alte Käthi; das glaubte sie.¹⁴²

Cimaz hält den Roman, »geschrieben als Reaktion auf den Zeitgeist und gegen seine politischen und sozialen Auswirkungen«, für ein »aggressives und provozierendes Werk.«¹⁴³ Gotthelf verleihe Käthi nämlich dadurch »eine

¹⁴⁰ Hahl, Jeremias Gotthelf – der »Dichter des Hauses« (1994), S. 373.

¹⁴¹ Holl, Gotthelf im Zeitgeflecht (1985), S. 208.

¹⁴² SW X, S. 243f.

¹⁴³ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 527.

Mentalität und ein Verhalten, die eine Herausforderung des modernen Geistes bedeuten.«¹⁴⁴ Er schreibt zu Käthis Unzeitgemässheit:

Indem Gotthelf zur Heldin eine arme und ungebildete Frau wählt, hat er sich hier entschlossen, die Lebens- und Denkmoden der Epoche durch den Kontrast zu einer absichtlich unzeitgemäss dargestellten Figur vor Augen zu führen. [...]. Unzeitgemäss ist Käthi vor allem durch ihre Denkweise, durch ihr religiöses Fühlen und ihre moralische Haltung. Gotthelf macht aus dieser alten Frau eine Figur, deren Glaube von Erfahrungen und Gewissheiten der Vergangenheit genährt wird. [...]. Gotthelf hat es sogar gefallen, das Unzeitgemässe von Käthis religiösem Fühlen dadurch zu betonen, dass er die eigentlich christlichen Vorstellungen, die den Kern ihres Denkens bilden, mit dem weltlich Wunderbaren der Volksmärchen verknüpfte. Obwohl er so den altmodischen Charakter seiner Figur unterstreicht, wertet er sie auf, indem er sie mit romantischem Zauber umgibt, den er dem platten Materialismus ihrer Umgebung entgegenstellt.¹⁴⁵

Auch Karl Fehr argumentiert hinsichtlich des gezeichneten Lebensbildes von Käthi, es sei »wider den aufsteigenden Materialismus, wider das alles überwuchernde Wohlstandsstreben« gerichtet. Allerdings habe »das Zeitalter der unbegrenzten Prosperität und des wirtschaftlichen Aufstieges« dieses »Preislied auf die Armut« nicht ernst genommen, weswegen der Roman »bis heute gleich einem Aschenbrödel in seiner künstlerischen und sozialetischen Bedeutung weithin unerkannt« geblieben sei.¹⁴⁶

Der Verleger Springer Julius zeigte sich über den Roman nicht eben glücklich. Er schrieb am 3. Januar 1848 an Gotthelf:

Im Allgemeinen ist die Presse eben ganz fürchterlich über dieses Ihr neuestes Werk hergefallen. [...]. Wir sind, geehrter Herr, immer offen gegen einander gewesen, und so nehme ich auch keinen Anstand, Ihnen zu sagen, daß selbst in den Kreisen, in denen mit durch mein Bemühen Ihre fürtrefflichen Schriften so gerne und lieb gelesen und Sie – ich darf es sagen – hoch und heilig gesprochen wurden, Ihre Käthi des in ihm gepredigten Geistes wegen – die Form ist wie alles von Ihnen Meisterwerk – sehr mißfallen hat, und gerade ich, Ihr glühender Verehrer und Bewunderer, vieles nicht Angenehme deshalb hören mußte.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd. S. 528f.

¹⁴⁶ Fehr, Jeremias Gotthelf (1985) S. 62f.

¹⁴⁷ Brief von Julius Springer vom 3. Januar 1848, in: EB 7, S. 101 (Nr. 56).

Über die negativen Reaktionen, die das Werk hervorrufen würde, war sich Gotthelf im Klaren, wie sein Brief vom 31. Januar 1848 an Abraham Emanuel Fröhlich zeigt:

Mich nimmt wunder, was Du zu dem Büchlein sagen wirst. Es hat mir in Berlin den Namen eines Pietisten zugezogen und gefällt in gewissen Kreisen gar nicht, namentlich soll es eine Sünde gegen den heiligen Geist sein, daß darin Liberale gezeißelt werden. [...]. Daneben bewegt sich das Leben im Büchlein in gar engem Kreise und ist eigentlich sehr armütig, so daß ich gerne zugebe, wie es vielen auch sehr langweilig vorkommen muß.¹⁴⁸

Carl Bitzius teilte die Skepsis. Er gestand gegenüber Gotthelf am 30. Januar 1848:

Ich war eine Zeitlang auf dem Punkte, es selbst dem Uli vorzuziehen, ließ aber am Ende davon ab und zwar aus dem einzigen, aber doch wichtigen Grunde, aus dem ich überhaupt etwas an Käthi auszusetzen wußte. Es ist dies der Mangel an Begebenheiten, an interessanten Persönlichkeiten (außer Käthi), an überraschenden Ereignissen, pikanten oder das Gefühl stark aufregenden Szenen, kurz, Mangel am anziehenden, die Erwartung spannenden Roman.¹⁴⁹

Auch Walter Muschg schliesst sich hundert Jahre später dieser Einschätzung hinsichtlich Käthi an:

Im Mittelpunkt der Käthi steht das von der neuen Generation verlachte und bekämpfte Ideal des gottseligen Lebens, herausfordernd verkörpert in einer alten Mutter; die feindlichen Kräfte spielen nur von aussen in ihre Hütte und ihr Herz hinein.¹⁵⁰

Muschg vermerkt:

Es fehlt ihr alles, was an einer Romanfigur interessieren kann, und das Beiwerk, das sie begleitet, ist absichtlich auf das Allermindeste reduziert, auf einen mit ihr plappernden Enkel, zwei Hühner und ein Kartoffeläckerchen. Als eine mythische Person agiert noch die Emme im Hintergrund mit und stellt den Zusammenhang dieser kleinen Welt mit der grossen her. Mit solchen Requisiten wird hier ein Leben hervorgezaubert,

¹⁴⁸ Brief an Abraham Emanuel Fröhlich vom 31. Januar 1848, in: EB 7, S. 110 (Nr. 64).

¹⁴⁹ Brief von Carl Bitzius vom 30. Januar 1848, in: EB 7, S. 108 (Nr. 63).

¹⁵⁰ Muschg, Einführung (1960), S. 130.

das die Leidenschaft der Polemik mit dem Glanz der Dichtung überstrahlt.¹⁵¹

Alle Vorgänge würden »das Miniaturmass der Idylle haben, und dieser allerengste Raum ist mit einer Geduld und Liebe ausgemalt, die erst von den konsequenten Naturalisten wieder für so ein armseliges Objekt aufgebracht wurden.«¹⁵² Muschg schreibt:

Die Analphabetin besitzt das das Beste, was der Mensch erlangen kann: eine unverlierbare Heimat im Leben und im Tod. [...]. Diese Dichtung der Genügsamkeit, der demütigen Dankbarkeit gegen Gott und Menschen ist eine Predigt gegen die Heimatlosigkeit der modernen Zeit, [...].¹⁵³

Käthi sei »nicht nur eine Dichtung des Frommseins, sondern auch eine des Armseins, wie es in deutscher Sprache«¹⁵⁴ nur wenige gebe:

Not und Entbehrung hat Gotthelf auch in der Zeit seiner grossen Glücksdichtungen als Gegensatz des Reichtums gelegentlich dargestellt, aber hier wurde er wieder das, was er in den Erstlingsschriften gewesen war: ein Dichter der Armen.

Allerdings überwiegt in der Forschung bisher der Meinung, dass Gotthelf das Problem der Armut im Roman vereinfache.¹⁵⁵ Cimaz vermerkt, Gotthelf würde durch die Forderung nach Dankbarkeit seitens der Armen der Eigenliebe der Wohltäter schmeicheln und so »ein Verhältnis von oben und unten« aufrechterhalten.¹⁵⁶ Der Roman möge zwar eine Provokation für den modernen Geist sein, aber Käthi stärke durch ihre christliche Demut die soziale Stellung der Bauern.

Meines Ermessens enthält *Käthi, die Großmutter* eine von Karl Fehr angedeutete sozialetische Dimension, der man nicht gerecht wird, wenn man Gotthelf unterstellt, die Funktion der Religion bestehe in diesem Roman in der Ruhigstellung einer explosiven Bevölkerungsschicht. Die im Roman deutlich sichtbare programmatische Tendenz ist in ihrer Schärfe möglicherweise auf die Erfahrungen zurückzuführen, die Gotthelf im Vorstand der Armenanstalt Trachselwald in den frühen 1840er Jahren machte. Weil die Bernischen

¹⁵¹ Ebd. S. 132.

¹⁵² Ebd. S. 129f.

¹⁵³ Ebd. S. 134.

¹⁵⁴ Ebd. S. 136.

¹⁵⁵ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 548.

¹⁵⁶ Ebd.

Landgemeinden in der Realität immer weniger seinem Idealbild des »christlichen Dorfes« entsprachen, holte er wuchtig aus und verarbeitete seine Enttäuschung, indem er ein fast utopisches Sittengemälde entwarf. Hinter der problematisch gewerteten Tendenz des Romans steht meiner Ansicht nach indes keine grundsätzliche Neuausrichtung der Funktion der Religion angesichts der sozialen Spannungen der 1840er Jahre.

Die Würde des Menschen gründet, so Gotthelfs Auslegung des Buches Hiob in *Käthi*, in der Zuwendung Gottes. Käthi ist nicht einfach nur ein armer Mensch, sondern auch ein Kind Gottes. Der Roman ist entsprechend ein religiöses Plädoyer für die leistungsunabhängige und unantastbare Würde des Menschen. Er beantwortet die Frage, wie eine christliche Gesellschaft mit dem schwächsten Glied in der Kette umgehen soll. Gotthelf zeigt, dass auch Käthi – die stellvertretend für die materiell Abhängigen, die Unmündigen, für die Alten und Schwachen steht – einen Anteil an der Versittlichung der Gesellschaft und damit der Höherentwicklung der Menschheit hat, weil sie nicht nur in der Lage ist, moralisch zu handeln, sondern auch ihre Lebensführung nach dem Gemeinwohl auszurichten und ethisch hochgradig verantwortbare Urteile zu fällen vermag. In dieser Hinsicht ist der Roman eine unmittelbare Antwort auf den zunehmend auch im Kanton Bern durch malthusianisches Gedankengut geprägten Pauperismuskurs der 1840er Jahre. Während andere Publizisten wie Johann Jacob Vogt oder Emanuel Eduard Fueter die in unhygienischen Verhältnissen lebende, landlose Unterschicht kriminalisierten und nach Zwangsarbeitsanstalten riefen, fordert Gotthelf in *Käthi, die Großmutter*, dass sich die Armen ohne Scham in der Gesellschaft zeigen dürfen und er hebt Käthis Reinlichkeit, Sauberkeit, Arbeitsdisziplin und ihren Ordnungssinn hervor. Der Schlüssel zum *Käthi*-Roman liegt nach meiner Ansicht deswegen in Gotthelfs Forderung nach »Anerkennung« vor »Umverteilung«. Während in der Öffentlichkeit darüber debattiert wurde, ob man die Armen zur Auswanderung in eine Kolonie nach Übersee zwingen solle,¹⁵⁷ zeigt Gotthelf eine Möglichkeit auf, die Armen in die Agrarverfassung zu integrieren, ohne dabei die Sozialordnung zu revolutionieren.

¹⁵⁷ Bericht über die Verarbeitung der Frage: Ist es wünschenswerth, zur Verminderung der Armuth in der Schweiz, daß für die Errichtung von Colonien in fremden Ländern gesorgt werde, und welches möchten hierzu die zweckmäßigsten Mittel seyn? Verfasst von C. Brunner, Professor. Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft 1829. Zürich 1830, S. 107–157.



Abb. 22 Das »Grundhüsli« im Mahd bei Goldbach

Käthi, die Großmutter spielt in Lützelflüh, wobei gemäss der Überlieferung Gotthelf beim Verfassen des Romans dieses Tagelöhnerhaus als Wohnort von Käthi vorgeschwebt ist (Fotografie aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts). Gottfried Bohnenblust schreibt im Kommentar des 1916 erschienenen zehnten Bandes der »Sämtlichen Werke«, dass eine historische Person mit dem Namen Käthi Herzig allerdings nicht existiert habe (vgl. SW X, S. 519).

5.2. Die Sozialtopographie der »christlichen Gemeinde«

Als Strategie im Kampf gegen den Pauperismus entwirft Gotthelf in *Käthi, die Großmutter* das Idealmodell einer christlichen Sozialordnung. Gotthelf hält im Roman zum skizzierten dörflichen Geist fest:

Es herrschte noch nicht die herzlose moderne Selbstsucht, und die eiskalte Freisinnigkeit war noch nicht allgemein, sondern das patriarchalische Verhältnis bestand noch, und ein gewisser väterlicher, vorbauender Sinn dachte an die Bedürfnisse der Armen, ehe sie gen Himmel schrienen.¹⁵⁸

Die Aspekte dieser »guten Ordnung«, die Käthi zur sozialen Integration verhelfen, sind von Barbara Mahlmann-Bauer jüngst herausgearbeitet worden. Es handle sich um ein am Verhalten der Dorfbewohner veranschaulichtes Sozialdispositiv, das auf gegenseitigem Vertrauen und Respekt sowie auf dem Glauben an die Kultivierbarkeit der Seele beruhe. Mahlmann-Bauer schreibt:

Die gute Ordnung, die sich in diesem Sozialmärchen durchsetzt, erlaubt die friedliche Koexistenz von Menschen, die sich durch ihre soziale Herkunft, ihre Begabungen und mehr oder weniger Glück im Leben voneinander unterscheiden, aber deren spezifischer Beitrag zum Gemeinwesen geschätzt wird. Fleiss, Bescheidenheit, Arbeitsfreude, Selbstverantwortung, Gottvertrauen und Bereitschaft zur Vergebung sind die sozialen Kompetenzen, welche dem Gemeinwohl nachhaltig zugute kommen. Wer immer nach seinen Kräften zum gemeinsamen Besten mehr oder weniger beiträgt, darf auch entsprechend vom gemeinsam Erwirtschafteten profitieren. Gotthelfs Roman imaginiert auf der Basis christlicher Nächstenliebe ein Gemeindereglement der Zukunft, welches der Verarmung und ihren Folgen – Verwahrlosung, Delinquenz und Revolte – vorbeugen könnte.¹⁵⁹

Dem ordnungspolitischen Entwurf des christlich-republikanischen Staates entsprechend, in dem die gesellschaftlichen Schichten wechselseitig aufeinander bezogen werden, betont Gotthelf im Roman die besondere Verantwortung der Besitzenden für das Gemeinwesen. Dies beinhaltet zum einen eine eschatologische Einschränkung des Verfügungsrechtes von Privateigentum, dessen Sozialpflichtigkeit er hervorhebt, und zum anderen die Forderung nach einer von Dankbarkeit und Demut gezeichneten Grundhaltung der Armen.

¹⁵⁸ SW X, S. 140.

¹⁵⁹ Mahlmann-Bauer, *Literarische Strategien zum Kampf gegen den Pauperismus* (2018), S. 239.

Während Käthi dieser Anforderung entspricht, erfüllen wichtige Exponenten der Besitzenden des Dorfes die an sie gestellten sozialen Erwartungen zusehends weniger. Der Hochmut und die Selbstsucht, die den liberal gewordenen Grotzenbauern erfüllen, zeigen sich in seiner rücksichtslosen Haltung Käthi gegenüber: »Er hatte trotz seiner Freisinnigkeit keinen Begriff von einem Herzen, sondern nur vom Gelde.«¹⁶⁰ Er schüchtert sie durch Drohungen ein, drängt auf die vollständige Bezahlung des Mietzinses, ohne die Katastrophen zu berücksichtigen, die Käthi heimgesucht haben und droht, sie aus ihrem Häuschen zu verjagen.¹⁶¹ Sein Verhalten erregt den Ärger seiner Frau Lisi:

Lisi war über ihren Mann sehr böse, der immer freisinniger ward, immer weniger tat, das Vaterland immer mehr liebte, immer weniger daheim war, immer hochmütiger wurde, je weniger er taugte, immer brutaler, je liberaler er sich nannte, immer unbarmherziger gegen die Armen, je mehr er als Volksliebhaber und Freiheitsfreund sich gebärdete, immer mehr über die Herren schimpfte, immer mehr den Herrn machte, [...].¹⁶²

»Die Freiheit, die er für sich beansprucht, geht Hand in Hand mit einer unerbittlichen Härte gegenüber dem ländlichen Proletariat«, vermerkt Cimaz dazu.¹⁶³ Auch vom Müller wird Käthi schamlos ausgebeutet.¹⁶⁴

Gleichzeitig erfüllt auch Käthi's Sohn Johannes, der als Knecht auf einem Hof einige Dörfer entfernt arbeitet und sich mehr und mehr von kommunistischen Parolen leiten lässt, die Erwartungen nicht. Er kehrt als Korporal mittellos von den Freischarenzügen heim und ist zunehmend von einem Gefühl des Neides, des Hasses und Bitterkeit gegenüber den Bauern erfüllt, die er als Klassenfeinde empfindet. Ähnlich wie im *Jacob* thematisiert Gotthelf bei Johannes die revolutionäre Gärung in den Unterschichten anhand der Verirrung einer unreifen Figur innerhalb ihrer adoleszenten Entwicklung.¹⁶⁵ Johannes und der Grotzenbauer machen im Roman schliesslich eine Wandlung durch, da sie ihre Abhängigkeit von anderen Menschen einzusehen beginnen.

Käthi kann kein verbrieftes Anrecht auf die Nutzniessung von Holz oder Weide vorlegen und ist auf das nur gewohnheitsrechtlich tradierte Recht des Ähren- und Holz sammelns angewiesen.¹⁶⁶ Sie hält ein paar Hühner und bestellt mit viel Sachverstand einen kleinen Kartoffelacker sowie ein Flachsfield,

¹⁶⁰ SW X, S. 184.

¹⁶¹ Ebd. S. 154.

¹⁶² Ebd. S. 110.

¹⁶³ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 534.

¹⁶⁴ SW X, S. 105f.

¹⁶⁵ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 536.

¹⁶⁶ SW X, S. 93.

wobei sie den sorgfältig geernteten Flachs mit grossem Geschick und einer beachtlichen Handfertigkeit zum Spinnen von Garn verwertet. Das Spinnen wird von Gotthelf als Hauptverdienst von Käthi ausgewiesen.¹⁶⁷ Im Zuge der Ernährungs- und Teuerungskrise wird der daraus generierte Verdienst aber immer kleiner und sie hat Mühe, die Zinsraten für ihr Häuschen aufzubringen.¹⁶⁸ Trotz angestrengtester Arbeit – sie steht um 5 Uhr früh auf und arbeitet bis zum Umfallen um 10 Uhr abends –¹⁶⁹ lebt sie nur noch von der Hand in den Mund. Ihr Überleben hängt von den im Geiste der Nachbarschaftshilfe erbrachten Gaben ab, die sie stets dankbar entgegennimmt. Dabei kann sie darauf zählen, dass ihre demütige Haltung durch solche Gesten entgolten wird. Gotthelf schreibt dazu:

Freilich soll man seine Gaben nicht um des Dankes willen geben; aber wo kein Dank beim Empfänger ist, da ist in der Gabe kein Segen, da wird die Wohltat zur Rechtsansprache. [...]. Dank ist keine Erniedrigung, sondern ein Zeichen eines guten Gemütes, welche der Liebe fähig ist; denn wer nicht danken kann, kann auch nicht lieben, [...]. Wie man bösen Hunden aus dem Wege geht, sie meidet, so hat man es mit unverschämten, hoffärtigen Armen, während dem Demütigen und Dankbaren die Gunst der Menschen sich zuwendet; wer sich erniedrigt, wird erhöht werden. [...]. Wo unverschämte Arme sind, sind auch harte Reiche; beide sind böse Geschwüre, Zeugen innerer Fäulnis, Vorboten schwerer Krankheit, und jede Krankheit kann in Auflösung übergehen.¹⁷⁰

Sowohl die Grotzenbäuerin als auch die Nachbarin Bäbeli achten im Roman darauf, dass Käthis Dankbarkeit rekompensiert wird. Sie sind das Rückgrat und die Stützen der »guten Ordnung« im Dorf. Dabei steht Käthi jenen Bauernfamilien, denen sie jeweils bei Erntearbeiten aushilft, auch stets zuverlässig zu Diensten, selbst wenn sie eigene dringliche Aufgaben zu verrichten hätte. Käthi wird deswegen allseits geschätzt und ist gerne gesehen.

Diese Möglichkeit der armen Frau, sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zeigen zu können, wird von Gotthelf im Roman immer wieder hervorgehoben. Käthi geht zu Beginn des Romans mit Johannesli nach dem fürchterlichen Unwetter ins Dorf, wo sie auf dessen Drängen hin versuchen, Fische, welche das Hochwasser auf die Äcker gespült hat, zu verkaufen. Sie wird von einer Dorfautorität freundlich angesprochen, wobei sich der angesehene

¹⁶⁷ Ebd. S. 188.

¹⁶⁸ Ebd. S. 107.

¹⁶⁹ Ebd. S. 194.

¹⁷⁰ Ebd. S. 140f.

Mann erkundigt, ob sie das Hochwasser gut überlebt habe. Den Versuch, die Fische zu verkaufen, lobt er:

Jetzt machte der Mann den Mund auf und rühmte den Buben, daß er begehre, der Grossmutter zu helfen und auch was zu verdienen; das gebe einmal einen tüchtigen Kerl; es wäre gut, es wären alle so.¹⁷¹

Die Begegnung ermutigt Käthi: »Dieses Aufgehaltenwerden tat ihr wohler als den Fischlein, welche alle auf dem Rücken lagen, [...]«. ¹⁷² Sie steuern schliesslich auf das Pfarrhaus zu:

Freilich lächerte es die Pfarrerin fast, als sie die Fischlein sah; indessen begriff sie den Zusammenhang der Dinge alsbald gab einige Batzen für die Fische, freundliche Worte beiden und sagte Käthi, wenn sie ins Dorf komme, so solle sie zu ihr kommen und erzählen, wie es ihr auch gehe.¹⁷³

An einer anderen Stelle im Roman wird sie nach dem Predigtbesuch mit ihrem Enkelkind von einer wohlhabenden Familie zu Tisch gebeten:

Es war Käthi ganz eigen zu Mute, als sie da in dem vornehmen Hause zu Tisch saß, und wenn der Kaffee schon sehr gut war, wie sie ihn seit Jahren nicht getrunken, so tat es ihr noch wohler, und zwar nachhaltender, daß solche Leute sich ihrer nicht schämten und mit ihr umgingen akkurat wie mit ihresgleichen.¹⁷⁴

Ab und zu kommen auch Bauertöchter bei ihr vorbei, um mit ihr zusammen zu spinnen. Auf diese Weise nimmt sie trotz ihrer Abgeschiedenheit am Dorfleben teil. Käthi ist ein Bestandteil des öffentlichen Bewusstseins. Als der Ausbruch der »Kartoffelpest« durch Zeitungsmeldungen bekannt wird und sich die Nachricht wie ein Lauffeuer im Dorf verbreitet, setzt man auch sie, die keinen Zugang zu solchen Informationen hat, darüber in Kenntnis.

Dass die Armut keine unmenschliche Entwürdigung darstellt und die von Armut betroffenen Menschen als wertvolle und vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft anerkannt werden, ist ein wesentliches Attribut der im Roman skizzierten christlichen Gemeinde. Im Roman werden verschiedene Akteure ausgezeichnet, die sich uneigennützig für den Erhalt dieser »guten Ordnung« engagieren. Darunter ist neben den beiden Bäuerinnen die Dorfjugend zu nennen, die das gute Gewissen und das spezifische Gerechtigkeitsempfinden der Dorfgemeinschaft verkörpert und mit einigen kühnen, aber harmlosen

¹⁷¹ Ebd. S. 26.

¹⁷² Ebd. S. 27.

¹⁷³ Ebd. S. 28.

¹⁷⁴ Ebd. S. 114f.

»Nachtbubenstreichen« den Grotzenbauern an seine Verantwortung gegenüber Käthi erinnert.¹⁷⁵ Ebenfalls zu nennen sind die »Mannen«, eine Art inoffizieller Weisenrat, der den ethischen Zielhorizont – die kollektive moralische Landkarte – des Gemeinwesens bestimmt. Und im weiteren Sinn ist auch der Gemeinderat zu nennen, der sich personell mit den »Mannen« überschneidet. Wer in der Gemeinde begütert oder aus anderen Gründen in der Lage ist, für die Schwachen Verantwortung zu übernehmen, ist angehalten, dies zu tun und sich aus freien Stücken um die Erhaltung des moralischen Fundaments der dörflichen Solidargemeinschaft zu kümmern.

Die Vorstellung, dass Weisheit männlich konnotierten Machtstrukturen entspringen soll, ist heute nicht mehr nachvollziehbar und wird von Gotthelf an anderen Stellen seines Werk relativiert (etwa in der *Käserei in der Vebfreude*). Gotthelf propagierte nach meinem Dafürhalten keinen fragwürdigen Patriarchalismus (siehe dazu Abschnitt 5.3.2). Sein christlicher Paternalismus ist als Form der Patronage auszulegen, in welcher der Starke den Schwachen schützt. In seinem Familienbild wird die Frau dem Mann grundsätzlich gleichgestellt und nicht untergeordnet. Durch die geschlechtsspezifische Zuschreibung von Attributen nimmt er aber zweifellos das vor, was heute als »doing gender« bezeichnet wird und nach Forschungsstand der Gender-Studies der Heteronormativität Vorschub leistet.

In den folgenden drei Abschnitten sollen drei Ausdrucksformen der dörflichen Solidargemeinschaft analysiert werden, und zwar die Integration der Armen in die Agrarverfassung (Abschnitt 5.2.1), eine Gemeinschaft auf der Basis ausgesöhnter Verhältnisse (Abschnitt 5.2.2) sowie die Sozialpflichtigkeit von Eigentum (Abschnitt 5.2.3).

5.2.1. Die Integration der Armen in die Agrarverfassung

Im Kanton Bern tobte in den 1830er und 40er Jahren ein erbitterter Kampf um die Privatisierung der kollektiven Gemeinderessourcen (vergleiche dazu die Ausführungen in Kapitel 2), im Zuge dessen es zur Exklusion der landarmen Unterschicht aus der ruralen Agrarverfassung kam. In *Käthi, die Großmutter* fordert Gotthelf, die Armen in diese zu integrieren. Anhand von Käthi zeigt er die verschiedenen Tätigkeiten, die ihnen das Überleben ermöglichen, auf. Es sind dies:

¹⁷⁵ Ebd. S. 142 und 246.

- das gewohnheitsrechtliche Ährenlesen auf Privatfeldern respektive die durch die Gemeinde ermöglichte Nutzung von Wald,
- das proto-industrielle Garnspinnen (mit dem Ertrag wird hauptsächlich der Zins für die gemietete Wohnung entgolten),
- das Halten von Kleintieren zur Deckung des täglichen Eigenverbrauchs,
- das sich zur Verfügung Stellen als variable Arbeitskraft bei einer bestimmten Bauernfamilie, wobei im Gegenzug zinsgünstige Kleinparzellen für den Anbau von Flachs zum Spinnen und von Kartoffeln angeboten werden (sogenanntes Heuerlingssystem),
- die Nachbarschaftshilfe, das heisst die unentgeltliche lokale Redistribution von Nahrungsmitteln oder Saatgut durch die vermögenden Agrarproduzenten,
- die situative und anlassgebundene Armenfürsorge der Gemeinde (im Falle von Johannes die Übernahme von Arztkosten).

Um 1840 entfielen fast sämtliche dieser Überlebensebenen, womit der ländlichen Unterschicht auf einen Schlag die Existenzgrundlage entzogen wurde. Die tiefgreifende ökonomische Transformation des Agrarsystems hatte zwar zu einer beträchtlichen Outputsteigerung der Land- und Holzwirtschaft geführt, gleichzeitig aber auch die Einkommen von unten nach oben verteilt. Neuere wissenschaftliche Forschungen haben gezeigt, dass eine erfolgreiche Agrarentwicklung nicht mit extremen Ungerechtigkeiten und der Exklusion der Armen aus der Agrarverfassung verbunden sein muss. Die ländliche Massenarmut muss bei der Herausbildung marktorientierter Agrarentwicklung in frühen Phasen keine Begleiterscheinung sein. Eine breitere Streuung der Wachstumsgewinne wäre auch in einer gesamtwirtschaftlichen Wachstumsperspektive möglich gewesen (siehe dazu Abschnitt 2.4.5).¹⁷⁶

Gotthelfs entworfenes »Übergangsmodell« (siehe dazu Abschnitt 4.1.2) für die soziale Situation auf dem Land weist deshalb rückblickend eine besondere Relevanz auf. Auch wenn er sich nicht prinzipiell gegen eine erfolgreiche liberale Wirtschaftspolitik stellte (er verwies ja darauf, dass protektionistische Massnahmen nur noch weitere Arbeitsplätze gefährden würden), mahnte er gleichzeitig, dass »ob dem Kreuzer der Nächste nie vergessen«¹⁷⁷ werden dürfe. Seine Überlegungen zielten auf eine Milderung der sozialen Folgen von ökonomisch sinnvollen und unumgänglichen Entwicklungsprozessen ab. Dass Letztere für die schwächsten Glieder der Gesellschaft erträglich

¹⁷⁶ Dabei muss angemerkt werden, dass man zunächst empirisch prüfen müsste, ob Kopsidis Forschungsergebnisse auf den Kanton Bern übertragen werden können (vgl. Abschnitt 2.4.1).

¹⁷⁷ SW XXII, S. 132.

vonstattengehen müssten, ist für ihn wichtiger als die Möglichkeit von Partikularen, sie für eine Vergrößerung ihres Eigengewinns auszunutzen (siehe dazu im Folgenden Abschnitt 4.1.2). Im *Barthli* unterbreitete er die Idee, die Armen angesichts der krisenhaften Situation zumindest vorübergehend ihre alten gewohnheitsrechtlichen Subsistenzmöglichkeiten nutzen zu lassen. Im *Berner Verfassungsfreund* attackierte er den Grossen Rat für dessen Forstpolitik öffentlich, weil Erträge von Staatseigentum nach seiner Ansicht in erster Linie der Gemeinschaft und nicht Privatpersonen zugutekommen sollten. Im *Berner Volksfreund* rief er die Industrie dazu auf, Steinkohle statt Holz für die Gewinnung von Energie zu nutzen, um den Kahlschlag in den Wäldern zu unterbinden. In *Marei die Kuderspinnerin* appellierte er an die heimischen Textilunternehmer, ihre Produktionsmittel aus der regionalen Umgebung zu beziehen und damit den Armen zu ermöglichen, weiterhin das aus dem angebauten Flachs gewonnene Garn verkaufen zu können. In der *Käserei in der Vehfreude* zeigte er, wie der Nägelibodensepp Lebensmittel an Arme abgibt, weil er die betriebswirtschaftliche Diversifikation seines Hofes partiell beibehält. Und in *Käthi, die Großmutter* thematisiert er nun die Erosion von Wirtschaftsbeziehungen, die bis anhin einer aussermarktlichen Logik gefolgt waren.

Diese »soziale Verwilderung« um 1840 hing mit einem fundamentalen Wandel der ökonomischen Rahmenbedingungen zusammen, der dazu geführt hatte, dass die Ertragsfähigkeit des Bodens in den Fokus gerückt war (siehe dazu Abschnitt 2.4.4). Im vorindustriellen Zeitalter hatten Agrarproduzenten mittels Vergabe von zinsgünstigen Kleinparzellen die Landlosen als privat angestellte Tagelöhner an sich gebunden, um sich einen ganzjährigen Arbeitskräftepool zu sichern. Als Gegenleistung mussten diese Tagelöhner zur flexiblen Abdeckung von saisonalen Engpässen jederzeit zur Verfügung stehen (im Roman wird dieses Heuerlingssystem als »Chumm-mer-zHülf« bezeichnet). Die Landparzellen günstig zur Pacht zu überlassen war auch deswegen praktikabel, weil deren Bewirtschaftung infolge der Düngelücke gar nicht möglich war oder sich nicht lohnte, weil der Boden zuerst einer kostenintensiven Melioration hätte unterzogen werden müssen. Im 19. Jahrhundert schufen nun nach dem Agrarhistoriker Michael Kopsidis der Aufbau eines tauglichen Justiz- und Polizeiapparates zum Schutz des Eigentums, moderne Formen der Risikoabsicherung und eine flächendeckende Infrastruktur andere ökonomische Rahmenbedingungen, die eine weitreichende Marktintegration ermöglichten. Die Agrarmodernisierung und die damit einhergehende Schliessung der Düngelücke eröffneten den Spielraum für betriebswirtschaftliche Spezialisierungen (im Emmental etwa die Herstellung von Käse), weswegen die Arrondierung von schlechten Böden – beispielsweise für den

Anbau von Futterkräutern – zu rentieren begann. Diese rückten nun in den Mittelpunkt des ökonomischen Interessens und die Bereitschaft, sie an ausgewählte Tagelöhner zu verpachten, nahm ab.¹⁷⁸ In *Käthi, die Großmutter* hingegen zeigt sich die Bauernfamilie, der Käthi als »Chummer-zHülf« treu dient, sozialverantwortlich.¹⁷⁹

Was Gotthelf in *Käthi, die Großmutter* skizziert, ist meiner Ansicht nach das Konzept einer auf den Prinzipien der Solidarität beruhenden »moral economy«, die es in dieser Form in der ruralen Agrarwirtschaft vorher nicht gegeben hat, nämlich eine Personalisierung von Arbeitsbeziehungen auf der Basis persönlicher Empathie. War die Inklusion der Unterschichten in die Agrarverfassung bislang ein ökonomischer Entscheid gewesen, sollte er nun ethisch motiviert sein. Auf diese Weise sollte der »soziale Friede« in der christlichen Gemeinde sichergestellt werden. Käthis Integration in die Agrarverfassung äussert sich durch die nachfolgenden Punkte:

- Ihr wird die Möglichkeit des Ährenlesens und des Holz sammelns eingeräumt.
- Sie kann im Häuschen wohnen, obgleich der Bauer den Mietzins gelegentlich stunden muss und deswegen seinen Gewinn nicht maximieren kann.
- Ihr werden die Parzellen für den Anbau von Flachs und Kartoffeln nicht weggenommen, auch wenn diese für die Eigentümer anderweitig effizienter zu nutzen wären.
- Die Agrarproduzenten ermöglichen Käthis Versorgung mit Naturalien und Saatgut, selbst wenn sie dazu unter Umständen auf eine vollständige (und deswegen lukrative) Spezialisierung ihres Betriebes verzichten müssen.

Weil sie sich deswegen weiterhin selbst versorgen kann, wird sie nicht fürsorgeabhängig und fällt der Gemeinde nicht zur Last. So kann sie sich auch ihre Würde bewahren. Aus Gotthelfs Sichtweise lohnt sich ihre Integration langfristig auch finanziell, denn die geringfügigen Einbussen, welche die Habenden in Kauf nehmen müssen, stehen in keinem Vergleich zum Verlust eines durch die Fürsorge schwer belasteten Gemeindebudgets. Vor dem

¹⁷⁸ Dabei mag auch eine Rolle gespielt haben, dass Arbeitskräfte ein immer weniger knappes Gut waren, vgl. Frey und Stampfli, *Agrargesellschaften an der Schwelle zur Moderne* (1992), S. 198.

¹⁷⁹ Aus dem Text geht nicht eindeutig hervor, ob die von ihr gepachtete Parzellen für den Anbau von Flachs und Kartoffeln jener Bauernfamilie gehört, bei der sie als »Chummer-zHülf« dient. Der Logik des Heuerlingssystems würde es jedenfalls entsprechen. Wer die Eigentümer auch sein mögen, sie handeln im Sinne von Gotthelf sozialverantwortlich, weil Käthi der Boden weiterhin überlassen wird.

Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes der historischen Agrarwissenschaft, der davon ausgeht, dass die öffentliche Armenfürsorge im 19. Jahrhundert die Wachstumsgewinne der Bauern – die mitunter gerade wegen der Exklusion der Armen aus der Agrarverfassung so hoch waren – quersubventioniert hat (siehe Abschnitt 2.5.1), gewinnt Gotthelfs Ansatz an Bedeutung. Es zeigt, wie das Pauperismusproblem trotz ökonomisch erfolgreicher Marktintegration der Agrarwirtschaft hätte entschärft werden können.

Im Zusammenhang mit dem »Übergangsmodell« von Gotthelf möchte ich auf Überlegungen von Amartya Sen hinweisen. Der bereits zitierte indische Nobelpreisträger (siehe Abschnitt 1.9.1) hat ein Modell der Gerechtigkeit entwickelt, das er als »Befähigungsansatz« (auch »Verwirklichungschancenansatz« oder »Capability approach«) bezeichnet und welches auf gelingende Prozesse in der Entwicklungshilfe für benachteiligte Weltregionen abzielt. Sen baut dabei auf seinen bereits erläuterten positiven Freiheitsbegriff auf, nach welchem Freiheit nicht nur die Abwesenheit von Zwängen oder Hindernissen darstellt, sondern für die Menschen auch die Möglichkeit beinhaltet, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. In der Berufung auf aristotelische Denkmuster nimmt er in diesem Ansatz eine Abkehr von jener Tradition der Wirtschaftstheorie vor, die Armut als Mangel an zur Verfügung stehenden Mitteln oder als Folge eines zu geringen Einkommens auffasst und als Möglichkeit ihrer Überwindung einzig die Förderung des Wirtschaftswachstums vorsieht.¹⁸⁰

Sen deutet Armut als Mangel an fundamentalen Verwirklichungschancen.¹⁸¹ Armut im Sinne von Benachteiligung beinhalte stets ein Faktorenkombinatorium elementarer Unfreiheiten und umfasse neben Hunger etwa medizinische Unterversorgung, fehlende Kleidung, mangelhafte Unterkunft, das Fehlen öffentlicher Bildungs- und Fürsorgeeinrichtungen, die Verweigerung der bürgerlichen Rechte und die Beraubung der Freiheit, am sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben des Gemeinwesens teilzunehmen.¹⁸² Ob (wirtschaftliche) Entwicklung gelinge, hänge primär von der erreichten Handlungsfreiheit der Menschen ab, wobei Wirtschaftswachstum lediglich ein Mittel zu diesem Zweck sei.¹⁸³ Ein Liberalismus, der sich nur mit Rechten beschäftige, könne diese Koordinaten verfehlen, weil etwa die Freiheit, sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zeigen zu können oder die Möglichkeit,

¹⁸⁰ Sen, *Ökonomie für den Menschen* (2003), S. 13 und 37.

¹⁸¹ Ebd. S. 32.

¹⁸² Ebd. S. 14.

¹⁸³ Ebd. S. 13.

Selbstachtung zu besitzen, nicht vom Realeinkommen abhängen oder vor Gericht eingeklagt werden könne.¹⁸⁴

Sen untersuchte in seiner Studie die Ursachen und Strukturen von Hungersnöten, darunter jenen von Irland in den 1840er Jahren, von Bengalen 1943 oder von Bangladesch 1974. Er kam zum Ergebnis, dass sie nicht anhand der durchschnittlichen Nahrungsmenge pro Kopf zu erklären seien. In mehreren Fällen sei den Krisen ein unerwarteter Verlust der ökonomischen Zugangsrechte von ganzen Bevölkerungsgruppen vorangegangen, ohne dass der Gesamtertrag der Landwirtschaft signifikant zurückgegangen sei; teilweise seien die Nahrungsmittelexporte sogar gleichzeitig zur Hungersnot gestiegen.¹⁸⁵ Hunger habe deswegen nicht nur mit der Nahrungsmittelproduktion und der landwirtschaftlichen Expansion, sondern auch mit den Mechanismen der gesamten Wirtschaft zu tun, das heisst mit den Funktionsweisen der politischen und sozialen Strukturen, welche die Möglichkeit der Menschen, sich Nahrung zu verschaffen, bestimmen würden.¹⁸⁶ Sen kam zum Ergebnis, dass die Menschen in diesen Krisen an Hunger litten, weil sie ihre Zugangsrechte auf eine angemessene Nahrungsmenge nicht wirksam machen konnten und nicht, weil es Probleme im Bereich der Nahrungsmittelproduktion gegeben hatte.¹⁸⁷ Hungerkrisen würden selten mehr als 5–10 Prozent der Bevölkerung treffen und seien stets mit einem Verlust von Zugangsrechten der Bevölkerungsgruppe in einer bestimmten Region verbunden.¹⁸⁸ Sie könnten verhindert werden, indem ein Mindestmass an Zugangsrechten für diese wiederhergestellt würde.¹⁸⁹ Sen argumentiert, dass Armut nicht einfach ein Ernährungsproblem darstelle, sondern eine Krise widerspiegeln und somit stets als Teil einer grösseren Problemlage betrachtet werden müsse.¹⁹⁰

Meiner Ansicht nach lassen sich Sens Beobachtungen auf die zweigipflige Teuerungskrise im Kanton Bern um 1850 übertragen. Auch hier ging die Armut eines Teils der Bevölkerung mit einer Steigerung der Agrarproduktion einher. Die Hungertoten des Jahres 1847 im Kanton Bern waren die Konsequenz eines eben solchen Verlustes von Zugangsrechten einer ganzen Bevölkerungsgruppe und nicht die Folge von Problemen im Bereich der Nahrungsmittelproduktion. Gotthelfs »Übergangskonzept« und seine Vorstellung der Integration der Armen in die Agrarverfassung könnten meiner Meinung nach

¹⁸⁴ Ebd. S. 93.

¹⁸⁵ Ebd. S. 205 und 208.

¹⁸⁶ Ebd. S. 198.

¹⁸⁷ Ebd. S. 199.

¹⁸⁸ Ebd. S. 206.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd. S. 250.

mit dem »Befähigungsansatz« von Sen verglichen werden. Auch ihm ging es um die Herstellung eines Mindestmasses an Zugangsrechten, wobei vermerkt werden soll, dass nach Gotthelf die Armen keinen juristischen Anspruch darauf geltend machen dürfen, sondern diese Zugangsrechte freiwillig durch die Habenden eingestanden werden müssen. Wie Sen vertritt auch Gotthelf sowohl einen positiven Freiheitsbegriff als auch einen Armutsbegriff, der Armut nicht nur als Mangel an zur Verfügung stehenden Mitteln auffasst. Beide sind der Ansicht, dass sie nicht einfach mit materieller Umverteilung beseitigt werden kann. Gotthelf hebt an Käthi hervor, dass die Möglichkeit, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, entscheidend davon abhängt, ob die mit der Verfassung von 1831 festgestellte Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz mit einer entsprechenden sozialetischen Anerkennung korrespondiert. Im Sinne diese »Verwirklichungsansatzes« hebt Gotthelf folgende Aspekte hervor:

- Käthi wird freiwillig ein Mindestmass an Zugangsrechten ermöglicht.
- Käthi kann sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zeigen und besitzt deswegen Selbstachtung.
- Käthi hat die Freiheit, insbesondere am sozialen, aber auch am wirtschaftlichen Leben des Dorfes teilzunehmen.
- Käthi hat Zugang zur öffentlichen Fürsorgeeinrichtung.
- Käthi hat eine Unterkunft, verfügt über Kleidung und erhält Nahrungsmittel.

Wie alle anderen Frauen hatte Käthi hingegen keinen Zugang zu politischen Rechten. Die Überlegungen, die hinter Gotthelfs »Übergangsmodell« stehen, scheinen meiner Ansicht aber ähnlich zu sein wie jene hinter dem »Befähigungsansatz« von Amartya Sen.

Auch wenn Gotthelfs »Übergangsmodell« retrospektiv eine spezifische Relevanz attestiert werden kann, sind hinsichtlich der Praktikabilität dieses Ansatzes zur Lösung der sozialen Frage Bedenken anzumelden. Hätte nicht ein bereits minimal zentralisierter Staat während der zweigipfligen Teuerungskrise um 1850 Beiträge an die Gemeinden in Millionenhöhe weit über das gesetzlich definierte Maximum hinaus beigeschossen, wären die Auswirkungen der Not wohl unabsehbar geworden. Möglicherweise war, wie Walter Frey und Marc Stampfli unterstreichen, durch das Bevölkerungswachstum (in den beiden Ämtern Büren und Konolfingen beispielsweise hatte sich die Bevölkerungsgrosse zwischen 1760 und 1850 verdoppelt)¹⁹¹ die Tragfähigkeit des

¹⁹¹ Frey und Stampfli, *Agrargesellschaften an der Schwelle zur Moderne* (1992), S. 191.

Raumes (sogenannte carrying capacity)¹⁹² so an seine Grenzen gekommen, dass die integrativen Fähigkeiten eines »Übergangsmodells« zu gering gewesen wären. In proto-industriellen Gegenden wie dem Emmental war die Bevölkerungsdichte zudem noch ein Drittel höher als in anderen ländlichen Gebieten. Mit dem Zusammenbruch dieser Protoindustrie war jener Teil des Produktionsapparates weggefallen, der einen wesentlichen Teil des Bevölkerungswachstumes aufgenommen hatte. Die dynamische Wucht des ökonomischen Prozesses hatte vielleicht zu einer so hohen Zahl an Pauperes geführt, dass diese gar nicht mehr in die Agrarverfassung zu integrieren waren. Empirische Studien müssten dieser Frage nachgehen.

Es gibt noch eine zweite kritische Anmerkung zu Gotthelfs Ansatz. Wie Walter Frey und Marc Stampfli hinsichtlich der historischen sozialen Schichtung in der bernischen Agrargesellschaft gezeigt haben, gab es ausser den Interessensgegensätzen zwischen Bauern und Taunern noch andere innerdörfliche Konfliktlinien. Ihre Untersuchungen zu diesen Konfliktstrukturen haben ergeben, dass die Grenze zwischen den Minder- und den Mehrbegüterten mitten durch die Schicht der grundbesitzenden Tauner lief.¹⁹³ Gerade die kleinen Güterbesitzer hätten die Agrarmodernisierung stark vorangetrieben und an vorderster Front für ein ausschliesslich personalrechtliches Nutzungsrecht gekämpft:

Es waren die Besitzer von kleinen und mittelgrossen Landstücken, welche sich für die Intensivierung der landwirtschaftlichen Nutzung stark machten. Ihr Handeln war nicht auf die Maximierung des Profits, sondern angesichts der knapper werdenden Landressourcen infolge der wachsenden Bevölkerung auf die Sicherung der Existenz gerichtet.¹⁹⁴

Hinter der Intensivierung der Landwirtschaft standen nicht nur vermögende Grossbauern, die ihre Einkommensmöglichkeiten optimierten, sondern auch

¹⁹² Michael Kopsidis nimmt solche Tragfähigkeitskonzepte in seinen Forschungen freilich nicht mehr auf. Sie seien nicht nur vage, sondern auch an malthusianische Vorstellungen angelehnt, in deren Perspektive bereits die Vermehrung der Unterschichten ein bedrohliches Problem darstelle. Dabei würde die Fähigkeit von Gesellschaften, die demographische Expansion zu regulieren, unterschätzt. Der Eindruck einer malthusianischen Überbevölkerungskrise in protoindustriellen Verdichtungsräumen liege vielmehr darin begründet, dass die Strukturkrise innerhalb eines kurzen Zeitraumes mit voller Wucht eingesetzt habe. Eine malthusianische Krise »im Sinne eines Niedergangs verursacht durch zu starkes Bevölkerungswachstum« habe es in der von ihm untersuchten Region (Westfalen) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht gegeben. Kopsidis, *Agrarentwicklung* (2006), S. 321.

¹⁹³ Ebd. S. 197.

¹⁹⁴ Ebd. S. 193.

minderbegüterte Kleinbauern, die um ihr eigenes Überleben kämpften. In Gotthelfs Dorf in *Käthi* verläuft die Konfliktlinie aber einfach zwischen Arm und Reich. Dies steht nicht mit der historisch-sozialen Realität im Einklang. Ebenfalls nicht Rechnung wird in *Käthi* der Mobilität der landlosen Unterschichten getragen. Wie die Fallbeispiele der Armenfürsorge von Lützelflüh gezeigt haben, sind innerhalb der Gruppe der Landarmen regelrechte Wanderungsbewegungen auszumachen. Wie ein persönlicher Kontakt und zwischenmenschliche Empathie zwischen den Empfängern und Gebern von Fürsorge unter solchen sozialen Gegebenheiten entstehen könnte, zeigt Gotthelf nicht. Das christliche Dorf in *Käthi, die Großmutter* ist trotz des unmittelbaren Bezugs zu den aktuellen gesellschaftlichen Problemen in historisch-sozialer Perspektive eine fiktive literarische Zivilisationsvorstellung.¹⁹⁵

Es muss festgehalten werden, dass Gotthelf mit seinem Konzept eine Perpetuierung von Armut in Kauf nahm. Die Tatsache allein, dass jemand mangelhaft mit äusseren Lebensgütern ausgestattet ist, war für ihn kein Anlass zu einer Skandalisierung. Der verelendeten Unterschicht ist er in einer Mischung aus christlicher Überhöhung von Armut und republikanisch fundierter Luxusfeindlichkeit gegenübergetreten, die auf eine Kehrseite von Gotthelfs Konzept der Integration der Armen in die Agrarverfassung hinweist. Käthis »in Ehren durch die Welt kommen« ist eine euphemistische Umschreibung für einen harten, für heutige Masstäbe unmenschlichen Überlebenskampf. Das Anmelden von Bedürfnissen und Ansprüchen durch Menschen, die von Armut betroffen sind, bedrohte die »gute Ordnung« für Gotthelf allem Anschein nach mehr als deren Leben an der Grauzone des Existenzminimums. Eine weitere Ambivalenz ist im Umstand auszumachen, dass Gotthelf die zeitgenössische und problematische Unterteilung von »guten« und »schlechten« Arme nicht nur teilte, sondern sogar propagierte.

¹⁹⁵ Nichtsdestotrotz scheint die Anordnung des Gemeinderates im Roman, den Armen Holz zur Verfügung zu stellen, trotz aller Fiktion einer historisch verbürgten Vorgehensweise zu entsprechen. Dies kann aus den Quellen im Gemeindearchiv rekonstruiert werden. An der ausserordentlichen Einwohnerversammlung von Lützelflüh vom 12. Oktober 1845, zu der 26 Hausväter erschienen, wurde beschlossen: »[D]a die jetzige Gemeinde keine Gemeindswälder besitzt, so soll an die ärmsten Haushaltungen partikularsweise etwas Brennholz oder Heize ertheilt werden, und zwar ab jedem der 48 Güter 73 Stück Heizwedalen oder aber die Stauden oder Äste zum Zweck des Dörrrens ihrer angesteckten Kartoffeln. Ferner wurde beschlossen: es soll eine Commission eingesetzt werden, um ein Verzeichnis aufzunehmen über die besteuernswürdigen armen Haushaltungen. Diese Commission soll aus 25 Mitgliedern bestehen«. GA Lützelflüh, Protokoll der Verhandlungen des Gemeinderaths von Lützelflüh Nr. 13 (1839–1845).

Hinter seiner heute befremdlich wirkenden Forderung, dass sich Arme dankbar zeigen müssten, steht aber vielleicht mehr als nur sozialtheologische Rabulistik. Die folgenden Ausführungen sollen diesen Gedanken verdeutlichen.

Jüngst hat der umstrittene deutsche Althistoriker Egon Flaig in seiner Studie *Die Niederlage der politischen Vernunft. Wie wir die Errungenschaften der Aufklärung verspielen*¹⁹⁶ darauf hingewiesen, dass das Gefühl der Dankbarkeit für den Zusammenhalt von menschlichen Gemeinschaften und für das Funktionieren von Demokratie von zentraler Bedeutung sei. Dankbarkeit sei nämlich wesentlich für ein ziviles Selbstverständnis, aus welchem unsere Demokratien sich nähren würden. Flaig schreibt:

Die europäischen Demokratien zerbröckeln, weil der Demos – die Bürgerschaft – zerfällt in kulturell verfeindete Parallelgesellschaften. Deren Bewohner sträuben sich – in einem erschreckend hohen Prozentsatz – gegen die Zumutung, sich integrieren zu sollen in ein Volk von partizipierenden Bürgern.¹⁹⁷

Er stützt sich dabei auf die im Zusammenhang mit dem Kommunitarismusbegriff bereits diskutierte Unterscheidung zwischen »Gesellschaft« und »Gemeinschaft«:

Demokratien sind Gemeinschaften. Gesellschaften beruhen auf dem Tausch, Gemeinschaften auf dem Opfer. Wären wir bloss Mitglieder der Gesellschaft, dann wären wir geschäftliche Partner ohne weitere Pflichten gegenüber den anderen. Gemeinschaften hingegen werden zusammengehalten zum einen von gemeinsamen Normen, zum anderen vom Bewusstsein einer Zusammengehörigkeit, das ihre Mitglieder dazu befähigt, füreinander einzustehen auch ohne Entlohnung und eventuell das Äusserste für diese Zusammengehörigkeit zu geben.¹⁹⁸

Anschliessend stützt er sich auf den positiven Freiheitsbegriff, um zu zeigen, dass republikanische Gemeinschaften noch mehr verlangen würden: »Sie muten ihren Mitgliedern zu, aktiv an den Entscheidungen des Gemeinwesens zu partizipieren; das macht den Bürger aus, das unterscheidet ihn vom freien

¹⁹⁶ Flaig, *Niederlage der politischen Vernunft* (2017).

¹⁹⁷ Flaig hat die Kernthese seiner Arbeit in einem Essay unter dem Titel »Demokratie und Dankbarkeit« zusammengefasst (*NZZ online* vom 7.8.2017), auf den ich mich im Folgenden beziehe. URL: <https://www.nzz.ch/meinung/der-kitt-menschlicher-gemeinschaften-demokratie-und-dankbarkeit-ld.1309305> (15.3.2018).

¹⁹⁸ Ebd.

Untertan.«¹⁹⁹ Dieses Bewusstsein der Zusammengehörigkeit benötige einen intensiven Bezug zur eigenen Vergangenheit:

Jede Kultur verwirklicht sich durch die Kommunikation und die Interaktion zwischen den Generationen. Der kulturelle Reichtum stellt sich dar als ungeheure Ansammlung von Artefakten und Institutionen. [...]. All das verdanken wir den Generationen vor uns. [...]. All jene Errungenschaften wurden teuer erkämpft; und wir können sie rasch wieder verlieren.²⁰⁰

Würden wir diese Errungenschaften unserer Kultur für fraglose Gegebenheiten halten, »dann würden wir zu amnestischen Troglodyten, die als Parasiten durch die Geschichte stolpern. Eben das droht der westlichen Welt«, warnt Flaig. Unsere öffentliche Kultur leide unter einer »Verfemung der Dankbarkeit in fast allen kulturellen Hinsichten«, so seine Diagnose.²⁰¹ Die Haltung »Ich schulde nichts, daher muss ich nichts rückerstatten« sei für jede Kultur und jede politische Gemeinschaft selbstmörderisch. Die verweigerte Dankbarkeit destruiere die Grundlagen jeder Republik:

Denn die kulturelle Vergangenheit ablehnen heisst, das Gefühl der politischen Zugehörigkeit zum lästigen Unbehagen zu machen; damit verflüchtigt sich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit rapide und mit ihm die Opferbereitschaft gegenüber dem Gemeinwesen.²⁰²

Deswegen würden wir »eine politische Philosophie der Dankbarkeit« benötigen. Aus diesem Grund hätten die Philosophen der Antike die Idee des Gesellschaftsvertrages ursprünglich auch um die Vorstellung einer Bindung, die über diesen hinausgeht, erweitert. In der römischen Kultur sei dem Dank gegenüber den Ahnen eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Flaig hält fest: »Entkräftet sich jene Dankbarkeit, dann lösen sich für den römischen Philosophen alle sozialen Verpflichtungen auf, und es endet alle Sozialität.«²⁰³

Dieser Ansatz rückt Gotthelfs Forderung nach Dankbarkeit in ein anderes Licht. Dahinter stehen unter Umständen wesentlich tiefer greifende Überlegungen über den Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften. Allerdings scheint mir die von Flaig vorgenommene Unterscheidung zwischen »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« unkritisch an Ferdinand Tönnies (1855–1936)

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd.

angelehnt zu sein, womit er nahtlos an eine antimodernistische Bewegung aus dem 19. Jahrhundert anknüpfen würde. In der Kommunitarismusdebatte hat sich herausgestellt, wie heikel eine solche Bezugnahme ist. Dennoch zeigen Flaigs Überlegungen auf, dass man Gotthelfs Forderung nach Dankbarkeit vielleicht nicht gerecht wird, wenn man sie voreilig als Floskeln eines zornigen Moralpredigers disqualifiziert.

5.2.2. Eine Gemeinschaft auf der Basis ausgesöhnter Verhältnisse

In *Käthi, die Großmutter* wendet sich Gotthelf gegen jene Verrechtlichung der Sozialbeziehungen im Bereich der Armenfürsorge, auf welche er in der *Armennoth* mit einem so grossen Unbehagen reagiert hat. Anstatt über Rechtsbeziehungen sind die Menschen von Käthis Dorf über eine gemeinsame Orientierung an ethischen Werten miteinander verbunden. Das folgende Schlüsselereignis in der Romanhandlung verdeutlicht dies meiner Ansicht nach.

Käthis Sohn Johannes, ein mit kommunistischen Phrasen um sich werfender Knecht, der allen reichen Bauern die Höfe anzünden will,²⁰⁴ wird in einer nächtlichen Schlägerei, die er selber angezettelt hat, durch einen Messerstich am Arm verletzt. Er droht arbeitsunfähig zu werden und Fürsorge in Anspruch nehmen zu müssen. Vorderhand zieht er wieder bei seiner Mutter Käthi ein, die sich seine Verköstigung vom Mund absparen muss. Weil er sich als Opfer einer grossen Verschwörung betrachtet, lässt er sich durch seinen Advokaten dazu anstacheln, den wenig erfolgsversprechenden Rechtsweg zu beschreiten. Zu diesem Zweck beabsichtigt er, einen Eid über die Vorgänge in jener unheilvollen Nacht abzulegen, über dessen Wahrheitsgehalt er sich selber freilich alles andere als sicher ist. Da greifen die »Mannen« ein, die Mitleid mit Johannes haben. Das Bewusstsein, dass einige ihrer Söhne an der Schlägerei beteiligt waren, spielt dabei eine wichtige Rolle, obwohl diese vor

²⁰⁴ Möglicherweise ist Gotthelfs Figur realen Vorbildern nachempfunden. Der Regierungstatthalter von Trachselwald, Carl Karrer (1815–1886), teilte jedenfalls dem Regierungsrat am 15. Januar 1847 in einem Schreiben mit, er habe gerüchteweise von »communistiche[n]« Versammlungen vernommen, an denen unbemittelte Leute die Absicht kundtun würden, die vermöglichen Bauern brandschatzen und plündern zu wollen. Zinn, Inge: Gegen Armut, Mangel und Not. In: Sumiswald. Streificher. Sumiswald 2006, S. 61.

Gericht infolge der Sachlage wohl nicht viel zu befürchten gehabt hätten.²⁰⁵
Die »Mannen« werden von Gotthelf wie folgt charakterisiert:

DManne können Gemeinderäte sein, [...]; aber drei Dinge dürfen nicht fehlen: ein weiser Rat, ein festes Wort und saubere Finger. Das sind drei Worte und drei Dinge, welche nicht oft beisammen sind, aber beisammen sein müssen, um jemand zum Mann zu machen, der als ein solcher gilt in allen Dingen und bis zu seinem Tode. Diese drei Dinge sind notwendig, um ein Individuum zu einem Manne zu machen, um unter d Manne gezählt zu werden, so notwendig, als drei Linien nötig sind zu einem Dreieck.²⁰⁶

Johannes schliesst in der Folge einen Vergleich ab, der ihn günstig zu stehen kommt. Allerdings muss er zur näheren Untersuchung des medizinischen Sachverhaltes das Inselspital in Bern aufsuchen. Dieses lässt der Gemeindeverwaltung eine Rechnung zukommen. Johannes wird daraufhin die Aufforderung zugestellt, vor dem Gemeinderat zu erscheinen, weil dieser beabsichtigt, die betreffende Summe auf den durch sein revolutionäres Geschwätz nicht gut beleumdeten Verursacher zu überwälzen. Die Behördenmitglieder sind Johannes, als er vor sie tritt, nicht gut gesinnt:

»Schreiber, lies ab!«, sagten sie. Der las nun ein Schreiben ab, von der Inselsverwaltung, worin die Gemeinde aufgefordert wurde, den üblichen Beitrag von ungefähr einem Drittel, welches vier Taler betragen mochte, zu bezahlen. Das war ganz das Gewöhnliche; aber Johannes wußte nichts davon, er erstaunte daher ganz. »Wir haben dich kommen lassen,«, sagte einer, »um dich zu fragen, ob du das etwa machen wollest? Es dünkte uns, du könntest das wohl; du hast erst brav Geld bekommen, und das wendest du gerade hier am besten an; denn um dich heilen zu lassen, wirst du es bekommen haben. Wir haben ohnehin so viel Unkosten, daß wir gar nicht auskommen können, und wenn wir anfangen wollen, für solche Bursche zu zahlen, wie du einer bist, so gemeinrätlen wir uns selbst von Haus und Hof und können nach Amerika.« »Ja,«, sagte ein anderer, »du weißt dann, was du anderen den Weg vorzulaufen hast; wärest du daheimgeblieben, so hätte kein Mensch dir was getan; du bist an der Sache halt selbst schuld. Vor Gott und Menschen ists nicht recht, wenn es zuletzt noch über die Gemeinde ausgehen soll, nein, ists nicht.« »Gemeinde, Gemeinde«, sagte ein dritter, »die soll an allen Orten herbei, den Buckel erhalten. Den Lohn versaufft ihr, und sagt man ein Wort, so heißt es: »Du hast mir nichts zu befehlen, ich versauffe mein Geld und nicht deins.

²⁰⁵ SW X, S. 236.

²⁰⁶ Ebd. S. 232f.

Und handkehrum ist er einem vor der Türe, und zum Helfen ist man gut genug.« »So ists,«, sagte ein vierter. »Zu allem sollte man nichts sagen, alles gehen lassen, je wüster, desto besser; aber zu helfen, da ist man gut genug. Da kommen sie dann daher und wollen befehlen, und wenn man ihnen nicht nachsagt, was sie vorsagen, und gibt, was sie befehlen, so muß man wüste Hunde sein, ist nirgends mehr sicher, und das Haus wolle man einem über dem Kopfe abbrennen, kann man hören.« »Ja, nicht einmal einen Schoppen in Ruhe trinken kann man. Kommt man in ein Wirtshaus, so sitzen ein Halbdutzend derer Lumpen da, wo die Kinder mit Betteln einem alle Tage vor der Türe sind und die Weiber mit Jammer und Heulen uns bald um Schuhe bitten, bald um Butter, eine Suppe zu machen. Und die Lumpen fressen Braten und saufen roten Wein, dass man vor Zorn verspritzen möchte, und darf doch kein Wörtchen sagen, wenn man nicht Streit haben will und das Schlechteste alles hören.« »Und wenn man schon kein Wort sagt, so ist man nicht ruhig,«, sagte ein sechster. »Es ist bald, als ob wir kein Recht mehr hätten, in einem Wirtshaus einen Schoppen in Frieden zu trinken. Kaum sitzt man ab, so fängt das an zu sticheln und zu spötteln, dass es ein Elend ist, dass man meinen sollte, wir seien nur um Gotteswillen da. Sagt man nichts und nimmt alles an, so ist man kein Mann, und sagt man was, so rührt man im Kot und hat die Nase voll. Es ist ein Elend heutzutage; aber zähl darauf, das kommt anders, es ist dann endlich einer, wenn der kommt, der macht dann Ordnung, zähl darauf, Bürschli!«²⁰⁷

Gotthelf schildert das Gremium als von menschlichen Schwächen gekennzeichnet. Er wendet sich damit meiner Ansicht nach direkt gegen die legalistisch-prozedurale Gesetzes- und Verfahrensgerechtigkeit des radikalliberalen Rechtsstaatsideals. Der dahinterstehende kontraktualistische Denkansatz konzentriert sich mit einer abstrakten Identifizierung des »Rechten« auf ideale Institutionen, welche zum Massstab von Gerechtigkeit erhoben wurden. Fragen der Gerechtigkeit können in Gotthelfs Rechtsauffassung indes nicht an Idealvorstellungen von Institutionen gemessen werden. Er glaubte, wie ausgeführt wurde, nicht an die Möglichkeit einer unbeschränkten Vervollkommnung menschlicher Einrichtungen. Auch perfekt eingerichtete Institutionen – etwa ein Staat, der alles ordnet oder ein Markt, der alles regelt – können an der Dualität des Menschen scheitern. Entsprechend unvollkommen wird die Gemeindebehörde im Roman geschildert. Zwar können Institutionen die Verwirklichung von Gerechtigkeit entscheidend fördern, eine Verbesserung

²⁰⁷ Ebd. S. 257f.

der sozialen Zustände ist aber nur durch das freiwillige Verhalten der Bürger möglich, das deswegen in den Mittelpunkt gerückt wird:

So wettete es auf Johannes ein, Schlag um Schlag, mit keinem Hämmerlein hätte man dazwischen gekonnt. Die Mannen waren offenbar übler Laune, und in Gemeinderäten geht es akkurat gleich wie in Ministerräten und anderen Räten mehr: von den Stimmungen hängt das meiste ab.²⁰⁸

Als Johannes seine missliche Situation schildert, beginnen die Gemeinderäte, Verständnis für dessen Lage aufzubringen. Der Gemeinderat sieht ein, dass Johannes' Schicksal beschwerlicher ist, als man ihm zunächst unterstellt hat. Er beschliesst, dem bis vor kurzem noch mit sozialistischen Umsturzplänen liebäugelnden Knecht einen Vertrauensvorschuss zu gewähren und seine Arztkosten zu übernehmen. Dabei ist festzuhalten, dass es sich nicht um einen Akt der Willkür handelt, weil dabei kein Gesetz übertreten wird. Obwohl die Behörde auf einen kurzfristigen Vorteil hinsichtlich der Gemeindefinanzen verzichtet, erspart sie sich dadurch gleichzeitig in weiser Voraussicht zwei mögliche Sozialfälle (nämlich auch Käthi, die für ihn sorgen müsste, und dabei selber zum Sozialfall würde). Diese ökonomische Perspektive steht aber nicht im Vordergrund. Letztlich durchbrechen beide Seiten durch ihr Eingeständnis von Schuld – der Gemeinderat dadurch, dass er Johannes dessen Brambasieren verzeiht und Johannes, indem er aufhört über den Gemeinderat zu richten – eine ökonomisch rechnende Perspektive. In der Betonung dieser Fähigkeit des Verzeihens kommt eine Kritik an sozialen Institutionen und gesellschaftlichen Interaktionsformen, die systematisch auf Berechnung und Abrechnung hin angelegt sind, zum Ausdruck. So wenig wie man vor Gericht Selbstachtung einklagen kann, ist es für Gotthelf möglich, die zur Versöhnungsbereitschaft nötigen Quellen innerhalb des Rechtsstaates suchen zu wollen. Dessen freiheitsverbürgenden Institutionen sind deswegen auf einen soziomoralischen Anstoss von Aussen angewiesen. Die Verwirklichung von gemeinschaftlichen, nicht privatisierbaren Gütern ist nur auf der Basis ausgesöhnter Verhältnisse möglich. Bereits in *Geld und Geist* hatte Gotthelf gezeigt, dass in einer atomisierten Gemeinschaft, in der die Mitglieder einander keinen Vertrauensvorschuss mehr gewährleisten können und die deswegen zu teilnahmslosen, wechselseitig desinteressierten – Taylor würde sagen »punktförmigen« – Individuen werden, die Quellen der Gemeinschaft über kurz oder lang erodieren. Christen und Ännelis Versöhnung, bei welcher die jeweiligen Anteile an der Schuld gerade nicht gegenseitig verrechnet werden, markiert dabei die Wiederherstellung der Gemeinschaft durch eine Reflexion der

²⁰⁸ Ebd. S. 259f.

geistigen Fundamente dieses Hauses. So gesehen wird in der Szene, als Johannes vor den Gemeinderat tritt, nicht die politische Ordnung restauriert. Es kommt nicht primär zu einer Zementierung der Machtverhältnisse von oben und unten, sondern zu einer Erneuerung der Quellen der Gemeinschaft, also des Miteinander.

Johannes verlässt die Gemeinderäte, denen er zuvor noch Häuser und Höfe anzünden wollte, nachdenklich:

Johannes ging viel langsamer nach Hause, als er nach dem Gemeinderat gegangen war. [...]. Es war ihm aber doch, als trüge er eine schwere Bürde, und er trug auch eine, er war in Schuld verfallen, da ja die Gemeinde für ihn zahlen mußte. Das Wort hat einen eigenen Klang und ein besonder Gewicht.²⁰⁹

Durch den Vorgang vor dem Gemeinderat hat sich seine Sichtweise verändert, wobei er fortan vom Bewusstsein, auch seinerseits der Gemeinde etwas zu schulden, beseelt ist. Eine solche Versöhnung wäre nach Gotthelf in einem »nicht-christlichen« Rechtsstaat nicht möglich.

Die hier der Religion zugeordnete Rolle wird meiner Ansicht nach von Charles Taylor vergleichbar konzipiert. Wie in der Einleitung ausgeführt wurde, beinhaltet für Taylor die Vorstellung der »agape« die Möglichkeit, »die Interessenssimulationen des vertragstheoretischen Denkens zu unterbrechen und die Verbundenheit des Menschen mit anderen Menschen über seine eigenen Nützlichkeitsbegründungen hinaus zu bejahen.« Die Moral einer atomistischen Pflichtethik leistet nach Taylor nämlich einer Reduktion des Menschen auf ein Dasein vor dem Gesetz Vorschub.²¹⁰ Menschliche Würde dagegen muss aber ihm zufolge wesentlich mehr umfassen als eine korrekte Behandlung vor dem Gesetz. Michael Kühnlein hat festgehalten, dass nach Taylor nur so »die naturalistische Absorption einer solidarischen Idee des Guten aus den Selbstvorstellungen vergemeinschafteter Subjekte bis auf den nackten Grund eines archaischen Kräftemessens verhindert werden«²¹¹ kann. Religion erlaube nach Charles Taylor die »Transformation unserer Sichtweise, die die desengagierte Einstellung durch eine Perspektive der Anteilnahme und der Mitverantwortung zu überwinden« helfe – aus einer distanzierten Haltung werde »ein energetisches Netzwerk solidarischer Intersubjektivität«.²¹² Leitend ist dabei die

²⁰⁹ Ebd. S. 262f.

²¹⁰ Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst* (2008), S. 60.

²¹¹ Ebd. S. 40.

²¹² Kühnlein, *Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz?* (2011), S. 428.

Annahme, dass das demokratische Gemeinwesen von altruistischen Handlungen lebt, welche über das rechtlich Geforderte oder im Eigeninteressen Begründete hinausgehen. Werde die »Vergemeinschaftung atomisierter Subjekte« wie in kontraktualistischen Modellen hingegen »vor allem über das Recht gesteuert«, sähen sich die Individuen »vorwiegend als gleichgültige Vertragspartner«, welche einzig darauf bedacht seien, »ihre Interessen zweckrational zu optimieren.«²¹³ Gerechtigkeit messe sich dann nach prozedural festgelegten Regeln. In einer »Sphäre des Vertrauens und Versöhnens« müsse nach Taylor hingegen der Gerechtigkeitssinn anders gestärkt werden, schreibt Kühnlein.²¹⁴ Erst die Übernahme von Verantwortung im gemeinsamen Bekennen von Schuld leite bei Taylor eine »motivationale Bekehrung des Subjekts« ein, welche den »Aufstieg in die Sphäre des Vertrauens und der Versöhnung« möglich mache und ein neues Verhältnis zwischen den Menschen stifte.²¹⁵ Für Taylor sei klar, dass die Art der Motivation darüber entscheide, inwieweit wir mit unserem Engagement den Menschenrechten und der Solidarität gerecht zu werden vermögen; dabei gehe es freilich nicht um die »Einhaltung der Regeln im Bewusstsein der inneren Rechtschaffenheit«, also nicht um Tugendvirtuosität, sondern um eine ganz andere »Seinsweise«, welche eine »neue Art von Gemeinschaft« voraussetze, also um Gesinnungsethik.²¹⁶ Was Taylor als »Topos verkörperter Gemeinschaftlichkeit« vorschwebe, bringe das Gleichnis des barmherzigen Samariters zum Ausdruck, argumentiert Kühnlein. Dieses zeige die Möglichkeit auf, die Grenze zwischen »Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit« zu transzendieren.²¹⁷ Der Samariter werde durch den Verletzten selbst motiviert. In dieser Perspektive eines »inneren Berührtseins« erschliesse sich für Taylor jene Freiheit des Menschen, die Grenzen überschreite. Sie reduziere den Anderen nicht »auf ein Dasein unter Gesetzen«, sondern lasse sich von seiner Existenz, die mehr sei als eine »Summation von vermuteten Eigenschaften, Fähigkeiten und Kompetenzen« vereinnahmen, ohne die Unterschiede zwischen ihnen abzuschaffen.²¹⁸

Die hier dargelegten Überlegungen kommen meines Erachtens in *Käthi, die Großmutter* auf idealtypische Weise zum Ausdruck, als Käthi Sohn Johannes vor den Gemeinderat tritt und die Grenze zwischen »Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit« zur Gemeinde transzendiert wird. Gotthelf vertritt wie

²¹³ Ebd. S. 427.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd. S. 429f.

²¹⁶ Ebd. S. 431.

²¹⁷ Ebd. S. 436.

²¹⁸ Ebd.

Taylor ein durch die christliche Nächstenliebe transfiguriertes, zwischenmenschliches Einvernehmen, das politisch in ein Modell gemeinschaftlicher Bindungen mündet. Johannes wird nicht auf ein Dasein unter dem Fürsorgegesetz reduziert, weil sich die Behörde von seinen Lebensumständen vereinnahmen lässt. Genau darauf zielt Gotthelf in der *Armennoth* ab, wo er einen persönlichen Kontakt zwischen den Sozialpartnern und die Überschaubarkeit von Transferprozessen einfordert. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,25–37) gilt als bekanntester Appell an uneigennützigste Nächstenliebe. Ähnlich wie der Mann, der in diesem Gleichnis auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho schwer verletzt am Boden liegt und von den Vorbeikommenden ignoriert wird bis ein Samariter ihn findet und sich seiner erbarmt, ist es auch Johannes nach der Schlägerei ergangen.

5.2.3. Die Sozialpflichtigkeit von Eigentum

Käthi versucht als »gute Arme« mit allen Mitteln, ihren Lebensunterhalt selber zu verdienen und so in Ehren durch die Welt zu kommen, gleichzeitig setzt sie aber diesem Bestreben aus eigenem Antrieb Grenzen. So verzichtet sie eines Sonntags darauf, Ähren aufzulesen, obwohl sie dadurch den Zorn des Bauern erregt. Gotthelf schreibt zu diesem essentiellen Bestandteil der »guten Ordnung« in einem christlichen Gemeinwesen:

Sollte es aber je geschehen, daß der Repräsentant einer Nation von derselben sagt, ihr Beten sei Arbeiten, so legt er von dieser Nation ein traurig Zeugnis ab. Ist es wahr, so steht die Nation auf einer sehr tiefen Stufe. [...] Legt er das Zeugnis aber fälschlich ab, [...] dann ist die Nation zu bedauern, daß sie unwürdig vertreten wird von einem Menschen, der sein Volk nicht begreift, ja nicht einmal begriffen hat, wie ein Mensch mit Ehren durch die Welt kömmt und ohne jemand zu plagen. Denn wo das Beten aufhört, das Hinaufsehen zu dem, welcher die Arbeit geheiligt, befohlen hat: »Sechs Tage sollst du arbeiten und schaffen all deine Werke, der siebente Tag ist der Tag deines Gottes, da sollst du ruhen, den Tag sollst du heiligen!«, da verleidet dem Menschen die Arbeit, das Fügen in die Ordnung Gottes hört auf, die Arbeit wird zur Plage, [...] tierische Genußsucht die leitende Kraft, dazu gesellen sich die Raubsucht und schließlich der Blutdurst; [...].²¹⁹

²¹⁹ SW X, S. 185f.

Wird das Gebot, den Sonntag zu heiligen, nicht eingehalten, werden die Menschen zu Sklaven der Arbeit.²²⁰ Indem Käthi darauf besteht, am Sonntag nicht zu arbeiten, entzieht sie sich den Imperativen von Dynamisierung und Beschleunigung:

Eben diese Hast, welche über die Menschen gekommen war, auf seltsame Weise, ohne daß sie eigentlich in andauerndem Regenwetter zureichenden Grund hatte, verleitete die Menschen, an den Sonntagen zu ernten, und zwar gerade an diesen Tagen mit einer Hast, als ob sie vor Gott die Sache retten, sie ihm gleichsam aus den Händen reißen müssten.²²¹

Der Sonntag wird von Gotthelf als besonderes Mittel der Heiligung betrachtet. In der Sonntagsruhe finden die Menschen eine »Ahnung« der Erfüllung.²²² Vreneli beschreibt in *Uli der Pächter* den Frieden der Sonntagsstille mit den Worten:

Aber heimeliger wird es mir wohl nirgends werden als hier, wo es grün und so stille ist, am Sonntage man wie in einer großen Kirche ist, alles versunken in heiliger Andacht und am Himmel das große Licht so mild und freundlich über der Erde und im Herzen das ewige Licht, das da leuchtet in der Finsternis und jetzt noch Kinder und Tiere durcheinander glücklich und friedlich, fast wie im Paradiese.²²³

Und in Bezug auf Käthi schreibt Gotthelf:

Sie sehnte sich nach dem Sonntage, wie ein müder Wanderer nach der Spitze des Hügels, an dessen Seite er empor klimmt, wie ein dürstender Wanderer nach der kühlenden Quelle. Die Sonntage waren ihre Sterne im Leben, waren die Tage, wo sie neu sich stärkte mit geistiger Notdurft zur fernen Wanderschaft.²²⁴

Gotthelf knüpft durch die Verteidigung der Sonntagsheiligung an eine zentrale biblische Tradition an. In seiner Habilitationsschrift *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur* geht Traugott Jähnichen auf die ethische Fundierung der Heiligung der Sonntagsruhe in der christlich-protestantischen Religion ein. Er weist auf die in der biblisch-reformatorischen Tradition grundlegende Begrenzung der Arbeit durch das Sabbatgebot hin, welches

²²⁰ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 314.

²²¹ SW X, S. 93.

²²² Maybaum, Gottesordnung und Zeitgeist (1960), S. 48.

²²³ SW XI, S. 393.

²²⁴ SW X, S. 32.

die menschliche Arbeit in ein bestimmtes Spannungsverhältnis zwischen der Beauftragung zur Weltgestaltung und dessen Begrenzung setzt.²²⁵

Jänichen weist darauf hin, dass durch die Darstellung der Schöpfung als Ergebnis der Arbeit eines Schöpfers die Arbeit eine einzigartige Aufwertung erfahre.²²⁶ Deswegen werde in der christlichen Religion den Gläubigen auch die Pflicht eingeschärft, den Lebensunterhalt mittels Arbeit nach Möglichkeit selber zu bestreiten.²²⁷ Der als Ebenbild Gottes erschaffene Mensch erhalte des Weiteren als »Mandatar Gottes« im Sinne einer treuhänderischen Verantwortung einen »Herrschaftsauftrag zur Gestaltung der Welt«, wobei Erwerbsarbeit nur einen Teilbereich des biblisch verstandenen Arbeitsverständnisses darstelle.²²⁸ In biblisch-reformatorischer Sicht seien alle menschlichen Tätigkeitsformen, die im Dienst an Mitmenschen stehen, unabhängig vom Grad der Entlohnung ein Ausdruck dieses advokatorischen Mandats zur Gestaltung der Welt.²²⁹ Jänichen betont, dass somit in einer theologischen Ethik, welche die Umwelt als Schöpfung versteht, der Mensch über kein prinzipiell freies und unbegrenztes Verfügungsrecht über die Schöpfung verfüge.²³⁰ Während ein neuzeitlich-ökonomisiertes Arbeitsverständnis die Natur als Gegenstand technologischen Beherrschens und Unterwerfens wahrnehme, bezeichne »Schöpfung« ein dem Menschen anvertrautes Lehen, welches es im Sinne der Genesis 2,15 nicht nur zu bebauen, sondern auch zu bewahren gelte.²³¹ In biblischer Perspektive habe die Schöpfung einen anthropozentrische Sichtweisen überwindenden Eigenwert.²³²

Gleichzeitig würden schöpfungstheologisch gesehen Ruhe und Arbeit eine untrennbare Einheit bilden, wobei nach Genesis 2,2 Ruhe nicht als Gegensatz, sondern als komplementäre Ergänzung zur Arbeit gelte und Priorität vor ihr genieße.²³³ Krone der Schöpfung sei nicht der Mensch, sondern der Ruhetag.²³⁴ Der in der »liberalen Tradition implizierten Annahme«, der Mensch werde erst durch seine Arbeit zum Menschen, werde damit »scharf widersprochen«, weil der Mensch seine unverlierbare Würde in der

²²⁵ Jänichen, *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur* (1998), S. 112.

²²⁶ Ebd. S. 115.

²²⁷ Ebd. S. 99.

²²⁸ Ebd. S. 115.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd. S. 96.

²³¹ Ebd. S. 140.

²³² Ebd. S. 141.

²³³ Ebd. S. 112.

²³⁴ Ebd. S. 113.

Gottesebenbildlichkeit finde.²³⁵ Damit ereigne sich, so Jähnichen, »des Menschen Heil in einem Bereich, der nicht quantifizierbar, messbar, aufrechenbar« sei.²³⁶ Die Zusage der Liebe Gottes befreie den Menschen so gesehen von dem Zwang, sich durch Arbeit und Leistung allein selbst verwirklichen zu können oder zu müssen.²³⁷ Der Sonntag symbolisiere damit den konkreten Ort, an dem diese Botschaft erfahrbar sei. Das Menschsein werde dadurch unabhängig von der eigenen Leistungsfähigkeit bestimmt, was man als »Kontrapunkt zu einer einseitig ökonomischen Weltsicht« deuten könne. Jähnichen hält fest:

Die im Horizont von Schöpfungs-, Rechtfertigungslehre und Eschatologie zu beschreibende Grenze der menschlichen Arbeit ist konstitutiv für ein theologisches Verständnis von Arbeit.²³⁸

Die kollektive Arbeitsunterbrechung bilde im Licht dieser Deutung eine entscheidende Voraussetzung für die Humanität der Arbeit und für die Kultur des Zusammenlebens.²³⁹ Der Sonntag sei darin nicht als »Teil einer arbeitsfreien Zeit« zu verrechnen, sondern Ausdruck der Erfahrung eines gemeinsamen Lebens. Der Hebräer-Brief (3,7–4,13) bringe die biblische Perspektive, dass der Sonntag nicht als »Entbindung vom Zwang zur Arbeit«, sondern als »Entbindung der Arbeit vom Zwang« und damit die Hoffnung auf eine nicht entfremdete Form der Arbeit zum Ausdruck.²⁴⁰ Das Motiv einer notwendigen Begrenzung der Arbeit kommt nach Jähnichen auch in biblischen Berichten von hybriden Grossprojekten (Genesis 11,1, Exodus 1,11) zum Ausdruck, in denen Weltgestaltung in Weltzerstörung umschlug.²⁴¹

In dieser Sichtweise wird klar, warum dem Sonntag und der Sonntagsheiligung gerade in *Käthi* eine so bedeutende Stellung zugeordnet wird. Der Mensch wird nicht erst durch seine Arbeit zum Menschen. Die zahllosen »working poor« – also jene Arme, die trotz angestrengtester Arbeit nicht genügend Einkommen erwirtschaften konnten – wurden im malthusianisch dominierten Armendiskurs als überflüssige Anhängsel der Leistungsgesellschaft betrachtet, die keine Solidarität verdienten. Gotthelf widersetzte sich dieser Haltung im *Käthi*-Roman. Die grundlegende Vorstellung einer leistungsunabhängigen Würde aller Menschen hat nach Gotthelf ihre Wurzeln in

²³⁵ Ebd. S. 112.

²³⁶ Ebd. S. 113.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd. S. 114.

²³⁹ Ebd. S. 113.

²⁴⁰ Ebd. S. 114.

²⁴¹ Ebd. S. 116.

theistischen Überzeugungen und hängt nicht von der ökonomischen Leistungsfähigkeit eines Menschen ab. Was er fordert, ist eine humane Kultur des Zusammenlebens, für die in biblisch-reformatorischer Tradition die kollektive Arbeitsunterbrechung eine entscheidende Voraussetzung darstellt.

Nach Jähnichens beinhaltet der Sabbat eine weitere Deutung, nämlich die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Der Wildwuchs des siebten, des »Sabbat-Jahres«, sei nach Exodus 23,11 den Armen zu überlassen, womit die soziale Bildung von Eigentum deutlich werde.²⁴² Solchen biblisch bezeugten Abgabebeweisungssystemen komme sozialetisch eine relevante Funktion der Sicherung des Existenzminimums der bedürftigen Glieder zu.²⁴³ Die Tradition der protestantisch geprägten, von der bürgerlichen Gemeinde getragenen Armenfürsorge, die bis ins 19. Jahrhundert von Bedeutung war, reicht nach Jähnichens auf diese Vorstellungen zurück. Im Zusammenhang mit theologisch begründeten Zinsverböten gehe die Abgabe von Eigentum an Arme auch mit der Pflicht einher, Geld ohne Aussicht auf Rückerstattung zu verleihen (Lukas 6,34).²⁴⁴ Der Grundgedanke des biblischen Schöpfungsverständnisses, dass nicht die gesamte Schöpfung zum Nutzen des Menschen geschaffen worden sei und auch Eigentum insofern nur ein Lehen darstelle, äussere sich in der biblisch-reformatorischen Tradition in der »Betonung einer besonderen, über die rechtlich normierten Standards hinausgehenden Verantwortung speziell der Besitzenden für das Gemeinwesen«, einer Verantwortung, die als »gewählter Verzicht« hervorgehoben werde.²⁴⁵ Die Verpflichtung zur Sicherung der elementaren Lebensbedürfnisse der Armen impliziere damit eine Begrenzung uneingeschränkter Eigentumsrechte.²⁴⁶

Diese ethische Selbstverpflichtung der Besitzenden für das Gemeinwesen ist eine Kernforderung von *Käthi*. Aus der biblisch-reformatorisch begründeten Sozialpflichtigkeit von Eigentum leitet Gotthelf die Forderung ab, den Armen freiwillig ein Mindestmass an Zugangsrechten zuzugestehen, mittels derer ihre Integration in die Agrarverfassung ermöglicht werden soll. Aus diesem Blickwinkel wird auch der Bezug zu Hiob erneut deutlich. Weil der Mensch nicht die Krone der Schöpfung darstellt, ist diese auch nicht für seinen alleinigen Eigennutzen erschaffen worden. Dies impliziert eine spezifische Mitverantwortung nicht nur gegenüber der Schöpfung, sondern auch

²⁴² Ebd. S. 184.

²⁴³ Ebd. S. 185.

²⁴⁴ Ebd. S. 190.

²⁴⁵ Ebd. S. 209.

²⁴⁶ Ebd. S. 267.

gegenüber den Mitmenschen. In einer christlichen Republik ist es die Aufgabe der Reichen, für die Armen zu sorgen.

Nach Jähnichen ist in der biblisch-reformatorischen Tradition eine deutliche Begrenzung von sich potenziell totalisierender ökonomischer Dynamik enthalten.²⁴⁷ Dieses theologische Bemühen um Grenzsetzungen stehe dabei im Gegensatz zu den in der neuzeitlichen Lebens- und Geisteshaltung herrschenden Tendenzen zu einer entgrenzenden Expansion, zu permanenter Beschleunigung und einer ökonomischen Rationalisierungsdynamik, ohne aber durch die Forderung nach einer notwendigen Begrenzungen der Weltgestaltung das dynamische Element des wirtschaftlichen Handelns grundsätzlich in Frage zu stellen.²⁴⁸ Die theologische Stellungnahme bezüglich der besonderen Bedeutung von Sonntagen zeichne sich gegenüber einer fortschreitenden Dynamisierung von Zeit durch eine Strukturierung von Zeit aus.²⁴⁹ Jähnichen argumentiert, dass in diesen christlich-biblisch tradierten Wissensbeständen der Versuch zum Ausdruck komme, eine »Einbettung des ökonomischen Prozesses in eine kulturelle Rahmenordnung und in die soziale und politische Organisation der Gesellschaft« zu sichern.²⁵⁰ Die Einordnung der ökonomischen Dynamik in solche gesellschaftliche Lebenszusammenhänge bedeute aber nicht, jegliche ökonomische Grundprinzipien zu beseitigen, sondern laufe auf die Etablierung einer Kultur hinaus, welche die Basis eines gemeinsamen Lebens zu würdigen wisse.²⁵¹

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd. S. 270.

²⁴⁹ Ebd. S. 272.

²⁵⁰ Ebd. S. 273.

²⁵¹ Ebd. S. 274.



Abb. 23 Jean-François Millet: »Des glaneuses« (1857)

»Mit diesem Gemälde, das eines der Lieblingsthemen des Malers – das Leben der Bauern – darstellt, bringt Millet seine zehn Jahre währenden Studien des Motivs der Ährenleserinnen zum Abschluss. Diese Frauen verkörpern das ländliche Proletariat. Sie haben die Erlaubnis, schnell vor dem Sonnenuntergang in den abgemähten Feldern die übriggebliebenen Ähren aufzulesen. Der Maler stellt im Vordergrund drei von ihnen mit krummem Rücken und auf den Boden gerichtetem Blick dar. Er zeigt die drei Phasen der monotonen und erschöpfenden Bewegung, die diese harte Arbeit erfordert: sich bücken, auflesen, sich aufrichten. Ihr karges Dasein bildet einen Kontrast zu den reichen Ernteerträgen in der Ferne: Heuschober, Garben, Wagen und zahlreiche eifrige Erntearbeiter. [...]. Bei der Figur zu Pferde auf der rechten Seite handelt es sich vermutlich um einen Verwalter. Er überwacht die Arbeiten auf dem Gut und passt auf, dass die Ährenleserinnen die für sie geltenden Vorschriften beachten. Seine Gegenwart fügt dem Gemälde eine soziale Dimension hinzu, denn er repräsentiert die Besitzer.«

5.2.4. Das Modell der non-egalitären Gerechtigkeit

Die äusseren Güter sind in der christlichen Gemeinde, in der Käthi lebt, ungleich verteilt. Es gibt unzweideutig ein soziales Gefälle. Gotthelf lehnte eine materielle Emanzipation der Unterschichten mittels staatlicher Umverteilungsmassnahmen ab, wie er in der *Armennoth* unmissverständlich festhält:

Der Verfasser gehört bekanntlich nicht zu denen, welche eine Ausgleichung in der Materie wollen und eine Gleichstellung aller Menschen im Besitz und Genuß begehren.²⁵²

Die äussere Gleichverteilung von Gütern ist für ihn keine Erscheinungsform von Gerechtigkeit. Es gibt für ihn eine kosmisch-universell gültige Ordnung, in der sich die schöpfungsmässig gegebenen Anlagen nach ewigen und unveränderlichen Gesetzen entwickeln, an denen der Mensch nichts ändern kann und denen er sich anpassen muss.²⁵³ Der Mensch kann sich nach Gotthelf durch Selbstvervollkommnung verbessern, nicht aber durch utopische gesellschaftliche Neuordnungen oder politisch-soziale Systeme die normativen Vorgaben dieser göttlich apostrophierten Weltordnung – zu denen die materielle Ungleichheit der Menschen zählt – ausser Kraft setzen. Genau dies sei aber die Absicht von Sozialismus und Kommunismus, welche durch staatliche Gewaltmittel allen Menschen gleich viele äussere Güter zuteilen möchten, schreibt er im *Jacob*. Dort führt er aus:

Wenn Mathematiker die schönsten, regelrechtsten Figuren in den Sand ziehen und der Wind kömmt ihnen dahinter, so ists aus mit der Mathematik und den schönsten Dreiecken und Vierecken, das wird durcheinander gewoben und gewehet, bis endlich alles wiederum so daliegt, wie es von Alters her immer gelegen hat. So ist es mit den politischen, mit den socialen Systemen auch. Die guten Gelehrten mögen da kalkuliren und formiren, wohl abzirkeln wunderschön, dass einem ordentlich das Herz im Leibe juckt, ob dieser Kunst und grausamen Weisheit. Aber bringen einmal diese Gelehrten ihre Theorien ins Leben, dann ists aus mit ihren Kreisen und Formen, das Leben kömmt dahinter, windet alles durcheinander, dass einem übel wird darob und man sich glücklich schätzt, hört einmal das Winden auf und sind die Theorien und Systeme fort und Alles wieder beim Alten.²⁵⁴

In dieser göttlichen Ordnung habe alles bestimmte Schranken:

²⁵² HKG F.3.I, S. 265.

²⁵³ Weber, Das pädagogische Anliegen Pestalozzis (1961), S. 59.

²⁵⁴ HKG A.6.I, S. 171.

Aus einer Kuh kann der Mensch keinen Hirsch machen, aus einer Kröte keinen Adler, aus einem Rosenstrauch keinen Nußbaum, aus einem Verißmeinnicht keine Eiche, so kann er aus sich selbst keinen Engel machen mit Flügeln und tugendrein und makellos. Ferner kann er auf einen Felsen nicht Pappeln pflanzen, die Lüneburger Heide nicht mit Hanf besäen, die Jungfrau im Berneroberrland nicht mit Dahlien bekränzen, in Sachsen nicht Datteln ziehen, aus einem Ludimagister keinen Küher machen, einen Roßjungen nicht in ein gelehrtes Haus umwandeln, eine Katze nicht in eine Nachtigall. Nach Gottes alter Ordnung hat Alles seine Natur und die Veredelung dieser Natur hat sowohl bestimmte Schranken als bestimmte Gesetze, nach welchen sie geschehen muß. Das kennt der Naturkundige und weiß akkurat die Höhe anzugeben, bis zu welcher diese oder jene Pflanze gedeiht; das kennt der Landmann und weiß, was in diesem Boden gedeiht und was in jenem, wie eine Pflanze nach der andern am besten kömmt, wie die eine der andern vorarbeitet, den Weg bereitet und kein Mensch ungestraft die Hand an die unabänderliche Ordnung legt; das kennt der Jäger, mit Dachshunden jagt er nicht Schnepfen und mit Stellhunden nicht Dachse, kurz in jedem Naturreiche kennt man die Ordnung; nur im Gebiete der Menschheit will man weder Regel noch Gesetz anerkennen, schweift immer und immer über alle Schranken und büßt dann mit bitteren Strafen.²⁵⁵

Ohne jeden Zweifel sei grosses Unglück in die Welt gekommen und werde »namentlich in Fabriklanden an der Menschheit mächtig gefrevelt«, wobei auch neue Gesetze zur Verhinderung des Elends notwendig seien, aber »ordnen, dass es weder Arme noch Reiche giebt, das vermag der Mensch nicht«:

Der Socialismus will in das Grobe das Feine bringen, will die von Gott gegebene Kräfte ordnen, jeder Kraft die passende Arbeit anweisen und jeder Arbeit akkurat den gehörigen Lohn, will die sichtbare Vorsehung sein und ergänzen die Ordnung Gottes. Aber das geht halt nicht, wer will so was handhaben, wer will den Blitz lenken, dem Sturme gebieten, dem Meere sagen bis hierher und nicht weiter, die Witterung verbessern, den Reif abschaffen und den Mehlthau verbannen und den Raupen die Erde verbieten, und Dreiecke und Kreise am Meeresufer zeichnen am Meeresufer und Fluth und Wind gebieten sie zu respektiren ewiglich.²⁵⁶

Gotthelf verglich die ideale Sozialtopographie des christlichen Staates, die sich über ein spezifisches soziales Gefälle auszeichnet und in *Käthi, die Großmutter* narrativ-lehrhaft ausgestaltet wird, in seinem Traktat *Der ächte*

²⁵⁵ Ebd. S. 171f.

²⁵⁶ HKG A.6.I, S. 172.

republikanische Sinn allegorisch mit der geographischen Topographie des Emmentals. Emmentaler hätten keine überragenden Berge, schreibt er:

Ganz anderes haben wir, und es scheint niemandem in die Augen, darum muß ich es euch mit dem Finger zeigen. Wir haben auch Berge, Berg an Berg, so weit man sieht. Aber sagt mir, welcher ist der größte, welcher größer als der andere, schlägt in Büchern nach, fragt in den Schulen, wo der Paragraph 16 gelernt wird, wie hoch jeder einzelne sei und welche höher als die anderen. Seht sie euch an, kann mirs Einer sagen? Niemand hat das ausgemessen, jeder hat seine Ehre, keiner ist erhöht, keiner erniedrigt, man nimmt sie alle als gleich an und freut sich eines jeden: Wir haben republikanische Berge.²⁵⁷

Man habe im Emmental viele Berge, »aber keine höchsten.« Aber wie hoch einer auch sei, alle seien »fruchtbar bis obenaus«:

Freilich ist's ein streitbar Wesen auf denselben, aber sie gehorchen doch der tätigen Hand und lohnen und nähren den Arbeiter, und ist keiner zu stolz, den Menschen Frucht zu tragen, und keiner will nur des Himmels Früchte tragen, Schnee und Wolken. Ja gerade die höchsten sind die demütigsten; während die untern Berge die Menschen speisen, erbarmen sich die höchsten des Viehs, und keines ist ihnen zu gering. Kühe, Schafe, ja Geissen lassen sie weiden auf ihren grünen Häuptern. Kennt ihr aber auch etwas Berühmteres von diesen hohen Häuptern, als die Emmentalerkäse, die Frucht ihrer Grösse, den Lohn ihrer Demut? In allen Weltteilen werden sie gepriesen, dem ganzen Lande kommt es zu gut. Haben wir nicht republikanische Berge?²⁵⁸

Man habe im Emmental viele kleine Berge, aber keiner sei so klein, um keine Sonnseite mehr zu haben:

Ich will nicht sagen, daß die Schattseite nichts wert sei; die Schattseite besonders trägt die schönen Tannen, die berühmt sind weit und breit und Geld bringen zentnerweise. Aber eben die Schattseite macht es, daß man eine Sonnseite hat, und daß man weiß, was die Sonnseite ist. [...]. Wie klein, wie groß ein Berglein sei, es sendet ein Bächlein zu Tale. Das Bächlein tränkt die Menschen und Vieh, wässert Matten, waschet Hemden (Bleiche), treibt Mühlen an, mischt sich mit anderen Bächlein, trägt Tannen, trägt Schiffe unverdrossen bis zu seinem Ende im grossen Weltmeer. [...]. Was zeigt uns wohl deutlicher als unsere Emmentalerberge, wo keiner sich überhebt, alle fruchtbar sind und von der Sonne beschienen, und

²⁵⁷ EB 17, S. 60f. Vgl. HKG F.3.1, S. 639.

²⁵⁸ Ebd. S. 61. Vgl. HKG F.3.1, S. 640.

doch hingeben und dienstbar sind sonder Unterbrechung, wer zeigt uns wohl deutlicher, was unserem Vaterlande so not tut, den ächten republikanischen Sinn?²⁵⁹

Keines der Bächlein frage nach Lohn und Abgeltung und steure dennoch nach Vermögen seinen Beitrag bei. Die annähernd nivellierte Gleichheit der Berge und die je nach Breite des Bachbetts mehr oder weniger Wasser spendenden Bächlein stehen bildhaft für die Sozialtopographie des christlichen Staates.²⁶⁰ Die Metapher steht dafür, dass es in der republikanischen Gesellschaft keinen König (oder »Superreichen«) geben soll. Gleichzeitig ist kein Berg so klein, um nicht von der Sonne beschienen zu werden. Im übertragenen Sinn heisst dies, dass niemand in Elendszuständen leben darf, die sich mit der Menschenwürde nicht mehr vereinbaren lassen. Die Bächlein – und dieses Bild steht für die erforderliche freiwillige und uneigennützigte Ausrichtung am Gemeinwohl eines jeden Einzelnen – liefern unterschiedliche Beiträge zur Prosperität, aber alle einen so grossen Beitrag, wie es ihr Bachbett zulässt.

Gotthelf vertritt, so die hier verfolgte These, mit der literarischen Ausgestaltung der Sozialtopographie der christlichen Gemeinde im *Käthi*-Roman das Modell einer non-egalitären Gerechtigkeit. Dieses Modell wird in jüngerer Zeit in der Gerechtigkeitsphilosophie wieder vermehrt verhandelt, so etwa von der deutschen Philosophin Angelika Krebs. Von den Studien von Michael Walzer und Avishai Margalit ausgehend, argumentiert sie, dass der Egalitarismus – in Form von gleichmässig zu verteilenden Grundgütern, Ressourcen oder Lebensaussichten – nicht als Grundlage der Gerechtigkeit taugt.²⁶¹ Der Non-Egalitarismus postuliere im Gegensatz dazu, dass Hungernden nicht aus Gründen der Gleichheit Zugang zu Nahrungsmitteln zustehe – nicht weil andere Menschen mehr zu essen hätten –, sondern weil es dabei um die »Erfüllung eines absoluten, nicht-komparativen Standards für alle« gehe.²⁶² Nahrung dürfe Hungernden nicht zustehen, weil andere über welche verfügen würden, sondern weil es zu einem menschenwürdigen Leben gehöre.²⁶³ Es handle sich bei diesen elementaren Standards, die allen Menschen humane Lebensbedingungen garantieren solle, um »absolute Erfüllungswerte«²⁶⁴: das »Übel des Hungers« sage einem, was zu tun sei, »nicht die

²⁵⁹ Ebd. Vgl. HKG F.3.I, S. 64of.

²⁶⁰ Vgl. dazu Brühlmeier, Was bleibt im Republikanismus der Aufklärung im 19. Jahrhundert? (2000), S. 588–591.

²⁶¹ Krebs, Arbeit und Liebe (2002), S. 96.

²⁶² Ebd. S. 117.

²⁶³ Krebs, Egalitarismuskritik im Überblick (2000), S. 15.

²⁶⁴ Ebd. S. 25.

relationale Güterausstattung dieses Menschen im Vergleich zu anderen.«²⁶⁵ Krebs legt Wert darauf, dass bei der Kritik am Egalitarismus keineswegs ein rechtslibertärer Chauvinismus zum Ausdruck komme; non-egalitaristische Gerechtigkeitstheorien könnten durchaus egalitärer sein als egalitaristische Theorien.²⁶⁶ Nur weil Gleichheit nicht das zentrale Ziel von Gerechtigkeit darstelle, müsse dies nicht heissen, »dass eine non-egalitaristische Gerechtigkeitsposition im Endeffekt auf weniger Gleichheit« hinauslaufe,²⁶⁷ vielmehr könne dem Egalitarismus vorgeworfen werden, Inhumanität nicht zu verhindern. Krebs bringt zur Veranschaulichung folgendes Beispiel an:

Relationale Standards zielen auf Gleichheit: sie funktionieren wie eine Balkenwaage, die messen soll, ob die betrachteten Objekte gleich schwer sind, aber nicht, wie schwer jedes für sich genommen ist. Absolute Standards funktionieren wie eine Dezimalwaage, die messen soll, ob jedes Objekt einen bestimmten Messwert erreicht.²⁶⁸

Deswegen mache es der Egalitarismus theoretisch möglich, »die Natur elementarer Gerechtigkeitsansprüche zu verfehlen«.²⁶⁹ Nicht die Ungleichheit an und für sich sei das Störende, sondern »die Armut der Armen, die Bedürftigkeit des Bedürftigen, der Hunger der Hungernden«²⁷⁰. Gerade dieses menschliche Mitgefühl sei letztlich aber nicht die treibende Kraft hinter dem Egalitarismus. Letzterer könne unter Umständen die »Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens für alle« nicht sichern, weil jene, die an ihrem Elend selber schuld seien, alleine gelassen würden.²⁷¹ Der Egalitarismus beabsichtige nur, gleiche Lebensaussichten zu schaffen respektive unverdiente Lebensaussichten zu egalisieren, nicht aber für die Folgen der Entscheidungen der mit gleichen Gütern ausgestatteten Menschen die Verantwortung zu übernehmen. Zum Ausdruck komme dies durch die Logik des englischen Armenrechts des 19. Jahrhunderts, das zwar Anrecht auf Unterstützung im Falle einer Minderausstattung von Lebensgütern zugebilligt, nicht aber garantiert oder gar verhindert habe, dass damit ein menschenwürdiges Leben ermöglicht worden sei.²⁷² Denn der Erhalt einer solchen Hilfeleistung aus herablassendem Mitleid sei auf eine »offizielle Bescheinigung der

²⁶⁵ Ebd. S. 15.

²⁶⁶ Krebs, *Arbeit und Liebe* (2002), S. 118.

²⁶⁷ Krebs, *Egalitarismuskritik im Überblick* (2000), S. 15.

²⁶⁸ Ebd. S. 19.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd. S. 20.

²⁷¹ Ebd. S. 21.

²⁷² Ebd.

Minderwertigkeit²⁷³ hinausgelaufen, weil die Frage nach der Art und Weise des Verteilens – ob es sich um einen Akt der Demütigung, Stigmatisierung oder Entmündigung handle oder nicht – gar nicht berücksichtigt worden sei.²⁷⁴

Zur Aufhebung der Diskriminierung Benachteiligter bedürfe es nicht einfach besserer Geldmittel, sondern einer »Änderung der Einstellung zu den Menschen und damit auch zur ›condition humaine‹.«²⁷⁵ Angesichts der »Fülle an Gerechtigkeitsgesichtspunkten« stelle sich der Egalitarismus »mit seiner Ausrichtung auf Gleichheit als falscher Monismus dar.«²⁷⁶ Krebs fordert deswegen als Alternative zum Egalitarismus einen »Humanismus«, dessen absolute Standards den Fokus auf die Menschenwürde legt.²⁷⁷ Es handle sich dabei »um einen substantiellen, anthropologischen Zugang, der die moralische Qualität einer Gesellschaft daran misst, ob ihre Institutionen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen.«²⁷⁸ Die Natur könne zwar Elend verursachen, aber sie könne nicht demütigen. Die Armut in einer wohlhabenden Gesellschaft hingegen könne schlimmer sein, als in einer, in der alle arm seien.²⁷⁹ Das moralisch Schlimme an Armut sei nicht nur das körperliche Leid, sondern auch die soziale Marginalisierung.²⁸⁰

In der *Armennoth* hält Gotthelf fest, das Problem des Pauperismus bestehe nicht darin, dass es arme Menschen gebe, weil es immer Arme gegeben habe. Inakzeptabel sei die Art der herrschenden Armut, welche nicht von Gott verordnet, sondern durch die Menschen verursacht worden sei. Diese Aussage lässt sich mit der These von Krebs vergleichen, die besagt, dass die soziale Marginalisierung das moralisch Schlimme an Armut ist. Das Verdingkind Jeremias gerät nicht einfach aus Mangel an materiellen Ressourcen in eine fundamentale Opposition zur Gesellschaft, sondern weil ihm die grundlegende Anerkennung als Mitmensch vorenthalten wird. In *Käthi, die Großmutter* entfaltet Gotthelf nun das Panorama einer christlichen Gemeinde, in welcher der kollektive ethische Wertehorizont das Zustandekommen der moralischen Qualität der Gemeinschaft ermöglicht, die für eine Armenhilfe, welche den Fokus auf die Menschenwürde legt, notwendig ist. Der Gemeinderat ist dabei nicht der Garant weltanschaulich neutraler Rahmenbedingungen und

²⁷³ Krebs, Arbeit und Liebe (2002), S. 125.

²⁷⁴ Ebd. S. 125.

²⁷⁵ Ebd. S. 126.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd. S. 130.

²⁷⁸ Ebd. S. 152.

²⁷⁹ Ebd. S. 163.

²⁸⁰ Ebd. S. 164.

entsprechend bloss für die Anwendung einer legalistisch-prozeduralen Verfahrensgerechtigkeit zuständig. Indem er Johannes' Arztrechnung übernimmt, lässt er sich durch Mitgefühl leiten und berücksichtigt überdies, durch den finanziellen Beitrag und dem damit verbundenen Vertrauensvorschuss gegenüber einem problematischen Gemeindemitglied einen möglichen Sozialfall zu verhindern. Insofern geht es im Sinne der non-egalitären Gerechtigkeitskonzeption nicht darum, dass alle Mitglieder der Gemeinde gleich viel Geld erhalten, sondern darum, einen absoluten, nicht-komparativen Standard zu erfüllen. Dieser besteht darin, dass die moralische Qualität einer Gesellschaft daran gemessen wird, ob ihre Institutionen den Menschen humane Existenzbedingungen ermöglichen. Entscheidend scheint für Gotthelf zu sein, dass das finanzielle Entgegenkommen der Behörde gegenüber Johannes keinen Akt der Demütigung darstellt, sondern zu einem Schlüsselmoment für seine Integration in die Gemeinschaft wird. Nach Angelika Krebs ist es ein Merkmal der Kritik an egalitären Gerechtigkeitskonzeptionen, dass die Armen aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, wenn man sie der Benevolenz der Bessergestellten ausliefert.²⁸¹ Was Gotthelf in der *Armennoth* der Inneren Mission vorwirft, ist meines Erachtens genau eine solche Demütigung der Armen durch das herablassende Mitleid, also durch die pure Benevolenz der Wohltätigkeitgesellschaft. In einer christlichen Republik soll es weder »Üppigkeit der Reichen«²⁸² noch Not und Elend der Armen geben, hält Gotthelf im *Bauern-Spiegel* fest. Die göttliche Ordnung wolle nicht »zweierlei Menschen, die einen mit Sporen an den Füßen geboren, die andern mit Sätteln auf dem Rücken«, die einen »zum Reiten und die andern um geritten zu werden«.²⁸³ Gotthelf stellt damit der modernen, naturrechtlich fundierten Gleichheit eine republikanische Gleichheit entgegen, in der es zwar keine Gleichheit des Besitzes, aber dafür eine des Beitrages an das Gemeinwohl nach Massgabe der eigenen Möglichkeiten gibt.

Ebenso wie sich die Besitzverhältnisse nicht extrem voneinander unterscheiden sollen, dürfen auch die Lebensweisen der Menschen nicht zu stark voneinander abweichen. Darauf wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

²⁸¹ Ebd. S. 144 und 149.

²⁸² SW I, S. 226.

²⁸³ Ebd.

5.3. Zu Gotthelfs Ethik des guten Lebens

In *Käthi, die Großmutter* zeichnet Gotthelf exemplarisch eine gesinnungsethisch vorbildhafte Seinsweise aus. Eine solche »Ethik des guten Lebens« wird gewöhnlich auf Schleiermacher zurückgeführt und in Opposition zu Kants Tugendpflicht gestellt. Die grundlegende Idee besteht dabei darin, dass es stets einer Rückbesinnung auf den Horizont der gemeinschaftlich geteilten Werte bedarf, wenn über Fragen der gerechten Ordnung in der Gesellschaft entschieden wird. Ohne Einbindung in eine sinnstiftende Wertegemeinschaft ist die Freiheit des menschlichen Subjektes für Gotthelf nicht denkbar, weil der Mensch zur Erlangung von Identität fundamental auf andere Menschen angewiesen ist. Moralische Erziehung ist deswegen nicht eine kognitive Angelegenheit wie bei Kant, sondern kommt der Hinführung zu einer bestimmten (gläubigen) Lebensweise gleich. Glaube ist bei Gotthelf »nicht eigentlich theologisches Wissen, sondern reales Handeln und Verhalten.«²⁸⁴ Diese Lebensweise soll im Folgenden anhand zweier Aspekte analysiert werden.

5.3.1. Die vertrauensvolle Einbezogenheit in die Welt

Käthi sei »Muster eines durch Ergebung geheiligten und durch Gnade erleuchtete[n] Leben[s]«, meint Pierre Cimaz.²⁸⁵ Er schreibt:

Käthi lebt schon hienieden im Reich Gottes, insofern sie sich über die kleinsten Dinge freut, [...]. Aus dieser Perspektive betrachtet, bekommen das primitive Durcheinander des Spirituellen und des Wunderbaren in Käthis Geist sowie die altertümlichen Existenzmittel eine wesentliche Bedeutung. In Käthis Geist fügen sich die Werke und Tage in eine Wirklichkeit ein, die diese unendlich übersteigt. Die menschliche Zeit wird durch ihre Beziehung zur Ewigkeit Gottes geheiligt.²⁸⁶

Durch ihre resonante Qualität der Weltbeziehung verfügt sie über eine Art kosmische Verankerung, die dazu führt, dass ihr die »Hiobsbotschaften« nicht den Boden unter den Füßen wegziehen. Als sie etwa auf ihrem Acker die von der Krautfäulnis befallenen Kartoffeln entdeckt und deswegen furchtbar

²⁸⁴ Bayer, *Biblisches Ethos und bäuerliche Lebensform* (1980), S. 400.

²⁸⁵ Cimaz, *Gotthelf* (1998), S. 547.

²⁸⁶ Ebd. S. 545f.

erschrickt, führt diese Katastrophe nicht zum Weltverlust. Vielmehr scheint es ihr, als ermögliche Gott ihr einen Blick in die unendliche Weltenkammer:

Tiefe Nacht war ringsum, kein Licht flimmerte im Dorfe, in tiefem Schlage schien alles Lebendige begraben, aber klar glänzten am dunkel Himmel die Sterne. Es kam Käthi wunderbar ins Herz. Es war ihr, als sei sie mit Gott allein, und nicht im engen Kämmerlein, sondern in seiner unendlichen Weltenkammer, und er öffne ihr alle Geheimnisse der Natur und zeige ihr alle Geschöpfe, die da in den Wassern sind und in der Erde kriechen, unter dem Himmel fliegen und rennen, für welche er Sorge tagtäglich, und er rolle vor ihr Jahrtausende auf und zeige ihr, wie er mit väterlicher Hand alles geleitet bis auf diesen Tag und der Zufall nichts gemacht habe, weder Regen noch Dürre, weder Laub noch Gras, weder Gesundheit noch Krankheit, weder fruchtbare noch unfruchtbare Jahre.²⁸⁷

Es ist die Erfahrung einer vertrauensvollen Einbezogenheit in die Welt. Käthi geht ein »Ahnden« von einem letzten geheimnisvollen, zweckmässig göttlichen Walten in der Welt auf. Ihre Religiosität besteht darin, dass sie einen Sinn für diese Unendlichkeit hat und entsprechend über ein ausgebildetes Sensorium für das Übersinnliche verfügt. Literarisch steht Gotthelf dadurch ausserhalb des Realismus:

[V]on einer Kategorie ist in den realistischen Kunstlehren niemals die Rede: von der des Wunderbaren oder Phantastischen. Eine übernatürliche zweite Welt »in« oder »hinter« der ersten, empirisch gegebenen, mit einer anderen Ontologie und anderen Kausalität, kraft deren sie ebenso spektakulär wie mysteriös in die Normalität des Weltlaufs eingreift und diese suspendiert, gehört a limine nicht zum Realitätskonzept der postromantischen Generation, nicht zur »ganz wirklichen Welt« der realistischen Ästhetik und Poetik.²⁸⁸

In Käthis Geist vermischen sich nämlich, wie Pierre Cimaz ausführt, die Geschöpfe der Märchen von einst mit den Engeln Gottes.²⁸⁹ Als sie die vom Hagel vernichtete Ernte betrachtet, fragt sie sich »obs wohl wahr sei, dass es in alten Zeiten Feen gegeben hätte, welche umhergegangen und fromme Leute mit dem Nötigen beschenkt hätten.«²⁹⁰ Als in diesem Augenblick eine Gestalt die Zweige des Gebüschs am Rande ihres Ackers auseinanderschiebt,

²⁸⁷ SW X, S. 12f.

²⁸⁸ Riedel, *Das Wunderbare im Realismus* (2008), S. 75.

²⁸⁹ Vgl. dazu im Folgenden Cimaz, *Gotthelf* (1998), S. 529.

²⁹⁰ SW X, S. 29.

ist Käthi kurz davor, an eine überirdische Erscheinung zu glauben. An der Stelle einer Fee erscheint eine kräftige Bäuerin, die Saatkartoffeln schenkt, »beinahe wir eine wirkliche Fee«²⁹¹. Die Szene bestärkt Käthi zwar nicht im Glauben an Feen, aber in jenem an die Vorsehung. Die Realität widerspricht Käthis Leichtgläubigkeit, rechtfertigt aber ihren Glauben. Cimaz hält fest:

Dieselbe Vermischung des christlichen Übernatürlichen mit dem weltlichen Wunderbaren kennzeichnet die Geschichte von den Erdmännchen, die Käthi ihrem Enkel Johannesli erzählt. [...]. Bei Gotthelf wie in den alten Sagen ist der Bereich der Zwerge das Innere der Erde, wo sie die Edelsteine und Edelmetalle bewachen; sie feiern in Häusern, die sie als gastlich ansehen, Feste, denen kein menschliches Wesen nachspionieren darf. Aber Käthi konstruiert aufgrund dieser traditionellen Angabe eine neue, streng genommen religiöse, Sage. In ihrer Privatmythologie werden die Zwerge zu Stellvertretern der Engel.²⁹²

Käthi glaube an die heimliche Anwesenheit dieser diskreten Gehilfen der Vorsehung wie an die Äusserungen der göttlichen Macht in der Welt. Die Poesie der alten Sagen werde in ihre religiöse Welt aufgenommen.²⁹³ Der akritische Blick des Kindes auf die Natur ist ein Keim für den religiösen Glauben. Käthi ist dabei leicht abergläubisch, ohne dass dies aber von Gotthelf einer Kritik unterzogen wird. Es ist eine harmlose, keineswegs esoterische Form von im Volk verbreitetem Aberglauben, wobei Gotthelf damit zeigen dürfte, dass es ihm bei der anhand von Käthi gezeigten Ethik des »guten Lebens« um Gesinnungsethik geht und nicht um Tugendvirtuosität. Käthi versinnbildlicht nicht die systematisch-kategorische Umsetzung einer »reinen« Lehre, sie handelt vielmehr nach Gefühl und Gewissen, ohne ausgesprochen bibelfest zu sein. Ihr religiöser Blick auf die Welt ist märchenhaft. Walter Muschg hat geschrieben, in der naiven Gläubigkeit von Käthi lebe

[...] noch etwas von dem, was den Menschen über das Tier erhoben hat und was durch keine Wissenschaft ersetzt werden kann. Es lebt darin die Seele, die allein den Menschen adelt, der Sinn für das Geheimnis der Schöpfung, für die Abhängigkeit von überlegenen Kräften, die Segen und Fluch bewirken. Diese Poesie der Beschränktheit, die tiefere Wahrheit im scheinbaren Unverstand, tritt in der schönen Erzählung der Grossmutter von den Erdmännchen hervor, [...]. Sie dient nicht mehr bloss der psychologischen Charakterisierung, sondern spricht in dichterischer

²⁹¹ Ebd. S. 31.

²⁹² Cimaz, Gotthelf (1998), S. 530.

²⁹³ Ebd.

Form eine ewige Wahrheit, das Geheimnis des göttlichen Segens im Menschenleben, aus.²⁹⁴

Der Roman *Käthi, die Großmutter* enthält einen ganzen Katalog von märchentypischen Eigenschaften. Bereits die von Mangel gekennzeichnete Ausgangssituation beim Einstieg in den Roman ist märchentypisch.²⁹⁵ Märchenhaft reinlich wird auch ihr Häuschen geschildert, etwa als Käthi Besuch erhält:

O, sagte das Mädchen das mit hellem Behagen sich umseh, es gebe viele Bauernhäuser, wo es nicht halb so sauber aussähe, und wo man nicht halb so gerne absitze als hier. Das Mädchen hatte aber auch recht, es sah so hell und nett aus wie in manchem Herrenhause nicht.²⁹⁶

Im fünften Kapitel des Romans erzählt Käthi Johannesli das Märchen von den Erdmännchen; es ist das einzige Mal in Gotthelfs Werk, dass ein Märchen ausführlich erzählt wird.²⁹⁷ Die Erdmännchen helfen in der Sage nur dem, der fleissig ist. Gotthelf dürfte damit zum Ausdruck bringen, dass Gott nichts tut, was nicht durch Menschen gemacht werden kann und dass es ihm bei der Forderung nach Demut nicht um kontemplative Passivität oder Weltflucht geht. Nach dem Ende der kosmologischen Sicherheiten (der Mensch ist, wie die Auslegung von Hiob zeigt, weder die Krone der Schöpfung noch Zielpunkt des Ganzen) liegt die Verantwortung für das Gute beim Menschen.

Das Märchen von den Erdmännchen findet sich in Johann Rudolph Wyss' *Idyllen, Volkssagen, Legenden und Erzählungen aus der Schweiz* (Berlin und Leipzig 1815).²⁹⁸ Erdmännchen oder Bergmännchen tauchen auch in verschiedenen Sagen, Geschichten oder Legenden der Gebrüder Grimm auf und wurden von Gotthelf neben Käthi auch in der Erzählung *Das gelbe Vögelein* verwendet.²⁹⁹ In seinen Werken verwendete Gotthelf zahlreiche märchen- und sagenhafte Erzählmuster, Erzählstoffe und Erzählmotive.³⁰⁰ Diese wurden von ihm teils in historische Erzählungen eingeflochten, teils hat er die Geschichten auch grossväterlichen oder grossmütterlichen Rahmenerzählfiguren in den Mund gelegt.³⁰¹ Grossmütterliche Figuren als Erzählerinnen von sagenhaften Berichten verbürgten eine gewisse »Wahrheit«; dies ermöglichte es einem volkpädagogisch-aufgeklärten Erzähler, wesentliche Inhalte des

²⁹⁴ SW X, S. 134.

²⁹⁵ Röhrich, Märchen und Wirklichkeit (2001), S. 169.

²⁹⁶ SW X, S. 287.

²⁹⁷ Ebd. S. 78–91.

²⁹⁸ von Zimmermann, Erdbeeri-Mareili (2014), S. 243.

²⁹⁹ HKG D.1, *Das gelbe Vögelein und das arme Margritbli*, S. 57–64.

³⁰⁰ Kommentar zu *Das gelbe Vögelein und das arme Margritbli*, in: HKG D.3.1, S. 226.

³⁰¹ Ebd.

Erzählten affirmativ präsentieren zu können, Inhalte, die er sonst aus Distanz erzählen müsste.³⁰² Die selbst schon fiktive Instanz der Rahmenerzählung entlastet den Erzähler hinsichtlich der Wahrheitsbehauptung des Erzählten.

Käthis Welterfahrung ist märchenhaft und wird als kindlich und akritisch (und damit als »vorwissenschaftlich«) geschildert:

Wenn Käthi in den Wald ging, so war es ihr allemal gar schaurig wohl zu Mute; sie betrat ihn immer wie ein groß Geheimnis, ihr bangte, sie müßte doch einmal einen Waldgeist sehen, oder aus einer Eiche herab rufe ihr ein Luftgeist zu, oder eine Fee erscheine ihr. [...]. Am liebsten aber weilte sie, wenn sie Erdbeeren suchte, bei dem Glauben, nachdem die Erdmännchen der bösen Leute wegen die Häuser verlassen, hätten sie sich in Busch und Wald zurückgezogen; [...].³⁰³

Sie gleicht in diesem Zusammenhang ihrem Enkelkind Johannesli:

Der Kleine war ein kecker Bube und ein furchtsam Kind; was er fassen konnte, dem sah er kühn ins Gesicht, vor allem aber, was aus der unsichtbaren Welt in seine ragte, vor jeglichem Geiste, der erscheinen konnte, bebte und zitterte er, und weil Geister des Nachts erscheinen, so fürchtete er die Nacht.³⁰⁴

Johannesli ist eine Kinderfigur wie das Erdbeeri Mareili, das ebenfalls über einen Märchenblick auf die Welt verfügt. Von Zimmermann hat über das Erdbeeri Mareili festgehalten:

Die Erzählung von Mareili, die vom Erdbeeren sammelnden Kind zur Mädchenpädagogin wird, zeigt einmal mehr, dass diese bessere Anlage des Menschen naturgegeben ist. Der natürliche Drang zum Übersinnlichen, zum Märchenhaften ist nichts anderes als die noch schlummernde Kraft zur Religion, zur Sorge und Fürsorge. Unter den besonderen Glücksfällen dieses Lebens gedeiht sie auch ohne äussere pädagogische Instanzen. Dem Märchenhaften kommt dabei eine anthropologische Funktion zu. In seiner naiven Weltsicht schlummert der Keim einer höheren Entwicklung, die mancher mit Bildung begabte Mensch wie Peter Hasebohne nicht zu erreichen und bei anderen durch sein voreiliges Urteilen nicht zu erkennen vermag.³⁰⁵

³⁰² Ebd.

³⁰³ SW X, S. 74f.

³⁰⁴ Ebd. S. 15.

³⁰⁵ von Zimmermann, Erdbeeri-Mareili (2014), S. 272.

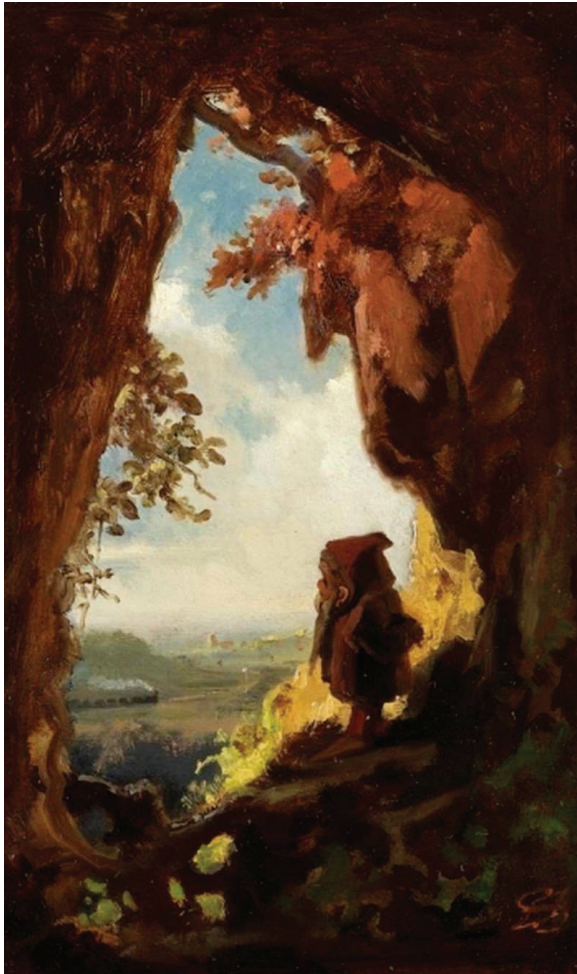


Abb. 24 Carl Spitzweg: »Gnom, Eisenbahn betrachtend« (1848)

»Aus seiner sicheren Höhle und vom erhöhten Standpunkt aus betrachtet ein Zwerg einen unten im Tal fahrenden Eisenbahnzug. Die alte und die neue Zeit werden von Spitzweg einander gegenübergestellt und durchaus nicht unkritisch gesehen. Mit der Eroberung der Welt durch die Technik wird diese sukzessive ihre Mythen verlieren. Naturgeister, Feen und Trolle, Inkarnation einer unberührten Natur, müssen dem technischen Fortschritt weichen. Noch ist der Zwerg seiner Welt sicher, aber nicht mehr lange. Das in sich Beharrende hat ausgedient, die Zeit eines immer schneller werdenden Wandels kündigt sich an.«

Dieser Blick auf die Welt und nicht religiöse Begrifflichkeiten bilde den Keim für den christlichen Glauben:

Nicht feste Religionsbegriffe und auch nicht das plumpe Vorbild der sinnlichen Welt, sondern die phantasievolle Übersteigerung der sinnlichen Welt, gerade also die Fähigkeit, ihren Märchenzauber wahrzunehmen, bilden den Keim für einen reiferen christlichen Glauben der Erwachsenen.³⁰⁶

Gotthelf verleiht Käthi eine Mentalität und ein Verhalten, die eine Herausforderung für den modernen Geist bedeuten. Käthis Weltbeziehung ist zunächst eine emotionale, wie auch ihr personales Wissen zunächst von Stimmungen getragen wird, also ein somatisches Wissen ist. Käthis Entscheidungen sind intuitiv und beruhen nicht auf systematischen Abwägungsprozessen. Ihre Seinsweise ist durch einen leibhaftigen Vertrauensbezug zu den Dingen der Welt gekennzeichnet. Käthis Wahrnehmungs- und Erkenntnisakte («der alte Gott lebt noch») ist von Gefühlen durchwirkt. Käthi hat eine »Ahndung« von einem letzten geheimnisvollen, zweckmässigen göttlichen Walten in der Welt, also einen »Geschmack für das Unendliche«, ein »Witterungsvermögen für das Übersinnliche«. Sie weiss viel mehr, als sie zu sagen vermag. Gotthelf nimmt damit eine Einbettung des menschlichen Denkens in die Naturrealität des Universums vor. Es handelt sich um ein Erkennen, welches sich im Modus eines erfahrungsgebundenen Wissens vollzieht. Ohne die Erkenntnisse der Wissenschaft oder die Relevanz des Zweifels in Frage zu stellen, verteidigt Gotthelf deswegen gegenüber einer »scientific world view« spezifische Weisen des akritischen Verhaltens und vorwissenschaftlichen »In-der-Welt-Seins« des Menschen. In diesem Sinne ist Käthis Ehrfrucht vor Gott, ihr kindlich-naives und märchenhaft verklärtes »In-der-Welt-sein« für Gotthelf eine realitätserschliessende Möglichkeit des Welterkennens. Eine absolute geistige Selbstbestimmung des Menschen durch den Szientismus droht nach Gotthelf in Selbstzerstörung umzuschlagen und birgt die Gefahr einer Verödung der Welterfahrung mit sich. Dieser schleichende Vorgang der Verwüstung stellt für Gotthelf ein elementarer Problemkomplex der modernen menschlichen Welterfahrung dar.

³⁰⁶ Ebd. S. 267.

5.3.2. Die Verklärung des Seins oder die Heiligung des Menschen

Käthi opfert sich in liebevoller Weise für ihr Enkelkind auf. Die Humanität, die nach Gotthelf in allen Menschen schlummert, tritt bei Käthi in einmaliger Klarheit zutage. Nach Christian von Zimmermann, der sich mit der Novelle *Die Frau Pfarrerin* auseinandergesetzt hat, wird von Gotthelf darin eine spezifische Ethik der Achtsamkeit (»Care-Ethik«) vertreten. Dieser Aspekt könnte meiner Meinung nach auch einen Erkenntnisgewinn für Käthi bringen. Bei dieser »Care-Ethik« handelt es sich, so von Zimmermann, um einen ethischen Begriff, der

[...] einem durch ökonomische Effizienz und Institutionalisierung bestimmten Denken eine andere Ethik entgegensetzt: eine Ethik, die auf der konkreten Interaktion zwischen persönlich miteinander agierenden Personen beruht, die jenseits gesellschaftlicher Funktionalisierung handeln, deren Tun nicht in erster Linie zweckorientiert ist und nicht formalisierbaren Prinzipien und normativen Moralvorstellungen folgt.³⁰⁷

In deutschen Begrifflichkeiten lasse sich *Care* mir »Zuwendung« oder »Achtsamkeit«³⁰⁸ übersetzen. Bei diesem auf Carol Gilligans Werk *In a Different Voice* (1982) zurückgehenden ethischen Konzept gehe es um die Frage eines ethischen Handelns, das eine Ethik als Gegenmodell zur Prinzipienrationalität postuliere. Es handle sich um einen Diskurs, der in seinen »ethisch-philosophischen Grundlagen deswegen nach einem alternativen ethischen Entwurf zu traditionellen und als männlich qualifizierten Ethiken« suche.³⁰⁹ Die so genannten »männlichen« Ethiken« würden in der Sichtweise der Care-Ethik »zu sehr auf Autonomie, Individuation, Freiheit, Leistungsfähigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Individuums sowie auf allgemein gültige Prinzipien von Rechtlichkeit« setzen.³¹⁰ Care-Ethik betone dagegen »die andere Art moralischen Denkens von Frauen, das in emotionaler Zuwendung, Sorge und Aufmerksamkeit für Andere« bestehe. Das »männliche Modell«, Probleme nach Rechtsprinzipien zu lösen, werde in der Novelle bezeichnenderweise nicht als Erfolgsmodell ausgezeichnet. Der Konflikt »zwischen der institutionellen Vernunft und Moral des Waisenvogtes und der situativen Moral und Empathie der Frauen« gehe zugunsten einer weiblichen Solidargemeinschaft

³⁰⁷ von Zimmermann, Care-Ethik (2014), S. 274f.

³⁰⁸ Ebd. S. 303.

³⁰⁹ Ebd. S. 286.

³¹⁰ Ebd.

aus.³¹¹ Die »tiefe Einsicht im Sinne der Care-Ethik« bestehe nun darin, »zu erkennen, dass die Sorge um das Selbst und die Sorge um andere in einem Bedingungsgefüge« stünden, dass sich das Selbst in Abhängigkeit mit anderen Menschen befinde und das Leben durch Zuwendung in zwischenmenschlichen Beziehungen genährt werde.³¹² Von Zimmermann schreibt:

Die konkrete Zuwendung besteht dabei nicht in der Rationalität sozialer Sicherungssysteme und in Prinzipien der Verantwortungswahrnehmung, für welche der Arzt und der Waisenvogt der Erzählung stehen. Die Zuwendung ist situativ, spontan, emotional, besteht in Gesten und auch in körperlicher Zuwendung. Der Einsatz von Zeit, eigener und bezahlter Arbeitskraft wird weder unter ökonomischer Perspektive gewertet, noch ist der sozial im engeren Sinn notwendig. Für die Frau Pfarrerin wäre ja rein materiell gesorgt. Nicht gesorgt wäre freilich ohne diesen Einsatz für eine liebevolle, fürsorgliche Zuwendung und Begleitung im Sinn eines »unverzweckten« Handelns am Nächsten.³¹³

Im Sinne von »Achtsamkeit« oder »Zuwendung« beinhalte Care-Ethik eine Lebenshaltung, welche für die Figuren darin bestehe, »den Mitmenschen gegenüber nicht gleichgültig zu sein«.³¹⁴ Dabei seien die »moralischen Werte der Frauengemeinschaft« einem »liberalen Fortschrittsdenken, der autonomen Rationalität der Männer und insgesamt dem modernen, männlich konzipierten Begriff des Individuums entgegengestellt.«³¹⁵ Care-Ethik ist eine Ethik der Anerkennung, wie man im Hinblick auf die vorliegende Arbeit feststellen könnte.

Käthi lebt eine Form des Zusammenlebens vor, die von Gotthelf dem triumphierenden Sieger des Zeitgeistes, dem männlich-desengagierten Subjekt der säkular-liberalen Moderne entgegengestellt wird. Der Ansatz der »Care-Ethik« zeigt meiner Ansicht nach auf, dass für Gotthelf Moralprinzipien nur dann handlungsleitend werden können, wenn sie nicht der wechselseitigen Gleichgültigkeit von Vertragspartnern entspringen. Ein prinzipienrationaler Ansatz vermag es aus dieser Sichtweise nur, die Richtigkeit von moralischen Standards aufzuzeigen, nicht aber, den Menschen dazu zu motivieren, dahingehend zu handeln.

³¹¹ Ebd. S. 298.

³¹² Ebd. S. 301.

³¹³ Ebd. S. 302.

³¹⁴ Ebd. S. 303.

³¹⁵ Ebd. S. 304.

Wie ausgeführt wurde (siehe Abschnitt 1.10.1), liegt der Schlüssel für die handlungstheoretischen Grundlagen von Charles Taylors Religionsverständnis in der Unterscheidung zwischen »schwachen« und »starken« Wertungen. Nach Taylor liegt der entscheidende Punkt, an dem die Fundierung des Richtigen oder Gerechten in einer Konzeption des Guten sichtbar wird, nicht im Bereich der Begründbarkeit von Normen, sondern in der Frage der Handlungsmotivation. Motivation ist für ihn keine mechanische Reaktion auf einen externen Anreiz, sie kommt dann zustande, wenn der Mensch einem Wert etwas intrinsisch Erstrebenswertes zuschreibt. Dies zielt auf die entscheidende Frage nach der supra-erogatorischen Dimension von Handlungsmotivationen ab, die für den Menschen jenseits von Gesetzessoll und Pflichtschuldigkeit leitend sein können. Deswegen kommt an diesem Punkt für Taylor Religion ins Spiel.

Im Begriff der »starken Wertung« eröffnet Taylor also einen Weg, Moral und Ethik nicht zu trennen, sondern beide Bereiche – und damit das Gute und das Richtige – zusammenzuführen. Gerechtigkeitsvorstellungen lassen sich nach Taylor nur im Modus von solchen starken Wertungen zum Ausdruck bringen. Starke Wertungen »im Sinne eines als Hintergrund in Anspruch genommenen Selbstverständnisses« bilden für Taylor sogar den Kern der Identität eines Menschen. Entsprechend lässt sich Käthi in hohem Grad von »starken Wertungen« leiten. Käthi zeigt, dass es für das menschliche Handeln auch bei Gotthelf konstitutiv ist, das Leben innerhalb eines durch qualitative Unterscheidungen (»Hypergüter«) geprägten Horizontes zu führen. Dass es bei Hypergütern zu einer Bezugnahme auf Realitäten kommt, die das menschliche Leben transzendieren, zeigt die Szene, als Gott auf dem Kartoffelacker vor Käthi die Weltenkammer aufrollen lässt und sie dadurch die Welt als etwas Bedeutungsvolles wahrzunehmen vermag. Ein »Selbst« und ein »Handelnder« zu sein, bedeutet nach Taylor ja gerade, sich in einen Bedeutungsraum gestellt zu finden, der sich als werthaft offenbart und eine freiwillige Wertebindung durch Gefühl erlaubt. Nur dadurch, dass die »Dinge der Welt« Bedeutung für uns haben und wir in eine sinnstiftende menschliche Gemeinschaft integriert sind, kann das menschliche Subjekt eine verlässliche Handlungsorientierung und eine Identität gewinnen. Es ist nach Taylor deswegen zu befürchten, dass unsere moralischen Wertmassstäbe langfristig veröden, wenn die Menschen zu der Idee eines »konstitutiven Guten« nur in einem Verhältnis der Pflicht stehen. Taylor lehnt wie erwähnt ja keineswegs einfach die Moderne ab, sondern er verwirft ein Selbstverständnis, welches sich bloss in einer »Beziehung der Pflicht« zum Guten setzt. Die Vertragstheorie mit ihrem atomistischen Subjektparadigma muss ihm zufolge um die Dimension einer konkreten Sittlichkeit erweitert werden. Eine dementsprechen-

de Auffassung von Gerechtigkeit findet sich bei Gotthelf. Gerechtigkeit ist, wie die Novelle *Die Frau Pfarrerin* zeigt, nicht eine glückliche Nebenerscheinung, die sich bei den richtigen Rahmenbedingungen im Handlungsvollzug gleichsam intentional einstellt, sondern muss einer handlungsleitenden Idee gleichkommen. So gesehen stellt Gotthelf das christliche Dorf der Idee eines Rechtsstaates gegenüber, der seine Aufgabe darin sieht, lediglich die neutralen Rahmenbedingungen für eine Vielzahl nebeneinander existierender und miteinander nicht kompatiblen Lebensführungsweisen zu schaffen.

Nach Hartmut Rosa lassen sich in einem politischen System, das nur konkurrierende individuelle Interessensgegensätze kennt, fundamentale gemeinsame Güter (wie Solidarität) nur schwer formulieren. Deswegen vermittele die Ideologie des Wohlfahrtsstaates zwar ein Bewusstsein für die jeweils zustehenden individuellen Rechte, sei aber nicht in der Lage, die erforderliche Gemeinwohlorientierung zu erzeugen.³¹⁶ Ein legalozentrisch-naturalistisches Paradigma verliere nämlich aus dem Blick, dass Rechte aus einem »gemeinsamen Verständnis des Guten« resultieren, was einer stetigen Erneuerung bedürfe, wenn die zur Durchsetzung der Rechte erforderlichen motivationalen Ressourcen nicht versiegen sollen.³¹⁷ Die den liberal-prozeduralen Gerechtigkeitstheorien zugrundeliegende Vorstellung, man müsse sich auf die Herausarbeitung eines Kataloges individueller Rechte sowie auf die Festlegung bestimmter Verfahrensweisen beschränken, weil sich kein gemeinsamer Horizont des Guten und damit keine kollektive moralische Landkarte mehr finden lasse, sei deswegen irrig.³¹⁸ Wie Rosa im Anschluss an Taylor festgestellt hat, sind alle Debatten um Verteilungsgerechtigkeit auf gesellschaftliche Solidaritätsressourcen angewiesen, die erodieren können, wenn Gerechtigkeitstheorien nicht im Modus starker Wertungen zum Ausdruck gebracht werden.³¹⁹ Deswegen dürfe Gerechtigkeit nicht als Pflicht gewertet, sondern müsse als Ausdruck des Willens betrachtet werden, weswegen ihr der Status eines handlungsleitenden motivierenden Gutes geben werden müsse.³²⁰ Meiner Ansicht nach ist dies im *Käthi*-Roman die Haltung des Gemeinderates gegenüber Johannes. Im Gemeinderat sitzen Gesinnungsethiker, deren handlungsleitendes Interesse in der Verwirklichung von Gerechtigkeit an sich liegt und nicht in einer strikten Befolgung von Gesetzen, die nicht weiter hinterfragt werden. Es sind keine Tugendvirtuosen, welche im Bewusstsein

³¹⁶ Siehe dazu Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (2012), S. 87.

³¹⁷ Ebd. S. 91.

³¹⁸ Ebd. S. 71.

³¹⁹ Ebd. S. 60 und 93.

³²⁰ Ebd. S. 103.

innerer Rechtschaffenheit Gesetze anwenden und sich im Zuge dessen keine Rechenschaft über die ethischen und moralischen Konsequenzen ihrer Handlungsweise abgeben. Das christliche Dorf zeichnet sich also entsprechend nicht nur durch eine spezifische Sozialtopographie aus, sondern auch durch eine genuin moralische Topographie, welche eine Konzeption der grundlegenden intrinsischen Güter im Sinne Taylors beinhaltet. Ziel einer solchen »Ethisierung« des öffentlichen Raumes – und damit der sozialen Frage – ist die humanistische Erneuerung der Gesellschaft (im Geiste einer wie man heute sagen würde »starken Zivilgesellschaft«), die den Bürgern ein sinnerfülltes Leben ermöglicht. Als von starken Wertungen ausgehendes, republikanisches Gemeinwesen zeichnet sich das christliche Dorf in diesem Sinne dadurch aus, dass es von seinen Mitgliedern als »Teil des guten Lebens« verstanden wird. Im Gegensatz zu liberalen Konzeptionen werden ethische Fragen, die sich auf die Definition dieses »guten Lebens« beziehen, nicht der privaten Willkür überlassen. Visionen des »Guten« sind demnach auch für Gotthelf keine »Überbleibsel überholter Metaphysik«, sondern eine substantielle Voraussetzung für das Funktionieren der Gesellschaft. Weil die Gesellschaft nicht im Geiste des Kontraktualismus ein Instrument für die individuelle Selbstverwirklichung und Bedürfnisbefriedigung darstellen darf, sind alle Mitglieder des Dorfes verpflichtet, sich »partizipatorisch um den Zustand der Kultur ihrer Gesellschaft in deren Gesamtheit zu kümmern.«³²¹ Das christliche Dorf stellt für Gotthelf die Zelle einer ethisch-moralisch fundierten Republik dar, in der zivile Rechtlichkeit und christliche Sittlichkeit eine Einheit darstellen. Weil das Rechte immer Teil eines umfassenderen Guten sein muss, darf Ethik nicht von Moral getrennt werden.³²²

Im christlichen Dorf kommt Gotthelfs Vorstellung, dass das staatliche, kirchliche, öffentliche und private Leben in der christlichen Republik vom christlichen Auftrag zur ethisch-religiösen Erziehung des Menschen durchwirkt sein muss, mustergültig zum Ausdruck.³²³ Das Modell des christlichen Staates verbindet Religion, (früh-)bürgerliche Werte und republikanische Gesinnung ordnungspolitisch zu einem republikanischen Liberalismus, der im Gegensatz zum verfahrensrechtlichen nach Gotthelf in der Lage sein sollte, genuin kollektive Zwecke anzuerkennen. Die Verantwortung für das Gemeinwohl reicht ihm zufolge über rechtlich normierte Standards hinaus und bedarf eines freiwilligen moralischen Verhaltens der Bürger unter ethischen Gesichtspunktes, also einer bestimmten Seinsweise (»Ethik des guten

³²¹ Rosa, Identität und kulturelle Praxis (1996), S. 187.

³²² Siehe von Zimmermann, Der Teufel der Unfreien und die der Freien (2006), S. 95.

³²³ Ebd. S. 92.

Lebens«). Die in der *Armennoth* geforderte Freiwilligkeit zielt dabei auf Supraerogatorik und nicht auf Fakultativität, weil sie von intrinsischen Quellen gespeist wird. Diese Seinsweise beinhaltet eine freiwillige Übernahme von Werten, die dazu führt, sich uneigennützig nach dem Gemeinwohl auszurichten. Nur dadurch kann nach Gotthelf verhindert werden, dass die Gesetze von den Menschen ständig am äussersten Rand der Legalität ausgereizt werden (und dadurch letztlich ausgehöhlt werden), weil diese rücksichtslos ihre egoistischen Interessen durchsetzen.³²⁴ In einem verfahrensrechtlich-kontraktualistischen Liberalismus mit einem weltanschaulich neutralen Rahmen, innerhalb dessen die gesellschaftlichen Interaktionen auf wechselseitige Vorteilshandlungen zur Maximierung des Eigennutzens degradiert werden, wäre dies seiner Ansicht nach nicht der Fall. Damit die öffentlichen Güter nicht reduktionistisch interpretiert werden, müssen für Gotthelf äussere Freiheit und innere Selbstbeschränkung auf eine richtige Weise aufeinander bezogen werden.

Weil die konstitutiven Güter einer Gemeinschaft nach Gotthelf mit transzendentaler Notwendigkeit ontologisiert werden müssen, spielt die Religion als »geistige Verfassung« des liberal-republikanischen Staates eine entscheidende Rolle. Die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz kann ihm zufolge nur von einer inneren Gleichheit vor Gott abgeleitet werden. Deswegen erachtet er Religion als taugliches Instrument zum Aufbau einer Gesellschaft, in der christliche Werte (wie Nächstenliebe) und republikanisch-liberale Tugenden (wie Brüderlichkeit) die Basis für das Zusammenleben bilden. Sie ist die Voraussetzungsbedingung für gelingende demokratische Prozesse und Strukturen. Ohne theistische Fundierung und ohne »Visionen des Guten« können die sozio-moralischen Ressourcen der freiheitsverbürgenden Institutionen wie Solidarität und Humanität auf Dauer nicht regeneriert werden.

Nach Charles Taylor geht es bei einer solchen Frage nach dem Guten um die Bedeutung eines Handelns aus Liebe, das den Menschen jenseits der Gesetzesschuld in Anspruch zu nehmen vermag und bei dem deswegen Moral nicht auf Pflicht reduziert wird. Letztlich ging es Gotthelf in seinen Forderungen im Armenwesen genau darum, wenn er forderte, man müsse sich freiwillig um die Armen kümmern, weil eine gesetzliche Unterstützungspflicht nur zu einer herzlosen »Abfütterungsmethode« führe. In einem christlichen Staat muss nach Gotthelf das gesellschaftliche Ziel höhergesteckt sein, als dass Menschen von Transferleistungen leben müssen, deren Bezug sie gesellschaftlich stigmatisiert. Anstatt sich wie im Fürsorgewesen eines zentrali-

³²⁴ Vgl. Brunkhorst, *Egalität und Differenz* (2001), S. 15.

sierten Rechtsstaates auf »Kodizes von Rechten und Pflichten« zu fixieren, soll deswegen im Rahmen eines christlichen Dorfes ein lebendiges Netzwerk der Anerkennung aufgebaut werden.³²⁵ Die soziale Frage lässt sich nach Gotthelf nicht durch Gesetzesreformen und »Umverteilung« lösen, weil letzterer lediglich der Charakter einer demütigenden Entschädigung der Verlierer der Leistungsgesellschaft durch eine Transferzahlung zukäme. Wenn Arme zu Hilfspfängern degradiert werden, ist die Würde des Menschen in Frage gestellt und der soziale Friede akut gefährdet. Es bedarf der »Anerkennung«, um eine humanistische Erneuerung der Gesellschaft herbeizuführen und die Auflösung der sozialen Kohäsion zu verhindern. Die formale Gleichbehandlung der Bürger oder eine gleichmässige Verteilung der materiellen Ressourcen durch den Staat reicht wie für Taylor auch für Gotthelf nicht aus, um die »Verwirklichungsbedingungen authentischen Lebens und identitätsstiftender Anerkennung« zu gewährleisten.³²⁶ Die christlich-republikanische Lösung der sozialen Frage tangiert deswegen nicht einfach nur das Thema Armenfürsorge, sondern betrifft gesellschaftliche und sozialpolitische Grundsatzfragen. Gotthelf geht davon aus, dass Würde und Selbstachtung als unverzichtbare Voraussetzungen eines Lebens in Freiheit nicht vor Gericht eingeklagt oder per Gesetzesdekret verordnet werden können. Sie sind auf eine im Alltag verankerte und gepflegte kulturelle Praxis der wechselseitigen Anerkennung angewiesen. Bei der Religion geht es ihm, wie *Käthi, die Großmutter* zeigt, um die Quellen zur Aufrechterhaltung einer solchen politischen Kultur, nicht um einen Kirchenstaat. Das darin konzipierte »christliche Dorf« entspricht meines Erachtens der von Taylor geforderten »Bürgergesellschaft«; dies kommt dann deutlich zum Ausdruck, wenn sich der Gemeinderat nicht von den eigenen Interessen leiten lässt, sondern von der Frage, wie das Gemeinwesen beschaffen sein soll, für das er die Verantwortung trägt. Nach Taylor bietet ein solcher Paradigmenwechsel eine verlässlichere Grundlage für die Bekämpfung der Armut und die Überwindung extremer Ungleichheiten als das Modell der Verquickung von endlosem Wachstum und Nutzenmaximierung.

Das christliche Dorf in *Käthi* zeigt auch, dass Gotthelf dem Republikanismus und nicht dem Konservativismus zugeordnet werden kann, weil darin die klassische republikanische Grundidee, dass das Schicksal des Gemeinwesens von einer moralischen Vision (*virtus*) gelenkt werden soll, klar zum Ausdruck kommt.

³²⁵ Steinfath, *Subtraktionsgeschichten und Transzendenz* (2011), S. 621.

³²⁶ Rosa, *Identität und kulturelle Praxis* (1996), S. 214.

5.4. Die Hermeneutik der religiösen Erfahrung

Im Roman *Käthi, die Großmutter* entwirft Gotthelf das Bild einer von Armut gezeichneten christlichen Seinsweise. Er schildert die Hauptfigur Käthi als etwas naive, gläubige und demütige Frau, die religiös-übersinnliche Erfahrungen macht. Die spezifische Weise eines akritischen und vorwissenschaftlichen »In-der-Welt-Seins« des Menschen, die Gotthelf in der Person von Käthi gegenüber einer »scientific world view« verteidigt, leiten zu einer Annäherung an William James (1842–1910) über, der meiner Ansicht nach ganz vergleichbar auf eine vorwissenschaftliche Welthabe eingegangen ist und auf den sich Taylor in seinem Werk bezieht. James gilt zusammen mit Charles Peirce als einer der wichtigsten Vertreter des philosophischen Pragmatismus. Seine Studie *The Varieties of Religious Experience* (dt. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*) gilt als bahnbrechendes Werk für die moderne empirische Psychologie. Die wesentliche Neuerung von James war, dass er die Psychologie naturwissenschaftlich aufgefasst und in seiner Theorie eine Verbindung von Bewusstseins- und Gehirnzuständen hergestellt hatte.³²⁷ James fasste Körper und Geist als zusammengehörige Teile eines einheitlichen Organismus auf. Er war einer der ersten, der deutlich machte, dass der materialistische Monismus des 19. Jahrhunderts geistig-seelische Faktoren in der menschlichen Natur unterschätzt hatte. Dabei ging er insbesondere auf »mystische Bewusstseinszustände« ein und stellte in diesem Zusammenhang die Behauptung des wissenschaftlich-materialistischen Monismus, dass die Vernunft zwingend zu Atheismus und Agnostizismus führen müsse, in Frage. Man müsse den religiösen Glauben so ernst nehmen, dass man ihn als realitätserschliessende Möglichkeit des Welterkennens einstufen dürfe. In *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* schildert James auf der Basis einer Vielzahl gesammelter individueller Erfahrungsberichte und Quellen über religiöse Erlebnisse die Religion subjektives Phänomen und versucht dabei in einer wissenschaftlichen Herangehensweise, dessen innere Seite von theologischen Systemen oder Terminologien freizulegen, um ursprüngliche Erfahrungsqualität von religiösen Erlebnissen zugänglich zu machen.³²⁸ Im folgenden Abschnitt werden die wesentlichen Aussagen von James in seiner *Vielfalt religiöser Erfahrung* dargestellt.

³²⁷ Vgl. auch Krämer, Felicitas: *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit. Zu William James' Realitätsverständnis* (Neue Studien zur Philosophie 19). Göttingen 2006 sowie Thörner, Katja: *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Grundlage religiöser Erfahrung*. Stuttgart 2011.

³²⁸ Vgl. auch Pape, Helmut: *Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James*. Weilerswist 2002.

5.4.1. Religion als Gesamtreaktion auf das Leben

James deutet Religion als »Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben«, als dauerhafte, das ganze Verhältnis zu Welt charakterisierende Haltung:

Religion ist, was immer sie sonst noch sein mag, die ›Gesamtreaktion‹ eines Menschen auf das Leben. [...] Gesamtreaktionen sind etwas anderes als situationsbedingte Reaktionen, und Grundhaltungen sind etwas anderes als das Verhalten im Alltag und im Beruf. Um zu ihnen zu gelangen, muss man durch die Oberfläche der Existenz hindurch hinabreichen zu jenem eigenartigen Empfinden, in dem wir den ganzen übrigen Kosmos als etwas ständig Gegenwärtiges erfahren, sei es uns vertraut oder fremd, erschreckend oder erheiternd, liebens- oder hassenswert.³²⁹

Die charakteristischen Befunde dessen, was James als ein solches »religiöses Leben« beschreibt, fasst er folgendermassen zusammen:³³⁰

- Die sichtbare Welt ist Teil eines geistigen Universums, aus dem sie ihre eigentliche Bedeutung gewinnt.
- Die Vereinigung mit diesem geistigen Universum im Sinne einer harmonischen Beziehung zu diesem ist die wahre Bestimmung des Menschen.
- Die innere Gemeinschaft mit diesem geistigen Universum ist ein Prozess, in dem etwas Wirkliches geschieht.
- Aus der Vereinigung mit dem geistigen Universum folgt ein Gefühl von Geborgenheit und eine friedliche Grundstimmung.

Versuche man das religiöse Leben, schreibt James, »in den denkbar weitesten und allgemeinsten Begriffen zu charakterisieren, so könnte man sagen, es bestehe in der Überzeugung, dass es eine unsichtbare Option gibt und dass unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liegt.«⁹⁹⁰ James geht also von einer »Wirklichkeit des Unsichtbaren« aus. Grundlage aller religiösen Erfahrung ist für James weiterhin die »Tatsache, dass der Mensch ein zwiespältiges Wesen« hat und dass dieselbe als »Vereinigungsprozess« dieses »gespaltenen Selbst« beschrieben werden kann.³³¹ »Bekehrung«, »Wiedergeburt«, »religiöse Erfahrung«, »Erlangung von Gewissheit« werden von ihm als Ausdrücke zur Bezeichnung des Prozesses verstanden, durch den ein gespaltenes Selbst seine Ganzheit erlangt.³³² Bei diesen »inneren Veränderungen« sei es möglich, in »unerwartete Tiefen« vorzustossen, in »Schichten«, von denen wir

³²⁹ James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1997), S. 67f.

³³⁰ James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (2014), S. 473.

³³¹ Ebd. S. 127.

³³² Ebd. S. 209.

vorher nichts gewusst haben.³³³ James attestiert diesen Erlebnissen, die mit einer episodischen Selbstaufgabe einhergehen, die Qualität eines Wendepunktes im Leben. Wenn das Gefühl der Entfremdung zusammenbreche, erlebe sich der einzelne als »eins mit der gesamten Schöpfung.«³³⁴ Der Zustand von »Zuversicht, Vertrauen, Einheiten mit allen Dingen« sei die Folge des Erlangens der geistigen Einheit, und als »Vertrauens- oder Glaubenszustand« aufzufassen. Weil solche Überzeugungen freilich nur ein »zufälliger Ableger des Glaubens-Zustandes« seien, ist es nach James ein »Irrtum, anzunehmen, der praktische Hauptnutzen des Glaubens-Zustandes bestünde in seiner Fähigkeit, gewissen partikularen theologischen Konzeptionen das Siegel der Realität aufzuprägen.« Sein eigentlicher Wert liege im Gegenteil »in der Tatsache, dass er das psychische Korrelat eines biologischen Wachstumes ist, das wiederstrebende Begierden in eine Richtung zwingt; ein Wachstum, das sich selbst in neuen Gefühlszuständen und neuen Reaktionsweisen ausdrückt; in grosszügigeren, nobleren, christusähnlicheren Handlungen.«³³⁵ Zentrale Merkmale dieses »Glaubenszustandes« seien das Empfinden, dass es letztlich »gut um einen« stehe, was eine »Daseinsbereitschaft« ermögliche, die nicht von den äusseren Lebensbedingungen abhängig sei sowie das Gefühl, eine Einsicht zu bekommen in vorher unbekannte Wahrheiten. Des Weiteren sei dieser Zustand charakterisiert als das Gegenteil einer schrecklichen Fremdheit der Welt. James schlägt vor, den Sammelnamen »Heiligkeit« für diese »reifen Charakterfrüchte der Religion« zu verwenden (siehe dazu Abschnitt 5.4.3).³³⁶

Seibert vermerkt, dass nach James das »Prinzip des Geistigen«, das sich in religiösen Erlebnissen manifestiere, als »inneres Prinzip des pluralistischen Erfahrungsuniversums« und nicht als »Ausnahmeerscheinung einer sonst toten Materie« zu erachten sei.³³⁷ Den Anhaltspunkt zu einer Weltanschauung, die das Universum als »einen in sich beseelten Zusammenhang« begreife, dessen körperlicher Aspekt zugleich »Ausdruck eines Geistigen« sei, habe James in Anlehnung an den deutschen Psychologen und Physiker Gustav Theodor Fechner (1801–1887) entwickelt. Gott sei so verstanden der Name für ein dem Erfahrungsuniversum innewohnendes Prinzip – und nicht für eine von ihm unterschiedene Instanz. Die Gottesfrage könne entsprechend ausschliesslich im »Ausgang von der konkreten Realität religiösen Erlebens« in den Blick kommen und Gott damit nur in Bezug auf das »Innesein« jener »full personal

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd. S. 262.

³³⁵ Ebd. S. 263.

³³⁶ Ebd. S. 283.

³³⁷ Seibert, *Religion im Denken von William James* (2009), S. 299.

concreteness« erklärt werden.³³⁸ Die Realität der Gottesidee könne nicht im Zuge philosophischer Spekulation, sondern nur im Nachvollzug von Erlebniskonstellationen thematisiert werden. James sei es nicht um ein Sonderphänomen mit dem Namen »Religion«, sondern um die Erkundung der »wahren Natur« des Menschen gegangen.³³⁹

James thematisiert nach Seibert die Religion in ihrer Funktion im Individuationsprozess. Im Vordergrund stünden »prekäre und krisenerschütterte Bemühungen von Einzelnen«, die um ein adäquates Verständnis ihrer Existenz ringen.³⁴⁰ Sein Interesse an Träumen, hypnotischen Zuständen, psychischen Verfallserscheinungen, einer »Psychologie des Morbiden«, sei als Teil einer umfassenden Vorstellung der menschlicher Natur zu verstehen und als Versuch, sie als »ernstzunehmende Variationen des Humanen« zu gewichten.³⁴¹ Nach James würden aussergewöhnlichen Lebensregungen eine »Erschliessungsleistung im Blick auf die Eigenart des Humanen« zukommen; er sei davon ausgegangen, dass sie »Licht auf die Konstitution der menschlichen Natur überhaupt« werfen würden.³⁴² Im Unterschied zu Freud, der seine Theorie des Unbewussten mit einer scharfen Kritik der Religion verbunden hatte, sei James – wie nach ihm C.G. Jung – einen umgekehrten Weg gegangen.³⁴³ Die Welthabe des Menschen werde von ihm »im Lichte einer Ontologie des Subliminalen« verstanden, bei der eine »begrifflich nahezu uneinholbare Tiefenschicht geistiges Lebens als entscheidender Faktor bei der Formation individueller Lebensentwürfe« fungiere.³⁴⁴ James habe versucht, einen vorurteilslosen Blick auf die Phänomene der Religion zu gewinnen und damit Religionspsychologie als »Wissenschaft von den objektiven Tatsachen des religiösen Bewusstseins« im Kontext der »science« zu begründen.³⁴⁵ Es seien nach James gerade nicht die routinierten Vollzugsformen der alltäglichen Handlungspraxis, an denen sich Wirklichkeit bekunde,³⁴⁶ sondern Phänomene des Nichtalltäglichen, denen eine besonders konzentrierte Erschliessungskraft im Blick auf die Konditionen des Alltäglichen zukomme.³⁴⁷ Solche religiösen Erlebnisse, die sich dem szientistischen Observationspostulat

³³⁸ Ebd. S. 30.

³³⁹ Ebd. S. 388.

³⁴⁰ Ebd. S. 244.

³⁴¹ Ebd. S. 197.

³⁴² Ebd. S. 198.

³⁴³ Ebd. S. 203.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Ebd. S. 205.

³⁴⁶ Ebd. S. 213.

³⁴⁷ Ebd. S. 217.

potenziell entziehen, könnten ihm zufolge die menschliche Existenz in einer Tiefe und einem Umfang erschliessen, die sonst kaum erreicht würden.³⁴⁸

Meiner Ansicht nach könnte Gotthelf einige zentrale Überlegungen von James vorweggenommen haben. Es scheint mir, dass bereits er Erfahrungen der Selbsttranszendenz zum Ausgangspunkt seiner Vorstellung von Religion machte, auch wenn er diesen Ansatz nicht zu einer Theorie ausgearbeitet hat. James deutet die Religion als »Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben« und charakterisiert das religiöse Leben als Überzeugungshaltung, dass es eine unsichtbare Option gebe und unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liege. Von eben jener »Wirklichkeit des Unsichtbaren« geht Gotthelf ebenfalls aus. Grundlage der religiösen Erfahrung ist für James der Umstand, dass der Mensch »ein zwiespältiges Wesen« habe und die religiöse Erfahrung als Vereinigungsprozess dieses »gespaltenen Selbst« beschrieben werden könne, etwas, das sich bei Gotthelf ebenfalls findet. Wie James unterscheidet Gotthelf zwischen »einmal- und zweimalgeborenen« Menschen und attestiert dem religiösen Erlebnis, durch welches ein gespaltenes Selbst seine Ganzheit erlangt, die Qualität eines Wendepunktes im Leben, wie anhand von Dursli, Uli und Jacob gezeigt worden ist. Alle stossen bei dieser inneren Veränderung in unerwartete Tiefen vor, in Schichten, von denen sie vorher nichts gewusst haben. Wenn das Gefühl der Entfremdung nach einer episodischen Selbstaufgabe zusammenbricht – und dies zeigt Gotthelf anhand des Erlebnisses von Änneli in *Geld und Geist* deutlich – erlebt sich der Einzelne nach James als »eins mit der gesamten Schöpfung.«³⁴⁹ Den Zustand, den man dadurch zu erreichen vermöge und der sich durch »Zuversicht, Vertrauen, Einheiten mit allen Dingen« charakterisiere, wird von James als »Vertrauens- oder Glaubenszustand« bezeichnet. Die zentralen Merkmale eines solchen »Glaubenszustandes« werden von Käthi auf idealtypische Weise erfüllt, wie ich finde:

- Ihr Empfinden, dass es letztlich gut um sie steht, was eine Daseinsbereitschaft ermöglicht, die nicht von den äusseren Lebensbedingungen abhängig ist.
- Ihr Gefühl, Einsicht zu bekommen in unbekannte Wahrheiten.
- Ihre Seinsweise, die das Gegenteil einer schrecklichen Fremdheit der Welt darstellt.

Ein religiöses Erlebnis vermag für James in psychologischer Hinsicht zu einer Vervollkommnung der moralisch-praktischen Fähigkeiten führen. Gotthelf

³⁴⁸ Ebd. S. 219 und 222.

³⁴⁹ James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (2014), S. 262.

spricht in diesem Zusammenhang von »Heiligung«. Auch James verwendet den Sammelnamen »Heiligkeit« für die »reifen Charakterfrüchte der Religion«. ³⁵⁰ Meiner Ansicht nach kann deshalb bei Käthi auch von einer »Heiligen« im Sinn von James gesprochen werden.

Im Folgenden soll auf zwei Aspekte des Werkes von William James eingegangen werden, die meiner Ansicht nach einem Erkenntnisgewinn bei Gotthelf zweckdienlich sind und zwar auf die »mystischen« Bewusstseinszustände (Abschnitt 5.4.2) und auf die als »heilig« charakterisierten Seinsweisen (Abschnitt 5.4.3).

5.4.2. Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses in mystischen Bewusstseinszuständen bei William James

James widmet sich in seiner Studie speziellen religiösen Erfahrungen, die er als »mystisch« umreisst. Er umgrenzt damit eine Gruppe von Bewusstseinszuständen, die aufgrund ihrer Besonderheit eine sorgfältige Untersuchung erfordere. ³⁵¹ Zu den zentralen Elementen solch mystischer Erfahrungen zählen nach ihm ihre Unaussprechbarkeit (niemand könne einem anderen, der ein bestimmtes mystisches Gefühl nicht erfahren habe, klarmachen, worin dessen Qualität und Wert bestehe) sowie ihre noetische Qualität (die mystischen Zustände seien für jene, die sie sie erfahren, Erkenntniszustände. Sie würden Einsichten in »Tiefen der Wahrheit« ermöglichen, die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden würden).

James geht davon aus, dass mystische Momente »Bewusstseinszustände eigener Art« sind, mit einer »eigenen Qualität«, die einen tiefen Eindruck hinterlassen. Es seien »Phänomene kosmischen Bewusstseins.« ³⁵² Aus Berichten würde hervorgehen, »dass sie, auch wenn sie die fünf Sinne aufheben, in ihrem erkenntnistheoretischen Wert absolut sinnhaft sind, [...] es sind aus der unmittelbaren Anschauung erfolgende Vergegenwärtigungen von etwas offenbar Existentem.« ³⁵³ Mystische Zustände würden den normalen äusseren Zuständen eine »übersinnliche Bedeutung« hinzufügen. ³⁵⁴ Sie seien wie ein »Fenster,

³⁵⁰ Ebd. S. 283.

³⁵¹ Ebd. S. 389.

³⁵² Ebd. S. 393.

³⁵³ Ebd. S. 419.

³⁵⁴ Ebd. S. 422.

durch die der Geist auf eine grössere und umfassendere Welt hinausschauen³⁵⁵ und würden uns Hypothesen anbieten, welche wir willentlich ignorieren, aber denkend nicht ausser Kraft setzen könnten. James verneint dabei freilich, dass das Empfinden einer »göttlichen Gegenwart« als Empfinden von »etwas objektiv Wahrem« gelten dürfe.³⁵⁶ In ihren Äusserungen sei die Mystik »viel zu privat«, um eine universale Autorität beanspruchen zu können.³⁵⁷ Entsprechend sei dieser »Gott« einer, den die Wissenschaft anerkennen könne, selbst wenn sie nicht an ihn glaube.³⁵⁸

Nach Seibert ging es James bei der Beschreibung der »mystischen Bewusstseinszustände« keineswegs um die »naturwissenschaftliche Erforschung des Okkulten«, sondern um mentale Phänomene, die vorher nicht Gegenstand ernsthafter wissenschaftlicher Beschäftigung gewesen waren, weil ein positivistisch eingestellter Wissenschaftsbetrieb bestimmte Phänomenbereiche aufgrund ihrer Befremdlichkeit und »schillernden Vagheit« als Bedrohung sichergestellter Resultate begriffen habe ohne darin ein Zugang zur Realität eröffnendes Potenzial zu erblicken.³⁵⁹ Entsprechend sei es ein Missverständnis, James' Psychologie des Aussergewöhnlichen als »blosse Lust an randständigen Kuriositäten« zu interpretieren. Sie müssten im Kontext seines Bestrebens für ein exaktes Erfassen der die »conditio humana insgesamt auszeichnenden konkreten Welthabe«³⁶⁰ verstanden werden. Nach James weise jede genuin religiöse Erschliessungserfahrung mystische Elemente auf. Wesentliche Züge eines für James mystischen Bewusstseinszustandes bestünden aus:³⁶¹

- Dem Gefühl einer Harmonie zwischen den Kräften der Natur und den Kräften der eigenen Seele.
- Dem sich einstellenden Bewusstsein, es handle sich um einen sehr bedeutsamen Moment.
- Dem nachhaltigen Einfluss jenes flüchtigen Momentes.

Mit der »Einordnung der religiösen Thematik in den durch innere Konflikte geprägten Prozess der Individuation« bestehe für James der »Gipfelpunkt religiösen Erlebens im unmittelbaren Gewahrwerden einer Einheit, in der nicht nur die erkenntniskritische Differenz zwischen Sein und Denken, sondern auch der im individuellen Existenzkampf auftretende Antagonismus zwischen

³⁵⁵ Ebd.

³⁵⁶ Ebd. S. 425.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Ebd. S. 479.

³⁵⁹ Seibert, Religion im Denken von William James (2009), S. 191.

³⁶⁰ Ebd. S. 195.

³⁶¹ Ebd. S. 250.

Bestrebungen des Willens, zwischen Neigung und Pflicht, Ideal und Faktizität« überwunden sei.³⁶² Entsprechend sei die religiöse Erfahrung eine »Versöhnungserfahrung«. James deutete die »das mystische Bewusstsein charakterisierende Erweiterung des Erlebnisfeldes« als »Manifestation der subliminalen Dimension des Selbst«, so dass die »konkrete Welthabe des Einzelnen« ihren vollen Sinn erst in ihrem Horizont entfalte.³⁶³ Eine Analyse des mystischen Bewusstseins offenbare dabei deren epistemologische Funktion, sprich: die kognitive Qualität des Erlebten.³⁶⁴ Mystisches Realitätserleben sei aber eher als »intuitives Erfassen«, und nicht als »reflexiv schon aufgeklärtes Vernehmen« charakterisiert.³⁶⁵ Die Versöhnungserfahrung von »Kosmos« und »Seele« umfasse nicht nur einzelne Aspekte individuellen Lebens, sondern umgreife diese vielmehr so, »dass sich in der Einheit individueller Erfahrung die Einheit des Universums« gefühlsmässig widerspiegle.³⁶⁶ Dies führe dazu, dass sich vertraute Faktenbestände des Weltzusammenhangs in einem umfassenderen Empfindungs- und Wahrnehmungsnexus präsentieren und dadurch eine neue, über das bloss Sinnliche hinausreichende Bedeutung erhalten würden.³⁶⁷

Nach James sei es voreilig, dem mystischen Bewusstsein eigene Wahrheitspotentiale prinzipiell abzuerkennen und es bloss als »pathologische Selbstinszenierung« oder »Epiphänomen organischer Prozesse« begreifen zu wollen.³⁶⁸ James gehe davon aus, dass sich im mystischen Bewusstsein die »Einheit des Realitätszusammenhangs« in einer Weise abzuzeichnen beginne, die den analytischen, »auf Isolierung ihrer Gegenstände ausgerichteten Verfahren« der »sciences« vorausliege.³⁶⁹ James traue solchen mystisch-religiösen Erfahrungen zu, »trotz aller durch sie aufgeworfenen und bislang nicht verbindlich geklärten Fragen unverzichtbare kognitive Potentiale bereitstellen zu können.«³⁷⁰ Er plädiere für eine unbefangene Offenheit gegenüber einem möglichen Wahrheitsgehalt des mystischen Bewusstseins. Zwar verbiete es sich nach James, »universale Wissensaussagen« verbindlich daraus abzuleiten, aber daraus zu folgern, dessen kognitiver Gehalt könne »per se« über keine eigenen Wahr-

³⁶² Ebd. S. 255.

³⁶³ Ebd. S. 253.

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ Ebd. S. 254.

³⁶⁶ Ebd. S. 256.

³⁶⁷ Ebd. S. 256.

³⁶⁸ Ebd. S. 259f.

³⁶⁹ Ebd. S. 259.

³⁷⁰ Ebd.

heitspotenziale verfügen, werde von ihm als »dogmatische Engführung einer reduktionistischen Wissenskultur« zurückgewiesen.³⁷¹ Deswegen stelle James die Forderung, die dem mystisch-religiösen Einheitsbewusstsein inhärenten epistemischen Verpflichtungen auf eine »komplexe, auf zukünftige Bewährung ausgerichtete Praxis konkreter Welthabe« zu beziehen.³⁷² James schildere den Vorgang der Selbstbildung als »gefährdeten, von inneren Konflikten erschütterten Prozess«, wobei die »Orientierungspotenziale« einer zuversichtlichen Weltsicht nicht durch einen kontrollierten Willensakt etabliert werden können. Die religiöse Erfahrung habe vielmehr mit dem Prozess einer »mehr oder weniger radikalen Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses« zu tun.³⁷³ Religiös-mystische Erfahrungen, die als Bekehrungsvorgang erlebt würden, seien so als ein elementarer Bestandteil des menschlichen Bildungsprozesses zu verstehen. Im »Bekehrungsvorgang«, der als konstitutiver Akt verstanden werde, schaffe man sich freilich nicht in autonomer Weise ein eigenes Bezugssystem, sondern entdecke etwas, das in der Tiefe des Bewusstseins bereits unterschwellig vorgegeben sei.³⁷⁴ James bringe damit seine Vermutung zum Ausdruck, dass das »aktuelle Bewusstseinsfeld sich vor dem Hintergrund einer nahezu unerschöpflichen Tiefenschicht des Selbst aufbaue«, die der aktiven Kontrolle entzogen sei, aber mittels eines spontanen Einflusses zu einem »Zugewinn an Freiheitsmöglichkeiten« führen könne.³⁷⁵ Es sei also gerade die Konfrontation mit den Abgründen der menschlichen Existenz, die der zuversichtlichen Freiheitsgewissheit der »Wiedergeborenen«, der »twice born«, ihre Signatur verleihe.³⁷⁶ Er traue den Erscheinungen des Aussergewöhnlichen eine bedeutende Erschließungsleistung für das Ganze des menschlichen Lebens zu.³⁷⁷ Sie würden Aspekte der »conditio humana« enthüllen, die sonst verborgen bleiben müssten.

5.4.3. Käthi als »Heilige« im Sinne von William James

Seibert belegt in seiner Studie, dass es James darum ging, der Auffassung, dass sich die Realität des menschlichen Geistes in einer kontinuierlichen

³⁷¹ Ebd. S. 260.

³⁷² Ebd. S. 261.

³⁷³ Ebd. S. 271.

³⁷⁴ Ebd. S. 273.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Ebd. S. 274.

³⁷⁷ Ebd. S. 275.

Anpassung an die sinnlich wahrnehmbare Umwelt erschöpfe, ihre Ausschliesslichkeit zu nehmen. Von Menschen, die nichts anderes kennen als den »sinnlichen Nahbereich des Sichtbaren«, seien diejenigen zu unterscheiden, für welche die Realität des Unsichtbaren als Bezugsfeld der höchstrangigen Interessen fungiere.³⁷⁸ James bezeichnete diese Menschen im Zusammenhang mit der paulinischen Theologie als »Heilige«. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass es ihnen gelingt, das sittliche Potenzial der Menschheit »in einer sonst nahezu unerreichten Höchstform zur Entfaltung zu bringen« und ihr Leben im Gefühl eines »Vertrauens in die Güte einer im Universum waltenden höchsten Kraft« zu führen.³⁷⁹ Sie können gegenüber Lebensweisen, die in den »Formalismen des Rechts, des ökonomischen Fortschritts oder der wissenschaftlichen Logik« aufzugehen drohen, eine »Kultur des Humanen« behaupten.³⁸⁰ Sie realisieren exemplarisch, was der menschlichen Natur als solcher möglich und sind in der Lage, eine soziale Gesinnung, die für das humane Leben konstitutiv ist, zu etablieren.³⁸¹ James thematisiere damit – so führt Seibert aus – die Rolle der Religion nicht nur unter dem Gesichtspunkt befreiender Individuationsprozesse, sondern sehe ihren möglichen Wert auch in ihrem Beitrag zur Kultivierung wahrhafter Gesinnung und sozialer Lebensverhältnisse.³⁸² »Denn so wie der ursprüngliche Ort wahrer Religiosität gerade nicht in den alltäglichen Vollzügen des rechtlichen, ökonomischen, wissenschaftlichen oder kulturellen Lebens« gesucht werde, »sondern in einem Bereich liegen soll, der von den Utilitarismen und Verallgemeinerungstendenzen der Alltagsvernunft noch nicht vollständig vereinnahmt ist«, würden die »Heiligen« für James »kritisch-kreative Potentiale« bereithalten, »die, obschon sie als Elemente des Humanen in Kontinuität zum Alltäglichen stehen, dessen Horizonte aufsprengen und mit neuen Perspektiven anreichern.«³⁸³ Eine Person ist dann »heilig«, wenn spirituelle Gefühle das Zentrum ihrer persönlichen Energie darstellen. Dabei lassen sich Grundzüge erkennen, die allen Religionen der Welt bekannt sind:

- das Gefühl, in einem grösseren Lebenszusammenhang, der über die selbstsüchtigen Interessen der Welt hinausreicht, zu existieren,
- die nicht nur verstandesmässige, sondern fühlbare Überzeugung von der Existenz einer vollkommenen Macht,

³⁷⁸ Ebd. S. 283.

³⁷⁹ Ebd. S. 279f.

³⁸⁰ Ebd. S. 284.

³⁸¹ Ebd. S. 287.

³⁸² Ebd. S. 289.

³⁸³ Ebd. S. 290.

- das Empfinden, dass diese vollkommene Macht unserem eigenen Dasein freundschaftlich verbunden ist,
- das Gefühl von Freiheit, da die beschränkenden Grenzen des Ichs aufgehoben sind,
- die Verlagerung des Gefühlszentrums zu Empfindungen wie Liebe und Harmonie.

Diese »inneren Bedingungen« führen nach James zu folgenden »Seinsweisen«.³⁸⁴

- Zu einer Selbstaufgabe, die sich zur Selbstaufopferung steigern kann.
- Zu Seelenstärke, wobei Empfindungen der Daseinserweiterung so »erhebend« wirken können, dass persönliche Motive an Bedeutung verlieren.
- Zu Reinheit. Die Sensibilität gegenüber spirituellen Dissonanzen ist so gesteigert, dass es zu einer Reinigung der Existenz von brutalen Elementen kommt.
- Zu Nächstenliebe. Die Verlagerung des Gefühlszentrums führt zu einer Zunahme der Freundlichkeit gegenüber anderen Menschen.

Gerade im Zeichen dieser Selbstaufgabe und des Bedeutungsverlustes persönlicher Motive werde in vielen Religionen die Armut zu einem »Idealzustand des Individuums« erhoben.³⁸⁵

Seibert hält fest, dass die »Heiligen« bei James eher als »permanente Unruheherde«, deren Frömmigkeit nicht auf kollektive Stabilisierung zielt, konzeptioniert seien. Sie würden im Gegenteil Potentiale bereithalten, die auch in Spannung zu der auf Machterhalt ausgerichteten Mentalitätslagen der herrschenden politischen oder ökonomischen Eliten stehen könnten:

Sie wehren sämtliche Verabsolutierungen von Recht, Ökonomie, Wissenschaft und Dogma und können auf Gewohnheiten der Lebensführung hinweisen – Tugenden, über die institutionell nicht verfügt werden kann, die umgekehrt aber wichtige Ressourcen für ein wahrhaft humanes Zusammenleben bereitstellen.³⁸⁶

»Heiligen« ist es also möglich, Ressourcen bereitzustellen, die eine konstruktive Bedeutung für den Progress des gesellschaftlichen Gesamtlebens tragen.³⁸⁷ James versuche, wie Seibert bilanziert, das menschliche Selbst unter dem Gesichtspunkt von Potentialitäten zu erfassen.³⁸⁸

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Ebd. S. 327.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Ebd. S. 291.

³⁸⁸ Ebd. S. 299.

Käthi kann aus den nachfolgenden Gründen als »Heilige« im Sinne von James gelten:

- Die Realität des Unsichtbaren fungiert als Bezugsfeld von Käthis höchst-rangigen Interessen. Sie führt ihr Leben im Gefühl eines »Vertrauens in die Güte einer im Universum waltenden höchsten Kraft« wobei sie empfindet, dass diese vollkommene Macht ihrem eigenen Dasein freundschaftlich verbunden ist.
- Ihre gefühlsmässig zustandegekommene Überzeugung, in einem grösseren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen Interessen der Welt hinausreicht.
- Ihr Gefühl von Freiheit, das durch die Aufhebung der beschränkenden Grenzen des Ichs zustande kommt, und dessetwegen sich ihr Gefühlszentrum zu Empfindungen wie Liebe und Harmonie verlagert.

Käthi gelingt es deswegen, das sittliche Potenzial der Menschheit »in einer sonst nahezu unerreichten Höchstform zur Entfaltung zu bringen«. Sie realisiert damit exemplarisch, was der menschlichen Natur als solcher möglich ist. Weil sie auf verborgene Potenziale des Menschseins verweist, kann sie die Besserung von Johannes bewirken. Dadurch ist sie in der Lage, in ihrem Dorf eine soziale Gesinnung, die für das humane Leben konstitutiv ist, zu etablieren. Die Qualität ihrer Heiligkeit besteht im Sinn von James darin, dass sie gegenüber Lebensweisen, die in den »Formalisten des Rechts, ökonomischen Fortschritts oder der wissenschaftlichen Logik« aufzugehen drohen, eine »Kultur des Humanen« zu behaupten vermag.³⁸⁹ Seibert hat festgehalten, dass »Heilige« bei James eher als »permanente Unruheherde« konzeptioniert seien und dass deren Frömmigkeit nicht auf kollektive Stabilisierung ziele. Sie würden Potentiale bereithalten, welche die nach Macherhalt strebenden politisch-ökonomischen Eliten auch herausfordern könnten. Käthi ist meiner Ansicht nach ein solcher Unruheherd, welcher die Eliten des Dorfes ziemlich ärgern kann. Das kommt gerade zum Ausdruck, als sie eines Sonntags darauf verzichtet, die Ähren auf einem Feld aufzulesen, und dadurch den Zorn des Bauern erregt. Käthi stellt für Dorf magnaten eine Herausforderung dar, weil sie sich den Dynamisierungs- und Steigerungsimperativen der neuen Zeit erfolgreich verweigert und den Eliten ein unbequemes Spiegelbild vorhält. Gotthelf instrumentalisiert die Religion also auch im *Käthi*-Roman nicht zu einem Werkzeug der Sozialdisziplinierung.

³⁸⁹ James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung (2014), S. 284.

5.4.4. Jeremias Gotthelf und William James

In jener Wissenschaftswelt, in der sich William James vorfand, wurde Religion allenfalls für die atavistische Form eines primitiven Aberglaubens gehalten, den es abzuschaffen galt. Mit dieser geistigen Situation war auch Gotthelf in seiner Frontstellung gegen den atheistisch-materialistischen Radikalliberalismus konfrontiert, auch wenn er die Religion nicht aus einer wissenschaftlichen Perspektive betrachtete:

Gotthelf wächst in eine Zeit hinein und lebt in einer Zeit, welcher – einer letzten Weiterbildung der Aufklärung – mehr und mehr nicht nur das Bewußtsein von einer unmittelbaren lebendigen Beziehung zwischen Gott und Mensch, Schöpfung und Schöpfer, sondern auch die Fähigkeit verloren ging, sich überhaupt eine Vorstellung zu bilden vom Dasein lebendig wirksamer übersinnlicher Mächte, und der gleichzeitig damit auch das Bewußtsein von der Existenz einer inneren, seelischen Wirklichkeit weitgehend abhanden kam.³⁹⁰

Meiner Ansicht nach führte Gotthelf nun bei der Verteidigung der Religion nicht ein epistemisch a priori aussichtsloses Rückzugsgefecht. Seine Naturmystik ist nicht Ausdruck von Zivilisationsverneinung oder eines antimodernistischen Eskapismus, sondern stellt den Versuch einer konstruktiven Kulturkritik dar, wie eine Auseinandersetzung mit James meines Ermessens zu zeigen vermag. Was Seibert in Bezug auf James herausgearbeitet hat, kann meiner Meinung nach auch für Gotthelf Gültigkeit beanspruchen: Die Situation, in der sich der Mensch qua seines Menschseins vorfindet, ist die Situation einer »vorwissenschaftlichen Welthabe«.

Für die menschliche Handlungspraxis sind nach James Überzeugungen, welche die »Realität des Unsichtbaren« betreffen, deswegen konstitutiv, weil das Universum erst in ihrem Licht als bedeutungsvoller Ort erschlossen wird. Dies hat James zur Erforschung von Bewusstseinslagen geführt, die er als »mystisch« bezeichnete, und die nach Seibert im grösseren Zusammenhang seiner Bemühungen um ein den Positivismus und Materialismus überbietendes Realitätskonzept verstanden werden müssen. Seibert schreibt, dass solche mystischen religiösen Erlebnisse nach James von »unsäglichem Wert für die Lebensführung« sein könnten, da in ihnen Gehalte transportiert würden, die »über die aktuelle sinnliche Erfahrung« hinausreichen und »das Leben in der Gewissheit einer lebendigen unsichtbaren Realität« begründen würden.

³⁹⁰ Baumann, *Der Traum im Werk von Jeremias Gotthelf* (1945), S. 77.

Dass die sichtbare Welt Teil eines geistigen Universums ist, aus dem sie ihre eigentliche Bedeutung gewinnt und die Vereinigung mit diesem höheren Universum im Sinne einer harmonischen Beziehung zu diesem die wahre Bestimmung des Menschen ist, stellt meines Ermessens einen zentralen Punkt von Gotthelfs religiösem Denken dar. Die Vertreter des materialistischen Monismus der 1840er Jahre vermochten den geistigen Regungen von solch mystischen Bewusstseinszuständen nicht viel abzugewinnen, falls sie überhaupt gewillt waren, sie zur Kenntnis zu nehmen. Mitunter erst durch die Forschungen von William James begann man in den Naturwissenschaften schliesslich, das Seelische nicht bloss als Ausdruck körperlicher Vorgänge zu betrachten, sondern umgekehrt die Wirkung des Seelischen auf das Körperliche zu untersuchen. Der monistische Materialismus der 1840er Jahre hatte sich einer Annahme, dass sich das Psychische physiologisch nicht zergliedern lässt, noch verweigert und dabei – wie sich herausstellen sollte – geistig-seelische Faktoren in der menschlichen Natur erheblich unterschätzt.

Gotthelf schenkte hypnotischen Zuständen, psychischen Verfallserscheinungen und Träumen eine ausserordentliche Aufmerksamkeit, wobei auf Durslis »Psychose«, Ulis Nervenfieber (oder »Burn-out«) und Jacobs Fiebertwahn verwiesen werden kann. Man darf meiner Ansicht nach vermuten, dass Gotthelf wie William James versuchte, diese Erscheinungen als Teil einer umfassenden Vorstellung der menschlichen Natur zu verstehen und als »ernstzunehmende Variationen des Humanen«³⁹¹ zu gewichten. In seinem Werk schildert Gotthelf, wie bereits ausgeführt worden ist, »kranke, an den Rand des Wahnsinns getriebene Figuren« und führt den Leser regelrecht »an die Randseiten der menschlichen Existenz«.³⁹²

Die numinösen Bewusstseinszuständen von Schönheit oder von Fülle, welche die Protagonistinnen und Protagonisten in Gotthelfs Werk erleben und die einen so tiefen Eindruck hinterlassen, können meines Erachtens als mystische Bewusstseinszustände im Sinn von William James aufgefasst werden. Änneli hat inmitten einer blühenden Landschaft ein erschütternd schönes Erlebnis, in dem Himmel und Erde zu verschmelzen scheinen und Jacob überkommt in der erschlagend eindrücklichen Gletscherwelt eine nahezu unfassbar tiefe »Ahndung«, wie es sein könnte, »wenn die Auflösung der Räthsel kommen wird«. Es ist der Moment, in dem sich nach Gotthelf (der sich selbst ja als »Mystiker in gewisser Richtung«³⁹³ bezeichnete) Religion ereignet. Nach James sind solche Erfahrungen wie »Fenster, durch die der Geist auf eine

³⁹¹ Seibert, Religion im Denken von William James (2009), S. 197.

³⁹² Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 288.

³⁹³ Siehe Abschnitt 5.1.

grössere und umfassendere Welt³⁹⁴ hinausschaut. Die mystischen Zustände sind für jene, die sie erfahren, Erkenntniszustände. Sie ermöglichen Einsichten in Tiefen der Wahrheit, die vom diskursiven Verstand nicht ausgelotet werden. Seibert hält fest, dass deswegen nach James wissenschaftlich nicht falsifiziert werden kann, dass »der Glaube an die Übernatürlichkeit und der Optimismus, zu denen sie [die mystischen Zustände, LK] uns überreden möchten, wenn man sie nur richtig deutet, die wahrsten Einsichten dieses Lebens³⁹⁵ sein können. Denn selbst wenn sie die fünf Sinne aufheben würden, müsste man sie in ihrem erkenntnistheoretischen Wert als absolut sinnhaft einstufen, weil sie aus der unmittelbaren Anschauung erfolgende Vergegenwärtigungen von etwas offenbar Existentem sind. James verneint dabei explizit, dass das Empfinden einer »göttlichen Gegenwart« als Empfinden von »etwas objektiv Wahrem« gelten darf.³⁹⁶ Diese Mystik sei »viel zu privat«, um eine universale Autorität beanspruchen zu können.³⁹⁷ Deswegen sei dieser Gott einer, den die Wissenschaft anerkennen könne, ohne an ihn glauben zu müssen.

Durslis und Ännelis Beispiel zeigen, dass die Erfahrungen auch nach Gotthelf einer bestimmten Deutung bedürfen. Erst durch den Mund des Grossvaters (bei Dursli) respektive nur durch die dem Erlebnis unmittelbar vorausgehende Predigt des Pfarrers (bei Änneli) wird die Erfahrung zur eingekleideten göttlichen Wahrheit. Gotthelf zeigt, dass sie erst durch die richtige Deutung zu den wahrsten Erkenntnissen des Lebens werden kann. Der aktuelle Forschungsstand in der Wertephilosophie geht nach Hans Joas davon aus, dass menschliche Werte – und damit das, worauf es für Gotthelf bei der Lösung der sozialen Frage ankommt – über eine solche Deutung der Erfahrung von Selbsttranszendenz entstehen. Entsprechend könnte man sagen, dass Gotthelfs Glaube zu einem allgemeinen Werteempfinden führt, dessen Bedeutung über die Schranken der institutionalisierten Religion hinausreicht (darauf wird im nachfolgenden Abschnitt 5.4.5 eingegangen).

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten:

- Gotthelf und James thematisieren die Religion einerseits in ihrer Funktion im Individuationsprozess und andererseits in ihrer Möglichkeit, die soziomoralischen Ressourcen der Gesellschaft zu speisen.

³⁹⁴ James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (2014), S. 422.

³⁹⁵ Ebd. S. 423.

³⁹⁶ Ebd. S. 425.

³⁹⁷ Ebd.

- Wie James betrachtet Gotthelf Körper und Geist als zusammengehörige Teile eines einheitlichen Organismus. Was James als »psychophysischen Funktionalismus« zu beschreiben scheint, habe ich bei Gotthelf in Abschnitt 3.3.3 behelfsmässig als »hochdynamischen, interaktiven Dualismus« bezeichnet. Die Überwindung des cartesianischen Dualismus in Richtung eines James'schen »dritten hermeneutischen Weges« würde es erlauben, die Probleme des Dualismus nicht in idealistischen oder materialistischen Monismen zu lösen. Dies war meines Ermessens ein Kerngedanke von Gotthelfs Kritik an einer »falschen Aufklärung«.
- Wie bei James ist Religion bei Gotthelf ein zutiefst subjektives Phänomen, dessen innere Seite von theologischen Begriffen weitgehend freizulegen ist, damit die ursprüngliche Erfahrung der religiösen Empfindung zum Vorschein kommen kann.
- Die religiöse Erfahrung hat auch bei Gotthelf mit dem Prozess einer »mehr oder weniger radikalen Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses« zu tun. Beide nehmen eine Einschätzung der Bedeutung von Religion vor dem Hintergrund des ethischen Lebenszusammenhangs vor.
- Wie James besteht für Gotthelf das religiöse Leben in der Überzeugung, dass es eine unsichtbare Option gibt und dass unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an dieses liegt. Grundlage der religiösen Erfahrung scheint auch für Gotthelf die Annahme zu sein, dass der Mensch ein »zwiespältiges Wesen« hat und sich die religiöse Erfahrung als »Vereinigungsprozess« dieses »gespaltenen Selbst« beschreiben lässt.
- Die elementare Wirkung des Glaubenszustandes besteht für beide nicht in der Möglichkeit, theologischen Konzeptionen so etwas wie ein »Siegel der Realität« aufzuprägen. Sie liegt – wie Käthi zeigt – auch für Gotthelf im Umstand, »dass er das psychische Korrelat eines biologischen Wachstums ist, das widerstrebende Begierden in eine Richtung zwingt; ein Wachstum, das sich selbst in neuen Gefühlszuständen und neuen Reaktionsweisen ausdrückt; in grosszügigeren, nobleren, christusähnlicheren Handlungen«³⁹⁸. Entsprechend versucht auch Gotthelf, das menschliche Selbst unter dem Gesichtspunkt von Potentialitäten zu erfassen.
- Beide gehen davon aus, dass der Wille zu ethischem Engagement in jedem Menschen schlummert und dass es besonderer Erlebnisse bedarf, dieses Potential zu aktivieren. Die Religion schafft es, dieses in jedem Menschen angelegte sittliche Gestaltungspotential zur Wirkung zu bringen.

³⁹⁸ Ebd. S. 263.

- Beide verwerfen die Vorstellung, in den gegebenen Umweltverhältnissen eine hinreichende Bedingung für die Entwicklung individueller Potenziale zu erblicken. Die Kraft individueller Initiativen wirkt auch bei Gotthelf als eigenständiger Faktor der sozialen Evolution.
- Beide vermuten, dass sich in religiösen Erlebnissen ein geistiges Prinzip manifestiert, das als »inneres Prinzip des pluralistischen Erfahrungsuniversums« und nicht als »Ausnahmeerscheinung einer sonst toten Materie« aufzufassen ist.³⁹⁹ Gott ist so verstanden der Name für ein dem Erfahrungsuniversum innewohnendes Prinzip – und nicht für eine von ihm unterschiedene Instanz.
- Auch Gotthelf ging es nicht um ein organisches Epiphänomen mit dem Namen »Religion«, sondern um die Erkundung der »wahren Natur« des Menschen. Beide verorten die Religion dabei im krisenhaften Prozess der Persönlichkeitsbildung.
- Könnte man belegen, dass Gotthelfs Religionsverständnis demjenigen von C.G. Jung angenähert werden kann, würde dies die These, dass Gotthelfs Gedanken mit jenen von James verwandt sind, plausibilisieren.⁴⁰⁰

Im Sinne des Leitmotivs der vorliegenden Studie – dass ein Autor nicht ausgehend von einzelnen Begriffsdefinitionen oder Theorieelementen zu begreifen ist, sondern diese vielmehr im Licht der Leitvision zu deuten sind, die den Autor aller Wahrscheinlich nach umtreibt – glaube ich festhalten zu dürfen, dass es sich bei Gotthelf um ein gleiches Ringen nach einem den Positivismus und Materialismus überbietenden Realitätskonzept gehandelt hat wie bei James. Eine These könnte also sein, dass Gotthelf mit den literarisch-künstlerischen Schilderungen bestimmter individueller menschlicher Erlebnisse ein Bewusstsein für mystische Bewusstseinszustände bewiesen hat, bevor diese rund ein halbes Jahrhundert später durch William James unter diesem Begriff

³⁹⁹ Ebd.

⁴⁰⁰ Marianne Baumann vermutet in ihrer 1945 erschienenen Studie, dass Gotthelfs Auffassung vom seelischen Leben allem Anschein nach vieles mit derjenigen von C.G. Jung gemein habe; Baumann, *Der Traum im Werk von Jeremias Gotthelf* (1945), S. 94. Gotthelf wisse, »wenn auch nicht um den Begriff, so doch wie die moderne Psychologie um das Dasein eines Unbewußten« (ebd. S. 102). Wichtige Traumsymbole seien bei Gotthelf dabei häufig biblisch. Jene »Symbolik der Sägen und Schrauben, Zangen und Feuerströme«, die Gotthelf vor allem für den Fiebertraum in Anspruch nehme, zeuge »von Gotthelfs Freude am Phantastischen, Nicht-Rationalen«, weise indessen aber auch wieder »auf das Problem der menschlichen Ohnmacht und insofern auf das der menschlichen Geschöpflichkeit hin.« (ebd. S. 87). Seit Baumann hat sich in der Gotthelfforschung niemand mehr mit dieser Frage beschäftigt.

in den philosophischen Diskurs eingegangen sind.⁴⁰¹ Könnte man die These plausibilisieren würde Gotthelf an einem entscheidenden Ort der Moderne stehen.

Gegen die experimentelle These, Gotthelf als Bindeglied zwischen Schleiermacher und James zu verorten, kann es Einwände geben. Als empirischer Psychologe betrachtete der in Harvard lehrende James Religion und Religiosität externalistisch. Bekehrungserlebnisse, Heilige und mystische Erfahrung kommen ihm zufolge in den verschiedensten Religionen vor. Auch für Gotthelf konnte eine Gottesoffenbarung ausserchristlich sein, in seinem Erzählwerk und vor allem in *Käthi, die Großmutter* stellt er aber eine genuin christliche Religiosität dar: um seine Gegenwart nach dem Schema von Verheissung und Erfüllung zu deuten stützt er sich ausschliesslich auf die Bibel. Eine solche an die Bibel angelehnte Frömmigkeit gibt es in James Darlegungen nicht. Wenn man die religiöse Erfahrung in Gotthelfs Erzählwelt auf das Wahrnehmen einer diesseitigen Kraft beschränkt, droht man die zahlreichen Bibelzitate und Bibelanspielungen im *Käthi*-Roman abzuwerten, ebenso die kathartische Wirkung der Visionen, in denen Gotthelfs Figuren auf der Schwelle zur Besinnung und Umkehr die Schrecken des Endgerichts psycho-physisch spüren. Allerdings ist die empiristische Religionspsychologie von James – darüber herrscht in der Forschung Einigkeit – in der Religionsphilosophie Schleiermachers verwurzelt, geht doch auch Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion* von der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung aus.⁴⁰² Wenn Schleiermacher eine gemeinsame Quelle der Ansichten über Religion bei Gotthelf und James ist, müsste in einem nächsten Schritt versucht werden, die religiösen Zustände und die Frömmigkeit Käthis sowie anderer frommer Frauengestalten in Gotthelfs Erzählwelt mit Schleiermachers Begriffen zu analysieren. Dann liesse sich prüfen, ob der streitbare Pfarrer aus Lützelflüh einige Ansätze von James vorweggenommen hat oder ob es sich im Wesentlichen um eine Weiterentwicklung der Ideen Schleiermachers handelt, die nicht in eine bestimmte philosophische »Linie« eingeordnet werden kann.

⁴⁰¹ Wenn ich richtig verstanden habe, sind diese mystischen Bewusstseinszustände bis heute wissenschaftlich nicht geklärt. Soweit ich sehe, werden sie gegenwärtig unter dem Begriff »Qualia« diskutiert.

⁴⁰² Siehe auch Wobbermin, Georg: Einleitung zu William James. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Leipzig 1920, S. VII.

5.4.5. Der Glaube als Werteempfinden im Allgemeinen

Der an der Humboldt-Universität in Berlin lehrende deutsche Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas geht davon aus, dass es politisch-anthropologische Begründungszusammenhänge gibt, welche von Schleiermacher zu William James und schliesslich zu Charles Taylor reichen. In diese könnten meiner Meinung nach auch Gotthelfs Annahmen über den Menschen und die daraus folgenden Vorstellungen über die Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft eingeordnet werden. In der Aufnahme und Weiterentwicklung der Grundannahmen unter anderem von Schleiermacher könnte sein christlich-humanistisches Werk, das auf einem spezifisch religiös-theologischen Verständnis des menschlichen Lebens beruht, dann als Ausdruck eines eigenen, kontinentaleuropäischen Strangs in der Tradition des republikanisch (-kommunitaristischen) Denkens gelten. Aus diesem Grund wird im Folgenden auf Joas' Argumentation eingegangen.

Grundsätzlich ist nach Joas zwischen Werten und Normen zu unterscheiden: Werte sind attraktiv, Normen restriktiv.⁴⁰³ Da durch Normen etwas geboten oder untersagt werde, würden sie zu einer Einschränkung der Handlungsmöglichkeiten von Menschen führen, da sie alle anderen Varianten als unzulässig ausschliessen. Werte dagegen seien konstitutiv, da sie einen überhaupt erst auf die Idee bringen würden, »Sachen zu tun«. Im Unterschied zu Normen könnten Werte Menschen dazu bringen, über sich hinauszuwachsen. Gleichzeitig seien Werte aber keinesfalls mit »langfristigen Wünschen« gleichzusetzen, sondern als »hochgradig emotional besetzte Vorstellungen« darüber aufzufassen, »was eigentlich wahrhaftig des Wünschens wert« sei: »Werte sind nicht langfristige Präferenzen, sondern reflexive Standards zur Bewertung, also emotional besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte.«⁴⁰⁴ Deshalb könnten Werte auch nicht vermittelt werden, wenn ihre zeitgemässe Artikulation nicht gelinge.⁴⁰⁵ Grundsätzlich seien Moralpredigten ein besonders ineffizientes Verhalten der Wertebildung. Wenn man etwas als Wertebindung erlebe, habe man kein Gefühl der Unfreiheit, sondern ein »intensives Gefühl äussersten Bei-sich-seins«. Man erlebe eine

⁴⁰³ Vgl. dazu im Folgenden Joas, Hans: Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Veranstaltung »Gute Werte, schlechte Werte. Gesellschaftliche Ethik und die Rolle der Medien« vom 15. September 2006, S. 1–9. URL: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2006_Vortrag_Joas_authorsiert_06101x.pdf (15.3.2018).

⁴⁰⁴ Joas, Braucht der Mensch Religion? (2004), S. 44.

⁴⁰⁵ Ebd. S. 49.

Wertebindung als Gefühl, »ganz besonders mit uns identisch zu sein«, und nicht »etwas abschneiden zu müssen, von dem, was wir sind«.

Joas vertritt deshalb den Standpunkt, dass Werte in Erfahrung der Selbsttranszendenz entstehen.⁴⁰⁶ Der Begriff sei als psychologischer Prozess zu fassen, in dem ein »Selbst« die Erfahrung mache, dass es über »die Grenzen dieses Selbst herausgerissen« werde. Dies sei der Fall, wenn Menschen im Zuge fundamentaler Transformationserfahrungen mit einem Gefühl konfrontiert würden, dass »ihnen etwas subjektiv evident« sei. Die Erfahrung einer solchen Selbsttranszendenz sei notwendig, wenn man verstehen wolle, wie Menschen zu Wertebindungen kommen. In jener Kraft, welche uns über uns hinausreisse sowie im damit einhergehenden Innwerden von Grenzen stecke das Gefühl, das Schleiermacher als »schlechthinige Abhängigkeit« bezeichnet habe.⁴⁰⁷ Joas führt aus, dass solche Erfahrungen keineswegs eine religiöse Deutung erzwingen würden, dass aber in religiösen Deutungen durch sie der Umgang mit den Kontingenzen unserer Existenz verändert werde. Der Glaube stelle in dieser Betrachtungsweise nicht das »Für-wahr-Halten von Absurditäten«, sondern eine Auslegung der Erfahrung von Selbsttranszendenz dar.⁴⁰⁸ Religion in diesem Sinne liefere damit die Deutung von Erfahrungen der Selbstüberschreitung und Selbsttranszendenz. Insbesondere William James habe derartige Erfahrungen zum Ausgangspunkt einer Theorie über die Religion gemacht.⁴⁰⁹ Dessen Werk, das bis heute nichts von seiner Frische verloren habe, enthalte den Schlüssel zur Beantwortung einer Frage, die weit über das engere Gebiet der Religion hinausreiche, da es zeige, dass das Interesse an Religion nicht aus einem naiven Glauben resultieren müsse, sondern aus einer »mit Nietzsche vergleichbaren Einsicht« in die Kontingenz der Welt.⁴¹⁰ James sei weit davon entfernt gewesen, das Wissenschaftsethos zu attackieren oder zum Glauben an etwas, das wir als unwahr erkannt hätten (etwa die wissenschaftlich definitiv widerlegten kognitiven Gehalte christlicher Traditionen wie der Schöpfungslehre), auffordern zu wollen.⁴¹¹ Vielmehr habe er gegenüber dem »wissenschaftlichen Vulgärmaterialismus des 19. Jahrhunderts« behauptet, dass es keinen logisch zwingenden Grund gebe, der gegen den Glauben spreche.⁴¹² Die Vernunft müsse uns nicht zu Agnostizismus oder Atheismus zwingen. James habe darin die Möglichkeit einer friedlichen

⁴⁰⁶ Joas, *Die Entstehung der Werte* (1997), S. 10.

⁴⁰⁷ Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (2004), S. 22.

⁴⁰⁸ Ebd. S. 49.

⁴⁰⁹ Ebd. S. 64.

⁴¹⁰ Ebd. S. 61.

⁴¹¹ Ebd. S. 65.

⁴¹² Ebd. S. 69.

Koexistenz zwischen einem deterministischen, von den Naturwissenschaften beglaubigten Weltbild und den Werten eines christlichen Menschenbildes gesehen.⁴¹³

Joas weist in seinen jüngeren Forschungen darauf hin, dass William James in der theistischen Deutung der moralischen Quellen und der Herausarbeitung evaluativer Dimensionen von Identitätsbildungen als Vordenker von Charles Taylor gelten dürfe, wobei es reichhaltige Ansatzpunkte gebe, beide ihrerseits in der Denktradition Schleiermachers zu verorten.⁴¹⁴ Denn bereits Schleiermacher habe versucht, seine Religionstheorie auf dem religiösen Bewusstsein zu begründen. Allen gemeinsam sei, so Joas, die Hervorhebung der schöpferischen Einbildungskraft bei der »Transfiguration der gewöhnlichen Realität im Hinblick auf die Wiederherstellung unserer Fähigkeit zur Bejahung der Güte«, weil wir erst bei einer Veränderung unser Sichtweise auf die Welt überhaupt lernen könnten, »das Gute in der Welt« – das insofern erst durch unsere Betrachtungsweise konstituiert werde – erkennen zu können.⁴¹⁵ Die Idee bestehe darin, in der Entwicklung eines »menschlichen Analogons zu sehen, dass es gut ist«. ⁴¹⁶ In dieser spezifischen Auszeichnung von Leiblichkeit und Situationsgebundenheit liegt Joas zufolge eine Überwindung des Cartesianismus, welche im Pragmatismus' von James zu einer »Apotheose des gewöhnlichen Lebens« geführt habe und die der instrumentellen Vernunft von Szientismus und Positivismus entgegengestellt sei.

Joas bemerkt, dass James' Phänomenologie religiöser Erfahrungen als Studie über die menschliche Erfahrung in einer ihrer intensivsten Gestalten den »ersten Baustein für die konstruktive Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Werte« geliefert habe.⁴¹⁷ Der Glaube sei bei James ein Fall des Werteempfindens im Allgemeinen.⁴¹⁸ Denn er werde als Erfahrungen des »Angezogen- und Hingerissenseins« gefasst, die einen von kognitiven Argumenten abgelösten, subjektiven Gewissheitscharakter annehmen könnten.⁴¹⁹ Die »ausschliessliche Konzentration auf das Sollen und seine Rechtfertigung«

⁴¹³ Ebd. S. 62.

⁴¹⁴ Joas, *Ein Pragmatist wider Willen?* (1996), S. 66f. Vgl. zur Bezugnahme von Taylor auf Herder als Quelle seiner dialogisch-komplementären Anthropologie im christlichen Verständnis vom menschlichen Leben auch Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus* (2002), S. 359.

⁴¹⁵ Joas, *Ein Pragmatist wider Willen?* (1996), S. 667.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Joas, *Die Entstehung der Werte* (1997), S. 73.

⁴¹⁸ Ebd. S. 82.

⁴¹⁹ Ebd. S. 85.

der Kantianer eröffne hingegen keinen Platz für das uns Anziehende oder die unserem Leben Sinn gebenden Ideale. Eine Verbindung von Werttheorie und Wertphilosophie mit einer intersubjektivistischen Theorie der Identitätsbildung wie bei Charles Taylor hingegen habe sich als notwendig erwiesen, wenn die Frage nach der Entstehung von Werten beantwortet werden solle, weil – so die These – Werte in Erfahrung mit Selbstbildung und Selbsttranszendenz entstünden und damit greifbare Gestalt gewinnen würden.⁴²⁰ Ohne starke Wertungen könne eine Person kein Gefühl des Lebenssinns entwickeln. Nach Joas geht es in dieser Diskussion entsprechend nicht bloss um Religion. Die Wiederentdeckung der moralischen Dimension von Identitätsbildung sei etwa von Hartmut Rosa aufgegriffen worden, um auf die zu erodieren drohenden sozio-moralischen Grundlagen liberaler Demokratien hinzuweisen.

Meiner Ansicht nach lassen sich die theistische Deutung der moralischen Quellen und die Herausarbeitung evaluativer Dimensionen von Identitätsbildungen auch bei Gotthelf nachweisen.

War es James, der den »ersten Baustein für die konstruktive Beantwortung der Frage nach der Entstehung der Werte« geliefert hat, so dürfte Gotthelf das erste Sandkorn dazu beigetragen haben, wie man es in dessen Bildsprache formulieren könnte. Joas zufolge ist mit der Zurückweisung des amerikanischen Pragmatismus in der Wertphilosophie des 20. Jahrhunderts von Max Scheler (1874–1928) bis John Dewey (1859–1952) eine folgenreiche Chance verpasst worden, »modernitätskritische Motive in einer demokratieverträglichen Weise« zu artikulieren, weil dem Pragmatismus eine Vermittlung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zuzutrauen sei.⁴²¹ Vor allem das Werk von William James zeige, dass das Interesse an Religion aus einer »mit Nietzsche vergleichbaren Einsicht« in die Kontingenz der Welt resultieren könne und nicht zwingend mit naivem Glauben zu tun haben müsse. Gotthelfs christlicher Republikanismus enthält nach meinem Dafürhalten eben diese Vermittlung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus.

⁴²⁰ Ebd. S. 227 und 228.

⁴²¹ Joas, *Die Entstehung der Werte* (1997), S. 58.

Die dumme Schulmeisterfrage, was uns Gotthelf heute noch zu sagen habe, braucht man wahrhaftig nicht zu stellen, um eine Fülle von höchst aktuellen Problemen in seinen Werken zu erkennen.¹
(Hellmut Thomke)

6. Ausblick

Die Wiederentdeckung republikanischer Denkmuster in der heutigen Wirtschaftsethik

6.1. Gotthelfs Wirtschaftsethik – eine Ethik der »Bürgergesellschaft«?

Max Weber (1864–1920) veröffentlichte kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert seine religionssoziologische Studie *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus*, in welcher er auf die Kompatibilität zwischen der religiösen Weltanschauung des (asketischen) Protestantismus und den kapitalistischen Prinzipien der Kapitalakkumulation hinwies und diese Vereinbarkeit als wesentliches Movens für die wirtschaftlichen Dynamisierungsprozesse im Zuge der Industrialisierung in Betrachtung zog. Gotthelfs Vorstellung des »richtigen Wirtschaftens« zeigt meiner Ansicht nach auf, dass die protestantische Ethik nicht wegbereitend für den »Geist« des Kapitalismus sein muss.

Das Berechen- und Beherrschbarmachen der Welt ist nach Hartmut Rosa das Kernstück des von Max Weber herausgearbeiteten »okzidentalen Rationalisierungsprozesses«, welcher die Lebensform der Moderne im Ganzen durchdringe und die Welt »berechenbar, beherrschbar, verstehbar, kalkulierbar und

¹ Thomke, Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext (1999), S. 24f.

damit *verfügbar* [Kursivsetzung im Zitat] zu machen« versuche.² Indem der Protestantismus Gottes Wirken als eingreifendes Wirken vollständig aus der Welt verbannt und aus allen Beziehungen die affektiven und emotionalen Qualitäten auszutreiben versucht habe, habe er eine Form der Weltbeziehung gestiftet, für die Stummheit geradezu zu einem Qualitätsmerkmal geworden sei.³

Nach der Argumentation der vorliegenden Studie kann Gotthelfs Auffassung des Christentums nicht Webers Auslegung zugeordnet werden. Gott durchdringt bei Gotthelf als tragende Stimme in einer *creatio continua* die Welt vollständig und stiftet in ihrer affektiven Emotionalität für den, welcher sie zu hören vermag, eine resonante Qualität der Weltbeziehung. Es ist die Akkumulation von Kapital, welche ohne »innere Freiheit« zu einer verhängnisvollen Akzeleration führt, die ihrerseits eine resonante Qualität der Weltbeziehung systematisch untergräbt und die Möglichkeit, sich in Bezug auf Hypergüter zu transzendieren, vereitelt.

In seinem Werk beschreibt Gotthelf nicht nur eine ethisch vorbildhafte Lebensform, sondern auch eine spezifische Wirtschaftsgesinnung.⁴ »Gutes Leben« und »richtiges Wirtschaften« bedingen sich gegenseitig.⁵ Beide beinhalten eine kluge Selbstbeschränkung, ohne dass diese aber einer lebensfeindlichen Askese gleichkommen muss. Wohlstand kommt bei ihm nicht durch das Streben nach Reichtum, sondern dann zustande, wenn Arbeit als Mittel zum sittlichen Fortschritt verstanden wird.⁶ In *Käthi, die Großmutter* hält Gotthelf sogar fest, dass eine Nation, die von sich behaupte, ihr Beten sei Arbeiten, auf einer niedrigen Kulturstufe stehe und in der *Armennoth* rückt er die Börse in die Nähe des Turms von Babel und macht sie mitverantwortlich für den Sozialzerfall. Wirtschaften muss stets ein Mittel im Dienst höherer Zwecke sein; materielle Güter bedürfen eines geistigen Fundamentes, um segensreich zu wirken.

Viele ökonomische Aspekte sind bei Gotthelf biblisch begründet, was sich etwa in seiner Vertretung von theologischen Kernanliegen wie der eschatologischen Relativierung von Eigentum oder der Sonntagsheiligung zeigt. Er kann überdies den Volksaufklärern des 19. Jahrhunderts zugeordnet werden,

² Rosa, *Resonanz* (2016), S. 531.

³ Ebd. S. 551.

⁴ Holl, *Gotthelf im Zeitgeflecht* (1985), S. 196 und 208.

⁵ Höhne, *Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller* (1989), S. 40.

⁶ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 163.

die viele Erwägungen ihrer physiokratischen Vorgänger des 18. Jahrhunderts im Bereich von ökonomischen Nützlichkeitsbestrebungen aufgenommen hatten, wirtschaftliche Utilitarismen aber angesichts der sittlich-moralischen Dimensionen einer wesentlich breiter gefassten »Volksbildung« relativierten. Diese zweite Volksaufklärung durchmischte sich mit den gleichzeitig aufkommenden (früh-)bürgerlichen Vorstellungen von Arbeit und Fleiss, die von Gotthelf ebenfalls aufgenommen worden sind. Letztlich zentral scheint mir zu sein, dass Gotthelf der Wirtschaftsethik der »Bürgergesellschaft« zugeordnet werden kann. Ausgangslage der folgenden Überlegungen bildet der Ansatz, Gotthelf im Umfeld der Vorstellungen jener *societas civilis sive res publica* zu verorten, die durch die Wiederaufnahme des klassisch-republikanischen Tugenddiskurses um 1820/30 als Spielart des frühen Liberalismus Verbreitung gefunden hat. Paul Nolte hat bereits darauf hingewiesen, dass diese Bürgergesellschaft eine spezifische Wirtschaftsethik enthielt, welche das Prinzip von Konkurrenz und Profit kritisierte sowie die Verfolgung von Profitinteressen als uneigennütziges Bürgertugend korrumpierend verwarf, ohne dass eine Kennzeichnung als »traditional« oder »konservativ« zutreffend sei.⁷ Die von Gotthelf vertretenen wirtschaftsethischen Verhaltensnormen sind bislang eher im Umfeld der traditionellen Lehre der christlichen Haus-Ökonomik (»Haustafeln« des Neuen Testaments) verortet worden.⁸ Weil nach Nolte aber die »Bürgertugend« grundsätzlich keine Orientierung an wirtschaftlichem Handeln, sondern am guten Gemeinwesen vertrat, kommt meines Erachtens bei Gotthelf gerade nicht die politische Gemeinschaft der »Hausväter« der alten Ökonomik zum Ausdruck. Bei dem von Gotthelf geteilten Gemeinwohlbegriff des klassischen Republikanismus ging es um die politische und nicht um die materielle Ermöglichung eines »guten Lebens«. Gotthelf ging es nicht um die Rückkehr zu einer statischen Ökonomie, sondern um die Überwindung sich verselbständiger Steigerungszwänge. Dabei kommt meiner Ansicht nach kein Rückgriff auf vormoderne Lebensformen und Sinnhorizonte zum Ausdruck.

Zentral in Gotthelfs Anthropologie ist die Annahme, dass der Mensch potenziell grenzenlose Bedürfnisse entwickelt, was er mit tierischer Triebhaftigkeit assoziiert. Die kluge Selbstbeschränkung in Bezug auf materielle Güter ist bei ihm aber nie eine äusserlich abgezwungene Askese, sondern das Ergebnis einer Haltung der Mündigkeit. Sie ist Ausdruck einer innerlich errungenen Freiheit. Ihm geht es dabei um die Schlüsselfrage, wie man sich den

⁷ Nolte, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik* (1992), S. 638.

⁸ Vgl. Hahl, *Jermias Gotthelf – der »Dichter des Hauses«* (1994), S. 46-94.

materiellen Dingen der Welt hingeben kann, ohne sich materialistisch darin zu verlieren. Er fordert eine bejahende Teilnahme an der Welt.⁹ Weil sich Gott in der Welt offenbart, muss man sich der Welt zuwenden, wenn man seine Gegenwart erfahren will. Infolge der *Kondeszendenz*, der *Herunterlassung* Gottes, muss nach Gotthelf Transzendenz in der Immanenz gesucht werden:

Heil denen, welchen in diesem Leben Augen und Ohren aufgehen und das rechte Verständnis kommt, dass mitten in der Welt der Himmel erlungen werden muss, wenn wir die Liebe bewahren, die Welt überwinden, den Himmel jenseits schauen wollen, dass wir Gott hienieden finden, unser Herz seine Herberge werden muss, wenn er droben uns herbergen, unser Teil werden soll in alle Ewigkeit!¹⁰

Er lehnt die »Weltfeindlichkeit« durch seinen Versuch, Leben und Glauben miteinander zu verbinden, ab.¹¹ Mässigung lautet das Ziel und nicht Entsagung.¹² Christliche Freiheit bedeutet für Gotthelf nicht Abkehr von der sinnlichen Seite der Welt, sondern ein freies Verhalten dieser Welt gegenüber.¹³ Nicht im Verzicht, sondern in der internalisierten Selbstkontrolle liegt der Schlüssel. Es ist eine Frage des richtigen Umganges, nicht der Verweigerung. In diesem Sinne hat auch Peter von Matt festgehalten:

Selbstverantwortliche, geschulte Leute haben ihre Arbeitswelt neu eingerichtet und den Grund gelegt zu jenem Reichtum, den Gotthelf in seinen berühmtesten Romanen auf breiter Leinwand feiert als irdisches Gegenstück zur himmlischen Vollkommenheit. Dieser Pfarrer, der leidenschaftlich dabei war, als der Staat politisch umgebaut und in die Verantwortung aller gestellt wurde, hängt am Ethos diesseitiger Praxis fest und bekämpft sein Leben lang das falsche, faule Gottvertrauen. Wiederholt taucht bei ihm die Geschichte von dem Bauern auf, der gefragt wird, wie die Ernte war, und zur Antwort gibt: Wo sie tüchtig Mist angelegt hätten, sei alles prächtig gewachsen, wo sie hingegen den Lieben Gott hätten walten lassen, da habe er fast gar nichts abgetragen.¹⁴

Gotthelf macht stets einen feinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen dem eingeforderten »guten«, erfolgreichen Wirtschaften und einer von ihm verworfenen Ökonomisierung der gesamten Lebenswelt.

⁹ Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 28.

¹⁰ SW XI, S. 12.

¹¹ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 249.

¹² Fehr, *Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf* (1953), S. 265.

¹³ Ebd. S. 271.

¹⁴ von Matt, *Die tintenblauen Eidgenossen* (2001), S. 165.

Christian Rakow hat jüngst eine kulturpoetische Untersuchung zum interdiskursiven Wechselverhältnis von Literatur und Ökonomie während des Realismus vorgelegt. Er zeigt darin, wie nahe Gotthelf zusammen mit Adalbert Stifter (1805–1868), Wilhelm Raabe (1831–1910) und Gustav Freytag (1816–1895) der deutschen Nationalökonomie stand, die um 1850 von Wilhelm Roscher (1817–1894), dem Begründer der sogenannten älteren Historischen Schule, und von Gustav von Schmoller (1838–1917), dem Hauptvertreter der jüngeren Historischen Schule der Nationalökonomie, vertreten wurde. In seiner Studie verweist Rakow darauf, dass sich in den Romanen des literarischen Realismus von Raabe (*Der Hungerpastor*, 1864), Freytag (*Soll und Haben*, 1855) sowie von Gotthelf (*Die Käserei in der Vehfreude*, 1850/*Uli-Romane*, 1841 und 1849) zahlreiche Motive finden, welche mit den ordnungspolitischen Grundvorstellungen der Nationalökonomie in einem Verhältnis der wechselseitigen Beeinflussung gestanden sind. Darunter befinden sich die folgenden zentralen Punkte:

- Die Suche nach der »guten Mitte« ist zentral.¹⁵
- Die Wiederherstellung eines pazifizierten Verhältnisses der gesellschaftlichen Schichten wird als dringliche soziale Aufgabe der Gegenwart betrachtet (kosmisch-harmonistische ordnungspolitische Zielvorstellung), ist aber nur möglich, wenn die Vermögensverteilung und die Klassengegensätze nicht zu ungleich sind.¹⁶
- Das Antriebsprinzip moderner Wachstumsökonomien, die »Aufweckung latenter Bedürfnisse«, wird kritisch gesehen.¹⁷
- Die Wachstumsidee wird auf Deckungsverhältnisse hin interpretiert. Die Ökonomie bleibt einem Ordnungsdenken verpflichtet, das einen stabilen, moderaten Zuwachs an notwendigen Gütern in Aussicht stellt.¹⁸
- Anstelle individueller Bedarfskalküle wird eine überindividuelle, kultur-ethische Bestimmung der Gebrauchsware hervorgehoben.¹⁹
- Es wird weder ein idealistischer noch materialistischer Monismus vertreten, das heisst weder eine spekulative Naturidee noch eine naturwissenschaftliche Gesetzmässigkeit.²⁰
- Die bürgerliche Welt definiert sich über Mässigung und das Ablehnen von Maximierungsgedanken.²¹

¹⁵ Rakow, *Die Ökonomien des Realismus* (2013), S. 189 und 256.

¹⁶ Ebd. S. 205.

¹⁷ Ebd. S. 255.

¹⁸ Ebd. S. 256.

¹⁹ Ebd. S. 449.

²⁰ Ebd. S. 319.

²¹ Ebd. S. 332.

- Es wird eine Kraft der Entsagung ausgezeichnet, welche in die intra-diegetische Ordnung zurückführt.²²

In Bezug auf den letzten Punkt ist dabei meines Ermessens der Hinweis Rakows bedeutsam, dass dieses Entsagungsmotiv nicht als Askese im Weber'schen Sinne *avant la lettre* verstanden worden sei, sondern als »diegetisches Korrelat eines makrostrukturellen Harmonieanspruchs«, der gerade nicht auf »maximierende Kapitalersparnis und kapitalistische Dynamik« gesetzt habe.²³

Es ist, soweit ich sehe, nicht geklärt, inwiefern bei der Lehre der deutschen Nationalökonomie (der Gotthelfs wirtschaftliches Denken zuzuordnen ist) zentrale Positionen der Wirtschaftsethik der republikanischen »Bürgergesellschaft« (*societas civilis sive res publica*, circa 1830) – dem Referenzrahmen von Gotthelfs ordnungspolitischen Denken – zum Ausdruck kommen. Wenn ich Rakows Studie richtig interpretiere, scheint dies der Fall zu sein. Entscheidend ist dabei die Feststellung von Rakow, dass die Suche nach der »guten Mitte« ein essentieller Bestandteil der nationalökonomischen Lehre um 1850 war.²⁴ Die aristotelische Bestimmung der guten Mitte zwischen dem »Zuviel« und »Zuwenig« (*mesotes* zwischen *elleipsis* und *hyperbole*) war ein essentielles ordnungspolitisches Motiv der *societas civilis sive res publica*. Im Topos des *mesoi*, aus dem Aristoteles ein allgemeines ethisches Prinzip der »Mitte« zwischen Übermass und Mangel abgeleitet hat, war die Vorstellung vermittelt worden, dass dem Ausgleich zwischen erdrückender Armut und extremem Reichtum eine entscheidende Bedeutung für die Stabilität der Polis zukommt.²⁵ Herfried Münkler hat in seinem Aufsatz *Mitte und Mass* diese Bestimmung der Mitte zwischen dem »Zuviel« und »Zuwenig« kulturgeschichtlich rekonstruiert.²⁶ Dabei handle es sich weder um eine arithmetische noch eine geometrische Methode, weil Mitte nicht als Mittelmaß im Sinne von Mediokrität gefasst werde.²⁷ Münkler hält fest, dass eine enge Verbindung von Mass und Mitte eine »Definition des Angemessenen« ermögliche.²⁸ Der Kapitalismus sei eine Gesellschaftsordnung, die von sich aus kein Mass kenne, weil sein Ethos verlange, an die Grenzen zu gehen und – eher als sich einer freiwilligen Selbstbeschränkung zu unterziehen – herauszuholen, was

²² Ebd. S. 252.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. S. 189 und 256.

²⁵ Zur aristotelischen Suche nach der richtigen Mitte vgl. Brunkhorst, *Egalität und Differenz* (2001).

²⁶ Münkler, *Mitte und Mass* (2010), S. 82.

²⁷ Ebd. S. 83.

²⁸ Ebd. S. 59.

herauszuholen sei, um sich keine Marktchancen entgehen zu lassen.²⁹ Mässigung sei in einem Zustand der permanenten Konkurrenz nur störend. Exzesse aber bedrohten Mass und Mitte, wenn Überfluss zur Norm und die Praxis der Grenzüberschreitung alltäglich werde.³⁰ Wenn der Exzess zu einem Gebot der Vernunft werde, lasse sich nicht mehr definieren, was Verschwendung sei.³¹ Münkler hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass im Glauben an Gottes Schöpfungswerk Massstäbe enthalten seien, die es seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr gebe, weil die Vorstellung klugen Masshaltens und vorsorglicher Mässigung an den Imperativen dynamischer Konsumgesellschaften zersplittert sei.³²

In diesem Gefühl für Massstäbe ist meiner Ansicht nach jener Sinn für Proportionalität enthalten, bei dem es sich nach Gotthelf um richtig aufgefasste religiöse Demut handelt (siehe Abschnitt 5.1).

6.2. Bezüge zwischen Gotthelf und der integrativen Wirtschaftsethik nach Peter Ulrich

In jüngerer Zeit hat die vom Schweizer Wirtschaftswissenschaftler Peter Ulrich vertretene integrative Wirtschaftsethik Positionen formuliert, die Gotthelfs Vorstellung des »richtigen Wirtschaftens« bemerkenswert nahekommen. Es könnte ein zukünftiges Forschungsfeld sein, diesen Aspekt – der in diesem Kapitel skizziert werden soll – näher zu untersuchen.³³

Ulrich vertritt ein Konzept einer gegenüber der neoklassischen Ökonomie kritisch eingestellten »lebensdienlichen Ökonomie«³⁴ und knüpft dabei an die durch die Kommunitarismusdebatte wiederentdeckte »Traditionslinie« des

²⁹ Ebd. S. 60.

³⁰ Ebd. S. 63.

³¹ Ebd.

³² Ebd. S. 62.

³³ Das Konzept ist seit der Veröffentlichung breit beachtet, aber auch kritisiert worden. Zur Kritik vgl. Weimann, Joachim: Reflexion ohne Verständnis? In: Ethik und Sozialwissenschaften 11,4 (2000), S. 625–627. In persönlichen Gesprächen an der Universität Bern monierten Ökonomen insbesondere, dass dessen Kritik am anthropologischen Konzept des *homo oeconomicus* innerhalb der Wirtschaftswissenschaften aktuellen Fachdiskursen hinterherlaufe.

³⁴ Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik (2001), S. 215.

Republikanismus an.³⁵ Nicht die Schaffung von Marktwerten solle das entscheidende Mass der Wirtschaft sein, sondern deren »Lebensdienlichkeit«, weswegen die Zuträglichkeit des Wirtschaftens im Hinblick auf ein »gutes Leben« in den Fokus gerückt werden müsse.³⁶ In Ulrichs Kritik an der ökonomischen Neoklassik stechen drei Aspekte hervor.³⁷ Er bestreitet insbesondere:

- die normative Prämisse, dass die Privatisierung dem Gemeinwohl am besten dient,
- den ethischen Hedonismus, welcher den Individuen als oberstes Ziel die Lust- und Nutzenmaximierung unterstellt (Modellierung des Wirtschaftssubjekts als strikt eigeninteressiertes Individuum),
- das utilitaristische Prinzip, das allein die wirtschaftstechnische Güterproduktion und nicht eine wirtschaftsethische Bedürfnisreflexion als rational erachtet.

Im Zuge des Sieges der wirtschaftsbürgerlichen Lebensform im okzidentalen Modernisierungsprozess sei der Wettbewerb zu einer »sozialdarwinistisch verallgemeinerten Gesellschaftsform« geworden, nämlich die einer »totalen Marktgesellschaft«.³⁸ Für Ulrich kann der Wettbewerb aber kein »wertneutrales Instrument zur effizienten Verwirklichung beliebiger Lebensformen« sein. In einer »totalen Marktgesellschaft« würden nämlich entweder Aufsteiger oder Verlierer produziert, deren Leistungsschwäche abzustrafen sei.³⁹ Eine folgen- und symptomekompensierende Sozialpolitik, welche die Betroffenen mit Transferzahlungen entschädige, verfehle dabei ihre primäre soziale Aufgabe: moralisch würden diese als aus jener Gemeinschaft »aussortiert« (vom Markt negativ ausgelesen) gelten, welcher anzugehören aber der Natur des Menschen nach ein ebenso wichtiges Bedürfnis sei wie die Befriedigung von Lebensgütern.⁴⁰ Wenn die Ursache jeglichen Scheiterns in mangelnder Leistungsbereitschaft verortet werde, untergrabe dies gleichzeitig die Solidaritätsbereitschaft der siegreichen Gewinner. Diese Positionen decken sich meiner Meinung nach mit den Ansichten, die Gotthelf vertreten hat.

Ulrich geht davon aus, dass den Menschen nicht nur die Begehrlichkeit nach Objekten der Bedürfnisbefriedigung antreibt, sondern sich die humane Subjektqualität gemäss der Natur des Menschen auch in der »Selbst-

³⁵ Ulrich, *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship* (2000), S. 11.

³⁶ Ebd. S. 204.

³⁷ Ebd. S. 176–180.

³⁸ Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* (2001), S. 229.

³⁹ Ebd. S. 227.

⁴⁰ Ebd. S. 213 und 228.

verwirklichung durch Individualisierung und soziale Bindungen« entfaltet. Dann verliere das potenziell grenzenlose Bedürfnis nach äusserer Konsumbefriedigung eine singuläre Bedeutung für unsere Lebensqualität.⁴¹ Kulturell Sinn mache so gesehen nicht eine »unreflektierte, endlose Steigerung der Quantität der verfügbaren Güter, sondern die Emanzipation des Menschen aus der Notwendigkeit der blossen Existenzsicherung«. ⁴² Eine solche Kultivierung »höherer Bedürfnisse« im Sinne eines geklärten Lebensentwurfs als Orientierungshorizont für den sinnvollen Umgang mit den zur Verfügung stehenden Mitteln mache einen massvoll begrenzten Konsum als Beitrag zum »guten Leben« durchaus denkbar.⁴³ Berücksichtige man, so Ulrich, die Bedeutsamkeit der zwischenmenschlichen Quelle als »Quelle gelingender Sinn-erfüllung und Persönlichkeitsentfaltung«, könne ein gelingendes, erfülltes Leben nicht nur an den äusseren Gütern, sondern der »inneren Sinnhaftigkeit« gemessen werden.⁴⁴ Eine »Ökonomie der Lebensfülle« unterscheide sich von einer blossen »Güterfülle« dadurch, dass sie Bedürfnisse durch eine lebenskluge (Selbst-)Kritik als Scheinbedürfnisse durchschauen und eliminieren könne und nicht unreflektiert mittels Güterproduktion erfüllen müsse. Entgegen neoklassisch-ökonomischer Standardannahmen seien die »Bedürfnisse« des Menschen nicht einfach von Natur aus »gegeben«. ⁴⁵ Die »Ökonomie der Lebensfülle« sei deswegen eine kulturelle, nicht ökonomische Kategorie, da sie die Einsicht impliziere, dass Einsicht, »mehr zu haben«, nicht zwingend in jedem Fall sinnvoll sein müsse.

»Vernünftiges Wirtschaften«⁴⁶ heisst nach Ulrich, dem humanen Eigenwert des »guten Lebens« Beachtung zu schenken. Solche Sinnfragen würden im Kern stets »die wesentlichen Intentionen und höchsten Wertideen, auf die hin das humane Streben nach einem erfüllten Leben um seiner selbst willen ausgerichtet« sei, thematisieren.⁴⁷ Jegliches »Wirtschaften« sei stets nur das Mittel im Dienst höherer Zwecke, welche ihrerseits »nur aus dem Ganzen einer subjektiv richtigen, kultivierten Lebenspraxis bestimmbar« seien.⁴⁸ Geboten sei eine »Selbstbegrenzung des unternehmerischen Gewinnstrebens nach Massgabe unantastbarer moralischer Rechte und anderer höherrangiger Güter

⁴¹ Ebd. S. 215.

⁴² Ebd. S. 214.

⁴³ Ebd. S. 215.

⁴⁴ Ebd. S. 218.

⁴⁵ Ebd. S. 309.

⁴⁶ Ebd. S. 203.

⁴⁷ Ebd. S. 207.

⁴⁸ Ebd. S. 208.

des republikanischen Gemeinwohls.«⁴⁹ Um die drohende Sinnverkehrung eines ökonomischen Fortschritts, welcher den kulturellen Sinn verfehle, zu verhindern, bedürfe es einer Transformation der industrialisierten Lebensform »in eine kultivierte, an der Idee einer Ökonomie der Lebensfülle orientierten Lebens- und Wirtschaftsform«.⁵⁰ Ulrich klagt gegenüber den materiellen Dingen keinen radikal asketischen, sondern einen bedürfniskritischen Lebensentwurf ein. Ein emanzipatorischer Lebensentwurf der Selbstbegrenzung im Sinne einer »Ökonomie der Lebensfülle« messe dem Wirtschaften eine nur instrumentelle Rolle zu, da der zu erarbeitende Wohlstand vor »dessen Bedeutung hinsichtlich seiner Lebensdienlichkeit im Sinne eines übergeordneten Lebensentwurfs reflektiert« werde.⁵¹ Deswegen sei sein Verständnis von effizientem Wirtschaften ein integratives: »Nutzen« liege nicht ausschliesslich im Marktwert produzierter Güter und Dienstleistungen, sondern auch in einem vitalen Wert (der »Lebensdienlichkeit«), welcher nach kulturellen und nicht ökonomischen Massstäben zu beurteilen sei.

Die nachfolgenden Aussagen, die Standpunkte von Ulrichs integrativer Wirtschaftsethik enthalten, finden sich meines Erachtens auch in Gotthelfs sozialpolitischen Forderungen:

- Der vertretene Freiheitsbegriff ist »positiv« konnotiert und kommt einer »nicht-kontraktualistischen« Gesellschaftskonzeption entgegen.⁵²
- Die Freiheit als Idee der Moderne und der Aufklärung wird gegenstandslos, wenn äussere Güter die Macht über Menschen gewinnen.⁵³
- Es gibt im Prinzip zwei Alternativen: das Recht des Stärkeren oder die Moral. Einen »macht- und moralfreien Weg« gibt es nicht.⁵⁴
- Der liberale Traum des 18. und 19. Jahrhunderts, eine Gesellschaft politisch und wirtschaftlich freier, mündiger und gleichberechtigter Bürger zu schaffen, droht angesichts eines Rückfalls auf eine weitgehend sozialdarwinistische Auffassung von Willkür-Freiheit zu verblassen.⁵⁵
- Gegen eine »Neutralität« der politisch-liberalen Gesellschaftsordnung gibt es ethische Einwände. Entscheidend ist der sozialökonomische Unterbau der politischen Grundkonzeption.⁵⁶

⁴⁹ Ulrich, *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship* (2000), S. 16.

⁵⁰ Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* (2001), S. 222.

⁵¹ Ebd. S. 225.

⁵² Ebd. S. 13.

⁵³ Ebd. S. 233.

⁵⁴ Ebd. S. 235.

⁵⁵ Ebd. S. 259.

⁵⁶ Ebd. S. 258.

- Das Rechte muss als Teil eines umfassenderen Guten aufgefasst werden. Die Gültigkeit juristischer Rechte und Gesetze lassen sich letztlich nur von moralischen Rechten her begründen; moralische Legitimität kann dementsprechend niemals restlos in juristischer Legalität (positives Recht) aufgehoben werden.⁵⁷
- Die Forderung nach einem »dritten Weg« zwischen den Polen eines »grenzenlosen normativen Individualismus« und einem »Sozialietismus«.⁵⁸
- Der Mensch ist ein soziales Wesen. Gemeinschaft ist für eine gelingende Identitätsentwicklung unentbehrlich. Ein »präsoziales Selbst« ist eine Fiktion – erst in der Sinngemeinschaft mit anderen Menschen kann der Mensch seine Identität ausbilden.⁵⁹
- Die humane Subjektqualität kann sich erst in einer Sinngemeinschaft mit anderen Menschen entfalten. Deshalb verliert das potenziell grenzenlose Bedürfnis des Menschen nach Konsumbefriedigung seine singuläre Bedeutung für die Lebensqualität.⁶⁰
- Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind eine »Quelle gelingender Sinnerfüllung und Persönlichkeitsentfaltung«. Deshalb muss ein gelingendes Leben nicht nur an äusseren Gütern, sondern auch an seiner inneren Sinnhaftigkeit gemessen werden.⁶¹
- Gegenüber den materiellen Dingen bedarf es keines radikal asketischen, sondern eines bedürfniskritischen Lebensentwurfes. Es handelt sich also um eine Ethik der freiwilligen Selbst- und Wertebindung.⁶²
- Aus der Selbstbeschränkung nach der Massgabe »höherrangiger Güter« ergibt sich ein massvoll begrenzter Konsum als wesentlicher Beitrag zu einem »guten Leben« und eine Beurteilung der Zuträglichkeit des Wirtschaftens im Hinblick auf dieses »gute Leben«. »Vernünftiges Wirtschaften aus dem Blickwinkel der Lebenswelt« heisst, dem humanen Eigenwert des »guten Lebens« Beachtung zu schenken. Es sind diese Sinnfragen, die im Kern stets »die wesentlichen Intentionen und höchsten Werteeiden, auf die hin das humane Streben nach einem erfüllten Leben um seiner selbst willen ausgerichtet« ist, thematisieren.⁶³

⁵⁷ Ebd. S. 237.

⁵⁸ Ebd. S. 260.

⁵⁹ Ebd. S. 34.

⁶⁰ Ebd. S. 215.

⁶¹ Ebd. S. 218.

⁶² Ebd. S. 225.

⁶³ Ebd. S. 203.

- Im Sinne eines geklärten Lebensentwurfs gilt es, solche »höheren Bedürfnisse« zu kultivieren. Nicht eine »unreflektierte, endlose Steigerung der Quantität der verfügbaren Güter« macht kulturell einen Sinn, »sondern die Emanzipation des Menschen aus der Notwendigkeit der blossen Existenzsicherung«. ⁶⁴
- Die Bedeutung des Wohlstandes muss hinsichtlich seiner Lebensdienlichkeit im Sinne eines übergeordneten Lebensentwurfs reflektiert werden. »Nutzen« liegt nicht ausschliesslich im Marktwert produzierter Güter und Dienstleistungen, sondern wird hinsichtlich einer Lebensdienlichkeit bewertet, die nach kulturellen und nicht nach ökonomischen Massstäben zu beurteilen ist. ⁶⁵
- Die industrialisierte Lebensform ist in eine kultivierte, an der Idee einer »Ökonomie der Lebensfülle« orientierte Lebens- und Wirtschaftsform zu transformieren, um die drohende Sinnverkehrung eines ökonomischen Fortschritts zu verhindern. Diese »Ökonomie der Lebensfülle« unterscheidet sich von einer »Ökonomie der Güterfülle« dadurch, dass Bedürfnisse durch eine lebenskluge Selbstkritik als Scheinbedürfnisse durchschaut und nicht unreflektiert mittels Güterproduktion befriedigt werden. ⁶⁶

Bei diesen Vergleichen muss allerdings bedacht werden, dass durch die theistische Fundierung der moralischen Quellen bei Gotthelf die Grundsätze des gerechten Zusammenlebens bestimmten Vorstellungen des Guten untergeordnet werden. Davon unterscheiden sich die Prämissen von Ulrichs integrativen Wirtschaftsethik grundlegend. Überdies können auch die jeweiligen Überlegungen zur sozialen Natur des Menschen insofern nicht miteinander in Zusammenhang gebracht werden, als sich ein teleologisches Menschenbild wie jenes von Gotthelf nicht mit empirischer Anthropologie verträgt.

Dennoch darf man Gotthelf nach meinem Dafürhalten dem liberal-republikanischen Kommunitarismus zuordnen, an dem sich auch Peter Ulrich orientiert. Auch bei Gotthelf ist die Gemeinschaft dem Einzelnen nicht normativ vorangestellt, denn die Sozialisationsprozesse sind jeweils mit einer ausgeprägten Individuation verknüpft, welche sogar zwingend mit einer vorangehenden, kritischen (Selbst-)Distanzierung verbunden ist.

⁶⁴ Ebd. S. 215.

⁶⁵ Ebd. S. 226.

⁶⁶ Ebd. S. 309.

In Wirklichkeit ist diese Wissenschaft nur ein kleines Licht in der Dunkelheit, und ausserhalb dieses begrenzten Lichtkreises konkreten Wissens werfen gigantische, fantastische Möglichkeiten ständig so bedrohliche Schatten auf unser Bewusstsein, dass es schwierig ist, sie zu ignorieren.¹
(Arthur Conan Doyle)

7. Schluss

7.1. »Mene, Mene, Tekel, Upharsin«²

Der Gewaltforscher Jörg Baberowski hat die Frage aufgeworfen: »Wie aber soll man die Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts verstehen, die Europa in ein Trümmerfeld verwandelten und denen Millionen Menschen zum Opfer fielen? Hatte der Zivilisationsprozess ein Ende gefunden? Oder hatte es ihn gar nicht gegeben?«³ Baberowski hält fest:

Von der Friedfertigkeit der Moderne, schrieb der Soziologe Zygmunt Bauman, könne eine Rede sein. Sie habe die Massenverbrechen überhaupt erst ermöglicht. Nationalsozialismus und Stalinismus müssten als

¹ Doyle, der Erfinder des »wissenschaftlichsten aller Detektive«, Sherlock Holmes, notierte diese Zeilen, als er 1918 seinen Sohn durch die Spanische Grippe verloren hatte. Zit. nach Karberg, Sascha: Das Virus, das die Welt veränderte (*Der Tagesspiegel online* vom 1.3.2018). URL: <https://www.tagesspiegel.de/wissen/grippe-pandemie-1918-das-virus-das-die-welt-veraenderte/21023200.html> (2.5.2018). Karberg schreibt in diesem Aufsatz zur Spanischen Grippe: »Die Wissenschaften lernten die Demut kennen. Es könne kein Wissen ohne Ungewissheit geben, sagten etwa die Physiker Niels Bohr und Werner Heisenberg in der Dekade nach der Pandemie.«

² SW VI, S. 402.

³ Baberowski, Jörg: Unser natürlicher Hang zum Bösen. In: NZZ Geschichte 12 (2017), S. 32–44, hier S. 40.

Erben der Aufklärung, als Repräsentanten jener Vorstellung gesehen werden, dass alles Denkbare auch machbar sei. [...]. Der Traum der Vernunft habe sich ermächtigt, Verbrechen beispiellosen Ausmasses zu begehen.⁴

Zur »Entzivilisierung der Verhältnisse« sei es gekommen, als alle Schutzwälle weggeräumt worden seien. Die Massenmorde hätten sich »in den zerstörten, verwüsteten und entstaatlichten Zonen des Todes«⁵ vollzogen, welche der amerikanische Historiker Timothy Snyder »Bloodlands« genannt habe:

In ihnen wir nicht nur alles erlaubt, sondern auch alles möglich, nachdem alle bürokratischen und rechtlichen Strukturen, die Menschen vor Willkür und Terror bewahren, zerstört worden waren. Die Polizeibataillone und Todeskommandos der SS verrichteten ihr blutiges Handwerk jenseits der Sicherungsräume, die der Zivilisationsprozess geschaffen hatte. Waren die Bollwerke des Rechts erst einmal geschleift, konnte sich die Lust an der Gewalt frei entfalten. Nun war wieder alles erlaubt, was eigentlich schon längst verboten war. Das Tötungsverbot wandelte sich in ein Gebot, und nach kurzer Zeit wurden »normale« Menschen zu Mördern und Bestien.⁶

Die Gewalt selber, so Baberowski, habe keine Geschichte, »weil der Mensch immer schon gewesen ist, was er jetzt ist.«⁷ Es sei zu vermuten, dass jedem Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen innewohne und jeder Mensch sich jederzeit gegen die Vernunft entscheiden könne. Dass sich das »Tötungsverbot« in ein »Gebot« verwandeln konnte, hängt nach Kritikern der Kant'schen Vernunftmoral wie Charles Taylor damit zusammen, dass in der westlichen Moderne die Moral auf Pflicht reduziert und dadurch toxisch verzerrt worden ist. In den Reihen der SS gab es zahllose pflichtbewusste »Tugendvirtuosen«, die im Bewusstsein innerer Rechtschaffenheit bereit waren, alle ethischen und moralischen Grenzen zu überschreiten, ohne dabei ein Unrechtsgefühl zu empfinden. Die Täter von Auschwitz haben sich in ihrer Berufung auf »Befehlsnotstand« während des Frankfurter Prozesses explizit auf diese Pflichtethik gestützt.

Friedrich Schiller (1759–1805) hat in seinem berühmten *Fünften Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen* die Vermutung geäußert, dass die Aufklärung nicht das geeignete Mittel bereitzustellen vermöge, die Entfremdung

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. S. 41.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

und Zerrissenheit des zivilisierten Menschen aufzuheben.⁸ Für Schiller hatte die Revolution eine Enthemmung und Entfesselung tierischer Gewalt herbeigeführt, nicht aber eine Herrschaft der Vernunft begründet, weil die Aufklärung den Menschen allzu selbstverständlich als vernünftiges Wesen vorausgesetzt habe.⁹ Der jakobinische Terror war für ihn ein Ausdruck der gefährlichen Illusion, zu glauben, den Fortschritt der Menschheit auf rein theoretischem Weg begründen zu können.¹⁰ Begriffliche Abstraktionen allein, etwa Mündigkeit und Emanzipation, vermögen ihm zufolge nicht, auf die affektiv-sinnliche Natur des Menschen und damit seinen Willen einzuwirken. Im Rahmen einer ästhetischen Erziehung als einer »Propädeutik der Aufklärung« gelte es für Schiller deshalb, »das Werk der Abstraktion augenblicklich in einen Stoff für die Phantasie zu verwandeln, Begriffe in Bilder umzusetzen, Schlüsse in Gefühle auszulösen« und damit durch »gefühlswingende Argumente auf das Handeln zu wirken«, schreibt Borchmeyer.¹¹ Schiller rückte deswegen eine Anthropologie in den Fokus, in welcher die Versöhnung von Sinnlichkeit und Vernunft als eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst ermöglicht wird und zum Bezugspunkt von Bildungsprozessen werden soll.¹² Borchmeyer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die von Horkheimer und Adorno beschworene »Selbsterstörung der Aufklärung« keine Gefahr sei, die erst dem 20. Jahrhundert zu Bewusstsein gekommen sei, das Wissen um deren »innere Gefährdung« sei »ein altes Problem«.¹³ Gerade in Schillers *Briefe[n] über die ästhetische Erziehung des Menschen* komme eine tiefe Einsicht zum Ausdruck, dass die Aufklärung stets drohe, in Selbsterstörung umzuschlagen.¹⁴ Im *Wilhelm Tell* demonstriere Schiller anhand des Bundeschwurs auf dem Rütli exemplarisch, wie sich die Ideen der Aufklärung ohne den Fluch ihres dialektischen Umschlags in einen neuen Despotismus politisch hätten realisieren lassen – nämlich durch eine evolutionäre Ablösung der »Vaterordnung« durch eine neue »Brüderordnung«, die keine unmündigen Kinder hinterlasse, sondern mündige Bürger.¹⁵ Die Aufklärung pervertiere sich hier nicht selber, sondern wähle den Weg zum Kopf über das Herz.¹⁶ Schiller ziehe nicht die Konsequenz einer Absage an die Aufklärung als

⁸ Schäfer, *Das Versprechen der Bildung* (2011), S. 48.

⁹ Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung* (1989), S. 367 und 370.

¹⁰ Ebd. S. 369.

¹¹ Ebd. S. 372.

¹² Vgl. Schäfer, *Das Versprechen der Bildung* (2011), S. 48.

¹³ Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung* (1989), S. 361.

¹⁴ Ebd. S. 363.

¹⁵ Ebd. S. 373.

¹⁶ Ebd. S. 376.

solcher. Vielmehr gelte es nach ihm, durch eine praktische Kultur erst einmal den Boden zu bereiten, »auf dem sich ihre Keime entfalten können.«¹⁷

Genau jene Rolle einer ästhetischen Erziehung – als »Propädeutik der Aufklärung« – im Sinne Schillers hatte Gotthelf meiner Ansicht nach der christlichen Volksaufklärung zugeordnet. Dass der aufgeklärte, moderne Mensch mit spirituellen Problemen konfrontiert ist, wenn er von hilfreichen Symbolen getrennt wird, zeigt Gotthelf nach Werner Hahl in der *Schwarzen Spinne* (1842). Die Wissenschaft, die den Menschen vor der Furcht befreien wollte, habe nach Gotthelf dem Menschen nur die Möglichkeit versagt, seine Furcht zu verarbeiten. Die Novelle lehre, dass es einen furchtfreien Zustand nicht gebe: »Indem er den Blick auf die symbolische Kraft der furchtgeplagten Seele lenkte, machte er die Grenzen der damaligen Wissenschaft (oder ihrer populären Richtung) deutlich.«¹⁸ Denn wenn man die religiöse Symbolbildung unterbinde, würden andere Kulte an die Leerstelle treten. Nicht zu Unrecht habe Gotthelf eine Zeit der bedrohlichen Massenbewegungen heraufkommen sehen, etwa den Staatskult »mit nationalistischem und imperialistischem Einschlag.«¹⁹ Auch in der Gemeinde Vehfreude im *Käserei*-Roman hat die Säkularisierung ein spirituelles Vakuum hinterlassen, das beispielsweise vom Dürflufteisi mit allerlei abstrusen okkultistischen Ersatzhandlungen aufgefüllt wird. Die entzauberte Welt wird von ihr durch gefährlichen Aberglauben wiederverzaubert. Darin wird auch eine Kritik an der Aufklärung deutlich: je stärker das Irrationale zugunsten der Vernunft verdrängt wird, desto ungewisser scheint rationales Handeln.²⁰ Und umso grösser wird die Gefahr, auf einen »Teufelspakt« hereinzufallen. Im Radikalismus erblickte Gotthelf einen bedrohlichen Volkssouveränitätskult mit unvorhersehbaren Gefahren:

Es gibt wirklich zuweilen auch solche Anfälle, welche über den Menschen kommen oder über ganze Völker, in welcher der Mensch zum Mörder, zum Dieb, zum Verbrecher wird fast plötzlich und es bleibt sein Leben lang, in welcher ganze Völker wie wahnsinnig werden, wie mit einem allgemeinen Rausch behaftet, das Greulichste vollbringen, ihr eigen Glück begraben auf Jahrzehnte und Jahrhunderte.²¹

Hinter der Vorstellung, dass die Menschen nach Abschluss eines Gesellschaftsvertrages keine egoistischen Interessen mehr verfolgen würden, stand für ihn ein Irrtum der Aufklärung, nämlich die Vorstellung einer ursprünglich

¹⁷ Ebd. S. 369f.

¹⁸ Hahl, Jeremias Gotthelf – der »Dichter des Hauses« (1994), S. 372.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Höhne, Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller (1989), S. 29.

²¹ SW XIII, S. 84.

ungetrübten guten Natur des Menschen. Dass ohne religiöse Grundlage »all die Bildung und Aufklärung gar nichts als der Anstrich über ein Grab voll Moder und Totengebein«²² sei, ist eine Warnung Gotthelfs vor einer materialistischen, einzig auf Verstandesbildung ausgerichteten Gesinnung:

Der Mensch meint, dadurch zum Herrn und Meister der Welt geworden zu sein, das macht ihn stolz und hochmütig. Je einseitiger diese schulmeisterliche Verstandesbildung verfolgt wird, desto mehr beschränkt sich des Menschen Umsicht, bis sie zuletzt einschrumpft und nichts mehr zu erkennen vermag als die Welt, und was in der Welt weltlich ist.²³

Im zweiten Band des *Anne Bäbi*-Romans schreibt Gotthelf:

Soll in unserer Zeit das Alte wieder neu werden, der Engel des Lichts vom Hochmut verführt Gott vom Throne stoßen, Gott sich gleichmachen wollen, fehlspringen, in die tiefste Tiefe fallen, zum Teufel werden? [...] alles nach dem Zeitgeist, so daß der Mensch und das Tier das gleiche tun und alle Aufklärung und Bildung und Kultur den Menschen in tausendjährigem Kreislauf zu der Theorie zurückgeführt, dass er am besten tue, wenn er tue wie ein Vieh.²⁴

Den Rückfall in eine gottlose Zeit – dass »das Alte wieder neu« werde, die Menschheit »in die tiefste Tiefe falle, zum Teufel« werde – war es, den Gotthelf gefürchtet hat. Wie Charles Taylor betrachtet er die autonome Vernunftmoral als Folge einer Überprivilegierung des Selbst. Auch für ihn droht die Verbannung der Transzendenz aus dem geistigen Horizont der Moderne eine »zweckrationale Inversion des Humanismus« zur Folge zu haben. Nur die Religion vermag es nach Gotthelf, der Selbstentfremdung des modernen Menschen und damit einer »Dialektik der Aufklärung« entgegenzuwirken. Seine Skepsis gegenüber der Aufklärung ist als Kritik an dem auszulegen, was er durch eine szientistische Verengung der Vernunft und einer Negation der Erschliessungsleistung des Gefühls als »falsche Aufklärung« bezeichnete. An den idealistischen Monismus einer solchen »falschen Aufklärung« haben in der technischen Durchdringung der Welt die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts mit einem materialistischen Monismus durchaus angeknüpft. Wer den Dualismus wie Gotthelf nicht monistisch zu überwinden versuchte, musste sich notgedrungen mit beidem anlegen.

²² Ebd. S. 204f.

²³ Ebd. S. 139.

²⁴ SW VI, S. 400f.



*Abb. 25 Pfarrer (Erwin Kohlund) und Arzt (Peter Arens)
in »Anne Bäbi Jowäger« (1960)*

Im »Kaminfeuergespräch« im zweiten Band des *Anne Bäbi Jowäger*-Romans zwischen dem jungen, rationalistisch gesinnten Arzt Rudi, der für die Positionen der Wissenschaft steht, und dem lebenserfahrenen Pfarrer von Gutmütigen, welcher die Anliegen der Theologie vertritt, verhandelt Gotthelf meines Erachtens diesen Standpunkt auf idealtypische Weise: weder der materialistische Monismus einer (natur)wissenschaftlich-positivistischen Medizinauffassung, der keine anderen Heilungsprozesse als körperliche zu anerkennen bereit ist, noch der geistige Monismus des pietistischen Vikars, der mit einer menschenfeindlichen Zerknirschungspraxis ohne Rücksicht auf körperlich-leibliche Bedingtheiten Anne Bäbi Jowäger in einen Suizidversuch hetzt, vermögen die kaum auslotbare Tiefe eines Menschen ganz zu erfassen (für dieses »Kaminfeuergespräch« war Gotthelf übrigens vom Basler Professor Hagenbach für den Ehrendokortortitel vorgeschlagen worden, der ihm aber – wie erwähnt – verweigert wurde).²⁵

²⁵ Guggisberg, *Christentum und Leben* (1939), S. 185.

Eine einseitige Hinwendung zum Inneren, wie es der pietistische Vikar macht, führt zur gefährlichen Weltverachtung; christliche Nächstenliebe mu-tiert so zum fanatisch-selbstgerechten Bekehrungseifer, der zerstört, anstatt aufzubauen.²⁶ Anne Bäbi Jowäger fällt nach dem medizinisch vermeidbaren, durch Aberglaube und Quacksalberei mutwillig verursachten Tod des Enkelkinds in eine tiefe Depression, anhand derer Gotthelf meiner Ansicht nach zu zeigen versucht, dass eine Überwindung des Dualismus in idealistischen oder materialistischen Monismen zu kurz greift, weil sich seiner Ansicht nach geistige und leibliche Zustände gegenseitig untrennbar durchdringen.

Im *Anne Bäbi Jowäger*-Roman versucht Gotthelf, wie Hanns Peter Holl vermerkt, »die beiden für unsere Kultur getrennten Bereiche, nämlich die wissenschaftliche Medizin und die Theologie, das Wissen um die Heilung der Physis des Menschen und das Wissen um sein Seelenheil, einander wieder anzunähern.«²⁷ Für Gotthelf hätten sich diese beiden Prinzipien nicht ausgeschlossen, ja er sei vielmehr davon ausgegangen, dass sie sich gegenseitig ergänzen könnten.²⁸ Obwohl »lokal ganz an den Oberaargau gebunden«, sei der Roman »voll asklepiischer Weisheit« und dessen Problematik international.²⁹ Holl schreibt:

Im 19. Jahrhundert gehörte es fast schon zum Berufsethos des wissenschaftlichen Arztes, religiöse Fragen aus seinem Gebiet auszuklammern. Wissenschaft, so nahm man an, erledige die Religion, Technik schaffe das Theodizeeproblem ab, Mikroskop und Fernrohr machten sowohl mit dem metaphysischen Himmel als auch mit dem Aberglauben der Unaufgeklärten endgültig Schluss.³⁰

Anne Bäbi sei »nicht nur ein einzelner Fall«, sie weise »vielmehr hinein in die Geheimnisse des Menschseins überhaupt und in jene Untergründe, von denen unser Leben beständig umdroht und bestimmt« würden.³¹ »Allein schon die Zeichnung dieses Menschen Anne Bäbi Jowäger, die Entwicklung seiner pathologischen Wandlungen und die Methoden einer Heilung genügen, aus diesem Buche ein Meisterwerk der Menschendarstellung zu machen«, hat Karl Fehr vermerkt. Anne Babis rätselhafte, körperlich-seelische Krankheit, zu deren Heilung es den Arzt und den Seelsorger braucht, gilt in der Wissenschaft als eine der ersten, in ihren Detailbeobachtungen unübertroffenen

²⁶ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 161.

²⁷ Holl, Jeremias Gotthelf. Leben. Zeit. Werk (1988), S. 115.

²⁸ Ebd. S. 114.

²⁹ Ebd. S. 150.

³⁰ Ebd. S. 115.

³¹ Fehr, Poet und Prophet (1986), S. 169.

Schilderungen einer manisch-depressiven Erkrankung.³² Gotthelf habe, so Karl Fehr,

[...] ein schwieriges reales und psychisches Geschehen mit äusserster Objektivität und Genauigkeit festgehalten. Die Ätiologie dieser Depression, ihr Verlauf bis zum depressiven Irresein, einem Irresein, in dem doch die Logik der Todeslust durchgehalten wird, ist lückenlos.³³

In der Argumentationsweise des Pfarrers bringt Gotthelf meiner Ansicht nach einen auf den Pragmatismus hinweisenden Fallibilismus zum Ausdruck, also die Überzeugung, dass menschliches Wissen grundsätzlich fehlbar ist. Man kann nach Karl Fehr gar von einem totalen »Ignoramus-Ignorabimus« sprechen. Menschliches Wissen und menschliches Können seien immer begrenzt und sie beide, Arzt und Pfarrer – Wissen und Glaube – würden letztlich Geheimnisse verwalten, welche sie selber doch nicht restlos zu ergründen vermöchten. Gott sei Ausdruck dafür, dass der Mensch über die letzten Gründe seines Denkens und Erkennens nicht verfügen kann.³⁴ Die Aufgabe des Menschen bestehe für Gotthelf darin, so Pierre Cimaz, durch den Gebrauch der Vernunft die Wirklichkeit zu verstehen, ohne dass die menschliche Vernunft das Mass der Wirklichkeit ist.³⁵ Weder »das menschliche Auge noch der menschliche Verstand« sind für ihn »stark und weit genug, die Wahrheit, ja auch nur die Wirklichkeit zu erfassen«, vermerkt Fehr.³⁶ Diese Anerkennung der Fähigkeiten, aber auch der Grenzen des Wissens, müssten Gotthelfs Ansicht nach eine Versöhnung zwischen Arzt und Pfarrer, ein friedliches Nebenbeziehungsweise konstruktives Miteinander von Religion und Wissenschaft, ermöglichen.

Mit der Aufklärung ist für Gotthelf ein »Wahn« in die Welt gekommen, dass nämlich derjenige, der Anspruch auf Bildung und Vernunft erhebe, kein Christ sein dürfe.³⁷ Für ihn hingegen müssen die Verstandeskräfte nicht zwingend zu Atheismus oder Agnostizismus führen. Die Aufklärung habe die Fähigkeiten und Reichweite der Autonomie des menschlichen Geistes überschätzt, schreibt er:

³² Der bedeutende Psychiater Ludwig Binswanger (1881–1966) hat in seinen Erkenntnissen über die Depressionserkrankung Gotthelfs Roman berücksichtigt. Vgl. Fehr, Jeremias Gotthelf (1954), S. 156 und S. 160.

³³ Fehr, Poet und Prophet (1986), S. 190.

³⁴ Fehr, Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf (1953), S. 50.

³⁵ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 219.

³⁶ Fehr, Jeremias Gotthelfs Erziehungsidee (1961), S. 125.

³⁷ Cimaz, Gotthelf (1998), S. 203.

Denn sieh, mit der Wissenschaft ist es ganz anders gegangen, als man es sich gedacht hat, sie gerade ists, die ihre Spitzen den alten Aufklärern, welche wähten, es bald so weit zu bringen, daß alles klar am Tage liege wie ein umgekehrter Bienenstock, entgegengerichtet hat. Die Wissenschaft ist bis an den dunkeln Schlund gelangt, in welcher keine Leuchte leuchten will, wo aber doch die Hauptsache liegt, oder mit andern Worten: sie ist da angelangt, wo der Weg aus der Sonnseite der Natur sich umbiegt und an die Schattseite führt, aus dem Erklärbaren, durch die Sinne Wahrnehmbaren in die Tiefen des Naturgeheimnisses.³⁸

Geistige und materialistische Monismen führen seiner Ansicht nach zu einer Vergötzung von Ideen, was den Menschen aber in letzter Konsequenz in die Verzweiflung treibe, weil diese Monismen eine Kluft zwischen menschlichem Wollen und Vermögen aufreissen, ohne sie zu ertragen helfen.³⁹ Der rationalistische Arzt Rudi verliert seine Lebenskraft und seinen Optimismus, bis er schliesslich resigniert zusammenbricht, je deutlicher er die gesetzten Grenzen des menschlichen Könnens und die Dämonie des menschlichen Herzens wahrnimmt.⁴⁰ Karl Fehr hat dazu geschrieben:

Der Ideengläubige muss so gut wie der Weltgläubige und der Materialist im Leben Schiffbruch erleiden. Wer nur an eine geistige Ewigkeit glaubt, an die Vollendung im Geiste im Sinne der platonischen Metaphysik, auch er muss an diesem Glauben wie der diesseitshungrige Materialist zerschellen.⁴¹

Gotthelfs Werk ist nicht nur eine Reaktion auf die Gegenwart, sondern auch eine Antwort auf die Aufklärung. In der *Armennoth* schreibt er:

Hört man die Menschen, so würde man glauben, sie stießen mit den Köpfen bereits an den Himmel an. Es ist ein Lärm und ein Getöse von Selbstruhm der Menschheit, daß es einem schaudert: und wenn man in Kammern und Räthen das unverschämte Pochen hört auf die Mündigkeit der innerlich so schauderhaft versumpften Völker, so möchte man fast glauben, die Zeiten kehrten wieder, wo die hochgebildeten Römer ein Pferd zum Gott erhoben, mit dem Unterschiede freilich, daß man jetzt vielleicht eine Kuh oder einen Ochsen einem Pferde vorzöge.⁴²

³⁸ SW VI, S. 260f.

³⁹ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 159.

⁴⁰ Ebd. S. 159.

⁴¹ Fehr, Jeremias Gotthelfs Erziehungsidee (1961), S. 129.

⁴² HKG F.3.1, S. 135.

Oder wie Max Frisch (1911–1991) es in seiner Dankesrede zum 75. Geburtstag an den Solothurner Literaturtagen von 1986 zur Ehrung seines Lebenswerks formuliert hat:

Was wir der Naturwissenschaft zu verdanken haben, steht ausser Frage bis zu einer gewissen Grenze. Wo beginnt das Defizit? Wissenschaft ohne sittliche Vernunft und infolgedessen eine wissenschaftliche Forschung, deren Folgen niemand zu verantworten hat, das ist schon mehr als ein Defizit, nämlich die Perversion der Aufklärung, die uns mündig machen soll. Aufklärung ist heute Revolte gegen den Aberglauben in der Technologie, die den Menschen antiquiert, wie Günter Andres es bezeichnet, und zur Ohnmacht gegenüber der Technologie führt. Das alles wäre Alarm genug, aber als Alarm nicht wirksam in einer Gesellschaft, die darauf besteht: Vernünftig ist, was rentiert.

Ja, vieles ist schief gelaufen! Am Ende der Aufklärung also steht nicht, wie Kant und die Aufklärer alle hofften, der mündige Mensch, sondern das Goldene Kalb, bekannt schon aus dem Alten Testament.⁴³

7.2. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse

Im Pauperismustraktat *Die Armennoth* setzt sich Jeremias Gotthelf eingehend mit dem Problem der Massenarmut auseinander. Er führt darin aus, dass ein weltanschaulich neutraler Staat, der die Nächstenliebe durch mechanistisch-anonyme Verordnungen substituiert, nicht in der Lage ist, die soziale Frage zu lösen. Die gefährliche Gärung in den Unterschichten nahm er dabei ebenso deutlich wahr wie die frühsozialistischen Theoretiker, die nur in der revolutionären Umwälzung aller politisch-ökonomischen Verhältnisse und in einer zentralstaatlich gelenkten Umverteilung sämtlicher materiellen Güter einen Weg zu gerechten sozialen Zuständen erblickten. Für Gotthelf war der Umsturz kein gangbarer Weg zur notwendigen gesellschaftlichen Erneuerung, weil diese auf dem Weg einer nur äusseren Umwandlung nicht verwirklicht werden könne. Wie sein Armenroman *Käthi, die Grossmutter* exemplarisch zeigt, bestimmen bei ihm nicht die Lebensumstände (also das Sein) das Bewusstsein, sondern es wird das Sein durch das Bewusstsein bestimmt. Der Mensch ist nicht ein Produkt seiner Umwelt, sondern vermag ihr gegenüber selbständig

⁴³ Frisch, Max: Am Ende der Aufklärung steht das Goldene Kalb. In: Du. Die Zeitschrift für Kultur 51,12 (1991), S. 119–127, hier S. 126.

prüfend aufzutreten.⁴⁴ Es ist gerade diese im Armenwesen zum Ausdruck gebrachte Haltung, die bislang mehrfach als Nachweis seiner konservativen Gesinnung herangezogen worden ist.

In der vorliegenden Arbeit wird eine neue Lesart der beiden Werke vorgeschlagen. Zwar besteht kein Zweifel darin, dass er von den Armen forderte, sie müssten »Beten und Arbeiten« und es ist ebenfalls unbestritten, dass er die Forderungen der materiell Benachteiligten nach einer Nivellierung der sozialen Schichten zurückwies. Gotthelf ging es aber im Gegensatz zu anderen religiös-kirchlichen Bestrebungen seiner Zeit nicht einfach um die »Rechristianisierung« der Armen als Mittel zur Restauration der Sozialordnung. Dies war der erkenntnisleitende Ansatz dieser Studie.

Die soziale Frage war für Jeremias Gotthelf Teil eines tiefgreifenden, religiösen Problems. Ihm ging es bei ihrer Lösung nicht einfach um Armenfürsorge, sondern um die Ursachen von gesellschaftlichen Zerrüttungen, die von einer Sozialordnung hervorgebracht wurden, die nicht mehr von religiösen Grundsätzen durchdrungen war. Die Massenarmut war für ihn der folgenschwerste Ausdruck eines Zeitgeistes, der sich als Sozialzerfall und als Erosion aller zwischenmenschlichen Beziehungen manifestierte. Dass sich der Stärkere gegenüber dem Schwächeren durchzusetzen und das gesellschaftliche Miteinander damit zu einem archaischen Kräftemessen zu pervertieren drohte, hing für ihn mit einer problematischen Auslegung der Freiheits- und Gleichheitsideale durch die Radikalliberalen und deren kontraktualistischem Staatsverständnis zusammen. Die weltanschaulich neutralen Strukturen des Staates verführten die Menschen seiner Ansicht nach zu einem eigennutzenmaximierenden Verhalten, weil sich in einer politischen Ordnung, welche nur individuelle Güter kennt und in der alle zwischenmenschlichen Handlungen den Charakter eines wechselseitigen Vorteilstausches haben, gemeinschaftliche Güter wie Solidarität und Humanität kaum mehr verwirklichen lassen.

Um die sozial-ethischen und religiösen Auffassungen Gotthelfs in dieser Arbeit in einen grösseren Rahmen stellen zu können, wurde ein Bezug zu den Schriften des Sozialphilosophen Charles Taylor hergestellt. Wie für diesen war es auch für Gotthelf der Aufklärung nicht gelungen, eine säkularisierte Moral zu begründen, weil Moralquellen ihrer Ansicht nach nur durch eine theistische Fundierung als intrinsisch wertvoll gedacht und dadurch in den Status von handlungsleitenden Gütern erhoben werden können. Dass der Gesellschaft die »Topographie des Guten« abhanden zu kommen droht, ist für

⁴⁴ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 66.

Taylor der Kern der Krise des modernen Bewusstseins («malaise of modernity«).

In der *Armennoth* bewies Jeremias Gotthelf ein feines Gespür und ein ausgeprägtes Bewusstsein für globale Bedrohungen. Die Dynamisierungs- und Beschleunigungsimperative, die universelle Entgrenzung von Raum und Zeit im Börsen-, Eisenbahn- und Industriezeitalter hatten nach ihm verheerende Auswirkungen auf die Art und Weise von Beziehungen, die menschliche Subjekte in der Welt auszubilden vermögen. Die Entfremungskrisen der Protagonisten in seinem Werk haben die Merkmale moderner Zivilisationskrankheiten. Sie sind Ausdruck dafür, dass die Repulsion für ihn zu einem zentralen Problemkomplex der modernen menschlichen Welterfahrung wurde. Wie bei Charles Taylor gewinnt der Mensch bei Gotthelf sein Selbst-Welt-Verhältnis durch eine Orientierung an qualitativen Unterscheidungen. Wenn die Menschen zugunsten eines permanent situativen Gegenwartsbezugs zunehmend darauf verzichten, sich in Bezug auf Hypergüter zu transzendieren, verhindert dies die Herausbildung von »starken Wertungen«. Weil Identität und damit die Möglichkeit, sich und andere als wertvoll zu erachten, nur vor dem Hintergrund eines Horizonts des Bedeutsamen denkbar ist, können die Menschen kaum mehr jene Mündigkeit erringen, die er als »innere« Freiheit bezeichnet und die es den Menschen erlaubt, sich freiwillig nach dem Gemeinwohl auszurichten und zugunsten »höherrangiger Güter« auf eine Maximierung des Eigennutzens zu verzichten.

Diese Freiwilligkeit ist eine Kernforderung in der *Armennoth*. Grundsätzlich teilte Gotthelf darin die Beobachtung zeitgenössischer Publizisten, dass die Massenarmut zu einer ernsthaften Bedrohung für die gesellschaftliche Ordnung geworden war. Dabei sollte die in diesem Werk verwendete Pest- und Cholerametaphorik, die ungeheure Ängste schürte, meiner Ansicht nicht eine Legitimation für repressive Massnahmen gegen die Armen bezwecken. Ich vertrete die von Gerhard Gey aufgestellte These, dass es Gotthelf nicht darum ging, die Religion als Mittel zur Sozialdisziplinierung zu instrumentalisieren um damit eine explosive Bevölkerungsschicht ruhig zu stellen. Gotthelf vertrat die Ansicht, dass es immer Arme geben werde und die restlose Beseitigung von Armut deswegen nicht ein sinnvolles Ziel staatlichen Handelns sein könne, aber die Art des zu seiner Zeit herrschenden Elends sei von Menschen gemacht. Deswegen ist die *Armennoth* als scharfe Kritik an den zunehmend malthusianisch argumentierenden Eliten zu verstehen, die er für die Zustände verantwortlich machte. Sie hätten gar kein Interesse an einer Verbesserung der Lage der Armen und vor allem auch der Kinder, weil für sie Verdingkinder als billige Arbeitskräfte nutzbar seien. Die rhetorisch-metaphorische Didaxe

der *Armennoth* besteht deswegen nach meinem Dafürhalten darin, die Adressaten – kommunale Behörden und bäuerliche Magnaten – in einem eindringlichen Appell davor zu warnen, dass bald eine Revolution ganz Europa mit Blut und Brand bedecken würde, wenn nicht endlich ein Bewusstseinswandel dazu führe, sich der sozialen Frage anzunehmen.

In seiner Haltung dem Armenwesen gegenüber kommt ein republikanischer Denkansatz zum Ausdruck. Nicht nur sollten die Begüterten eine Verantwortung für die sozialen Zustände der unteren Schichten übernehmen, auch sollte die Gesellschaft »von unten her« demokratisch aufgebaut werden. Letzteres war das Ziel der Armenerziehungsanstalt Trachselwald. Wie die Arbeit gezeigt hat, hatte sich Gotthelf einen eigenständigen Zugang zur Pestalozzirezeption geschaffen. Dabei scheint er ein Konkurrenzmodell zu etablierten Doktrinen der Armenpädagogik entwickelt zu haben, mit dem er gegen die führenden fachlichen Autoritäten – gegen Philipp Emanuel von Fellenberg, den Doyen der Pauperismuspolitik, und gegen dessen den pietistischen Rettungsanstalten zugeneigten Epigonen – opponierte. Wahrscheinlich kann Gotthelfs armenpädagogisches Konzept im Umfeld respektive Vorfeld der Kindergartenidee verortet werden. Dahinter könnte eine Alternative zu den sich schliesslich durchsetzenden »totalen Anstalten« gestanden haben. Wie die historischen Quellenrecherchen gezeigt haben, hat die Anstalt eine erfolgreiche Finanzierungspolitik verfolgt, die darin bestand, hinsichtlich der Kostgelder für die aufgenommenen Kinder gegenüber den Versteigerungen an den sogenannten Verdinggemeinden »konkurrenzfähig« zu sein.

Die nicht sehr positiven Erfahrungen, die Gotthelf als Vorstandsmitglied des Vereins für christliche Volksbildung Trachselwald mit den Gemeinden gemacht hat, scheinen ihn dazu veranlasst zu haben, im Roman *Käthi, die Grossmutter* seine Idealvorstellung eines christlichen Dorfes im Sinne einer Kritik an den herrschenden Verhältnissen zu skizzieren. Die Armen werden im Rahmen einer »moral economy« nicht nur ökonomisch in die Agrarverfassung inkludiert, sondern auch durch eine spezifische Ethik der »Anerkennung« in die Gemeinschaft integriert. Er zeigt darin, dass er der Überzeugung ist, dass nur die Religion in der Lage ist, den Menschen eine leistungsunabhängige Würde zu garantieren und die Pazifizierung der Gesellschaft sicherzustellen. Gleichzeitig macht er deutlich, dass die Armen keine Rechtsansprüche auf das Eigentum von Gemeinden oder Privatpersonen geltend machen dürfen. Aus heutiger Sicht kann diese Haltung kaum positiv gewürdigt werden. Der Sozialstaat des 20. Jahrhunderts hat durch staatliche Umverteilungsmassnahmen nach 1945 zu einer Befriedung und Stabilität der Gesellschaft geführt, wie es Gotthelfs christlicher Republikanismus wohl nicht vermocht hätte. Wie die Recherchen in den historischen Quellen zur kommunalen

Armenfürsorge im zeitgeschichtlichen Umfeld von Gotthelf überdies gezeigt haben, war es nur einem zumindest bereits teilweise zentralisierten Staat auf dem Höhepunkt der Pauperismuskrise möglich, Schlimmeres zu verhindern.

Grundsätzlich hätten auch in Gotthelfs christlicher Republik keine grossen Einkommens- und Vermögensunterschiede vorkommen sollen. In *Käthi, die Grossmutter* zeichnet sich das christliche Dorf durch ein spezifisches soziales Gefälle aus, in dem ich das Modell einer non-egalitären Gerechtigkeit erkenne. Dieses Modell richtete sich auch gegen die sozialpolitische Programmatik der Radikalliberalen, deren (früh-)sozialistisch inspirierte Agenda eine Kollektivierung aller Gemeindegüter im Rahmen von umfassenden staatlichen Umverteilungsmassnahmen vorsah. Nicht ganz zu Unrecht erblickte er darin Ansätze eines unheilbringenden Totalitarismus. Es zeigt sich, dass Gotthelf in seinem Argwohn gegenüber dem »Gleichmachen« keineswegs die Gewährleistung von Armenfürsorge in Frage stellte. In einem christlichen Staat ist es für ihn ein zentrales Gebot, für die Armen zu sorgen.

Zusammenfassend kann Folgendes festgehalten werden:

- Die in der *Armennoth* propagierte, auf Freiwilligkeit beruhende Unterstützung der Armen bedeutet nicht, dass nach Gotthelf die Armenfürsorge wie im Gesetz von 1847 nur noch auf Spenden beruhen solle. Mit auf Freiwilligkeit beruhender Unterstützung meint Gotthelf eine sich aus supra-erogatorischen Quellen speisende Selbstverpflichtung, sich aus einer intrinsischen Motivation – das heisst ohne gesetzlichen Zwang aus eigenem Willen beziehungsweise freiem Bekunden heraus – nach dem Gemeinwohl auszurichten. Ohne diese »christlich-republikanische« Freiwilligkeit drohen für Gotthelf soziomoralische Ressourcen wie Solidarität und Humanität zu erodieren.
- Die Gemeinden und Habenden sind dazu verpflichtet, den Armen zu helfen. Dabei müssen die Armen Dankbarkeit und Arbeitsbereitschaft signalisieren. Wenn »schlechte« Arme dazu nicht bereit sind, kann ihnen die Unterstützung entzogen werden, verhungern darf in einem christlichen Dorf aber niemand. Das fordert er in *Käthi* eindeutig.⁴⁵ In der von ihm geteilten zeitgenössischen Unterscheidung von »guten« und »schlechten« Armen galt indessen jemand, der trotz Arbeitsfähigkeit nicht genügend Geld verdienen konnte, als »unfleissig« und deshalb als potenziell »schlechter« Armer, der nur widerwillig unterstützt wurde. Diese Haltung von Gotthelf muss meiner Ansicht nach als sehr problematisch angesehen werden. Denn es war gerade die Mehrheit der vom Pauperismus

⁴⁵ Vgl. dazu auch SW XIV, S. 383–387.

- betroffenen landarmen Unterschicht aus strukturellen Gründen gar nicht in der Lage, trotz grösster Anstrengungen genügend Geld zum Überleben zu verdienen (sie waren »Working-poor«). Deswegen galten sie als »schlechte Arme«, was im Zuge der Erbringung der Fürsorgeleistung oft zu einer beträchtlichen Stigmatisierung führte. Gotthelf ging in seinem Idealbild von Armenfürsorge davon aus, dass der persönliche Kontakt es ermögliche, fleissige (»gute«) Arme auch unter jenen auszumachen, die trotz harter Arbeit nicht genügend Mittel zum Überleben erwirtschaften. Dieses Szenario wird in *Kätbi* skizziert. Angesichts der Mobilität unter den Armen muss diese Vorstellung aber als ziemlich illusorisch bezeichnet werden.
- Die Forderung nach Selbstbeschränkung ist nicht einfach ein zynischer Appell an die Hunger- und Leidensbereitschaft der Armen, sondern vor allem eine Aufforderung an die Reichen, im Zuge dieser freiwilligen Ausrichtung nach dem Gemeinwohl auf eine Maximierung des Eigennutzens zu verzichten. Gleichzeitig beinhaltet sie aber durchaus, dass die Armen auf die Geltendmachung von Rechtsansprüchen an Gemeindeeigentum verzichten müssen. Dahinter erblickte Gotthelf rasch nur Neid respektive er erkannte darin hauptsächlich Revolutionsgelüste – eine Einschätzung, die heute hinterfragt werden muss.
 - Gotthelf ist nicht in dem Sinne gegen »Umverteilung«, dass er die Sozialfürsorge in Frage stellen würde. Weil in einem christlichen Staat niemand im Elend leben soll und Eigentum sozialpflichtig ist, ist der Reichtum der Reichen nicht ihr unantastbares Privateigentum, sondern etwas, das sie teilen müssen. Hinter seiner Kritik an der »Umverteilung« steht seine Frontstellung gegen den Radikalismus. Dieser vermochte es im Kanton Bern geschickt, den Pauperismus für seine (früh-)sozialistisch inspirierte Agenda politisch zu nutzen und nicht nur eine bessere Armenhilfe, sondern eine Kollektivierung sämtlicher Korporationsgüter und eine materielle Nivellierung der gesamten Bevölkerung durch weitreichende Zentralisierungsmassnahmen zu fordern. Dahinter erblickte Gotthelf nicht ganz zu Unrecht ein totalitäres »Gleichmachen«, das nur durch die Anwendung von staatlichen Zwangsmitteln erreicht und aufrechterhalten werden könne.
 - Entscheidender als eine solche »Umverteilung« ist für ihn »Anerkennung«. Der Staat (sei es ein liberaler Rechtsstaat oder ein sozialistischer Zentralstaat) ist für ihn nicht in der Lage, die soziale Frage durch Umverteilung von materiellen Gütern und durch die Zuweisung von Rechtsansprüchen zu lösen.

Bislang wurde ihm in der Forschung vorgeworfen, sein religiöser Ansatz möge die Armut für einzelne Betroffene durch die Spendung von Trost kurzfristig etwas erträglicher gemacht haben, hätte aber langfristig nichts zur Lösung der sozialen Frage beigetragen. Es mag unbestritten sein, dass sein Modell einer Inklusion der Armen in die Agrarverfassung die Gefahr einer Perpetuierung von Armut in sich trug, zumal er diese in einer Mischung aus religiöser Hochschätzung und republikanischer Luxusfeindlichkeit bisweilen fragwürdig verklärte. Nun behaupte ich aber, dass in diesem Vorwurf etwas Bedeutendes verkannt wird. Zum einen hat sich gezeigt, dass sein Ansatz, den Armen Zugang zu den Gemeindegütern zu ermöglichen, möglicherweise geholfen hätte, die soziale Sprengkraft des Pauperismus zu entschärfen und zu verhindern, dass der Hungernot von 1847 Menschenleben zum Opfer fielen. Zum anderen denke ich, dass Gotthelf einen Beitrag zur langfristigen Lösung der sozialen Frage geliefert hat, der Beachtung verdient. Entscheidend ist dabei, was man unter der sozialen Frage versteht. Die vorliegende Studie folgte leitmotivisch einem Satz von Christoph Seibert:

Ein Autor ist nicht ausgehend von einzelnen Begriffsdefinitionen oder Theorieelementen zu begreifen, sondern diese sind vielmehr im Licht von derjenigen Leitvision zu deuten, die den Autor aller Wahrscheinlichkeit nach umtreibt.⁴⁶

Meiner Ansicht nach handelte es sich für Gotthelf um die Bemühungen ein den Positivismus und Materialismus überbietendes Realitätskonzept aufzustellen, Bemühungen, wie sie für William James erkenntnis- und forschungsleitend gewesen sind. Dabei kann mit gebotener Vorsicht die These aufgestellt werden, dass Gotthelf in seinem Werk ein Bewusstsein für »mystische Bewusstseinszustände« bewiesen hat, bevor diese einige Jahre später durch William James unter diesem Begriff in den philosophischen Diskurs eingegangen sind. Für James – und für Gotthelf – sind mystische Bewusstseinszustände eine Erfahrung von Religion und nur die Religion ermöglicht es Moralquellen als intrinsisch wertvoll zu denken. Dies muss die Grundlage einer guten gesellschaftlichen Ordnung sein.

Könnte man die These plausibilisieren, würde das nahelegen, dass Gotthelf an einem entscheidenden Ort der Moderne stand.

⁴⁶ Seibert, *Religion im Denken von William James* (2009), S. 12.

Grundsätzlich kann Folgendes zu Gotthelfs Auffassung von Religion festgehalten werden:

- Der Zugang zur Religion findet bei Gotthelf in einer erschütternden Erfahrung über den Weg des Ergriffenwerdens statt. Es handelt sich um ein existenzielles »Angesprochenwerden«. Thematisiert wird Religion im Prozess des menschlichen Persönlichkeits- und Identitätsentwicklungsprozesses, der Schauplatz von heftigen Konflikten sein kann. Religion ist entsprechend eine persönliche Erfahrungsdimension, die bei der Bildung eines authentischen Selbst eine Schlüsselrolle spielt. Religiöse Erlebnisse haben also mit den Selbst- und Weltdeutungsakten des Individuums zu tun.
- Religion ist bei Gotthelf insbesondere eine das ganze Leben prägende Grundhaltung, die sich durch ein spezifisches Bewusstsein für die *conditio humana* auszeichnet. Bei der Religion geht es nicht um die Erfassung des Okkulten, sondern um ihre Erschliessungsleistung für psychische Phänomene, welche nicht in die Alltagserfahrungen einzuordnen sind. Sie ist eine individuelle Erfahrungswirklichkeit und keine Autosuggestion.
- Nur die Religion ermöglicht es nach Gotthelf, Moralquellen als intrinsisch wertvoll zu denken und zu ermöglichen, dass der Mensch inneren Strebungen folgt und sich nicht von äusseren Einflüssen lenken lässt. Weil sie deswegen in der Lage ist, durch die Begründung von »Hypergütern« (im Sinn von Charles Taylor) die soziomoralischen Ressourcen der freiheitsverbürgenden Institutionen nachhaltig zu regenerieren, kommt ihr eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung zu. Religion leistet einen Beitrag zur Kultivierung humaner Gesinnung. Eine »ethische Neutralität« der Öffentlichkeit hingegen droht, zu einer sozialen Entfremdung zu führen, weil dann der Gesellschaft ihre kollektive Moraltopographie – also ihre ethische Zielvorstellung – abhandenkommt. Deswegen bedarf es keines Primats des Richtigen vor dem Guten, sondern einer Fundierung des Richtigen in einem umfassenden Konzept des Guten. Wenn moralische Quellen nicht mehr als konstitutive Güter zu wirken vermögen, lassen sich der Respekt vor der menschlichen Person und die Idee der Würde des Menschen nicht mehr begründen.
- Glaube ist nicht das Ergebnis eines intellektuellen Lernprozesses oder einer rationalen Einsicht, sondern die Folge einer emotional bedeutsamen Erfahrung. Weil die ontologisch fundamentale Kategorie der Leiberfahrung dabei wesentlich ist, kann Selbstvergewisserung nicht nur über das Denken gewonnen werden. Deswegen muss der »Weltbezug« des Subjekts einbezogen werden. Auf die Qualität der Weltbeziehung, den

richtigen Weltbezug, kommt es bei einem gelingenden (»guten«) Leben an – und nicht auf das intellektuelle Weltwissen oder die materielle Ausstattung mit Ressourcen und Gütern.

- Bildung ist für Gotthelf in Anlehnung an Schleiermacher und Pestalozzi nicht ein denkerisches Verarbeiten von Informationen, sondern eine gelingende Anverwandlung von Weltausschnitten, sie besteht nicht in der Aneignung fremder Gedanken, sondern in der Erschaffung eines eigenen Zugangs zur Welt. Dies bedingt eine Transformation des Selbst-Welt-Verhältnisses. Deswegen muss alle wahre Bildung in eine Wiedergeburt münden, die auf gewöhnlichem Bildungsgang nicht zu erreichen ist. Bildung beinhaltet für Gotthelf das Erwecken der schöpferischen, das heisst kreativen Kräfte des Menschen, ein »Hervorholen« dessen, was im Inneren angelegt ist. Dies ist ein künstlerisch-ästhetischer Prozess, bei dem die Menschen zwingend auf andere Menschen angewiesen sind. Das Individuum vermag seine Identität nur dadurch zu gewinnen, wenn es in eine menschliche Gemeinschaft hineinsozialisiert wird, weil Identität durch persönliche Bindungen zustande kommt. In der Armenerschulungsanstalt Trachselwald sollten die Kinder deswegen weder »umerzogen« noch »versorgt« werden, sondern es ging darum, in ihnen die Idee der menschlichen Gattung – die Humanität – zu wecken.
- Körper und Geist sind nach Gotthelf Teil eines einheitlichen Ganzen, weswegen man von einer Art »interaktionistischer Gesamtsicht« des Verhältnisses zwischen organischen und mentalen Abläufen sprechen könnte.

Gotthelf plädierte, wie etwa der Roman *Anne Bäbi Jowäger* zeigt, für ein friedliches Nebeneinander von akademischem Wissen und christlichem Gewissen, die beide dem Menschen im Namen desselben altruistischen Ethos dienen sollen. Er führte hinsichtlich der Religion meiner Meinung nach keineswegs ein epistemisch a priori aussichtsloses Rückzugsgefecht, sondern schien beispielsweise in *Käthi, die Großmutter* die Möglichkeiten auszuloten, wie angesichts akzeptierter wissenschaftlicher Erklärungen zur Weltentstehung eine religiöse Deutung der Schöpfung aufrechterhalten werden kann.

Meiner Ansicht nach darf mit einiger Berechtigung vermutet werden, dass Gotthelfs Annahmen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur und die daraus folgenden Vorstellungen über die Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft in jene politisch-anthropologischen Begründungszusammenhänge eingeordnet werden können, die von Schleiermacher zu William James und schliesslich zu Charles Taylor reichen. Sein christlich-humanistisches Werk dürfte dann als Ausdruck eines eigenen europäischen Strangs in der

Tradition des republikanisch-kommunitaristischen Denkens gelten. Hartmut Rosa hat festgehalten:

Insbesondere drängt sich hier die Frage auf, ob eine Theorie, für die das Eingebettetsein des Individuums in einen festen Gemeinschafts- und Wertehorizont konstitutiv ist, nicht zwei Jahrhunderte zu spät kommt, weil die Neuzeit sich gerade auszeichnet durch die Relativierung aller Horizonte, durch die Distanzierung von Traditionen und Gemeinschaften und durch die damit einhergehende Herausbildung liberaler Gesellschaften, die auf eine gemeinsame »Landkarte des Guten« verzichten und stattdessen mit der blossen Festlegung von Rechten vorliebnehmen.⁴⁷

Die konstitutiven Bestandteile einer solchen Theorie wären meiner Meinung nach vor exakt fast zwei Jahrhunderten von Jeremias Gotthelf geliefert worden. Weil Gotthelfs christlicher Republikanismus eine Verbindung von Liberalismus und Kommunitarismus beinhaltet, läuft sein Ordnungsmodell nicht Gefahr, dass die Gemeinschaft dem Einzelnen normativ vorangestellt wird, vielmehr ist die Sozialisation bei ihm jeweils sogar mit einer ausgeprägten Individuation verbunden.

7.3. Kritische Überlegungen zur Anschlussfähigkeit von Gotthelfs sozialetischen Gedanken an gegenwärtige Diskurse

Die These der Arbeit, Gotthelf in eine »Linie« mit James und Taylor einzuordnen, wurde vor dem Hintergrund vorgeschlagen, dass gegenwärtig von führenden Intellektuellen wie Herfried Münkler angesichts eines drohenden Scheiterns der kontraktualistischen liberalen Philosophie die »Wiederaufnahme des republikanisch-bürgerhumanistischen Tugenddiskurses« gefordert wird, um die zu versiegen drohenden »soziomoralischen Bestandesgarantien« der westlichen Demokratien zu sichern.⁴⁸ Gegen diesen Vorschlag kann es Einsprüche geben.

Wie für Charles Taylor hat die Verbannung der Transzendenz aus dem geistigen Horizont der Moderne für Jeremias Gotthelf vornehmlich politisch-moralische, nicht epistemische Gründe. Dies dürfte umstritten sein. Zwar

⁴⁷ Rosa, *Identität und kulturelle Praxis* (1996), S. 317.

⁴⁸ Ebd. S. 441.

wurde gezeigt, dass Gotthelf in seinem Werk nicht durch Moralpredigten zur Religion »aufstacheln« wollte, aber sein ubiquitäres Christentum stellt für den säkularen Leser der Postmoderne doch eine beträchtliche Herausforderung dar. Für Konfessionslose und für Agnostiker muss eine kulturelle Überformung des Materialismus auch über eine im Atheismus begründete Diesseitsorientierung möglich sein. Und auch wenn man der Meinung ist, dass die Neurowissenschaften das Phänomen des menschlichen Bewusstseins noch nicht abschliessend geklärt haben, kann der Gefährdung der menschlichen Würde keineswegs nur durch Religion begegnet werden. Der Schweizer Philosoph und Schriftsteller Peter Bieri vertritt jedenfalls gegenwärtig die Ansicht, dass Würde nicht als metaphysische Eigenschaft des Menschen verstanden werden muss, die seine spezifische Seinsweise bestimmt, sondern vielmehr als eine gewisse Lebensform aufzufassen ist.⁴⁹ Diese Auffassung dürfte in einer multikulturellen und konfessionspluralistischen Gegenwart naheliegender sein, weil Gotthelfs Ethik des guten Lebens nicht gegen eine gewisse Intoleranz gefeilt ist – es gibt für ihn eine einzige richtige, genuin christliche Seinsweise –, selbst wenn er anderen Religionen mit Offenheit begegnete.

Auch gegen einen nicht-religiös fundierten Kommunitarismus kann es kritische Einwände geben. So hat Gustav Falke in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* geschrieben:

Der Liberalismus, so das genuin hegelsche Argument, täusche sich darüber, daß wir die Gerechtigkeit nur ernsthaft zu unserer Sorge machen können, wenn wir unter einer Idee des Guten stehen. Schön, nur was folgt daraus? Doch kaum, daß – wie Goethe gegen Herders Idee von Humanität einwandte – einer des anderen humaner Krankenwärter werden soll.⁵⁰

Falke setzt sich in seinem Aufsatz mit Axel Honneth und Nancy Fraser auseinander, die 2003 durch ihre Publikation mit dem Titel *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* eine bis heute breitgeführte Diskussion lanciert haben, die sich mit dem Begriff der »Anerkennung« und seinem Verhältnis zur Gerechtigkeitstheorie beschäftigt. Auf Honneth habe ich mich in dieser Arbeit bezogen, vor allem in Abschnitt 3.1.4. Fraser und Honneth haben in ihrem Buch festgehalten:

⁴⁹ Bieri, Peter: Eine Art zu leben – Über die Vielfalt menschlicher Würde. München 2013.

⁵⁰ Falke, Gustav: Kann passieren. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.4.2004, Nr. 82, S. 4f.

»Anerkennung« ist zu einem Schlüsselbegriff unserer Zeit geworden. Eine ehrwürdige Kategorie der Hegelschen Philosophie, wieder zum Leben erweckt durch die politische Theorie, scheint dieser Begriff heute von zentraler Bedeutung für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz zu sein. Ob nun die Landrechte der indigenen Bevölkerung oder die weibliche Hausarbeit den Konfliktstoff darstellen, die homosexuelle Ehe oder das muslimische Kopftuch, mehr und mehr wird von der Moralphilosophie die Kategorie der »Anerkennung« benutzt, um die normative Basis solcher politischen Ansprüche zu charakterisieren.⁵¹

Wie religiös-fundamentalistisch motivierte Terroranschläge in den letzten Jahren klar gemacht hätten, seien Kämpfe »um Religion, Nationalität und Geschlecht in einer Weise miteinander verschränkt«, dass Fragen der »Anerkennung« nicht länger ignoriert werden könnten. Gleichzeitig habe jedoch die weltweite ungleiche Verteilung von Gütern keineswegs an Bedeutung verloren:

Im Gegenteil, wirtschaftliche Ungleichheiten wachsen heute in dem Maße, in dem neoliberale Kräfte eine korporative Globalisierung propagieren und jene Regierungskompetenzen schwächen, die bislang ein gewisses Maß an Umverteilung in den Grenzen des Nationalstaates ermöglichten.⁵²

Fraser vertritt die These, dass die Konzentration auf den Begriff der »Anerkennung« zur Folge habe, die Brisanz der Umverteilungsfragen in den Hintergrund treten zu lassen, Honneth wiederum argumentiert, dass sich Fragen der Verteilungsgerechtigkeit besser klären liessen, wenn sie im Rahmen eines Konzeptes der »Anerkennung« formuliert würden.

Gustav Falke meint dazu, dass Fraser und Honneth »recht und unrecht zugleich« hätten, weil sie sich auf einen unterschiedlichen Begriff von Begründung stützen würden:

Für Fraser ist Begründen das Artikulieren und Verteidigen von politischen Ansprüchen. Philosophie hat dabei ausschließlich die Funktion, das Minimum zu fixieren, dem auch der politische Gegner zustimmen muß. Für Honneth ist das Begründen das Offenlegen der Grundlagen dessen, was ist. Das ist politisch nur, insofern es die Handelnden über ihre Voraussetzungen verständigt. Die Probleme zwischen Fraser und Honneth entstehen erst, wo sie ihre Wirkungskreise überschreiten: Wenn Fraser meint, daß ein philosophisch zureichendes Verständnis von Staat

⁵¹ Fraser und Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? (2003), S. 7.

⁵² Ebd. S. 8.

hat, und wenn Honneth meint, daß er aus seiner Idee des Guten deduzieren könne, wie die Welt aussehen soll. Philosophie oder Politik hätte der Band heißen sollen.⁵³

Wenn Fraser besorgt über wachsende ökonomische Ungleichheiten darüber hinwegschaue, dass die Bestrebung nach Umverteilung eine genuine Teleologie enthalte, nämlich »für Minderung des Leidens und Mehrung des Glücks aller zu sorgen«, geschehe dies in der Tradition der Kritischen Theorie, dass man sich um jene Geknechteten zu bemühen habe, »denen keine höhere Bildung zu sagen gab, wie sie leiden«. Honneth wiederum verkenne, dass »der Anspruch zu Initiative und Bewegung werden« müsse, um politisch zu sein. Indem Honneth hier nicht mitmache, bekomme seine Theorie »einen Zug ins Eschatologische«.

Auch wenn in der vorliegenden Arbeit mit dem Anerkennungsbegriff von Honneth argumentiert wurde, kann dessen gerechtigkeitsphilosophischer Ansatz nicht ohne weiteres für eine Analyse von Gotthelfs Werk verwendet werden. Honneth hält fest:

Im Kern läuft meine Vorstellung auf die Hypothese hinaus, daß jede soziale Integration von Gesellschaften auf geregelte Formen der wechselseitigen Anerkennung angewiesen ist, an deren Unzulänglichkeiten und Defiziten sich stets wieder Empfindungen der Mißachtung festmachen, die als Antriebsquelle gesellschaftlicher Veränderungen gelten können.⁵⁴

In Gotthelfs Weltbild sind solche gesellschaftlichen Veränderungen nur bedingt möglich, da er von einer gegebenen Ordnung ausgeht, in der »Anerkennung« im Rahmen eines non-egalitären Gerechtigkeitsmodells dazu führen soll, den Forderungen nach »Umverteilung« ihre revolutionäre Virulenz zu nehmen. Honneth hingegen ist nicht per se gegen »Umverteilung«, sondern geht davon aus, dass sich Fragen der Verteilungsgerechtigkeit besser klären lassen, wenn sie im Rahmen eines Konzeptes der »Anerkennung« formuliert werden.

Die Anwendung von Honneths Terminologie bei Gotthelf vermag aber nach meinem Dafürhalten aufzuzeigen, dass die Bedeutung von »Anerkennung« für die Aufrechterhaltung des sozialen Friedens nicht erst den Menschen des 20. Jahrhunderts zu Bewusstsein gekommen ist.

⁵³ Falke, Gustav: Kann passieren. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.4.2004, Nr. 82, S. 41.

⁵⁴ Fraser und Honneth, Umverteilung oder Anerkennung? (2003), S. 282.

7.4. Gotthelf, ein »echter« Konservativer?

Gotthelf polemisierte ab der zweiten Hälfte der 1830er Jahre zunehmend gegen den vermeintlichen Missbrauch von verfassungsmässig garantierten Freiheiten wie der Religions-, Gewerbe-, oder der Meinungsfreiheit. In der Erzählung *Dursli, der Branntweinsäufer* warnte er davor, dass die neue liberale ökonomische Lehre zu einem religiösen Dogma werden könnte:

O Freiheit! Ja, du bist ein Himmelskind, und dein Erscheinen sind goldene Liebesblicke, die der Vater da oben hinein in die Völker wirft. Aber wie entlaufene Kinder kommen mir die aus dir geschnittenen Worte Gewerbefreiheit, persönliche Freiheit, Glaubensfreiheit vor. Sollen diese Worte schrankenlos zu verstehen sein, dann kann man kein Gewerbe hemmendes freien Glaubens wegen, dann muss man jedem Glauben den freien Lauf lassen, wenn er zum Gewerbe wird.⁵⁵

Ein Übermass an Freiheit wie in Amerika werde in Unfreiheit umschlagen. Gotthelf artikulierte ein ausgeprägtes Misstrauen gegenüber den sozialen und politischen Verhältnissen in den Vereinigten Staaten. Nach Gotthelfs Verständnis war dort der Begriff der persönlichen Freiheit auf das »Recht des Stärkeren« reduziert worden.⁵⁶ In *Zeitgeist und Berner Geist* nennt er Amerika das »trägerische Amerika« und das »Paradies der Spitzbuben«, wo die Freiheit in »Anarchie auszuarten« drohe und nur dem Stärkeren Recht verschaffe.⁵⁷ Amerika stelle für Gotthelf das eine politische Extrem dar, Russland das andere, hält Lauener fest:

Die Freiheit Amerikas lehnt er ab, weil sie in Anarchie auszuarten drohe und nur dem Stärkeren Recht verschaffe; die Monarchie erscheint ihm dagegen als Despotie. Die Freiheit, wie Gotthelf sie versteht, liegt dazwischen und hängt von der Würde des einzelnen Menschen ab.⁵⁸

Im *Neuen Berner-Kalender* von 1845 schreibt Gotthelf: »In Amerika ist Meister, wer wüst thut, und Rußlands Despotie und Amerika's Freiheit sind zwei Schwestern; Willkühr heißt ihre Mutter.«⁵⁹ Auch Alexis de Tocqueville (1805–1859) hat 1835 in seiner Studie *Über die Demokratie in Amerika* eine

⁵⁵ SW XVI, S. 126.

⁵⁶ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 432.

⁵⁷ SW XIII, S. 346.

⁵⁸ Lauener, Prediger gegen den Rechtsstaat (2011), S. 433.

⁵⁹ HKG D.I, *Kuriositäten vom Jahre 1843*, S. 435.

ähnliche Gegenüberstellung von Russland und den USA vorgenommen.⁶⁰ Für Gotthelf drohen also sowohl unbeschränkte Freiheit als auch alle Formen von staatlichem Totalitarismus in eine despotische Willkürherrschaft umzuschlagen. Christian von Zimmermann deutet in diesem Sinne *Die Schwarze Spinne* als narrative Paränese im zeitgemässen Gewand einer »implizit lehrhaften Fiktion«⁶¹, die geprägt sei vom Ringen um einen christlichen Republikanismus. Die »Front gegen die despotischen Machtverhältnisse der Vergangenheit und der hohe Wert der Freiheit für die sittliche Selbstentfaltung« würden dabei »von vornherein einer restaurativen oder reaktionären Haltung widersprechen.«⁶² Die Freiheit des Einzelnen sei erkennbar eine Grundvoraussetzung für die Versittlichung der Menschheit.⁶³ Die Freiheit im liberalen Staat werde von ihm als christliche Freiheit ausgelegt, »als Streben nach sittlicher Mündigkeit und sittlichem Verantwortungsgefühl.«⁶⁴ Entsprechend lenke er in der zweiten Binnenerzählung, die von einer Entartung in Schrankenlosigkeit handelt, den Blick »auf die Unmündigkeit der Menschen zur Freiheit«, die nicht mehr durch »Verantwortlichkeit und durch Wahrnehmung der eigenen Aufgaben in einer sittlichen Sozialordnung« kompensiert werde.⁶⁵ An die Stelle des Teufels, der die Not der unterdrückten, geknechteten Bauern in der despotischen Tyrannei während der ersten Binnenerzählung ausnütze, seien »die Teufel der Freien getreten: jene Kräfte des Menschen, die seiner Vernunft und Sittlichkeit stets die Triebhaftigkeit und den Egoismus gegenüber stellen« würden.⁶⁶

In Gotthelfs *Wassernoth im Emmenthal am 13. August 1837* – gattungsmässig handelt es sich um eine bestimmte Form der Predigt – zeigt die Natur ein dämonisches Gesicht, das den Menschen Angst und Schrecken einjagt, sie nimmt, so die Auslegung der Naturkatastrophe, Rache für die auf den Missbrauch der Wirtschaftsfreiheit zurückzuführende Abholzung der Wälder im Einflussgebiet von Ilfis und Emme:

Es brüllte in hundertfachem Widerhall der Donner, tausend Lawinen donnerten aus den zerrissenen Seiten der Berge nieder ins Tal; aber, wie kleiner Kinder Gewimmer verhallt in der mächtige Stimme des Mannes,

⁶⁰ Vgl. dazu Menke, »Kunst der Freiheit«. Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville (1997).

⁶¹ Von Zimmermann, *Der Teufel der Unfreien und die der Freien* (2006), S. 90.

⁶² Ebd. S. 87.

⁶³ Ebd. S. 86.

⁶⁴ Ebd. S. 87.

⁶⁵ Ebd. S. 86f.

⁶⁶ Ebd. S. 87.

so kam plötzlich aus den Klüften der Honegg und der Schyneggschwand über der Donner und der Lawinen Schall eine andere Stimme wie Trompetengeschmetter und Flötengelispel. Waren es Seufzer versinkender Berge? War es das Ächzen zusammengedrückter Täler? Oder war es des Herrn selbsteigene Stimme, die dem Donner und den Lawinen gebot?⁶⁷

Das Rätsel dieser »anderen Stimme« vermag nur ein alter Senn »in einsamer Bergeshütte« zu deuten, er allein hatte die Sage von der »Emmenschlange« noch nicht vergessen: »wie nämlich der zu besonderer Größe anschwellenden Emme eine ungeheure Schlange voran sich winde, auf ihrer Stirne ein grün Zweiglein tragend, welches mit Mächtigem Tannenbaum ihren Lauf regiere; wie Schlange und Zwerglein nur von Unschuldigen gesehen würden, von dem sündigen erwachsenen Geschlecht aber nichts als Fluß und Tannenbaum.«⁶⁸ Zwischen dem Losbrechen der Emme und dem Ausbruch der schwarzen Spinne gibt es strukturelle Analogien, der Kerker der gefangen gehaltenen Schlange kann sich wie der Zapfen im alten Fensterpfosten jederzeit öffnen:

Die Schlange soll von Gott gefangen gehalten werden in mächtiger Berge tiefem Bauche, bis in ungeheuren Ungewittern gespaltene Bergwände ihren Kerker öffnen; dann bricht sie los, jauchzend wie eine ganze Hölle, und bahnt den Wassern den Weg durch die Täler nieder. Es war die Emmenschlange, deren Stimme den Donner überwand und der Lawinen Tosen. Grau und grausig aufgeschwollen durch hundert abgeleckte Bergwände, stürzte sie aus den Bergesklüften unter dem schwarzen Leichentuche hervor, und in grimmigem Spiele tanzten auf ihrer Stirne hundertjährige Tannenbäume und hundertzentnerige Felsenstücke, moosicht und ergraut.⁶⁹

Die zwei Seiten der dualistischen menschlichen Natur haben ihre Entsprechung in der Umwelt – die Emme kann sich aus einem friedlichen Fluss in einen reissenden Strom verwandeln, der eine Spur der Verwüstung hinter sich herzieht, weil infolge einer gewinnsüchtigen Holzflösserei die den Fluss beherrschenden Schwellen leichtfertig beschädigt worden sind.⁷⁰

Wie ausgeführt wurde, deutet Hartmut Rosa die Krise der Moderne als eine Krise der Weltbeziehung, worunter er die Art und Weise versteht, wie die Gesellschaft institutionell und kulturell auf die Welt Bezug nimmt.⁷¹ Die

⁶⁷ SW XV, S. 22.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. S. 23.

⁷⁰ Küffer, Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs (1982), S. 25.

⁷¹ Rosa, Resonanz (2016), S. 707.

Natur werde nicht mehr als etwas Unverfügbares aufgefasst, das mit eigener Stimme spricht, sondern als Rohstoff.⁷² Die Angst, dass die Natur als »Resonanzsphäre« verstummen könnte, sei deswegen eine »Grundangst der Spätmoderne«.⁷³ Rosa führt aus, dass man beobachten könne, wie angesichts des Klimawandels zerstörerische Naturereignisse vermehrt als ein »Zurückschlagen« der Natur gedeutet würden. Diese Deutung entstamme seiner Ansicht nach der alten wirkungsmächtigen kulturellen Konzeption, dass diese »mit eigener Stimme« spreche.⁷⁴ In literarischen Ausformungen dieser Konzeption warne die Natur häufig noch jene, »die auf sie zu hören verstehen«.⁷⁵ Auch in Gotthelfs *Wassernoth* vermag noch ein Greis das Rätsel der »anderen Stimme« zu deuten.

Der deutsche Publizist Thomas Assheuer hat kürzlich im Feuilleton der *Zeit* vermerkt:

Konservative, dies nur zur Erinnerung, zeichnet es aus, dass sie der liberalen Freiheit stets skeptisch gegenüberstanden, mal aus guten, mal aus weniger guten Gründen. Gegen den Hochmut der ungebundenen Freiheit beharrten Konservative auf dem Wert des Gegebenen und der Würde des Überlieferten, kurz auf all dem, was Menschen nicht gemacht, sondern was sie in der Welt vorgefunden haben.⁷⁶

In der Debatte um den Klimawandel begegne der Konservative deswegen seinem verdrängten Erbe ausgerechnet in der grünen Politik, er treffe dort auf Überzeugungen, die er früher selbst vertreten habe:

Früher, als Konservative noch von Schöpfung sprachen und nicht von Ressourcen. Von der Weisheit des göttlichen Weltbaumeisters und der Unantastbarkeit seines Werks. Von Maß und Mitte, von Verzicht und Selbstbescheidung, kurz: von der Limitierung der Freiheit.⁷⁷

Drei Jahrtausende sei es im Prinzip ausser Frage gestanden, »dass die Stellung des Menschen im Kosmos gesichert ist«:

Die Natur trägt den Menschen, und die menschliche Kultur vollendet die Natur, deren Teil sie ist. Der Kosmos, so glaubte Platon, enthält die Muster des richtigen Lebens, und die Sterne zeigen uns den Weg. Und auch

⁷² Ebd. S. 712.

⁷³ Ebd. S. 463.

⁷⁴ Ebd. S. 465.

⁷⁵ Ebd. S. 466.

⁷⁶ *Die Zeit* Nr. 37 vom 4. September 2019, S. 59f.

⁷⁷ Ebd.

wenn der Monotheismus das kosmologische Denkgebäude erschütterte, weil er das göttliche Gesetz über die Natur stellte, sie blieb die menschliche Freiheit eingebettet ins Schöpfungsgeschehen. Gastlich ist die Natur, und sie kommt den Weltbewohnern entgegen. Bis zum Jüngsten Tag.⁷⁸

Assheuer weist auf die Überlegungen hin, wie sie vom Philosophen Bruno Latour und vom Anthropologen Philipp Descola angestellt wurden. Ihnen zufolge sei es während der frühen Neuzeit zu einem grossen »Bruch zwischen Kultur und Natur« gekommen, dessen Folgen wir erst heute richtig zu spüren bekämen:

Den Mathematikern, Ingenieuren, Physikern, Astronomen und Künstlern, so lautet der Vorwurf, stieg der Erfolg zu Kopf, und sie verabsolutierten die neu gewonnene Freiheit. Fortan triumphiert das selbstherrliche Subjekt über die Schöpfung, während die Natur nur noch tote Materie ist, gottloser Stoff. [...]. Die Wissenschaften entzauberten das kosmische Weltbild, und wer nach Galilei durchs Fernrohr in den Himmel schaute, der sah dort keine Moral mehr, sondern nur noch leere Räume. [...]. Das Projekt der Moderne war ein Befreiungsunternehmen, es war die stolze und rechtmäßige Feier der menschlichen Autonomie.⁷⁹

Doch jetzt, so schein es, werde die moderne Gesellschaft »von dem eingeholt und bedroht, von dem sie sich so triumphal befreit hat – von der Natur.« Der eigentliche Schock der Klimakatastrophe bestehe darin, dass die Natur wieder »dämonisch und radikal zweideutig« geworden sei: »Dämonisch heißt, dass sich das Menschliche und Natürliche, das Gemachte und das Nichtgemachte unauflöslich durchdringen und uns vor ein dunkles Rätsel stellen.«

Für vormoderne Philosophen sei es ausser Frage gestanden, »dass uns in der Natur das große Andere begegnet, das kosmische Gesetz oder das Zufallsspiel der Atome«, und religiöse Denker hätten »im Buch der Natur die Chiffrenschrift Gottes« entdeckt, Spuren seines Schöpfungshandelns, die in Demut zu entziffern die Menschen berufen waren. Assheuer hält fest:

Heute dagegen stößt die Zivilisation im Buch der Natur auf sich selbst; in den Weltmeeren treiben mehr Plastikteile, als die Galaxie Sterne hat, und in Schneeflocken schwebt Mikroplastik aus eigener Produktion. Mittelalterliche Philosophen suchten hinter dem Sichtbaren das

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

Unsichtbare und entdeckten die Herrlichkeit der Schöpfung – die Moderne entdeckt darin ihren eigenen Müll.⁸⁰

Was aus diesem Befund für den liberalen Freiheitsbegriff folge, könne man sich an fünf Fingern abzählen:

Wenn die Klimakrise so gewaltig ist, wie die erdrückende Mehrheit der Klimaforscher behauptet, dann hat die Freiheit definitiv keine Wahl mehr, sie muss umsteuern oder, wie einige fordern: Sie muss die Laufrichtung ändern. Freiheit schlägt um in Unfreiheit, [...]. Wie frei ist eine Freiheit, die ihre natürlichen Voraussetzungen verleugnet und den Klimawandel nicht als Tatsache behandelt, sondern als bloße Meinung?⁸¹

»Dekadenzgestalten dieser liberalen Freiheit« würden uns allen vor Augen stehen. Bemerkenswerterweise seien diese Gestalten, welche Freiheit als Wahlfreiheit betrachten, »die in ungestörter Selbstverwirklichung über alles verfügen kann, über das sie verfügen will«, nominell meistens Konservative. In Wahrheit sei diese Freiheit unfrei:

Sie hat etwas Wotanhaftes, denn sie zerstört die Grundlage ihrer künftigen Realisierung. Aus ihr grinst, wenn es ihn gibt, der Todestrieb der Zivilisation. Die entscheidende Frage lautet also: Gibt es ein Verständnis von Freiheit, das die Freiheit begrenzt – und doch frei bleibt? Es müsste eine Freiheit sein, die ihre Abhängigkeit von der Natur immer schon bewusstlos-gewusst in sich aufgenommen hat. Eine Freiheit, die sich keinem moralischen Imperativ unterwirft (»Rette die Welt!«), sondern sich aus freien Stücken selbst bindet. Eine Freiheit, die sich nicht auf Autonomie reduziert, mit der man machen kann, was man will.⁸²

Der Republikaner Gotthelf ist nach der in diesem Buch vertretenen Überzeugung nicht dem politischen Konservatismus des 19. Jahrhunderts zuzuordnen. Im Sinne Assheuers könnte man ihn aber als einen »echten« Konservativen bezeichnen, der in seinem Werk um ein der Moderne angemessenes Freiheitsverständnis ringt.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

7.5. Ein Forschungsdesiderat

Gotthelfs christlich-republikanisches Werk deutet auf die Wirkungsmächtigkeit von liberal-kommunitaristischen Denkmustern in den politisch-gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz hin. Bis heute wird am Nationalfeiertag ein mystischer Zusammenschluss dreier Korporationen zum »gemeinen Nutzen« und nicht das »kontraktualistische« Verfassungsdokument von 1848 gefeiert. In der religiösen Beschwörung von Rütlichswur und Bundesbrief kommt die liberal-kommunitaristische »Bundesschlussrhetorik« idealtypisch zum Ausdruck.

Auch eine Ethik des guten Lebens, die religiösen Ursprungs ist, gibt es meiner Ansicht in unserer politischen Kultur noch in der Gegenwart. Es herrschen in der Gesellschaft ausgeprägte Vorstellungen darüber, wie man sich als gute Staatsbürgerin oder als guter Staatsbürger an und neben der Wahlurne zu benehmen hat. Man erwartet von den Stimmberechtigten nämlich nicht nur, dass sie diese regelmässig aus freiem Bekunden aufsuchen, sondern auch, dass sie ihres demokratischen Verantwortungsbewusstseins aus eigenem Willen nicht erst beim Betreten des Stimmlokals gewahr werden. Demokratie gilt nicht nur als Staats- respektive Regierungssystem oder als bestimmter Modus der Entscheidungsfindung, sondern als Lebensform, die in der alltäglichen zwischenmenschlichen Praxis gepflegt wird. Vielleicht haben sich dabei die Vorstellungen des christlichen Bürgers im Sinne Gotthelfs (der nicht zwingend mit politischen Rechten ausgestattet ist, aber seine Mündigkeit im privaten sowie im öffentlichen Leben, die nicht voneinander zu trennen sind, unter Beweis stellt) mit Konzeptionen des Citoyens »kontraktualistischer« Staaten (der sich durch politische Rechte auszeichnet, aber seine Mündigkeit primär an der Wahlurne demonstriert und das private Leben deswegen vom öffentlichen trennt) amalgamiert. Der mustergültige Schweizer Staatsbürger, wie er im Film *Die Schweizermacher* (1978) persifliert wird, dürfte jedenfalls mehr als nur ein »Citoyen« sein. Vielleicht ist es kein Zufall, wenn zehn Jahre nach dem mit 1968 verbundenen Säkularisierungsschub solche Verhaltensmuster nur noch als Ausdruck von »Spiessigkeit« zu gelten vermochten. Gotthelfs vorbildliche Christenbürger – als Beispiel Ankebenz in *Zeitgeist und Berner Geist*, der im Privaten vorbildhaft öffentliche Tugenden zelebriert – wären in dieser Perspektive fast alle ziemliche »Spiesser«. Gleichzeitig unterscheidet sich dieser Typus des christlichen »Staatsbürger-Citoyens« meines Ermessens deutlich von den »Bürger-Citoyens« anderer westlicher Staaten. In ihm widerspiegelt sich nach meinem Dafürhalten die Vorstellung eines »Gesinnungsethikers« und nicht die eines »Tugendvirtuosen«. Denn republikanische Bürgertugend ist nicht mit der Tugendpflicht der Kant'schen Ethik zu

verwechseln. Es handelt sich bei der Gesinnungsethik um »ein Können, eine in lebenslanger Erfahrung verankerte Kunst des guten Lebens und der richtigen Staatsführung«⁸³, welches im gemeinsamen Leben ebenso verankert sein muss wie im Charakter des Einzelnen. Es geht nicht wie bei der Tugendvirtuosität darum, Gesetze strikt zu befolgen, weil dies Bürgerpflicht ist. Die beispiellosen Verbrechen des 20. Jahrhunderts haben vor Augen geführt, dass es zu einer toxischen Verzerrung von Moral führen kann, wenn sie auf Pflicht reduziert wird. Als Feldprediger hatte Gotthelf 1831 in den Wirren von Basel-land den Berner Truppen vor den Kampfhandlungen eingeschärft, dass der rechtliche Ausnahmezustand des Krieges nicht bedeute, alles tun zu dürfen, was möglich sei, nur weil der gesetzliche Rahmen jetzt scheinbar fehle. Er ermahnte sie gerade nicht daran, dass es als Soldaten nun ihre Pflicht sei, gehorsam alle Befehle auszuführen.⁸⁴ Für die Wirkungsmächtigkeit christlich-republikanischer Ordnungsmuster könnte deswegen auch sprechen, dass die gegen die Kantrezeption gerichtete politische Philosophie des Republikanismus in der Schweiz im 19. Jahrhundert mitunter durch Gotthelf so erfolgreich propagiert wurde, dass sich eine solche Pflichtethik in der politischen Kultur der Schweiz nicht gleich stark durchzusetzen vermochte wie andernorts.

Weiter würde für die Persistenz republikanischer Ordnungsmuster sprechen, dass republikanische Prinzipien wie Subsidiarität, lokale Fiskalautonomie, kommunale Kompetenzen und Gemeinnützigkeit bis in die Gegenwart in der Schweiz eine bedeutende staatsrechtliche Funktion einnehmen. Alle Elemente sind in der *Armennoth* in nuce enthalten.

Jedenfalls könnte der von Gotthelf vertretene christliche Republikanismus ein bemerkenswerter Hinweis für die Wirkungsmächtigkeit republikanischer Ordnungsmuster im politischen Denken des 19. Jahrhunderts in der Schweiz sein, eine Wirkungsmächtigkeit, die – wie die Forschungen zur Commons-Philosophie zeigen – bis in die Gegenwart reicht. Was sich Gotthelf als »christliche Republik« ausdachte, konzipiert die Commons-Logik gewissermaßen als »Allmende«. Ihn interessierte die Frage, wie eigener und kollektiver Vorteil mittels Selbstbeschränkung und Kooperation langfristig in Einklang gebracht werden können. Dies beinhaltete für ihn ein pädagogisches Programm, welches er als Basis einer »christlichen Republik« erachtete, einem Staatswesen, in dem die Regelung der zwischenmenschlichen Angelegenheiten weder dem »Markt« noch dem »Staat« überlassen, sondern einer ethisch fundierten Öffentlichkeit überantwortet werden. Aus diesem Blickwinkel heraus formulierte er auch im Roman *Die Käserei in der Vehfreude* die

⁸³ Brunkhorst, *Egalität und Differenz* (2001), S. 15.

⁸⁴ HKG E.I.4, S. 431–437 (1831/10/?).

belehrende Quintessenz, die sich aus den Anforderungen der Genossenschaft an die Gemeindemitglieder ergab: jene »Vorteile kooperativen Verhaltens« durch eine »freiwillige Selbstbeherrschung«, welche nach Elinor Ostrom erklären, wie das Entstehen von kollektivem Handeln durch soziale Verhaltensnormen erreicht werden kann.

Es wäre eine mögliche Aufgabe weiterführender Studien, der Wirkungsmächtigkeit des christlichen Republikanismus im politischen Ordnungsdenken der Schweiz im 19. Jahrhundert nachzugehen. So scheint ja auch die für ein Verständnis von Gotthelf meines Erachtens entscheidende erneute Rezeption des klassischen Republikanismus um 1820/30 in der Schweiz bislang erst in Ansätzen untersucht worden zu sein. Gotthelfs christlich-republikanische Positionen wären dann kein politisches Epiphänomen des 19. Jahrhunderts, sondern würden tief in der »DNA« der Schweizerinnen und Schweizer stecken. Vielleicht könnte das auch einer der Gründe für das anhaltende Interesse an seinem Werk sein.

Bibliographie

Abkürzungen und Siglen

SW/EB: Sämtliche Werke / Ergänzungsbände

Jeremias Gotthelf. Sämtliche Werke in 24 Bänden [und 18 Ergänzungsbänden]. Herausgegeben von Rudolf Hunziker, Hans Bloesch, Kurt Guggisberg, Fritz Huber-Renfer und Werner Juker. München/Erlenbach-Zürich 1911–1977. In dieser Arbeit werden die Bände mit SW [Nr. des Bandes mit römischen Ziffern], die Ergänzungsbände mit EB [Nr. des Bandes mit arabischen Zahlen] gekennzeichnet.

HKG: Historisch-kritische Gesamtausgabe

Jeremias Gotthelf. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Barbara Mahlmann-Bauer und Christian von Zimmermann. Hildesheim/Zürich/New York ab 2012.

- HKG A.2.1.1 und A.2.1.2. Leiden und Freuden eines Schulmeisters. Synoptische Edition der Ausgaben 1838/39 und 1848. Zwei Teilbände. Herausgegeben von Eveline Wermelinger und Christian von Zimmermann in Zusammenarbeit mit Matthias Osthof. Hildesheim/Zürich/New York 2017.
- HKG A.6.1. Jacobs, des Handwerksgelesen, Wanderungen durch die Schweiz. Text. Herausgegeben von Christian von Zimmermann. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG A.6.2. Jacobs, des Handwerksgelesen, Wanderungen durch die Schweiz. Kommentar. Herausgegeben von Christian von Zimmermann und Patricia Zihlmann-Märki. Hildesheim/Zürich/New York 2016.
- HKG D.1. Neuer Berner-Kalender. Drucktext. Spätere Bearbeitungen. Handschriftliche Texte. Herausgegeben von Christian von Zimmermann, Thomas Richter und Irene Keller. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG D.3.1 und D.3.2. Neuer Berner-Kalender. Kommentar. Zwei Teilbände. Herausgegeben von Christian von Zimmermann, Barbara Berger Guigon, Stefan Humbel und Patricia Zihlmann-Märki. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG E.1.1. Predigten 1818–1823. Text. Herausgegeben von Manuela Heiniger. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG E.1.2. Predigten 1824–1826. Text. Herausgegeben von Franzisca Pilgram-Frühauf. Hildesheim/Zürich/New York 2013.
- HKG E.1.3. Predigten 1827–1830. Text. Herausgegeben von Roland Reichen. Hildesheim/Zürich/New York 2015.
- HKG E.1.4. Predigten 1831–1840. Notizbücher. Undatierte Kasualreden. Text. Herausgegeben von Manuela Heiniger. Hildesheim/Zürich/New York 2015.

- HKG F.1.1. Politische Publizistik 1828–1854. Text. Herausgegeben von Barbara-Mahlmann-Bauer, Jürgen Donien (†), Ruedi Graf und Norbert D. Wernicke. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG F.1.2. Politische Publizistik. Kommentar (1828–1840). Herausgegeben von Barbara-Mahlmann-Bauer und Marianne Derron, in Zusammenarbeit mit Ruedi Graf und Norbert D. Wernicke. Hildesheim/Zürich/New York 2012.
- HKG F.1.3. Politische Publizistik. Kommentar (1841–1854). Herausgegeben von Barbara-Mahlmann-Bauer und Marianne Derron, in Zusammenarbeit mit Ruedi Graf und Norbert D. Wernicke. Hildesheim/Zürich/New York 2013.
- HKG F.2.1. Schulpolitische Publizistik. Text. Herausgegeben von Barbara-Mahlmann-Bauer, Markus Hofer und Roland Reichen, in Zusammenarbeit mit Norbert D. Wernicke und Ruedi Graf. Hildesheim/Zürich/New York 2016.
- HKG F.3.1. Vereinsschriften. Armennoth – Eines Schweizers Wort – Vereinsschriften. Text herausgegeben von Silvio Raciti. Für die Drucktexte in Zusammenarbeit mit Barbara Berger. Hildesheim/Zürich/New York 2018.

SVB: Staatverwaltungsberichte

- SVB 1839: Bericht des Regierungsrathes der Republik Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1839. Bern 1840.
- SVB 1840: Bericht des Regierungsrathes der Republik Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1840. Bern 1841.
- SVB 1842: Bericht des Regierungsrathes der Republik Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1842. Bern 1843.
- SVB 1843: Bericht des Regierungsrathes der Republik Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1843. Bern 1844.
- SVB 1844: Bericht des Regierungsrathes der Republik Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1844. Bern 1845.
- SVB 1849: Bericht des Regierungsrathes des Kantons Bern an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Jahre 1849. Bern 1850.
- SVB 1855: Bericht des Regierungsrathes an den Grossen Rath über die Staatsverwaltung im Kanton Bern 1855. Bern 1857.

GDV: Gesetze, Dekrete und Verordnungen

- GDV I (1833): Gesetze, Dekrete und Verordnungen des Republik Bern. Erster Band, bis zu Ende des Monats Dezember 1831 [Burgdorf 1833].
- GDV IV (1834): Gesetze, Dekrete und Verordnungen der Republik Bern. Vierter Band, Bern 1834.
- GDV V (1835): Gesetze, Dekrete und Verordnungen der Republik Bern. Fünfter Band, Bern 1835.
- GDV VI (1836): Gesetze, Dekrete und Verordnungen des Republik Bern. Sechster Band, Bern 1836.
- GDV II (1847): Gesetze, Dekrete und Verordnungen des Cantons Bern. Zweiter Band, Bern 1847.
- GDV VII (1852): Gesetze, Dekrete und Verordnungen des Kantons Bern. Siebenter Band, Bern 1852.

Protokolle I:

- Verhandlungen des Bezirks-Vereins von Trachselwald für christliche Volks-Bildung, niedergeschrieben durch Rud. Bernh. Baumgartner, Pfarrer zu Trachselwald, als Sekretair. Angefangen d[en] 24sten Sept[em]b. 1833.

Protokolle II:

- Verhandlungen des Bezirks-Vereins von Trachselwald für christliche Volks-Bildung. Angefangen d[en] 29[sten] Mai 1838. durch Zimmerli, Pfarrer zu Affoltern als Sekretair, und fortgesetzt durch die H[errn] Pfarrer Fetscherin von Sumiswald; vom 20[sten] Novbr. 1838. H[errn] Ringier, Helfer auf dem Wasen; vom 5[ten] Novbr. 1839. H[errn] Zimerli Pfarrer zu Affoltern vom 16[ten] Novbr. 1841. H[errn] Schorer, Helfer auf dem Wasen vom 9. Jan. 1844.

Protokolle III:

- Verhandlungen des Bezirksvereins von Trachselwald für christliche Volksbildung. Angefangen d[en] 24. Sept[em]b. 1845. durch R. Schorer, Helfer aus Wasen, als Sekretär. fortgesetzt durch A. Volz, Fürsprech[er] in Sumiswald, als Sekretär. «Baumgart, Amtschreiber zu Trachselwald» »L. Rüetschi, Pf[arre]r. zu Sumiswald,« Beendet den 12ten December 1860.

HLS: Historisches Lexikon der Schweiz.

- online Ausgabe. URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/d/home>

Historische Währungsangaben**Franken**

Offizielles Währungssystem in Bern 1798–1851.

Einheit: Livre Suisse (£) oder alter Franken.

1 Franken=10 Batzen=100 Rappen / 1 Batzen=10 Rappen / 1 Kreuzer=2 ½ Rappen.

Siehe Lory, Martin: Berner Münzsysteme. URL: www.numismatica-bernensis.ch (5.3.2019)

Bildnachweise

- Abb. 1 Öl auf Leinwand, 75 x 63 cm, von Johannes Friedrich Dietler (1804–1874).
Burgerbibliothek Bern, Neg. 4247. Foto: Gerhard Howald.
- Abb. 2 Lithographie mit Tonplatte, auf Stein gez. von Johann Adam Klein, ge-
druckt von J.B. Kuhn, 21 x 29 cm. © Bierl Antiquariat Eurasburg.
- Abb. 3 © Forschungsstelle Jeremias Gotthelf, Universität Bern.
- Abb. 4 Staatsarchiv des Kantons Bern, T.B. Personen 1051.
- Abb. 5 Quelle: K. Yoshida, L. Cano, M. Pais, B. Mishra, R. Sharma, C. Lanz, F.
Martin, S. Kamoun, J. Krause, M. Thines, D. Weigel und H. Burbano
(2013): The rise and fall of the *Phytophthora infestans* lineage that triggered
the Irish potato famine. In: *eLife*, 28. Mai 2013, doi:10.7554/elife.00731.
Figure 11, URL: <https://elifesciences.org/articles/00731#fig11> (15.5.2019).
- Abb. 6 © Tränkner/Senckenberg.
- Abb. 7/9/16 Emil Zbinden: Landschaften und Menschenbilder. Holzschnitte zu Jere-
mias Gotthelf und C.A. Loosli. Zürich 1988. Archiv Emil Zbinden, Gra-
phische Sammlung, Schweizerische Nationalbibliothek, Bern.
© Limmat Verlag und K. Zbinden, Bern.
- Abb. 8 © Praesens-Film AG.
- Abb. 10 Aus *Der Gäng-hü-Schlosser* von C.A. Loosli, Büchergilde Gutenberg, 1942.
Archiv Emil Zbinden, Graphische Sammlung, Schweizerische Nationalbib-
liothek, Bern. © K. Zbinden, Bern.
- Abb. 11 © Praesens-Film AG.
- Abb. 12 © Praesens-Film AG.
- Abb. 13 Öl auf Leinwand, 121 x 146 cm, von Konrad Grob (1828–1904).
Kunstmuseum Basel, Sammlung online, [http://sammlungonline.kunstmuse-
umbasel.ch/eMuseumPlusService=ExternalInterface&module=collec-
tion&objectId=286&viewType=detailView](http://sammlungonline.kunstmuseumbasel.ch/eMuseumPlusService=ExternalInterface&module=collec-tion&objectId=286&viewType=detailView) (Inv. 265).
- Abb. 14 Sammlung Gemeinde Sumiswald. Das Gut »Sal« befindet sich heute an der
Schoneggstrasse. Das Bauernhaus auf dem Bild stammt von 1935.
- Abb. 15 Staatsarchiv des Kantons Bern, AA IV Trachselwald 4.
- Abb. 17 Staatsarchiv des Kantons Bern, T.B. Personen 1052.
- Abb. 18 Staatsarchiv des Kantons Bern, BB 04.4.984.
- Abb. 19 Foto M. Müller.
- Abb. 20 Forschungsstelle Jeremias Gotthelf, Universität Bern.
- Abb. 21 Privatbesitz des Autors.
- Abb. 22 Aus: Jeremias Gotthelfs Persönlichkeit. Erinnerungen von Zeitgenossen.
Herausgegeben von Walter Muschg. Basel 1944.
- Abb. 23 Öl auf Leinwand, 84 x 111 cm, RMN-Grand Palais (Musée d'Orsay), Werk-
beschreibung (Text Bildlegende): URL [https://www.musee-orsay.fr/de/kol-
lektionen/werkbeschreibungen/suche/commentaire_id/des-glaneuses-
341.html?no_cache=1](https://www.musee-orsay.fr/de/kol-lektionen/werkbeschreibungen/suche/commentaire_id/des-glaneuses-341.html?no_cache=1) (15.5.2019).
- Abb. 24 Öl auf Holz, 24 x 14,7 cm, Werkbeschreibung (Text Bildlegende): Klaus
Dietz, Kletterer Kunst; URL [https://www.kettererkunst.de/kunst/kd/de-
tails.php?obnr=100800185&nummer=334&detail=1](https://www.kettererkunst.de/kunst/kd/de-tails.php?obnr=100800185&nummer=334&detail=1) (15.5.2019).
- Abb. 25 © Praesens-Film AG.
- Abb. 26 Staatsarchiv des Kantons Bern, BB XII A 129.

Quellen

Ungedruckte Quellen

Bürgerbibliothek Bern (BBB)

- BBB N Jeremias Gotthelf 24 Varia.
- BBB N Jeremias Gotthelf 45.

Staatsarchiv des Kantons Bern (StAB)

- StAB BB XII D 83, Hilfs- und Notstandsmassnahmen Amt Trachselwald (1832-1892).
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Trachselwald 32.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Wyssachen 43.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Eriswil 46.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Affoltern 51.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Huttwil 64.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Sumiswald 83.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Lützelflüh 94.
- StAB BB XII A 127, Armenwesen Lokales (1831-1857), Trub 98.
- StAB BB XII A 128, Armenwesen Lokales (1831-1857), Lützelflüh 6.
- StAB BB XII A 129, Armenwesen Lokales (1831-1857), Sumiswald 7.
- StAB BB XII A 129, Nr. 31, Bericht des Gemeinderaths der Einwohnergemeinde von Sumiswald zur Erhaltung eines Staatsbeitrags für den sich daselbst letzthin konstituirten Armenverein vom 6. September 1850.
- StAB BB XII A 129, Nr. 2, Bericht der Einwohnergemeinde Sumiswald an den Regierungsrath des Kantons Bern über die von derselben in den Jahren 1840 bis und mit 1845 erhobenen Armentellen und geleisteter Armenunterstützung.
- StAB BB VI a 210, Akten betr. Verpachtung der Schlossdomäne zu Trachselwald an den christlichen Hilfsverein zur Gründung einer Armenerziehungsanstalt 1834-1837.
- StAB B 566. Bau-Rechnung über die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald, abgelegt durch Pfarrer Baumgartner daselbst als Rechnungs-Cassier. 5. April 1842.
- StAB B 566. Bau-Rechnung über die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald, abgelegt durch Pfarrer Baumgartner daselbst als Rechnungs-Cassier [1838].
- StAB B 566. Verwaltungsbericht [über die Armenerziehungs-Anstalt zu Trachselwald] von Jakob Tschabold Nr. IV für 1839.
- StAB B 576/577/578. Verhandlungen des Bezirksvereins für christliche Volksbildung im Amt Trachselwald (1833-1860). [Protokolle I/II/III].

Gemeindearchiv Lützelflüh (GA Lützelflüh)

- Armenrechnungsmanual Nr. 5, 1844.
- Protokoll der Verhandlungen des Gemeinderaths von Lützelflüh Nr. 13 (1839-1845).
- Chorgherichtsmanual der Kirchgemeinde Lützelflüh 1828-1851.

Gemeindearchiv Sumiswald (GA Sumiswald)

- Einwohnergemeindeprotokolle Sumiswald, Band 4 (1849-1868).
- Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1833-1835.
- Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1837-1839.
- Armengutsrechnung für die Gemeinde Sumiswald 1839-1840.

Gedruckte Quellen

Die Eigentumslosen. Der deutsche Pauperismus und die Emanzipationskrise in Darstellungen und Deutungen der zeitgenössischen Literatur. Bearbeitet und herausgegeben von Carl Jantke und Dietrich Hilger. Freiburg 1965.

Zeitungen und Zeitschriften

Berner Verfassungsfreund vom 30. Mai 1840 (Nr. 63).

Berner Verfassungsfreund vom 2. Juni 1840 (Nr. 66).

Berner Volksfreund vom 7. Juni 1835 (Nr. 46).

Das Vaterland vom 5. Dezember 1851 (Nr. 290).

Christlicher Volksbote aus Basel vom 23. Juni 1840 (Nr. 26).

Der Beobachter aus der östlichen Schweiz vom 29. April 1840 (Nr. 52).

Der Beobachter aus der östlichen Schweiz vom 15. Mai 1840 (Nr. 59).

Schweizerischer Beobachter vom 27. Januar 1835.

Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur, redigiert von Gustav Freytag und Julian Schmidt. 10. Jahrgang. II. Semester. III. Band. Leipzig 1851.

Pädagogische Revue. 14. Band (Zweite und dritte Abtheilung), Januar bis December 1846.

Tagblätter des Grossen Rates und des Verfassungsrates

Tagblatt der Verhandlungen des Verfassungsrates der Republik Bern, 24. Juni 1846.

Tagblatt des Grossen Rates des Kantons Bern, 7. Februar 1849.

Tagblatt des Grossen Rates des Kantons Bern, 13. April 1847.

Literatur

Monographien und Aufsätze mit Quellencharakter

- Allemann, Georg: »Was ist das Wesen der unter dem Namen der ›inneren Mission‹ bekannten Thätigkeit freier Vereine und Anstalten, und welches ist die Berechtigung und Bedeutung derselben für die Entwicklung der protestantischen Kirche?«, in: Verhandlungen der schweizerischen Prediger-gesellschaft 10 (1848), S. 62–135.
- [Anonym]: Naturrecht nach den Vorlesungen von Dr. Wilh. Snell. Herausgegeben von einem Freunde des Verewigten, Bern 1859.
- [Anonym]: Der Nothverein in Bern. Christo in pauperibus, Bern 1847.
- [Anonym]: Einige Worte über das Armenwesen in der Stadt Bern, Bern 1847.
- [Anonym]: Einige Bemerkungen zur Verständigung über das, was im Armenwesen geschehen soll. Vom literarischen Verein in Schwanden dem Druck übergeben, Glarus 1839.
- [Anonym]: Einige Gedanken über Zehnten, Armentellen, Hintersäss- und Einzuggelder, Ortsbürgerrechte und über deren Aufhebung wie auch über die Einführung von Grund- und Vermögenssteuern, Berufs-, Patent- und Einregistrierungsgebühren im Kanton Bern, Aarau und Thun 1838.
- [Anonym]: Freie Stimme eines Berner Landmanns über Staats-Finanzreform, Zehntwesen, Armensache, Gemeindetellgesetze x.x. mit besonderer Hinsicht auf den Vortrag der Spezialkommission für Reform des Finanz-, Armen- und Gemeindetellwesens, Burgdorf 1838.
- [Anonym]: Guter Rath an Klein und Gross in der Lebensmittelfrage, Bern 1847.
- [Anonym]: Reich und arm verbunden in Christo; oder Christliche Wohlthätigkeit, wie sie ausgeübt wird vom weiblichen Verein für armen- und Krankenpflege in Hamburg, Bern 1847.
- »Beiträge zur Geschichte der Schweizer Armenerziehungsanstalten«, in: Allgemeine schweizerische Schulblätter 6 (1840), S. 189–196.
- Blösch, Eduard: Betrachtungen über das Gemeindegewesen im Kanton Bern und dessen Reform, Bern 1848.
- Blösch, Eduard: Gutachten über die Reorganisation des Gemeindegewesens im Kanton Bern, Biel 1851.
- [Blum, Robert und Steger, Friedrich]: Vorwärts! Volks-Taschenbuch für das Jahr 1845. Unter Mitwirkung mehrerer freisinnigen Schriftsteller Deutschlands herausgegeben von Robert Blum und Friedrich Steger. Dritter Jahrgang. Leipzig 1845, S. 64. In: Robert Blum. Politische Schriften. Herausgegeben von Sander L. Gilman. Band 3. Nendeln 1979. [Photomechanischer Nachdruck Erstausgabe nach dem Exemplar in der Sammlung des Marschalk von Ostheim, Staatsbibliothek Bamberg].
- Brunner, C.: Bericht über die Bearbeitung der Frage: Ist es wünschenswerth, zur Verminderung der Armuth in der Schweiz, dass für Errichtung von Colonien in fremden Ländern gesotzt werde, und welches möchten hierzu die zweckmässigsten Mittel seyn? Verfasst von C. Brunner, Professor.
- Burdach, Karl Friedrich: Anthropologie für das gebildete Publicum, Stuttgart 1837.

- Dritter und Haupt-Bericht über das Wirken des Vereins für christliche Volksbildung im Kanton Bern im Allgemeinen und über die Armen Erziehungsanstalten auf Bättwyl, zu Langnau und in der Rütte im Besondern, Bern 1838.
- Fetscherin, Rudolf: Briefe über das Armenwesen vorzüglich im Kanton Bern, Bern 1833.
- Fischer, Ludwig: Vortrag der Direktion des Inneren an den Regierungsrath des Kantons Bern über den gegenwärtigen Stand des Armenwesens, Bern 1851.
- Flückiger, J.: Patriotische Wünsche und Träume, mitunter auch einige Bemerkungen im politischen Volksleben, Bern 1835.
- Francini, Stefano: Neue Statistik der Schweiz. Nach der zweiten gänzlich umgearbeiteten Ausgabe [1847] aus dem Italienischen übersetzt und mit Anmerkungen von einem schweizerischen Staatsmanne versehen. Band 2, Bern 1849.
- Fueter, Emanuel Eduard: Anleitung zu einer verständigen und wirksamen Armenpflege in der Stadt Bern, Bern 1853.
- Geiser, Karl: Entwicklung und Neugestaltung des Gemeindewesens im Kanton Bern, Bern 1903.
- Geiser, Karl: Geschichte des Armenwesens im Kanton Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit, Bern 1894.
- Geschichte der Schweizerischen gemeinnützigen Gesellschaft 1810-1910. Im Auftrage der Gesellschaft bearbeitet bis 1896 von Professor Dr. Otto Hunziker, ergänzt bis zum Zentenarjahr von Rudolf Wachter, Zürich 1910.
- Grossen, Friedrich: Jeremias Gotthelf und die Armen Erziehungsanstalt Trachselwald. Ein Beitrag zur Geschichte der bernischen Armen Erziehung, Bern 1916.
- Haller, Carl Ludwig von: Die wahren Ursachen und die einzig wirksamen Abhülfsmittel der allgemeinen Verarmung und Verdienstlosigkeit, Schaffhausen 1830.
- Hunziker, Karl: Bericht über die Fragen aus dem Fache des Armenwesens. In: Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Vierundzwanzigster Bericht 1838, Bern 1839, S. 165-210.
- Jenner: Vorträge des Finanzdepartementes und des Departementes des Inneren über die Vorschläge der Spezialkommission in Hinsicht auf die Reform des Finanz- und Armenwesens, Bern 1838.
- [Lasalle, Ferdinand]: »Arbeiter-Lesebuch«. Rede Lassalles zu Frankfurt am Main am 17. und 19. Mai 1863 nach dem stenographischen Bericht. Abgedruckt in: Ferdinand Lassalle. Gesammelte Rede und Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Eduard Bernstein. Dritter Band. Die Agitation für den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein. Das Jahr 1863, Polemik, Berlin 1919, S. 179-289.
- Leuenberger, Johann Jakob: Die Armen Erziehungs-Anstalt zu Trachselwald, Bern 1865.
- Manuel, Carl: Albert Bitzius (Jeremias Gotthelf). Sein Leben und seine Schriften, Berlin 1857.
- Register der Veröffentlichungen der Schweizerischen gemeinnützigen Gesellschaft 1810-1893, Zürich 1894.
- Riehl, Wilhelm Heinrich: Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart 1856.
- Roscher, Wilhelm: System der Armenpflege und Armenpolitik. Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende (System der Volkswirtschaft 5), Stuttgart und Berlin 1906.
- Schenk, Carl: Die Entwicklung der Armenverhältnisse des Kantons Bern in der neueren Zeit, hauptsächlich während der Jahre 1846 bis Ende 1855, Bern 1856.

- Schenk, Carl: Gutachten, Reformprojekt und Projektgesetz über das Armenwesen des Kantons Bern. Vorlage der Direktion des Innern, Abth. Armenwesen an den Regierungsrath, Bern 1856.
- Schneider, Johann Rudolf: Vortrag der Direktion des Innern an den Regierungsrath zu Handen des Grossen Raths über die Angelegenheit der Auswanderung, Bern 1848.
- Sergy, Pictet de: Bericht über die Fragen in Hinsicht des Armenwesens 1837.
- Stahl, Friedrich Julius: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen, Berlin 1863.
- Stein, Lorenz von: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. 3 Bände, Leipzig 1850.
- Stoof, Rudolf: Über sogenannte Kleinkinderschulen. Versuch einer Beantwortung der Fragen aus dem Fache der Volksbildung, welche die schweizerische gemeinnützige Gesellschaft für das Jahr 1845 ausgeschrieben, Bern 1845.
- Tschanner: Vortrag des Departements des Innern an den Regierungsrath, Bern 1838.
- Ueltschi, Jakob: Die Verarmung des Cantons Bern oder sicheres Mittel gegen die Verarmung und Verschlechterung des bernischen Volkes, Bern 1853.
- Verhandlungen der Donnerstags, den 7. April 1842 zu Bern versammelt gewesenen Bernischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Einsehbar in der Universitätsbibliothek Bern unter der Signatur MUE H XXI 5:56:5.
- Versuch einer Beantwortung der dritten der für 1824 ausgeschrieben Fragen, die landwirthschaftlichen Armenschulen betreffend. Von Professor Hottinger. In: Verhandlungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft. Vierzehnter Bericht 1824, Zürich 1825.
- Vögelin, J.C.: Über die Heimtahlosen und die Pflicht ihrer Versorgung und Einbürgerung, Frauenfeld 1838.
- Vogt, Johann Jacob: Das Armenwesen und die diesfälligen Strafanstalten, letztere mit besonderer Berücksichtigung der Zwangsarbeitsanstalt. Ein Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Lebensfragen, 2 Bände, Bern 1853.
- Vogt, Caspar von: Ueber Hamburgs Armenwesen. Braunschweig und Hamburg 1796.
- Vortrag der Special-Kommission für Reform des Finanz-, Armen- und Gemeindtellwesens an den Regierungsrath der Republik Bern, Bern 1837.
- Vortrag des Departementes des Innern an den Regierungsrath über den Entwurf eines Armengesetzes, Bern 1844.
- Wagner, Rudolph: Menschenschöpfung und Seelensubstanz: ein anthropologischer Vortrag, gehalten an der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854, Göttingen 1854.
- Zehnder: Bericht über die Frage aus dem Fache des Armenwesens, die allgemeinen Grundsätze der Armenunterstützung betreffend. oO 1836.
- Zehnder: Bericht über die im Fache des Armenwesens ausgeschrieben Fragen 1844.
- Zellweger, Johann Konrad: Die schweizerischen Armenschulen nach Fellenberg'schen Grundsätzen. Ein Beitrag zur Geschichte des schweizerischen Armenwesens, Trogen 1845.
- Zyro, Ferdinand Friedrich: Antipauperismus oder principielle Organisation aller Lebensverhältnisse zur Unterstützung der Bedürftigen und zu Verminderung menschlichen Elends, Bern 1851.

Primärliteratur

- Fraser, Nancy und Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Übersetzung der englischen Originaltexte von Nancy Fraser durch Burkhardt Wolf. Frankfurt am Main 2003
- Frisch, Max: Am Ende der Aufklärung steht das Goldene Kalb. In: *Du. Die Zeitschrift für Kultur* 51,12 (1991), S. 119-127.
- Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut herausgegeben von Manfred Windfuhr. Band 14/1. Lutezia II, bearbeitet von Volkmar Hansen, Hamburg 1990.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Berlin 2014.
- Johann Gottfried Herder, Werke. Herausgegeben von Wolfgang Pross. Bd. III: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 2 Teilbände, Wien 2002.
- Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele [1778]. In: Ders., Werke. Herausgegeben von Wolfgang Pross. Bd. II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung, München 1987.
- Gottfried Keller: Der grüne Heinrich. Erste Fassung. Herausgegeben von Thomas Böning und Gerhard Kaiser. Aus: Gottfried Keller. Sämtliche Werke in fünf Bänden, Band 2 (=Bibliothek deutscher Klassiker 3), Frankfurt am Main 1985.
- Krebs, Angelika: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2002.
- [Ohly, Friedrich]: Friedrich Ohly. Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und der Bedeutungsforschung, herausgegeben von Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Stuttgart 1995.
- [Pestalozzi, Heinrich]: Rede, die ich als diesjähriger Präsident der helvetischen Gesellschaft den 26. April 1826 in Langenthal gehalten. In: Heinrich Pestalozzi. Gesammelte Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Emilie Bosshart et al. Sechster Band. Politische Schriften seit 1798, Zürich 1946.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013.
- Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Verstärkung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2014.
- Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- Rosa, Hartmut: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012.
- Russell, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Köln 2012.
- Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Vollständiger, durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet von Michael Holzinger. Berlin 2013, S. 79. Textgrundlage ist die Ausgabe: Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958 (Philosophische Bibliothek 255).

- Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, München 2010.
- Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2003.
- Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.
- Taylor, Charles: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze, Frankfurt am Main 1975.
- Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main 1994.
- White, William Hale: Mark Rutherford's Deliverance. Being the Second Part of his Autobiography. Edited by his Friend Reuben Shapcott, London 1885.
- Wichern, Johann Hinrich: Schriften zur Sozialpädagogik (Rauhes Haus und Johannesstift). In: Ders.: Sämtliche Werke in 10 Bänden. Herausgegeben von Peter Meinhold und Günther Brakelmann. Berlin/Hamburg/Hannover 1958-1988. Band 4, Teil 1, herausgegeben von Peter Meinhold, Berlin 1958.
- Wichern, Johann Hinrich: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission, Hamburg 1849.

Forschungs-/Sekundärliteratur

- Arens, Edmund: Von der Zivilreligion zur öffentlichen Kirche. Robert Bellahs Weg in den Kommunitarismus, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 151-165.
- Aron, Robert: Das Buch Ijob, in: Prager, Mirjam und Günter Stemberger (Hrsg.): Die Bibel. Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung, Bd. 3, Salzburg 1975, S. 1516-1517.
- Baader, Meike Sophia: Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit. Auf der Suche nach der verlorenen Unschuld, Berlin 1996.
- Baberowski, Jörg: Unser natürlicher Hang zum Bösen. In: NZZ Geschichte 12 (2017), S. 32-44.
- Barbieri, William A.: Sechs Facetten der Postsäkularität, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2015, S. 41-78.
- Bauer, Winfried: Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit, Stuttgart 1975 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 41).
- Baumann, Marianne: Der Traum im Werk von Jeremias Gotthelf, Bern 1945.
- Baumgartner, Paul: Jeremias Gotthelfs Zeitgeist und Bernergeist. Eine Studie zur Einführung und Deutung, Bern 1945.
- Bayer, Hans: Biblisches Ethos und bäuerliche Lebensform. Die sprachlichen, sozialen und religiösen Grundlagen von Gotthelfs Epik, in: Jahrbuch des Deutschen Hochstifts 1980 (1980), S. 347-402.

- Beck, Rainer: *Naturale Ökonomie. Unterfinning: Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts*, München 1986 (Forschungshefte Bayerisches Nationalmuseum München 11).
- Bermges, Stephanie: *Die Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Friedrich Schleiermachers*, Frankfurt am Main 2010 (Studien zur Pädagogik der Schule 34).
- Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim 1997.
- Blaser, Klauspeter: *Todesfluten - Glaubensbrücken - Lebensströme: Theologische Anmerkungen zu Gotthelfs »Die Wassernot im Emmental«*, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): *Erzählkunst und Volkserziehung*, Tübingen 1999, S. 185–198.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Erweiterte und überarbeitete Fassung des im Oktober 1964 unter dem gleichen Thema in Ebrach gehaltenen Vortrages*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2006 (Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themenband 86), S. 43–72.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt 1991.
- Böhm, Winfried: *Geschichte der Pädagogik. Von Platon bis zur Gegenwart*, München 2004.
- Bohman, James: *Eine postsäkulare Weltordnung? Der Pluralismus von Lebensformen und kommunikative Freiheit*, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2015, S. 159–193.
- Borchmeyer, Dieter: *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller*, in: Schmidt, Jochen (Hrsg.): *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, S. 361–376.
- Bormann, Franz-Josef: *Was verlangt die »öffentliche Vernunft«? Überlegungen zu einem Grundlagenstreit innerhalb des Liberalismus*, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): *Kommunitarismus und Religion*, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 71–87.
- Bormann, Franz-Josef: *Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität. MacIntyre, Rawls und Taylor auf der Suche nach dem Guten*, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, S. 161–184.
- Böschenstein, Hermann: *Bundesrat Carl Schenk (1823–1895). Ein Lebensbild des Menschen und des Politikers in seiner Zeit*, Bern 1946.
- Brakensiek, Stefan: *Die Auflösung der Marken im 18. und 19. Jahrhundert: Probleme und Ergebnisse der Forschung*, in: Meiners, Uwe und Werner Rösener (Hrsg.): *Allmenden und Marken vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Beiträge des Kolloquiums vom 18. bis 20. September 2002 im Museumsdorf Cloppenburg*, Cloppenburg 2004, S. 157–169.
- Brakensiek, Stefan: *Regionalgeschichte als Sozialgeschichte. Studien zur ländlichen Gesellschaft im deutschsprachigen Raum*, in: Brakensiek, Stefan und Axel Flügel (Hrsg.): *Regionalgeschichte in Europa. Methoden und Erträge der Forschung zum 16. bis 19. Jahrhundert*, Paderborn 2000 (Forschungen zur Regionalgeschichte 34), S. 197–251.
- Braungart, Wolfgang: *Hiobs Bruder: Zur ästhetischen Theodizee der »Uli«-Romane*, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): *Erzählkunst und Volkserziehung*, Tübingen 1999, S. 27–41.

- Breidbach, Olaf: Burdach: Anthropologie als (Popular-)Wissenschaft., in: Regenspurger, Katja und Temilo van Zantwijk (Hrsg.): *Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?*, Wiesbaden 2005, S. 104–114.
- Bühlmeier, Daniel: Was bleibt im Republikanismus der Aufklärung im 19. Jahrhundert?, in: Böhler, Michael et al. (Hrsg.): *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers*, Genf 2000 (*Travaux sur la Suisse des Lumières* 2), S. 579–601.
- Brunkhorst, Hauke: Egalität und Differenz, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 47/1 (2001), S. 13–21.
- Buess, Eduard: *Jeremias Gotthelf. Sein Gottes- und Menschenverständnis*, Zürich 1948.
- Buhne, Reinhold: *Jeremias Gotthelf und das Problem der Armut*, Bern 1968 (*Basler Studien zur Deutschen Sprache und Literatur* 36).
- Casanova, José: Die Erschliessung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von ›säkular‹ und deren mögliche Transzendenz, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2015, S. 9–39.
- Cimaz, Pierre: *Jeremias Gotthelf (1797–1854). Der Romancier und seine Zeit.*, Tübingen und Basel 1998.
- Dahnke, Hans Dietrich: *Probleme der Gesellschaftsauffassung und –darstellung bei Jeremias Gotthelf*, Berlin 1956.
- Danz, Christian: Religion als Selbstdeutung. Charles Taylors Beitrag zur religionstheoretischen Debatte der Gegenwart, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, S. 475–492.
- Dellsperger, Rudolf: Die Versöhnung des Ankenbenz und des Hunghans, vermittelt durch Professor Zeller. Zum kirchlichen und theologischen Hintergrund von Gotthelfs *Zeitgeist und Berner Geist*, in: Mahlmann-Bauer, Barbara, Christian von Zimmermann und Sara Margarita Zwahlen (Hrsg.): *Jeremias Gotthelf, der Querdenker und Zeitkritiker*, Bern 2006 (*Collegium Generale Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen* 2004/2005), S. 197–211.
- Deuser, Hermann: *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004 (*Religion in Philosophy and Theology* 12).
- Deutschmann, Christoph: *Die Verheissung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt am Main 1999.
- Dietz, Peter: Ein junger Appenzeller über Jeremias Gotthelfs Armenerziehungsanstalt Trachselwald, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 19 (1957), S. 12–43.
- Dietz, Peter: Ein unbekannter Aufsatz von Jeremias Gotthelf in Appenzell-Ausserrhoden, Herisau 1955 (Sonderdruck aus der Appenzeller Zeitung vom 22.–30. Nov. 1955).
- Dubler, Anne-Marie: Der Hintersässe – ein armer Fremder, ein Gemeindeglied ohne politische Rechte? Zur gesellschaftlichen Stellung der Nichtbürger im Emmental des 17. und 18. Jahrhunderts, Staatswerdung und Verwaltung nach dem Muster von Bern. Wie der Staat vom Mittelalter an entstand und sein Territorium verwaltete – und wie die Bevölkerung damit lebte, Baden 2013 (*Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 90), S. 270–298.
- Dubler, Anne-Marie: Die Schachenleute im Emmental. Entstehung und Wandel ihrer Daseinsform seit dem 16. Jahrhundert, Staatswerdung und Verwaltung nach dem Muster von Bern. Wie der Staat vom Mittelalter an entstand und sein Territorium verwaltete – und wie die Bevölkerung damit lebte, Baden 2013 (*Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 90), S. 299–346.

- Dürrenmatt, Hans Ulrich: Die Kritik Jeremias Gotthelfs am zeitgenössischen bernischen Recht, Bern 1947.
- Engelhardt, Wolf von: Wandlungen des Naturbildes der Geologie von der Goethezeit bis zur Gegenwart, in: Zimmermann, Jörg (Hrsg.): Das Naturbild des Menschen, München 1982, S. 45–73.
- Fabio, Udo Di: Zur Aufklärung der säkularisierten Gesellschaft, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 681–697.
- Fehr, Karl: Jeremias Gotthelfs Erziehungsidee, in: Pestalozzianum Zürich (Hrsg.): Vom Geist abendländischer Erziehung, Zürich 1961, S. 111–130.
- Fehr, Karl: Besinnung auf Gotthelf. Wege zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt, Frauenfeld 1946.
- Fehr, Karl: Das Bild des Menschen bei Jeremias Gotthelf. Die anthropologische Idee und ihre Entfaltung im dichterischen Werk, Frauenfeld 1953.
- Fehr, Karl: Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius), Stuttgart 1985.
- Fehr, Karl: Jeremias Gotthelf, Zürich 1954.
- Fehr, Karl: Jeremias Gotthelf. Poet und Prophet – Erzähler und Erzieher. Zu Sprache, dichterischer Kunst und Gehalt seiner Schriften, Bern 1986.
- Fischer, Wolfram: Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der »Sozialen Frage« in Europa seit dem Mittelalter, Göttingen 1982.
- Flaig, Egon: Die Niederlage der politischen Vernunft. Wie wir die Errungenschaften der Aufklärung verspielen, Springe 2017.
- Flückiger Strebel, Erika: »Des Standes sanfter Wohlthats-Strom«. Staatliche Armenfürsorge auf der Berner Landschaft im 18. Jahrhundert, in: Gilomen, Hans-Jörg, Sébastien Guex und Brigitte Studer (Hrsg.): Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. Umbrüche und Kontinuitäten vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert, Zürich 2002, S. 45–55.
- Flückiger Strebel, Erika: Zwischen Wohlfahrt und Staatsökonomie. Armenfürsorge auf der bernischen Landschaft im 18. Jahrhundert, Zürich 2002.
- Forst, Rainer: Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte, in: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1994 (Theorie und Gesellschaft 26), S. 181–212.
- Forst, Rainer: Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2015, S. 97–134.
- Freisler-Mühlemann, Daniela: Verdingkinder - ein Leben auf der Suche nach Normalität, Bern 2011.
- Frey, Manuel: Geschäfte mit der Reinlichkeit. Zum Verhältnis von Moral, Hygiene und Konsum in der bürgerlichen Gesellschaft. Der lange Weg in den Überfluss. Anfänge und Entwicklung der Konsumgesellschaft seit der Vormoderne, Paderborn 2003 (Forschungen zur Regionalgeschichte 43).
- Frey, Walter und Marc Stampfli: Agrargesellschaften an der Schwelle zur Moderne. Die »Große Transformation« in Büren und Konolfingen zwischen 1760 und 1880, in: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 10 (1992), S. 187–205.
- Frey, Walter und Marc Stampfli: Das Janusgesicht der Agrarmodernisierung: Der Verlust der sozialen Tragfähigkeit. Der demographische, ökonomische und soziale Transformationsprozess der bernischen Amtsbezirke Büren und Konolfingen zwischen 1760 und 1880, Bern 1991.

- Frey, Walter: Bernische Landgemeinden im 18. Jahrhundert, oder: von Bauern und Taunern, in: Holenstein, André (Hrsg.): Berns goldene Zeit. Das 18. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2008, S. 174–179.
- Fröhlich, Abraham Emanuel: Aus Jeremias Gotthelfs Leben, in: Muschg, Walter (Hrsg.): Jeremias Gotthelfs Persönlichkeit. Erinnerungen von Zeitgenossen, Basel 1944, S. 97–144.
- Geppert, Lotte: Friedrich Fröbels Wirken für den Kanton Bern, Bern und München 1976.
- Gerhard, Myriam: Die philosophische Kritik am naturwissenschaftlichen Materialismus im 19. Jahrhundert, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007, S. 127–141.
- Gey, Gerhard: Die Armenfrage im Werk Jeremias Gotthelfs. Zu einer Frühform christlichen sozialpolitischen und sozialpädagogischen Handelns, Münster 1994 (Sozialpädagogik/Sozialarbeit im Sozialstaat 4).
- Goldstein, Jürgen: Die Religionen innerhalb der Grenzen der politischen Vernunft, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 57–70.
- Goldstein, Jürgen: Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 623–649.
- Graczyk, Annette: Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft, München 2004.
- Graf, Ruedi: ›Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich‹. Jeremias Gotthelf und der Republikanismus, in: Stuber, Martin, Gerrendina Gerber-Visser und Marianne Derron (Hrsg.): ... wie zu Gotthelfs Zeiten?, Baden 2014 (Sonderausgabe der Berner Zeitschrift für Geschichte 76,4/2014), S. 107–119.
- Grossmann, Wilma: Kindergarten. Eine historisch-systematische Einführung in seine Entwicklung und Pädagogik, Weinheim und Basel 1987 (Berufsfelder Soziale Arbeit 1).
- Grubenmann, Bettina: Nächstenliebe und Sozialpädagogik im 19. Jahrhundert. Eine Diskursanalyse, Bern 2007.
- Gruner, Erich: Die Arbeiter in der Schweiz im 19. Jahrhundert. Soziale Lage, Organisation, Verhältnis zu Arbeitgeber und Staat, Bern 1968 (Helvetia politica. Series A 3).
- Gudermann, Rita: ›Mitbesitz an Gottes Erde‹ - Die ökologischen Folgen der Gemeinheitsteilungen, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 41/2 (2000), S. 85–110.
- Gudermann, Rita: Ökologie des Notbehelfs. Die Nutzung der Gemeinheiten als Teil der Überlebensstrategien ländlicher Unterschichten im 19. Jahrhundert, in: Meiners, Uwe und Werner Rösener (Hrsg.): Allmenden und Marken vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Beiträge des Kolloquiums vom 18. bis 20. September 2002 im Museumsdorf Cloppenburg, Cloppenburg 2004, S. 65–80.
- Gudermann, Rita: Morastwelt und Paradies. Ökonomie und Ökologie in der Landwirtschaft am Beispiel der Meliorationen in Westfalen und Brandenburg (1830–1880), Paderborn 2000 (Forschungen zur Regionalgeschichte 35).
- Guggisberg, Kurt: Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958.
- Guggisberg, Kurt: Jeremias Gotthelf. Christentum und Leben, Zürich 1939.
- Guggisberg, Kurt: Philipp Emanuel von Fellenberg und sein Erziehungsstaat. Bd. 1: Die Vorbereitung. Bd. 2: Das Werk, Bern 1953.
- Hafner, Urs: Die christliche Utopie als weltlicher Albtraum. Die Anfänge der Zürcher Rettungsanstalt Freienstein, Fürsorge und Zwang: Fremdplatzierung von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz 1850–1980, Basel 2014 (Itinera 36), S. 53–62.

- Hager, Fritz-Peter: Stufen der religiösen Entwicklung bei Pestalozzi, in: Hager, Fritz-Peter und Daniel Tröhler (Hrsg.): Philosophie und Religion bei Pestalozzi / Pestalozzi-Bibliographie 1977-1992, Bern Stuttgart Wien 1994 (Neue Pestalozzi-Studien 2), S. 7-45.
- Hagner, Michael: Hirnforschung und Materialismus, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007, S. 204-222.
- Hahl, Werner: Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext: Ein Blick auf Benjamin Disraelis Roman ›Sybil. Or the Two Nations‹, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung, Tübingen 1999, S. 243-263.
- Hahl, Werner: Götzen unter den Hammer. Jeremias Gotthelfs kulturkämpferische Burleske ›Der Geldstag‹, in: Sorg, Reto und Stefan Bodo Würffel (Hrsg.): Gott und Götze in der Literatur der Moderne, München 1999, S. 117-137.
- Hahl, Werner: Jeremias Gotthelf - der »Dichter des Hauses«. Die christliche Familie als literarisches Modell der Gesellschaft, Stuttgart 1994.
- Halfter, Fritz: Friedrich Fröbel. Der Werdegang eines Menschheitserziehers, Halle 1931.
- Haus, Michael: Authentizität und Religion: Zum Religionsbegriff im Denken des Kommunitarismus, in: Hildebrandt, Mathias und Manfred Brocker (Hrsg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 227-256.
- Haus, Michael: Wieviel Religion braucht der Kommunitarismus?, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 39-56.
- Häuser, Fritz: Das Oberemmental vor 125 Jahren: politische und wirtschaftliche Verhältnisse, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 34 (1972), S. 33-52.
- Häusler, Fritz: Das Emmental im Staate Bern bis 1798, Bern 1968.
- Hauss, Gisela: Retten, Erziehen, Ausbilden - Zu den Anfängen der Sozialpädagogik als Beruf. Eine Gegenüberstellung der Entwicklungsgeschichte der Armenschullehrer-Anstalt Beuggen und des Brüderinstitutes am Rauhen Haus in Hamburg, Bern 1995 (Europäische Hochschulschriften 11/660).
- Haydon, Graham: Kommunitarismus, Liberalismus und moralische Erziehung, in: Zeitschrift für Pädagogik 47/1 (2001), S. 1-12.
- Heiniger, Manuela: Der mündige Bürger im liberalen Staat. Politische Anthropologie in Jeremias Gotthelfs »Bildern und Sagen aus der Schweiz«, Bern 2015.
- Hermann, Richard: Gemeinschaft und ländlicher Raum, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 50/1 (2002), S. 90-105.
- Hildmann, Philipp: Schreiben im zweiten konfessionellen Zeitalter. Jeremias Gotthelf (Albert Bitzium) und der Schweizer Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Tübingen 2005.
- Höhn, Hans-Joachim: Reflexive Säkularisierung, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 698-715.
- Höhne, Stefan: Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller im Lichte ethnologischer Theorien, Bern 1989.
- Holenstein, André: Aporien der Gleichheit. Probleme der Armenfürsorge beim Übergang zum Einheitsstaat der Helvetik, in: Holenstein, André et al. (Hrsg.): Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts. Akten des Kolloquiums vom 23.-25. November 2006 in Lausanne, Genf 2010 (Travaux sur la Suisse des Lumières 12), S. 227-236.

- Holl, Hanns Peter (Hrsg.): Julius Springer und Jeremias Gotthelf. Dokumente einer schwierigen Beziehung, Basel 1992.
- Holl, Hanns Peter und J. Harald Wäber (Hrsg.): »... zu schreien in die Zeit hinein ...«. Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius (1797-1854), Bern 1997 (Schriften der Burgerbibliothek Bern).
- Holl, Hanns Peter: Gotthelf und die Moderne, in: Holl, Hanns Peter und J. Harald Wäber (Hrsg.): »... zu schreien in die Zeit hinein...« Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius (1797-1854), Bern 1997 (Schriften der Burgerbibliothek Bern), S. 81-120.
- Holl, Hanns Peter: Gotthelf im Zeitgeflecht. Bauernleben, industrielle Revolution und Liberalismus in seinen Romanen, Tübingen 1985 (Studien zur deutschen Literatur 85).
- Holl, Hanns Peter: Jeremias Gotthelf. Leben - Zeit - Werk, Zürich und München 1988.
- Honneth, Axel: Individualisierung und Gemeinschaft, in: Zahlmann, Christel (Hrsg.): Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1997.
- Huber, Eugen: Rechtsanschauungen in Gotthelfs ›Geld und Geist‹, in: König, Paul (Hrsg.): Die Schweiz unterwegs 1798-?, Zürich 1969, S. 147-149.
- Hübinger, Gangolf: Liberalismus und Individualismus im deutschen Bürgertum, in: Zeitschrift für Politik. Neue Folge 40/1 (1993), S. 60-78.
- Hunecke, Volker: Überlegungen zur Geschichte der Armut im vorindustriellen Europa, in: Geschichte und Gesellschaft 9 (1983), S. 480-512.
- Hünerwadel, Die bernische Textilindustrie – eine Branche im Strukturwandel, in: Martig, Peter (Hrsg.): Berns moderne Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2011, S. 336-340.
- Jähnichen, Traugott: Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Münster 1998 (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 7).
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Berlin 2014.
- Jansen, Christian: ›Revolution‹ - ›Realismus‹ - ›Realpolitik‹. Der nachrevolutionäre Paradigmenwechsel in den 1850er Jahren im deutschen oppositionellen Diskurs und sein historischer Kontext, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007, S. 223-259.
- Jarchow, Klaus: Bauern und Bürger. Die traditionale Inszenierung einer bäuerlichen Moderne im literarischen Werk Jeremias Gotthelfs, Frankfurt 1989 (Hamburger Beiträge zur Germanistik 12).
- Joas, Hans: Ein Pragmatist wider Willen?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996), S. 661-670.
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau 2004.
- Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1997.
- Kaiser, Gerhard und Hans-Peter Mathys: Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie, Kempten 2006.
- Kang, Chol-Gu: Behemont und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1-42,6, Göttingen 2017 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 149).

- Kemper, Hans-Georg: Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozess. Problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung, 2 Bände, Tübingen 1981 (Studien zur deutschen Literatur 64).
- Kimminich, Otto: Der Staat als Organismus: Ein romantischer Irrglaube, in: Esterbauer, Fried u. a. (Hrsg.): Von der freien Gemeinde zum föderalistischen Europa. Festschrift für Adolf Gasser zum 80. Geburtstag, Berlin 1983, S. 319–332.
- Knapp, Markus: Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 650–680.
- Knapp, Markus: Vernunft-Freiheit-Religion. Zur Kontroverse zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 287–302.
- Knellwolf, Ulrich: Gleichnis und allgemeines Priestertum. Zum Verhältnis von Predigtamt und erzählendem Werk bei Jeremias Gotthelf, Zürich 1990.
- Koch, Susanne: Gottesreden im Buch Hiob, Hamburg 2010 (zugleich MA-Thesis Universität Hildesheim).
- Köhler, Ernst: Arme und Irre. Die liberale Fürsorgepolitik des Bürgertums, Berlin 1977.
- Kohlschmidt, Werner: Geschichte der deutschen Literatur vom Jungen Deutschland bis zum Naturalismus, Stuttgart 1982 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 4/2).
- Kopsidis, Michael und Georg Fertig: Agrarwachstum und bäuerliche Ökonomie 1640–1880. Neue Ansätze zwischen Entwicklungstheorie, historischer Anthropologie und Demographie, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 52/1 (2004), S. 11–22.
- Kopsidis, Michael: Agrarentwicklung. Historische Agrarrevolutionen und Entwicklungsökonomie, Stuttgart 2006 (Grundzüge der modernen Wirtschaftsgeschichte 6).
- Krattiger, Ursula: Mündigkeit. Ein Fragekomplex in der schweizerischen Diskussion im 19. Jahrhundert, vor allem zur Zeit der Armennot von 1840–1860, Bern 1972.
- Krebs, Angelika: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick, in: Krebs, Angelika (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt am Main 2000, S. 7–37.
- Küffer, Urs: Die Darstellung der Fehlerziehung im Werke Jeremias Gotthelfs. Ein Beitrag zur pädagogischen Gotthelf-Forschung, Bern 1982.
- Kuhl, Curt: Hiobbuch, Tübingen 1959 (Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Band 3), S. 335–360.
- Kühnlein, Michael: Freiheit als Exodus. Michael Walzers Beitrag zu einer Theorie des Vopolitischen, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 361–387.
- Kühnlein, Michael: Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 388–445.
- Kühnlein, Michael: Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor, Tübingen 2008 (Religion in Philosophy and Theology 33).
- Künzler, Lukas und Barbara Mahlmann-Bauer: Jeremias Gotthelf und das Armenwesen im Emmental. Eine Quellenschau, in: Bäschlin, Elisabeth und Hans Wiedemar (Hrsg.): Emmental (Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft Bern 65/2017), S. 37–62.

- Künzler, Lukas: Die Armen Erziehungsanstalt Trachselwald im Kontext der sozial-politischen Programmatik von Jeremias Gotthelf, in: Hofstetter, Simon und Esther Gaillard (Hrsg.): Heim- und Verdingkinder. Die Rolle der reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 2017, S. 95–111.
- Künzler, Lukas: Die Armennoth. Eine sozialpolitische Streitschrift, in: Stuber, Martin, Gerendina Gerber-Visser und Marianne Derron (Hrsg.): ... wie zu Gotthelfs Zeiten?, Baden 2014 (Sonderausgabe der Berner Zeitschrift für Geschichte 76,4/2014), S. 94–105.
- Langenhorst, Georg: Theologische Beschäftigung mit Literatur, in: Weidner, Daniel (Hrsg.): Handbuch Religion und Literatur, Stuttgart 2016, S. 17–25.
- Langewiesche, Dieter: Frühliberalismus und Bürgertum 1815–1849, in: Gall, Lothar (Hrsg.): Bürgertum und bürgerlich-liberale Bewegung in Mitteleuropa seit dem 18. Jahrhundert, München 1997 (Historische Zeitschrift – Sonderhefte 17), S. 63–129.
- Lauener, Michael: Wilhelm Snells politisches und juristisches Denken, in: Gex, Nicolas; Künzler, Lukas und Meuwly, Olivier (Hrsg.): Amitié et patrie. Forschungen zur radikalen Bewegung / Regards sur le mouvement radical, 1820–1850 (=Berner Zeitschrift für Geschichte 77,4/2015), S. 46–54.
- Lauener, Michael: Jeremias Gotthelf – Prediger gegen den Rechtsstaat, Zürich 2011 (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 64).
- Laux, Bernhard: Zwischen Jürg Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 303–318.
- Lehmann, Peter: Käsefieber, 1831 bis 1871, in: Martig, Peter (Hrsg.): Berns moderne Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2011, S. 301–305.
- Leite Araujo, Luiz Bernardo: Religion und Öffentlichkeit: Taylor, Rawls, Habermas, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2015, S. 135–158.
- Lemmenmeier, Max: Luzerns Landwirtschaft im Umbruch. Wirtschaftlicher, sozialer und politischer Wandel in der Agrargesellschaft des 19. Jahrhunderts, Luzern 1983 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 18).
- Leonhard, Jörn: Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters, München 2001 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 50).
- Lepenies, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München 1976.
- Leuenberger, Marco: Verdingkinder. Geschichte der armenrechtlichen Kinderfürsorge im Kanton Bern 1847–1945, Freiburg 1991.
- Leuenberger, Peter: Armennot und Armenverwaltung im Amt Schwarzenburg (1830–1860), unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Bern 1987.
- Lohmann, Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Berlin und New York 2002 (Theologische Bibliothek Töpelmann 116).
- Ludi, Niklaus: Die Armengesetzgebung des Kantons Bern im 19. Jahrhundert. Vom Armen-gesetz von 1847 zum Armen- und Niederlassungsgesetz von 1897, Bern 1975.
- Ludi, Regula, Sonja Matter und Tanja Rietmann: Armut, Armenfürsorge und Sozialpolitik, in: Martig, Peter (Hrsg.): Berns moderne Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2011, S. 192–204.

- Ludi, Regula: Charles Neuhaus (1796–1849). Bieler Unternehmer und Berner Politiker. Eine Biographie, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 58/1 (1996), S. 3–106.
- Ludi, Regula: Die ›Wiedergeburt des Criminalwesens‹ im 19. Jahrhundert. Moderne Kriminalpolitik zwischen helvetischer Gründungseuphorie und Kulturpessimismus der Jahrhundertmitte, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 60/3 (1998), S. 176–196.
- Ludi, Regula: *Kriminalität in der bernischen Regenerationszeit*, Bern 1992.
- Lukas, Wolfgang: ›Gezähmte Wildheit‹: Zur Rekonstruktion der literarischen Anthropologie des ›Bürgers‹ um die Jahrhundertmitte (ca. 1840–1860), in: Barsch, Achim et al. (Hrsg.): *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914)*, Frankfurt am Main 2000, S. 335–375.
- Lüthi, Christian: *Wanderungen*, in: Martig, Peter (Hrsg.): *Berns moderne Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2011, S. 144–148.
- Lutz-Bachmann, Matthias: Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2015, S. 79–96.
- Maak, Thomas: *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft*, Bern Stuttgart Wien 1999 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 26).
- Maak, Thomas: *Kommunitarismus. Grundkonzept einer neuen Ordnungsethik?*, St. Gallen 2000 (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Universität St. Gallen 72).
- Mahlmann-Bauer, Barbara (Hrsg.): *Jeremias Gotthelf und die Schule. Katalog zur Ausstellung in der Gotthelf-Stube in Lützelflüh 2009*, Bern 2009.
- Mahlmann-Bauer, Barbara und Christian von Zimmermann (Hrsg.): *Jeremias Gotthelf – Wege zu einer neuen Ausgabe*, Tübingen (Beihefte zu Editio 24).
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Gotthelf als ›Volksschriftsteller‹, in: Mahlmann-Bauer, Barbara, Christian von Zimmermann und Sara Margarita Zwahlen (Hrsg.): *Jeremias Gotthelf, der Querdenker und Zeitkritiker*, Bern 2006 (Collegium Generale Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 2004/2005), S. 21–73.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Gotthelfs Visionen der Hölle und des Endgerichts, in: Stuber, Martin, Gerrendina Gerber-Visser und Marianne Derron (Hrsg.): *... wie zu Gotthelfs Zeiten?*, Baden 2014 (Sonderausgabe der *Berner Zeitschrift für Geschichte* 76,4/2014), S. 45–57.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Literarische Strategien zum Kampf gegen den Pauperismus – Jeremias Gotthelf und Bettine von Arnim im Vergleich, in: Böning, Holger (Hrsg.): *Volksaufklärung ohne Ende? Vom Fortwirken der Aufklärung im 19. Jahrhundert*, Bremen 2018 (Presse und Geschichte – Neue Beiträge 109, zugleich auch Philanthropismus und populäre Aufklärung – Studien und Dokumente 14), S. 215–244.
- Markwalder, Hans: *Der Teurungskrawall in Bern am 17. und 18. Oktober 1846*, Bern 1929.
- Marti-Glanzmann, Walter: *Eine Knaben-Armenerziehungsanstalt auf dem Bättwyl bei Burgdorf 1835–1854*, *Burgdorfer Jahrbücher* 10 (1943), S. 7–96.
- von Matt, Peter: *Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz*, Wien 2001.
- von Matt, Peter: *Jeremias Gotthelf. Wilde, wüste Geschichten*, München 2012.
- Maybaum, Josef: *Gottesordnung und Zeitgeist. Eine Darstellung der Gedanken Jeremias Gotthelfs über Recht und Staat*, Bonn 1960 (Schriften zur Rechtslehre und Politik 29).
- Mehring, Franz: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Erster Band. Nachdruck des Originals von 1909 [2017]*.

- Meier Kressig, Marcel: Armutspolitik im Wandel der Zeit, Balgach 2003 (URL dieses Artikels: www.socialia.ch/Armutspolitik.pdf).
- Meier Kressig, Marcel: Armutspolitik seit dem Mittelalter, Balgach 1993 (URL dieses Artikels: www.sozialjournal.ch/download/armut.pdf).
- Menke, Christoph: Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: Brumlik, Micha und Hauke Brunkhorst (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 218–243.
- Menke, Christoph: »Kunst der Freiheit. Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville«, in: Zahlmann, Christel (Hrsg.): *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1997, S. 35–41.
- Mensching, Günther: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007, S. 23–49.
- Mocek, Reinhard: Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007, S. 177–203.
- Mollenhauer, Klaus: *Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Struktur sozialpädagogischen Denkens und Handelns*, Weinheim 1959 (Göttinger Studien zur Pädagogik. Neue Folge 8).
- Mooser, Josef: *Rebellion und Loyalität 1789–1848. Sozialstruktur, sozialer Protest und politisches Verhalten ländlicher Unterschichten im östlichen Westfalen*, in: Steinbach, Peter (Hrsg.): *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozess*, Stuttgart 1982 (Geschichte und Theorie der Politik 5), S. 57–87.
- Mooser, Josef: *Ländliche Klassengesellschaft. Bauern und Unterschichten, Landwirtschaft und Gewerbe im östlichen Westfalen*, Göttingen 1984 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 64).
- Müller-Wieland, Marcel: *Menschenbild und Menschenbildung im Geiste Friedrich Fröbels. Vom Geist abendländischer Erziehung*, Zürich 1961, S. 81–110.
- Müller, Carsten: *Sozialpädagogik als Erziehung zur Demokratie. Ein problemgeschichtlicher Theorieentwurf*, Kempten 2005.
- Münkler, Herfried: *Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?*, in: Münkler, Herfried (Hrsg.): *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, München 1992, S. 25–46.
- Münkler, Herfried: *Republikanische Ethik – Bürgerliche Selbstbindung und politische Mitverantwortung*, in: Ulrich, Peter, Albert Löhr und Josef Wieland (Hrsg.): *Unternehmerische Freiheit, Selbstbindung und politische Mitverantwortung. Perspektiven republikanischer Unternehmensethik*, München und Mering 1999 (dnwe Schriftenreihe 4), S. 9–25.
- Münkler, Herfried: *Mitte und Mass. Der Kampf um die richtige Ordnung*, Berlin 2010.
- Muschg, Walter: *Gotthelf. Die Geheimnisse des Erzählers*, München 1931.
- Muschg, Walter: *Jeremias Gotthelf. Eine Einführung in seine Werke*, Bern 1960.
- Niederberger, Josef Martin: *Kinder in Heimen und Pflegefamilien. Fremdplatzierung in Geschichte und Gesellschaft*, Bielefeld 1997 (Edition Sozialarbeit, Sozialpädagogik & Soziale Probleme).
- Nigg, Walter: *Wallfahrt zur Dichtung*, Zürich 1966.

- Nolte, Paul: Bürgerideal, Gemeinde und Republik. ›Klassischer Republikanismus‹ im frühen Deutschen Idealismus, in: *Historische Zeitschrift* 254 (1992), S. 609–656.
- Nutzinger, Hans: Nobelpreis in Wirtschaftswissenschaften für Elinor Ostrom: Ein Überblick über ihr ökonomisches Hauptwerk, in: *Joint Discussion Paper Series in Economics* 24 (2010).
- Osterhammel, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
- Osterwalder, Fritz: Zur Vorgeschichte der pädagogischen Konzepte Pestalozzis, in: Oelkers, Jürgen und Fritz Osterwalder (Hrsg.): *Pestalozzi. Umfeld und Rezeption. Studien zur Historisierung einer Legende*, Weinheim und Basel 1995, S. 52–91.
- Osterwalder, Fritz: *Pestalozzi - ein pädagogischer Kult. Pestalozzis Wirkungsgeschichte in der Herausbildung der modernen Pädagogik*, Weinheim und Basel 1996.
- Ostrom, Elinor: *Die Verfassung der Allmende*, Tübingen 1999.
- Palaver, Wolfgang: Güterordnung und vermittelnde Gnade. René Girard und Charles Taylor angesichts der Krise der Moderne, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, S. 733–754.
- Pape, Walter: ›Ein Wort, das sich in seine Seele hakte‹: Bild und Metapher bei Jeremias Gotthelf, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): *Erzählkunst und Volkserziehung*, Tübingen 1999, S. 131–150.
- Pape, Walter: ›Gotthelf, suchet euch ein Wirtshaus aus‹: Der ›Bauern-Spiegel‹ – Bildungsroman, Schweizer Art, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): *Erzählkunst und Volkserziehung*, Tübingen 1999, S. 3–25.
- Pauen, Michael: Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Physikalismus der Gegenwart, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007, S. 102–125.
- Petrovic-Ziemer, Ljubinka: *Mit Leib und Körper. Zur Korporalität der deutschsprachigen Gegenwartsdramatik*, Bielefeld 2011.
- Pfister, Christian: *Deregulierung: vom Paternalismus zur Marktwirtschaft 1798–1856*, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 60/3 (1998), S. 160–175.
- Pfister, Christian: *Die Landwirtschaft und ihre Modernisierung*, in: Holenstein, André (Hrsg.): *Berns goldene Zeit. Das 18. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2008, S. 89–93.
- Pfister, Christian: *Im Strom der Modernisierung. Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt 1700–1914*, Bern 1995 (Geschichte des Kantons Bern seit 1798 IV).
- Pfister, Christian: *Klimageschichte der Schweiz 1525–1860: das Klima der Schweiz von 1525–1860 und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft*, Bern 1988 (*Academica Helvetica* 6).
- Poggi, Stefano: *Psyche-Lokalisation-Gehirn bei Carus und Burdach*, in: Regenspurger, Katja und Temilo van Zantwijk (Hrsg.): *Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?*, Wiesbaden 2005, S. 115–125.
- Prass, Reiner: *Allmendflächen und Gemeinheitsnutzung in der bäuerlichen Ökonomie: Neue Perspektiven zu einem lange unterschätzten Thema*, in: Prass, Reiner u. a. (Hrsg.): *Ländliche Gesellschaften in Deutschland und Frankreich, 18.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 187), S. 205–222.

- Pross, Wolfgang: »Natur«, Naturrecht und Geschichte. Zur Entwicklung der Naturwissenschaften und der sozialen Selbstinterpretation im Zeitalter des Naturrechts (1600–1800), in: Internationales Archiv der Sozialgeschichte der deutschen Literatur 3 (1978), S. 38–67.
- Pross, Wolfgang: Die Ordnung der Zeiten und Räume. Herder zwischen Aufklärung und Historismus, in: Tazsus, Claudia (Hrsg.): Vernunft - Freiheit - Humanität. Über Johann Gottfried Herder und einige seiner Zeitgenossen. Festgabe für Günter Arnold zum 65. Geburtstag, Eutin 2008, S. 9–73.
- Pross, Wolfgang: Johann Gottfried Herder. Der Begründer eines neuen Menschenbildes. Zum 250. Geburtstag (25.8.1744). Ausstellungskatalog, Bern 1994.
- Rakow, Christian: Die Ökonomien des Realismus. Kulturpoetische Untersuchungen zur Literatur und Volkswirtschaftslehre 1850–1900, Berlin 2013 (Studien zur deutschen Literatur 200).
- Reber, Alfred und Hans Riedhauser: Gotthelfs Gäste. Besucherverzeichnisse 1832–1850. Albert Bitzjus - Henriette Bitzjus-Zeender, herausgegeben vom Verein Gotthelf-Stube Lützel-flüh, Bern 2004.
- Reber, Alfred: Arm und reich - Jeremias Gotthelf und die sozialen Fragen seiner Zeit, in: Rütte, Bernhard von und Alfred Reber (Hrsg.): Jeremias Gotthelf und das Geld, Bern 1998 (Schriftenreihe der Bubenberg Gesellschaft 2), S. 33–46.
- Reber, Alfred: Zur Liebe ist das menschliche Herz geschaffen. Betrachtungen zu Gotthelfs Wirken, Bern 2015.
- Reber, Alfred: 1954–2004: Gotthelf-Editionen - Gotthelfforschung (Ein 80-jähriger Germanist blickt zurück), in: Derron, Marianne und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim, Zürich, New York 2014, S. 39–52.
- Reber, Alfred (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. »Geld ist und bleibt Geld...«, Bern 2011.
- Reble, Albert: Geschichte der Pädagogik, Stuttgart 2002.
- Reder, Michael und Josef Schmidt (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt - Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt 2008.
- Reese-Schäfer, Walter: Kommunitaristisches Denken als Glaubensakt. Zur soziologischen Instrumentalisierung von Religion, in: Kühnlein, Michael (Hrsg.): Kommunitarismus und Religion, Berlin 2010 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), S. 105–117.
- Reichen, Roland: Die Repräsentation der Juden in Gotthelfs Predigten 1818–1830, in: Derron, Marianne und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim, Zürich, New York 2014, S. 113–134.
- Reyer, Jürgen: Individualpädagogik und Sozialpädagogik - Eine Skizze zur Entwicklung sozialpädagogischer Denkformen, in: Henseler, Joachim und Jürgen Reyer (Hrsg.): Sozialpädagogik und Gemeinschaft. Historische Beiträge zur Rekonstruktion eines konstitutiven Verhältnisses, Hohengehren 2000 (Grundlagen der Sozialen Arbeit 4), S. 23–39.
- Riedel, Wolfgang: Das Wunderbare im Realismus (Droste, Gotthelf, Keller, Storm), in: Schneider, Sabine und Barbara Hunfeld (Hrsg.): Die Dinge und die Zeichen. Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts, Würzburg 2008, S. 73–94.
- Rimlinger, Gaston: Sozialpolitik und wirtschaftliche Entwicklung: Ein historischer Vergleich, in: Braun, Rudolf et al. (Hrsg.): Gesellschaft in der industriellen Revolution, Köln 1973 (Neue Wirtschaftliche Bibliothek 56), S. 113–126.
- Röhrich, Lutz: Märchen und Wirklichkeit, Hohengehren 2001.
- Rosa, Hartmut: Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen - Charles Taylors monomanischer Analysefokus, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-

- Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 15–43.
- Rosa, Hartmut: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt am Main 1996.
- Rusterholz, Peter: Gotthelfs Briefwechsel mit Josef Burkhalter und Karl Rudolf Hagenbach. Beiträge zur geistigen Situation der Zeit, in: Mahlmann-Bauer, Barbara und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf – Wege zu einer neuen Ausgabe, Tübingen 2006 (Beihefte zu Editio 24), S. 281–298.
- Rusterholz, Peter: Gotthelf heute? Gotthelf und der Kirchengeschichtler Hagenbach, in: Gasser, Peter und Jan Loop (Hrsg.): Gotthelf. Interdisziplinäre Zugänge zu seinem Werk, Frankfurt am Main 2009, S. 193–223.
- Rütte, Bernhard von: Cécile von Rütte-Bitzius. Jeremias Gotthelfs jüngere Tochter 1837–1914. Ein Lebensbild, Bern 1999.
- Sachße, Christoph und Florian Tennstedt: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1980.
- Shihin, Oliver: »vom bätlen abgehalten durch gute verordnung« – Leben in Armut im Ancien Régime«, in: Schmidt, Heinrich Richard (Hrsg.): Worber Geschichte, Bern 2005, S. 147–159.
- Shivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt 1989.
- Schmalz-Bruns, Rainer: Gemeinwohl und Gemeinsinn im Übergang?, in: Münkler, Herfried und Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität, Berlin 2002 (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe »Gemeinwohl und Gemeinsinn« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 4), S. 241–271.
- Schmidt, Heinrich Richard: Armut in der frühen Neuzeit. Burger, Hintersassen und die Armenfürsorge in Vechigen, Geschichte der Gemeinde Vechigen, Bern 1995, S. 251–266.
- Schmidt, Heinrich Richard: Handlungsstrategien und Problembereiche der Armenfürsorge im Alten Bern, in: Holenstein, André et al. (Hrsg.): Reichtum und Armut in den schweizerischen Republiken des 18. Jahrhunderts. Akten des Kolloquiums vom 23.–25. November 2006 in Lausanne, Genf 2010 (Travaux sur la Suisse des Lumières 12), S. 239–251.
- Schoch, Jürg, Heinrich Tuggener und Daniel Wehrli: Aufwachsen ohne Eltern. Verdingkinder, Heimkinder, Pflegekinder, Windenkinder – Zur ausserfamiliären Erziehung in der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 1989.
- Scholtz, Gunter: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt am Main 1995.
- Schüpbach, Andrea: Ökonomie in der Herrschaft Worb (1645–1850), unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Bern 2005.
- Schweitzer, Friedrich: Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religions-pädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992.
- Seibert, Christoph: Religion im Denken von William James, Tübingen 2009 (Religion in Philosophy and Theology 40).
- Sengle, Friedrich: Wunschbild Land und Schreckbild Stadt. Zu einem zentralen Thema der neueren deutschen Literatur, 1963 (Studium Generale 16), S. 619–631.
- Solies, Dirk: Evolution oder Entwicklung? Kritik und Rezeption eines Darwinistischen Grundbegriffs, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.):

- Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007, S. 207–221.
- Sonntag, Michael: Vermessung der Seele. Zur Entstehung der Psychologie als Wissenschaft, in: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln 2001, S. 361–383.
- Spiegel, Yorick: Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher, München 1968 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 37/10).
- Steinfath, Holmer: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt am Main 1998, S. 7–31.
- Steinfath, Holmer: Subtraktionsgeschichten und Transzendenz. Zum Status der ›modernen moralischen Ordnung‹, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 599–622.
- Stuber, Martin und Matthias Bürgi: Der Wald - Nutzung, Politik, Ökologie, in: Martig, Peter (Hrsg.): Berns moderne Zeit. Das 19. und 20. Jahrhundert neu entdeckt, Bern 2011, S. 313–320.
- Stuber, Martin: Vom Bürgerholz zur Bodenpolitik - der bürgerliche Grundbesitz in der Entwicklung der Stadtregion, in: Stalder, Birgit et al. (Hrsg.): Von Bernern & Burgern. Tradition und Neuerfindung einer Bürgergemeinde. 2 Bände, Bd. 1, Baden 2015, S. 281–493.
- Stuber, Martin: Wälder für Generationen. Konzeptionen der Nachhaltigkeit im Kanton Bern (1750–1880), Köln 2008 (Umwelthistorische Forschungen 3).
- Swaan de, Abram: Der sorgende Staat. Wohlfahrt, Gesundheit und Bildung in Europa in den USA der Neuzeit, Frankfurt und New York 1993 (Wohlfahrtspolitik und Gesellschaftstheorie 1).
- Tanner, Albert: Vom ›ächtchen Liberalen‹ zum ›militanten‹ Konservativen? Jeremias Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit, in: Holl, Hanns Peter und J. Harald Wäber (Hrsg.): »... zu schreien in die Zeit hinein...« Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius (1797–1854), Bern 1997 (Schriften der Bürgerbibliothek Bern), S. 11–59.
- Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1994 (Theorie und Gesellschaft 26), S. 103–130.
- Taylor, Charles: Humanismus und moderne Identität, in: Michalski, Krzysztof (Hrsg.): Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, S. 117–170.
- Taylor, Charles: Replik, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, S. 821–861.
- Thadden, Rudolf von: Protestantismus und Liberalismus zur Zeit des Hambacher Festes 1832, in: Schieder, Wolfgang (Hrsg.): Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz, Göttingen 1983 (Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 9), S. 95–114.
- Thomke, Hellmut: Gotthelfs »Konservativismus« im europäischen Kontext, in: Pape, Walter, Hellmut Thomke und Silvia Serena Tschopp (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung, Tübingen 1999, S. 227–241.

- Tietz, Udo: *Gemeinsinn, Gemeinwohl und die Grenzen des ›Wir‹*, in: Münkler, Herfried und Harald Bluhm (Hrsg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin 2002 (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe »Gemeinwohl und Gemeinsinn« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 4), S. 37–70.
- Tröhler, Daniel: *Der Paradigmenwechsel in Pestalozzis Sozialphilosophie im Umfeld der Französischen Revolution*, in: Hager, Fritz-Peter und Daniel Tröhler (Hrsg.): *Pestalozzi – wirkungsgeschichtliche Aspekte. Dokumentationsband zum Pestalozzi-Symposium 1996*, Bern 1996 (Neue Pestalozzi-Studien 4), S. 205–230.
- Tröhler, Daniel: *Philosophie und Pädagogik bei Pestalozzi*, Bern 1988 (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung 8).
- Tröhler, Daniel: *Republikanismus und Pädagogik. Pestalozzi im historischen Kontext*, Kempten 2006.
- Tröhler, Daniel: *Der Reublikanismus als historische Quelle und politische Theorie des Komunitarismus*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 47/1 (2001), S. 45–65.
- Tröhler, Daniel: *Republikanismus als Erziehungsprogramm: Die Rolle von Geschichte und Freundschaften in den Konzepten eidgenössischer Bürgerbildung der Helvetischen Gesellschaft*, in: Böhler, Michael et al. (Hrsg.): *Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers*, Genf 2000 (Travaux sur la Suisse des Lumières 2), S. 401–421.
- Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern 2001.
- Ulrich, Peter: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship. Von der ökonomischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure*, in: *Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik* 88 (2000).
- Ulrich, Peter: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship. Von der ökonomischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure*, in: Münkler, Herfried und Harald Bluhm (Hrsg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin 2002 (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe »Gemeinwohl und Gemeinsinn« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 4), S. 273–291.
- Wahsner, Renate: *Der Materialismusbegriff in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit*, Hamburg 2007, S. 71–101.
- Waibl, Elmar: *Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics*, Stuttgart-Bad Canstatt 1989 (problemata 104.2).
- Walder, Charlotte: *Von der Kunst des KäSENS und des Erzählens. Strukturalistische Analyse des Romans »Die Käserei in der Vohfreude« von Jeremias Gotthelf*, Bern 2005 (Europäische Hochschulschriften 1905).
- Weber, Leo: *Das pädagogische Anliegen Pestalozzis*, in: *Vom Geist abendländischer Erziehung*, Zürich 1961, S. 37–80.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: *Landleben im 19. Jahrhundert*, München 1987.
- Weidner, Daniel: *Religion in Theorien der Literatur*, in: Weidner, Daniel (Hrsg.): *Handbuch Religion und Literatur*, Stuttgart 2016, S. 9–17.
- Weingarten, Michael: *Von Darwins Evolutionstheorie zum Darwinismus*, in: Bayertz, Kurt, Myriam Gerhard und Walter Jaeschke (Hrsg.): *Weltanschauung, Philosophie und*

- Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007, S. 83–105.
- Weinmann, Barbara: Eine andere Bürgergesellschaft. Klassischer Republikanismus und Kommunalismus im Kanton Zürich im späten 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen 2002 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 153).
- Weiss, Hermann: Vorspiel zur Revolution. Die Bewertung der Demut in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 97 (1978), S. 204–225.
- Wittkau-Horgby, Annette: Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1998.
- Wyssbrod, Fabian: Die Entstehungsgeschichte der Armenerziehungsanstalt Trachselwald. Ein Versuch lokaler Armutsbekämpfung durch die Verbreitung Christlicher Volksbildung, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Bern 2009.
- Zantwijk, Temilo van: Fries: Kategoriale Anthropologie, in: Regenspurger, Katja und Temilo van Zantwijk (Hrsg.): Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?, Wiesbaden 2005, S. 86–93.
- Zihlmann-Märki, Patrizia: Giftiges Insektenvolk und faule, flüchtige Winde: Überlegungen zur Bildlichkeit für den politischen Radikalismus bei Jeremias Gotthelf, in: Derron, Marianne und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim, Zürich, New York 2014, S. 153–180.
- von Zimmermann, Christian: Der Teufel der Unfreien und die der Freien: Gotthelfs paränetische Erzählung ›Die schwarze Spinne‹ (1842) im Kontext eines christlichen Republikanismus, in: Mahlmann-Bauer, Barbara, Christian von Zimmermann und Sara Margarita Zwahlen (Hrsg.): Jeremias Gotthelf, der Querdenker und Zeitkritiker, Bern 2006 (Collegium Generale Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 2004/2005), S. 75–105.
- von Zimmermann, Christian: Jeremias Gotthelf und die Volksaufklärung. Bemerkungen zur Schweizer Literatur zur Zeit des Vormärz, in: Bunzel, Wolfgang, Norbert Otto Eke und Florian Vassen (Hrsg.): Der nahe Spiegel. Vormärz und Aufklärung, Bielefeld 2008, S. 367–384.
- von Zimmermann, Christian: Care-Ethik und Biedermeier: Beobachtungen zu einer weiblichen Ethik in Gotthelfs nachgelassener Novelle ›Die Frau Pfarrerin‹, in: Derron, Marianne und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim, Zürich, New York 2014, S. 273–305.
- von Zimmermann, Christian: Das Erdbeeri-Mareili: Märchenwelt und pädagogischer Fingerzeig in Gotthelfs biedermeierlich-anthropologischer Erzählung, in: Derron, Marianne und Christian von Zimmermann (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim, Zürich, New York 2014, S. 239–272.
- von Zimmermann, Christian: »sapperschießige Frömde«. Der bernische Radikalismus bei Reithard, Gotthelf und Hartmann, in: Gex, Nicolas; Künzler, Lukas und Meuwly, Olivier (Hrsg.): Amitié et patrie. Forschungen zur radikalen Bewegung / Regards sur le mouvement radical, 1820–1850, (=Berner Zeitschrift für Geschichte 77,4/2015), S. 9–23.
- Zürcher, Markus: Der grosse Kantonalverein der Rechtsamelosen. Über die Expropriation der Unterschichten während der Bernischen Regeneration, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Bern 1990.

Aufsätze und Artikel aus dem Internet

- Flaig, Egon: Demokratie und Dankbarkeit (*NZZ online* vom 7.8.2017). URL: <https://www.nzz.ch/meinung/der-kitt-menschlicher-gemeinschaften-demokratie-und-dankbarkeit-ld.1309305>
- Joas, Hans: Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Veranstaltung »Gute Werte, schlechte Werte. Gesellschaftliche Ethik und die Rolle der Medien« vom 15. September 2006. URL: http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2006_Vortrag_Joas_authorized_0610ix.pdf
- Kuhlmann, Andreas: Posttraditionale Solidarität (*Die Zeit online* vom 9.4.1993). URL: <http://www.zeit.de/1993/15/posttraditionale-solidaritaet>
- Müller, Jan Werner: Was hält Demokratien zusammen? (*NZZ online* vom 28.8.2017). URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/das-boeckenfoerde-diktum-was-haelt-demokratien-zusammen-ld.1312681?reduced=true>
- Ott, Karl Heinz: Die Unvernunft der vernünftigen Welt (*NZZ online* vom 5.8.2016). URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/karl-heinz-ott-ueber-entzauberung-die-unvernunft-der-vernueftigen-welt-ld.109166> URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/karl-heinz-ott-ueber-entzauberung-die-unvernunft-der-vernueftigen-welt-ld.109166>
- von Matt, Peter: Risse durch die Existenz. Über Jeremias Gotthelf als Trendsetter, über fahrlässige Kritik und darüber wie man heute noch bei der Lektüre Glück und Beulen einfängt (*NZZ online* vom 17.10.2004). URL: <https://www.nzz.ch/article9WAQI-1.321356>

Briefe von Friedrich Fröbel

- Briefausgabe Friedrich Fröbel – Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung / Fröbel-Forschungsstelle der Universität Duisburg-Essen.
- F. an die Keilhauer Gemeinschaft v. 9.6./14.6.1834.
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-09-01.html#JG4>
- F. an Emilie Barop in Keilhau v. 20.6./28.6./29.6./30.6./10.7.1834.
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-20-01.html#JG4>
- F. an Johannes Arnold Barop in Keilhau v. 30.4./1.5./2.5. 1835 (Willisau).
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1835-04-30-01.html#JG4>
- F. an Emilie Barop in Keilhau v. 20.6./28.6./29.6./30.6./10.7.1834 (Burgdorf).
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-20-01.html#JG4>
- F. an Henriette Wilhelmine Fröbel in Willisau v. 21.6.1834 (Burgdorf).
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1834-06-21-01.html#JG4>
- F. an Heinrich Langenthal in Burgdorf v. 22.10./23.10.1838 (Blankenburg).
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1838-10-22-01.html#JG4>
- F. an Albert Bitzius (=Jeremias Gotthelf) in Lützelflüh v. 1.6.1845 (Keilhau).
URL: <http://opac.bbf.dipf.de/editionen/froebel/fb1845-06-01-01.html#JG4>

Anhang: Materialien, Tabellen und Grafiken

Materialien

M ₁ : Armenetat Sumiswald 1845	655
M ₂ : Verzeichnis der in Sumiswald von ihrer Heimatgemeinde verpflegten Kinder 1845 (sind in M ₁ eingetragen)	696
M ₃ : Einnahmen im Armenwesen (1839-1844), Sumiswald 1845	705
M ₄ : Fragekatalog der Umfrage von Schenk 1854	706
M ₅ : Antworten von 7 Gemeinden der Umfrage von Schenk 1854	721

Tabellen

Tabelle I: Armenbehörde und ihre Einrichtung: Zuständigkeit und Praxis in der Armenpflege (1854)	760
Tabelle II: Art und Weise der Verpflegung vermögensloser Kinder: Wenn direkte Verköstigung oder Verdingung (1854)	761
Tabelle III: Art und Weise der Verpflegung vermögensloser Kinder: Wenn Verteilung auf die Höfe und Güter (1854)	762
Tabelle IV: Art und Weise der Verpflegung vermögensloser Kinder: Wenn gemischte Versorgung (1854)	763
Tabelle V: Armenpolizei/Bettel (1854)	764
Tabelle VI: Art und Weise der Verpflegung notarmer Erwachsener: Wenn gemischte Versorgung (1854)	765

Grafiken

Grafik 1:	Art der Verpflegung der Verdingkinder – M ₂	766
Grafik 2:	Schulbesuch der Verdingkinder – M ₂	767
Grafik 3:	Kostgeld – M ₂	768
Grafik 4:	Beruf der Unterstützten – M ₁	769
Grafik 5:	Gründe für die Unterstützung bei Dürftigen – M ₁	770
Grafik 6:	Ausgaben für die Versorgung der Notarmen – M ₄	771
Grafik 7:	Einnahmen für die Versorgung der Notarmen – M ₄	772
Grafik 8:	Bilanz der Versorgung der Notarmen – M ₄	773
Grafik 9:	Ausgaben für die Versorgung der Dürftigen – M ₄	774
Grafik 10:	Einnahmen für die Versorgung der Dürftigen – M ₄	775
Grafik 11:	Bilanz der Versorgung der Dürftigen – M ₄	776
Grafik 12:	Niedergelassene Arme ohne Bürgerrecht – M ₄	777
Grafik 13:	Tagesverdienst eines Tagelöhners (Landarbeiters) – M ₄	778
Grafik 14:	Anzahl der Ziegen und Schafe im Besitz der von der Gemeinde unterstützten Armen – M ₄	779

M1: Armenetat Sumiswald 1845

Sumiswald: StAB BB XII A 129, Armenwesen Lokales (1831-1857), Sumiswald 6

Tabelle I – Personalbestand

Etat der im Jahr 1845 von der Gemeinde Sumiswald, Kirchgemeinde Sumiswald, Amtsbezirk Trachselwald unterstützten Armen.

1. Nr
2. Nachname („Geschlechtsname“)
3. Vorname („Taufname“) / bei den Kindern von M2 *Vornamen und [Fallnummer]
4. Beruf
5. Wohnort
6. Ehelicher oder unehelicher Stand der Kinder
7. Alter
8. Verkostgeldung (vk)
9. Grad der Arbeitsfähigkeit [wird abgekürzt wiedergegeben: arbeits-]
10. Aus was für Gründen theilweise oder ganz unfähig: Körperliche Gebrechen
11. Aus was für Gründen theilweise oder ganz unfähig: Geistige Gebrechen
12. Aus was für Gründen theilweise oder ganz unfähig: Moralische Gebrechen
13. Gründe der Unterstützung bei Arbeitsfähigkeit
14. Allgemeine Bemerkungen

Grau hinterlegte Felder: Im Armenetat als «Erbliche Armuth» bezeichnet, siehe Abschnitt 2.1.

Zu den aus heutiger Sicht problematischen Kategorisierungen siehe Abschnitte 2.5.2 und 2.5.3.

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf gew. Tag- löhner	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl. Gebrech- lichkeit	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
1a	Aeschlimann	Alexander		Armenhaus		72		unfähig					
1b	Aeschlimann	Anna geb. Gerber	Tagelöhnerin	Bern		53		fähig					
1b	Aeschlimann	Anna Elisabeth	Näherin	Bern	unehelich	27		fähig				Unzureichender Verdienst Uneheliches Kind	
1b	Aeschlimann	Jakob Eduard der obigen Knabe		Bern		2		unfähig					
1b	Aeschlimann	Magd. Marga.		Bern	ehelich	22		unfähig	stumm				
1b	Aeschlimann	Jakob Christ.		Armenhaus		16		theilweise fähig				sehr klein	

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
2	Aeschlimann des obigen Kinder	Hans Ulrich Elisabeth *Johannes [8] Hans Ulrich Magdalena Verena Jsaak	Landarbeiter Landarbeiter	Madiswyl Neumatt	ehelich ehelich ehelich ehelich ehelich	40 13 9 4 1 1 44	fähig	fähig				zahlreiche Familie	
3	Alchenberger	Maria Elisabeth Anna Barb.				19 17	fähig fähig	fähig				zahlreiche zum Theil schwächliche Kinder	
4	Alchenberger	*Johannes [2]			unehelich	10	unfähig	unfähig		geistig beschränkt		Mangel an Verdienst & Gewöhnung zum Bettel	
5	Alchenberger	Hans	Meißer- schmid	Kurzenel- graben		46	fähig	fähig				Zahlreiche Familie	
	des obigen Kinder	Christen Maria Elisabeth Verena				16 13 9	unfähig unfähig unfähig	unfähig unfähig unfähig	schwächlich schwächlich schwächlich				
6	Alchenberger deßen Mutter	Hans Ulrich Maria	Spinnerin	Wyßach- graben	unehelich	6	vk	fähig				Unzureichender Verdienst	
7	Alchenberger Kinder	*Elisabeth [6] *Jakob [5] Anna Maria		Armenhaus	ehelich	12 9 6							
8	Alchenberger deren Kind	Anna Barb. Johann	Tagöhnerin	Biel	unehelich	39 2	fähig	fähig				uneheliches Kind	
9	Alchenberger	Chr. Jak. Sigm. [4] *Rosina [7]		Biel Armenhaus	ehelich	9 7							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
10	Bärtschi	Maria		Armenhaus	ehelich	30		unfähig		blödsinnig			
		Elisabeth		Armenhaus	ehelich	20		unfähig		blödsinnig			
11	Bärtschi	Kaspar	Landarbeiter	Armenhaus		60		theilweise fähig	lahm				
	Kinder	Catharina		Armenhaus		29		unfähig	lahm	blödsinnig		uneheliches Kind	
	der letzten Kind	Elisabeth	Wäscherin	Armenhaus		27		fähig					
	des obigen Sohn	Emil		Armenhaus	unehelich	¼							
		Kaspar		Basel		17		fähig theilweise	lahm				
12	Bek	Kaspar	Seminar- zögling	Buchsee	ehelich	18		fähig				Völliger Vermögens- mangel	
13	Bek deßen Ehefrau	Samuel Maria geb. Luginbühl		Armenhaus Armenhaus		67 41		fähig fähig				Verdienstlosigkeit Verdienstlosigkeit	
	Kinder	*Rosina [20] *Jakob [28]		Armenhaus Armenhaus	ehelich ehelich	9 5							
14	Bek	Christen	Landarbeiter	Falz		50		theilweise fähig	engbrüstig & schwach				
	Ehefrau	Cath.		Armenhaus		38		unfähig		blödsinnig		Krankheit	
	Kinder	Christen *Elisabeth [22] Catharina Jakob				21 7 6 4		fähig					
15	Bek	Jakob	Landarbeiter	Kurzeneialp		38		fähig				Zahlreiche Familie & un- zureichender Verdienst	
	Ehefrau	Anna Maria				36							
	Kinder	Anna Johannes Anna Barb. Jakob Andreas Friedrich Ulrich Christian				15 14 12 10 8 6 4 1							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
16	Bek	Anna Barb. geb. Christen Joh. Wittwe		Pieterlen		60		theilweise fähig	Alt und gebrechlich				
	deren Sohn	Andreas	Weber	Pieterlen		37		fähig				Unzureichender Verdienst	
	deßen Kinder	Friedrich Joh. Jakob Catharina Andreas				7 6 3 1							
17	Bek	Jsaak	Landarbeiter			60		fähig				Trunksucht & Liederlichkeit	Unterstützt für seine Kinder
	Kinder	Maria		Armenhaus		27		unfähig	Schwach	Geistig schwach			
		*Elisabeth [19]		Armenhaus		14							
18	Benkert [?]	Wittwe		Köniz		72		theilweise fähig				Altersschwäche	
19	Bichsel Kinder	Peter Elisabeth Johannes Jakob Maria Friedrich Christina	Sager	Rüthi		34 12 10 9 6 4		fähig				Krankheitsumstand	
20	Bichsel	Christina	Landarbeiterin	Bichselberg		44		fähig				Uneheliches Kind	
	ihr Kind	Elisabeth			unehelich	16							
21	Bichsel	Ulrich	Korber	Armenhaus		39		fähig				Zahlreiche Familie	
	deßen Kinder	Ulrich *Rudolf [9] *Verena [18] *Samuel [13]				23 12 15 9							
22	Bek	Christen	Landarbeiter	Heimswil		44		fähig				Alter von der Ehefrau	
	deßen Kinder	*Catharina [17] *Anna Barbara [29]				9 3							
23	Brand	Johann		Armenhaus		72		unfähig		Stumm			
24	Brand	Elisabeth	Landarbeiterin	Armenhaus		45		unfähig			Blödsinnig		

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
25	Brand	Jsaak		Armenhaus		23		unfähig			Blödsinnig		
26	Brand	Maria		Heimswil		15						Absterben der Eltern	
	Schwester	Anna Barb.			ehelich	16							
27	Brand	*Maria [159]		Armenhaus	unehelich	11							
28	Burkhalter	Catharina née Sommer		Armenhaus		64		unfähig	Alter und Krankheit				
29	Burkhalter	Elisabeth	Land-arbeiterin	Wyßachen-graben		36						Wegen ihren Unehelichen	
	Kinder	*Johannes [11]			unehelich	14							
		*Jakob [12]			unehelich	11	vk						
		Elisabeth			unehelich	4							
30	Burkhalter	Christina		Eriswyl		33						Wegen ihren unehelichen Kindern	
	ihre Kinder	Maria			unehelich	11	vk						
		Johannes			unehelich	9	vk						
31	Burkhalter	Catharina	Tagöhnerin	Bern		39		fähig				Völlige Armuth	
	der obigen Kind	Christian			unehelich	14							
32	Burkhalter	Elisabeth	Tagöhnerin	Bern		33		fähig				Uneheliche Kinder	
	deren Kinder	*Anna Rosina [21]			unehelich	13							
		Verena Elisabeth			unehelich	9							
		*Anna Catharina [31]			unehelich	4							
33	Burkhalter	Christen	Tagöhner	Unbekannt		38		fähig				Vagabund	Unterstützt für seine Kinder
	deßen Ehefrau	Cath. née Hohler	Land-arbeiterin	Unbekannt		44		fähig				Vagantin	
	Kinder	*Elisabeth [15]		Armenhaus	ehelich	16			einfältig				
		*Anna Maria [16]		Armenhaus	ehelich	15							
		*Christian [10]		Armenhaus	ehelich	12							
		*Jakob [27]		Armenhaus	ehelich	8							
34	Burkhalter	Anna Barb.		Unbekannt		27		fähig				Unterstützt für ihr Kind	
	ihre Kind	Hs. Ulrich			unehelich	1							
35	Burkhalter	Anna Peters sel. Tochter		Bern	ehelich	21	vk	fähig	Krüppel				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
36	Burkhard deßen Ehefrau	Christen Fruchiger Anna	Landarbeiter Land- arbeiterin	Wasen Wasen		39 42	fähig fähig					Unzureichender Verdienst Unterstützt für ihre Kinder	
	Kinder	Elisabeth Anna Anna Maria Johannes				9 7 5							
		Johannes				3							
37	Burkhard	Hans Ulrich	Landarbeiter	Armenhaus		47	theilweise unfähig					Trägheit. Un- behülflichkeit	
	deßen Ehefrau	Anna geb. Flügiger	Land- arbeiterin	Armenhaus		41	fähig						
	deren Kinder	Hans Ulrich Jakob *Anna Barb. [25]		Armenhaus Armenhaus Armenhaus		21 16 11	unfähig unfähig unfähig			Blödsinnig Blödsinnig Blödsinnig			
38	Burkhard	Jakob	Landarbeiter	Senggenberg		68	vk unfähig		Alters- schwäche				
39	Burkhard	Peter Verena née Mathys	Landarbeiter Land- arbeiterin	Falz Falz		36 32	fähig fähig					Träg. Unbehülf Träg. Unbehülf	
	ihre Kinder	Anna Maria Elisabeth			ehelich	10 3							
40	Burkhard	Friedrich	Landarbeiter	Wasen		52	theilweise unfähig		Krankheits- umstände				
	deßen Ehefrau	Magd. née Grunder	Land- arbeiterin	Wasen		55	theilweise unfähig		Krankheits- umstände				
	ihre Kinder	Susanna Maria Elisabeth		Wasen Wasen		17 11	unfähig unfähig		Krüppel				
41	Burkhard	Samuel		Armenhaus		63	unfähig		Alters- schwäche				
42	Burkhard	Ludwig		Armenhaus		56	unfähig		Lähmung				
43	Burkhard	Jakob	Landarbeiter	Matten		52	fähig		Lähmung				
44	Burkhard	Anna	Land- arbeiterin	Armenhaus		40	fähig					Wegen ihrem unehelichen Kind	
	ihre Kinder	*Hs. Jakob Felix [möglicherweise 194]		Armenhaus	unehelich	7							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
45	Burkhard	Ulrich		Armenhaus		62		unfähig	Altersschwäche				
46	Burkhard dessen Ehefrau deren Kinder	Jakob Verena Hirsbrunner Anna Barb. Ulrich Verena Jakob Anna Maria Friedrich Hans	Landarbeiter	Am Rain Am Rain		37 36 13 11 9 6 3 1 63		fähig fähig				Unzureichender Verdienst Unzureichender Verdienst	
47	Burkhard	Hans		Armenhaus		63		unfähig	Wegen gänzlicher Lähmung				
48	dessen Sohn	*Peter [24]		Armenhaus		14			Lahm				
49	Burkhard	Barb. Elisabeth Ulrichs Wittwe	Tagelöhnerin	Bern		63		teilweise fähig	Altersschwäche u. Lähmung				
50	Burkhard	Christina	Spinnerin	Sumiswald		52		teilweise fähig	Blödsinnig				
51	Burkhard	Elisabeth	Tagelöhnerin	Unbekannt		26		fähig					
52	ihr Bub Burkhard	*Peter [26] Verena née Rikly	Näherin	Armenhaus Seedorf	unehelich	3 56		teilweise unfähig	Krankheitsumstände				
53	Burkhard	Hans Ulrich	Tagelöhner	Ersigen		35		fähig	Krankheitsumstände				
		Anna Maria Graf				36		fähig	Krankheit				
	deren Kinder	Johann Anna Maria Jakob Hans Ulrich Anna Barb. Elisabeth				11 9 8 6 4 2							
54	Burkhard Kinder	Maria Ludwig Rud. Gottlieb Fried. August	Tagelöhnerin	Biel		44 16 12 7		fähig				Unzureichender Verdienst	
					ehelich								

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
55	Burkhard	Peter ein Wittwer	Landarbeiter	Jffwyj		65		teilweise unfähig	Altersschwäche				
56	Burkhard	Anna Maria, ledig	Landarbeiterin	Armenhaus		59		teilweise unfähig	Altersschwäche				
57	Burkhard	Magdalena [...]	Landarbeiterin	Unterführerberg		39							
	ihr Kind	*Anna Barbara [14]		Armenhaus	unehelich	15							
58	Eggimann	Johann		Armenhaus		62		unfähig	Fast blind				
59	Eggimann	Hans	Landarbeiter	Armenhaus		57		unfähig	Krankheit				
	Eggimann	Anna Maria	Landarbeiterin	Armenhaus		39		fähig					
	Kinder	*Johannes [33]		Armenhaus		15							
		*Anna Maria [39]		Armenhaus		12							
		*Jakob [32]		Armenhaus		7							
60	Eggimann	Anna Barb. Ulrichs		Bern		36			Im Irrenhaus				
		Abgeschiedene											
61	Eggimann	Cath. Samis sel. Wittwe	Tagelöhnerin	Stöckern		56		teilweise unfähig	Altersschwäche				
	ihre Tochter	Anna Maria			ehelich	15							
62	Eggimann	Maria, ledig	Tagelöhnerin	Armenhaus		35		fähig				Wegen unehelichem Kind	
	ihr Kind	Alexander		Armenhaus	unehelich	3							
63	Eggimann	Elisabeth, ledig		Armenhaus		24		unfähig	Gänzlicher Krüppel				
64	Eggimann	Johann	Tagelöhner	Schüpbach		37		fähig			Trunksucht		
	deßen Ehefrau	Elisabeth geb. Burkhard	Tagelöhnerin	Armenhaus		40		fähig					
	ihre Kinder	*Anna Barbara [40]		Armenhaus		7							
		Joh. Jakob Andreas		Armenhaus		11		stumm					
		*Joh. Jakob Gottl. [wohl 36, 2]]		Armenhaus		3		blind					
65	Flükiger	Andreas	Landarbeiter	Unbekannt		51		fähig	doch nicht der listigst			Einfalt und Trägheit	
	deßen Ehefrau	Anna née Schneider	Landarbeiterin	Armenhaus		44		fähig					
	ihre Kinder	Jakob				23			Stumm				
		Andreas				21			Stumm				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Christen				20			Stumm	blödsinnig			
		Johannes				19			Stumm				
		Niklaus				18							
		*Friedrich, [wohl 41., 14j]				15							
		*Samuel [43]				10							
		*Hans Ulrich [42]				12							
		*Gottlieb [44]				7							
		*Rudolf [45]				6							
		*Anna Barbara [46]				2							
66	Gammenthaler	Maria née Riser Hansen Wittwe	Spinnerin	Wasen		75		teilweise unfähig	Alters- schwäche				
67	Gammenthaler	Anna Barb. née Christen Jsaaks sel. Wittwe	Land- arbeiterin	Wasen		43		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	ihr Sohn	Christen				9		blind					
68	Gerber	Saml.	Wagner	Chaux-de- Fonds		59		fähig			Trunksucht		
	deßen Ehefrau	Julia Hirschi		Chaux-de- Fonds		45		fähig					
	ihr Kind	Anna				13							
69	Gerber	Ulrich ein Wittwer	Schuster	Lugenbach		51		fähig				Eigene u. seiner Frau Krankheit	
	deßen Kinder	Christina				16							
		Samuel				11							
		Maria				10							
		Johannes				7							
		Anna Barbara				5							
70	Gerber	Barbara, ledig	Spinnerin	Lugenbach		48		teilweise fähig				Kränklichkeit	
71	Gerber	Jsaak [...]	Strumpf- weber	Wasen		56		unfähig				Kränklichkeit	
	deßen Ehefrau	Cath. née Mosimann		Wasen		53		fähig				Wegen Krankheit ihres Mannes	
	deren Kinder	Jsaak				10							
		Jakob				15							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
72	Gerber	Maria	Dienstmagd	Unbekannt		26		fähig				Wegen ihrem Unehelichen	
	ihr unehelicher Sohn	Hans Ulrich			unehelich	4	vk					Kränklichkeit	gestorben
73	Gerber	Ulrich, Wittwer	Landarbeiter	Armenhaus		52		unfähig					
74	Gerber	Elisabeth	Dienstmagd	Unbekannt		35		fähig				Wegen ihrem Unehelichen	
		*Anna Barbara [47]			unehelich	4							
75	Gerber	Elisabeth, Christens	Dienstmagd	Unbekannt	unehelich	26							
		Anna Elisabeth			unehelich	4							
76	Gerber	Verena née Krähenbühl Peters sel.	Landarbeiterin	Wasen		43		fähig				Wegen ihren Kinder	
	ihre Kinder	Simon			ehelich	12							
		Friedrich				1							
		Johannes			unehelich	8							
77	Gerber	Andreas, ein Wittwer	Landarbeiter	Unbekannt		63		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	seine Kinder	Christen		Armenhaus		26		unfähig		Blödsinnig			
		Ulrich		Armenhaus		17							
78	Gerber	née Nyffeler Ulrichs Wittwe	Spinnerin	Wasen		50		fähig				Wegen Krankheit	
79	Gerber	Ulrich Samuels sel. Barb. née Bek	Schuster	Wasen		58		fähig				Wegen Krankheit	Gestorben
	deßen Ehefrau	Ulrich Jsaak	Landarbeiter	Löchli		32		fähig				Wegen Krankheit	
80	Gerber	Elisabeth geb. Meister	Landarbeiterin	Löchli		31		fähig					
	ihre Kinder	Peter				8							
		Andreas				7							
		Johannes				5							
		Friedrich				3							
		Jakob				1							
81	Gerber	Barb. [...] Johannes sel. Wittwe	Spinnerin	Basel		80		teilweise unfähig					Nun gestorben
82	Gerber	Verena, Peters Tochter	Spinnerin	Armenhaus		25		teilweise fähig				Kränklichkeit	

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
83	Gerber	Anna Maria deren Schwester	Spinnerin	Armenhaus		19		unfähig	Krüppel				
84	Gerber	Peter	Landarbeiter	Armenhaus		68		unfähig	Altersschwäche				
85	deßen Ehefrau	Elisabeth née Röthlisberger	Landarbeiterin	Lauperswyl		77		unfähig	Altersschwäche				
86	Gerber	Anna née Haldemann	Landarbeiterin	Lauperswyl		74		unfähig	Altersschwäche				
87	Haslebacher	Jakob	Landarbeiter	Armenhaus		64		unfähig	Altersschwäche				
88	Haslebacher	Maria, Jakobs sel. Tochter	Landarbeiterin	Bittwyl	ehelich	17	vk						Kostgeld u. Ausgaben für AdmißionsKleid
89	Haslebacher	Barbara, der Christina unehelich	Spinnerin	Unbekannt		52		fähig					Wegen ihrem unehelichen Kind
	ihr Sohn	Christian	Landarbeiter	Armenhaus	unehelich	15							
90	Haslebacher	Peters sel. Sohn	Landarbeiter	Armenhaus	ehelich	23		fähig				Krankheitsumstände	
91	Heiniger	Elisabeth verheirathete Huber	Landarbeiter	Im Canton Zürich		40							Wegen ihrem unehelichen Kind
	ihr Kind	Maria Elisabeth		Bern	unehelich	8	vk						
92	Ins	geb. [...] Peters sel. Wittwe	Landarbeiterin	Nidau		47		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	ihr Sohn	Friedrich			ehelich	10							
93	Ins	Ulrich, Ulrichs sel.	Landarbeiter	Mühlenberg		53		fähig					
	deßen Ehefrau	Magd. née Isenschmid	Landarbeiterin	Mühlenberg		34		fähig					
	ihre Kinder	Anna		Mühlenberg	ehelich	13							
		Jakob		Mühlenberg	ehelich	10							
		Christian		Mühlenberg	ehelich	7							
		Johannes		Mühlenberg	ehelich	4							
94	Ins	Johannes Hansen sel.		Armenhaus	ehelich	14							Die Wittwe hat sich frischerdings verheirathet

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
95	Ins	Maria Christens Tochter	Näherin	Ferenbalm	ehelich	20							Lehrgeld wegen Armuth ihrer Eltern
96	Ins	Saml. Hansen sel.	Tagelöhner	Bern		37		theilweise fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Maria née Rösch	Tagelöhnerin	Bern		33		theilweise fähig	Oft krank				
	Kinder	Magdalena		Bern	ehelich	12				einfältig			
		Anna Maria		Bern	ehelich	9			Kann nicht gehen				
		Elisabeth		Bern	ehelich	7							
		Verena		Bern	ehelich	5							
		Margaretha		Bern	ehelich	2			blind				
97	Hirsbrunner	Anna Hansen sel. Tochter	Tagelöhnerin	Bern	ehelich	20		fähig	Schwächlich				Ausgaben für Communionkleider
98	Hirsbrunner	Hans [...]	Tagelöhner	Armenhaus		65		unfähig	Altersschwäche				
99	Hirsbrunner	Christian Jsaaks sel.	Tagelöhner	Kramerhausberg		39		fähig				Wegen zahlreicher Familie und unzureichendem Verdienst	
	seine Ehefrau	Magd. née Habegger	Tagelöhnerin			37		fähig					
	ihre Kinder	Christian				13							
		Jsaak				11							
		Peter				10							
		Elisabeth				8							
		Johannes				4							
		Anna Barbara				2							
100	Hirsbrunner	Joh. Jakob	Tagelöhner	Bern		38		fähig				Wegen Krankheit	
	deßen Ehefrau	Elisabeth Dellenb.	Tagelöhnerin	Bern		37		fähig					
	Kinder	Rosina Elisabeth				16							
		Maria Magdalena				14							
		Susanna				12							
		Joh. Albrecht				9							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
101	Hirsbrunner	Hans		Armenhaus		79							Nun gestorben
102	Hirsbrunner	Verena, des obigen Tochter	Land- arbeiterin	Armenhaus		33		theilweise fähig	Augen- krankheit				
		*Anna Maria der obigen uneheliche [50]		Armenhaus	unehelich	5							
103	Hirsbrunner	Ulrich, Hansen sel. ein Wittwer	Schuster	Münsingen		42		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	seine Kinder	Elisabeth				17							
		Anna				13							
		Magdalena				11							
104	Hirsbrunner	Verena née Barth, [...] sel. Wittwe		Armenhaus		77		unfähig	Alters- schwäche				
105	Hug	Christen, Hans Ulrichs Sohn	Weber	Falz		53		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Anna Barb. Flügiger				52		fähig					
	Kinder	Elisabeth				18							
		Andreas				15							
		Maria				11							
106	Hügli	Katharina, Ulrichs sel. Tochter	Dienstmagd	Unbekannt		43		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst und ihrem unehelichen Kind	
	ihr Sohn	Hans Ulrich			unehelich	9							
107	Hügli	Ulrich	Sager	Ursenbach		30		fähig				Wegen Krankheit und unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Maria née Lüthi				31							
	ihre Kinder	Maria				10		fähig					
		Anna Barbara				7							
		Elisabeth				5							
		Anna				3							
		Rosina				1							
108	Hügli	Kaspar	Schneider	Wynigen		43		fähig				Wegen einem unehelichen Kind	

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
109	Jörg	Anna Barb.	Tagelöhnerin	Merhafen [?]		36		fähig				Wegen einem unehelichen Kind	
	Kind	*Anna Maria [217]			unehelich	9							
110	Jörg	Peter	Sageknecht	Im Cant. Solothurn		39		fähig					Hat seine Familie hülflos [?] verlassen auch sein jeziger Aufenthaltsort ist unbekannt
	deßen Frau	Maria née Mäder		Armenhaus		39							
	ihre Kinder	*Johannes [51]				7							
		Anna Maria				5							
111	Kipfer	Karl Eduard		Armenhaus		30			Blödsinnig				
112	Kipfer	Elisabeth, Johannsen sel. Wittwe	Spinnerin			69		unfähig					Ist nun gestorben
113	Kläy	Janette née Bernier Hansen sel. Wittwe.	Spinnerin	Graffenried		62		unfähig					Ist jetzt tod
114	Kläy	Niklaus	Tagelöhner	Bern		45		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Christina née Walter		Bern		45		fähig					
	ihre Kinder	Christina				20							
		Magdalena				17							
		Cath. Margaretha				14							
		Catharine				9							
115	Kläy	Barbara, ledig	Spinnerin	Wasen		57		unfähig					Seither gestorben
116	Kläy	Fried. Hansen sel.		Armenhaus	ehelich	34		unfähig	Gebrechlichkeit				
117	Kläy	Anna des obigen Schwester		Armenhaus	ehelich	44		theilweise fähig	Gebrechlichkeit				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
118	Kläy	Anna Elisabeth		Burgdorf	unehelich	15	vk						Die Mutter ist verstorben
119	Kläy	Elisabeth née Gräub Samis sel.	Tagöhnerin	Lotzwyl		48	fähig					Wegen unzureichendem Verdienst	
	ihre Kinder	Johannes				17							
		Anna Barb.				15							
		Anna				13							
120	Kohler	Johann	Buchbinder	Unbekannt		53							Landstreicher
	deßen Ehefrau	Kath. née Rothen	Zuchtmutter	Bern		47							
	ihre Kinder	Maria		Bern		19							
		Samuel	Bäker	Bern		18							
		Elisabeth		Armenhaus		16							
		Johanna Magdalena		Bern		13							
		Elisabeth		Bern		11							
121	Kohler	Barb. der Anna unehelich		Armenhaus	Unehelich	12							Die Mutter ist gestorben
122	Kohler	Ulrich	Wagner	Wasen		46	fähig					Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Anna Barb. née Badertscher		Wasen		42	fähig						
	ihre Kinder	Hans Ulrich				16							
		Christian				12							
		Elisabeth				9							
		Peter				5							
		Anna Maria				3							
122	Kohler	Peter	Schneider	Wasen		65	theilweise fähig					Wegen Krankheit und unzureichendem Verdienst	
	deßen Frau	Anna Barb. Scheidegger		Wasen		48							
	ihre Kinder	Ulrich				5							
123	Kohler	Anna Barb. Christens sel. Tochter	Dienstmagd	Armenhaus		37	theilweise fähig		Oft krank				Wegen ihrem unehelichen Kind

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Gottlieb derselben unehelich		Armenhaus	unehelich	1/4							
124	Kohler	Salome der obigen Schwester		Armenhaus		30		theilweise fähig	Oft krank				
125	Kohler	Johann, Ulrichs sel.	Kranken- abwart	Armenhaus		53		fähig				Wegen seiner zahlreichen Familie und zu wenig Verdienst muß diese Familie unterstützt werden	
	deßen Ehefrau	Rosina née Jordi		Armenhaus		42		fähig					
	Kinder	Elisabeth		Armenhaus		17							
		Anna Barb.		Armenhaus		14							
		Johannes		Armenhaus		11							
		Rosina		Armenhaus		9							
		Susanna		Armenhaus		6							
		Anna Maria		Armenhaus		3							
		Margaretha		Armenhaus		1							
126	Kohler	Hans, Jakobs sel.	Gürtler	Armenhaus		58		theilweise fähig			Trunksucht		
127	Kohler	Johann der Anna unehelich		Armenhaus	unehelich	13							Die Mutter ist längst gestorben
128	Kohler	Jakob der Christina unehelich		Armenhaus	unehelich	2							Die Mutter ist längst gestorben
129	Kohler	Andreas	Tagöhner	unbekannt		44		unfähig					Hat seine Ehefrau hülflos verlassen
	deßen Ehefrau	Barb. née Weber		Armenhaus		72		unfähig					
130	Kohler	Ulrich, Ulrichs sel.		Armenhaus		61		unfähig	Alters- schwäche				
	deßen Ehefrau	Maria née Hirsbrunner		Armenhaus		50		unfähig	Gebrechlich eit				
	ihr Kind	Johannes				14							
131	Kohler	Jakob, Hansen	Weber	Bärhegen		57		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Ehefrau	Luzia née Kühni		Bärhegen		30		fähig					

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
	ihre Kinder	Elisabeth Peter				6 4							
		Anna Barb.				1							
132	Kohler	Sophie, Peters Tochter	Tagelöhnerin	Püderich		40		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	Kinder	Elise			unehelich	17							
		Henriette			unehelich	13							
		Johann August Ulrich			unehelich	10							
					unehelich	5							
133	Kohler	Anna, Christens sel. Tochter	Land- arbeiterin	Püderich		47		fähig				Wegen zu wenig Verdienst	
		Anna Maria der obigen unehelich			unehelich	18	vk	unfähig	Blödsinnig				
134	Kohler	Hans, Wittwer		Armenhaus		84		unfähig	Alters- schwäche				
135	Kohler	Andreas, Wittwer		Armenhaus		69		unfähig	Alters- schwäche				
136	Kohler	Hans Ulrich	Kachelträger	Armenhaus		63		unfähig	Alters- schwäche				
137	Kohler	Peter, Jakobs sel.		Armenhaus		67		unfähig	Alters- schwäche				
138	Kohler	Elisabeth, Ulrichs sel. ledige Tochter		Bern		62		unfähig	Blind				
139	Kohler	Cath. née Sautebin, Peters Wittwe				68							Seither verstorben
140	Kohler	Hans, Hansens sel. Sohn	Landarbeiter	Lünsperg		34		fähig					
	deßen Ehefrau	Verena née Rutschmann	Land- arbeiterin	Lünsperg		38		fähig					
	Kinder	Johannes Jakob		Lünsperg Armenhaus		8 6							
		Elisabeth		Lünsperg		¼			Krüppel				
141	Kramer	Anna Barb. née Wißler, Ulrichs sel. Wittwe		Lünsperg		62		unfähig	Wurde vom Schlag getroffen				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
142	Kramer ihre Kinder	Niklausen sel. Wittwe Samuel *Christian [64]	Tagöhnerin	Oberburg	ehelich ehelich	54 15 10		teilweise fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
143	Kramer deßen Ehefrau ihre Kinder	Christian Peters sel. Maria née [...] Karl Eduard Maria Elisabeth Marianna Verena	Schneider	Sonceboz	ehelich ehelich	43 41 8 6 4 3 1	vk	fähig fähig				Wegen zahlreicher Familie und unzur. Verdienst	
144	Kramer	née Leuenberger, Josephs sel. Wittwe	Schneiderin	Bern		65			Gebrech- lichkeit				Bezahltes Lehrgeld
145	Kramer	Hans, Ulrichs sel.	Nagler	unbekannt		26							
146	Kupferschmied	Andreas, ein Wittwer		Armenhaus		76		unfähig	Alters- schwäche			Trägheit	
147	Kupferschmied Seine Ehefrau Kupferschmied [sic]	Andreas deßen Sohn Magd. née Klötz Anna Jakob ihr unehlicher Knab Magdalena Felix Ulrich Anna Barb. Christian Maria	Tagöhnerin	Bächtelen		52 25 2 23 19 16 13 10 5		fähig fähig					
148	Kupferschmied deßen Frau ihre Kinder	Ulrich, Daniels sel. Sohn. Anna née Egli Johannes *Christian [69]	Tagöhner Tagöhnerin	Unbekannt Armenhaus		32 30 7 5		fähig fähig				Hat seine Familie hilflos verlassen	

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
149	Kupferschmied	Christen, Kaspars sel.		Armenhaus		55			Blödsinnig				
150	Kupferschmied	Peter des obigen Bruder		Armenhaus		52			Blödsinnig				
151	Kupferschmied	Hans, ein Wittwer	Tagöhner	Sumiswald		48		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	seine Kinder	Christian				14							
		Hs. Ulrich				10							
		Jakob				4							
152	Kupferschmied	Anna, Sams. Tochter	Tagöhnerin	Muri		38		fähig				Wegen ihrem Unehelichen	
		*Anna [56] ihr unehelichs Kind			unehelich	6							
153	Kupferschmied	Christina Andresen sel. Tochter				39		unfähig	Krüppel				
154	Kupferschmied	Magdalena, der obigen Schwester				41		unfähig	Krüppel				
155	Kupferschmied	Johann	Schwefelhölzer	Armenhaus		37		fähig				Liederlichkeit	
	deßen Ehefrau	Magd. née Juzi		Armenhaus		31		theilweise fähig					
	ihre Kinder	*Johannes [54]		Armenhaus		13							
		*Andreas [55]		Armenhaus		11							
		Elisabeth		Armenhaus		6							
		Friedrich		Armenhaus		3							
		Ferdinand		-		-							
155 [sic]	Kupferschmid	Ulrich, Hansen sel.		Armenhaus		86							Seither gestorben
156	Kupferschmid	Barbara des obigen Tochter		Wasen		66		unfähig	Altersschwäche				
157	Kupferschmid	Christian	Tagöhner	Bern		45		fähig				Unzureichender Verdienst	
	deßen Ehefrau	Anna Maria née Steiner		Bern		40		fähig					
	ihre Kinder	Johannes				9							
		*Jakob [156]				7							
		Peter				5							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Andreas				15							
		Christian				¼							
158	Losli	Maria, Samuels sel. Tochter				16							
159	Losli	Anna, der obigen Schwester		Armenhaus		12							Seither gestorben
160	Losli	Jsaak	Korber	Armenhaus		80		unfähig	Lahm				
		Anna Barb. née Rühiger		Armenhaus		61		unfähig	Lahm				
	ihre Tochter	Maria		Kirchberg		30		fähig				Wegen ihrem unehelichen Kind	
		Elisabeth derselben unehelich			unehelich	2							
161	Losli	Christen Christens sel.		Armenhaus		37		unfähig		Blödsinnig			
162	Losli	Johannes des obigen Bruder Barb. née Bühlmann	Tagelöhner	Armenhaus		45		fähig				Unzureichender verdienst und Trägheit	
	deßen Ehefrau			Armenhaus		45		fähig					
	Kinder	Margaretha		Armenhaus		16							
		Anna Elisabeth		Armenhaus		15							
		Ros. Catharina		Armenhaus		11							
		*Joh. Rudolf [73]		Armenhaus		10							
		*Susanna [77]		Armenhaus		8							
		*Catharina [78]		Armenhaus		6							
		*Joh. David [76]		Armenhaus		5							
163	Losli	Magd. née Losli, Sams. sel. Wittwe		Armenhaus		77		unfähig	Altersschwäche				
164	Losli	Magd. deren Tochter	Dienstmagd	Unbekannt		41		fähig				Wegen ihren Unehelichen	
	ihre Kinder	Friedrich		Bärnegen	unehelich	4							
		Magdalena		Armenhaus	unehelich	10							
		Susanna Catharina [79]		Armenhaus	unehelich	1							
165	Losli	Saml. Fried.	Maurer	Wasen		46		fähig				Liederlichkeit	Seither gestorben

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
	deßen Ehefrau	Magd. Luginbühl	Tagelöhnerin	Wasen		43		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	ihre Kinder	Samuel				16							
		Magdalena				15							
		Elisabeth				13							
		Christian				11							
		*Johannes [214]				3							
166	Losli	Anna Magdalena, Christens sel. Tochter		Armenhaus		40		unfähig	Immerwährende Krankheit				
167	Losli	Christen, Hansen sel.	Tagelöhner	Wasen		67		unfähig	Kränklich				
		Elisabeth née Badertscher		Wasen		44		fähig					
	ihre Kinder	Ulrich		Wasen		16							
		Andreas		Wasen		14							
		Christen		Wasen		11							
		Anna Barb.		Wasen		8							
168	Losli	Anna Barbara, Hansen sel.		Schabers-gut		23	vk	unfähig		Blödsinn			
169	Losli	Joseph Abr.	Tagelöhner	Bale Cant. Neuenburg		71		unfähig	Krankheit				
	deßen Ehefrau	Jeanette Paulette		Bale Cant. Neuenburg		54		theilweise unfähig	Kränklich				
	ihre Kinder	Abrah. Heinrich		Bale Cant. Neuenburg		15							
		Friedrich		Bale Cant. Neuenburg		12							
170	Losli	Jakob	Knecht	Bern		22		theilweise unfähig	Krankheit			Badsteuer	
171	Lüthi née Aebi	Anna Barbara, Sams. sel.	Spinnerin					theilweise unfähig	Altersschwäche				
172	Lüthi	Verena Hansen sel. Tochter		Armenhaus	ehelich	15							
173	Lüthi	Samuel Friedrich	Vagabund	Armenhaus		36		fähig			Trunksucht		

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
174	Marti	Peter, Samuels sel.	Schmied	Armenhaus		70		unfähig	Altersschwäche				
175	Marti née Weinmann	Hansen sel. Wittwe	Spinnerin	Stökeren		59		theilweise fähig				Unzureichender Verdienst und Kränklichkeit	
176	Marti	Maria Hansen sel. Tochter	Landarbeiterin	Stöckern		33		fähig				Wegen ihren unehelichen	
	ihr Kind	*Anna Maria [82]			unehelich	8							
177	Marti	Peter, Peters sel.	Landarbeiter	Bickigen		53		fähig				Verdienstmangel	Unbehüllichkeit
	deßen Ehefrau	Verena née Bracher	Landarbeiterin	Armenhaus		38		fähig				Verdienstmangel	
	ihre Kinder	*Peter [80]		Armenhaus		8							
		Hans Ulrich		Armenhaus		2							
178	Marti	Hans, Ulrichs sel.	Zimmermann	Wynigen		39		fähig				Unzureichender Verdienst u. zahlreiche Familie	
	deßen Ehefrau	Anna née Scheidegger		Wynigen		40							
	Kinder	Johannes				13							
		Andreas				11							
		Elisabeth				10							
		Friedrich				4							
		Christian				1							
179	Marti née Baumgartner	Ulrichs sel. Wittve	Spinnerin	Unbekannt		41							
	ihre Kinder	Anna Maria		Armenhaus	ehelich	7							
		Elisabeth			unehelich	4							
180	Marti	Saml. Niklausen sel.	Landarbeiter	Armenhaus		41		theilweise unfähig	Epylepsie				
181	Marti	Jakob, Hansen sel.	Tagöhner	Strättligen		47		fähig				Unzureichender Verdienst und zahlreiche Familie	
	deßen Ehefrau	Anna Schneider		Strättligen				fähig					
	ihre Kinder	Peter		Strättligen		15							
		Christian		Strättligen		12							
		Anna		Strättligen		10							
		Elisabeth		Strättligen		8							
		Samuel		Strättligen		2							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
182	Meister	Peter, Jakobs sel.		Armenhaus		72		unfähig	Altersschwäche				
183	Meister	Jakob der Maria Elisabeth.		Armenhaus	unehelich	17		unfähig	Krüppel				
184	Meister	Hans, Jakobs unehelich	Zeugschmid	Falz	unehelich	53		fähig				Unzureichender Verdienst	
	deßen Ehefrau	Elisabeth née Muumenthaler		Falz		44		fähig					
	ihre Kinder	Magdalena		Falz		22		theilweise fähig					
		Catharina		Falz		21		theilweise fähig					
		Anna Barb.		Falz		17							
		Anna		Falz		6							
		Andreas		Falz		8							
		Verena		Falz		2							
185	Meister	Anna Barbara, Hansen unehelich	Landarbeiterin	Jegenstorf	unehelich	30		fähig					Bezahlte Arztkosten
186	Meister	Verena, Peters unehelich		Spithal	unehelich	28		fähig				Wegen ihren Unehelichen	
	ihre Kinder	*Johannes [81]		Spithal	unehelich	7							
		*Friedrich [wohl 83, 3]]			unehelich	4							
187	Moser	Anna née Lerch Ulrichs sel. Wittwe.	Spinnerin	Wasen		57		fähig				Verdienstmangel	
	ihre Sohn	Friedrich		Wasen	ehelich	12							
188	Moser	Elisabeth, Christen Mosers sel. Wittwe	Spinnerin	Wasen		67		theilweise fähig				Unzureichender Verdienst	
189	Mosimann	Christen	Gürtler	Wasen		54		fähig				Unzureichender Verdienst und zahlreiche Familie	
	deßen Ehefrau	Anna née Schindler		Unbekannt		41		fähig					
	alles Kinder erster Ehe.	Hans		Wasen		29		fähig				Hilft dem Vater so viel es seine Kräfte steht die übrigen Geschwister durchzubringen	
		Christian		Wasen		25			Klein				
		Verena		Wasen		22			Klein				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Andreas		Wasen		20				Blödsinnig			
		Ulrich		Wasen		18			Krüppel				
		Anna Barb.		Wasen		17			klein				
		Anna		Wasen		15							
		Peter		Wasen		12							
		Maria		Wasen		9							
190	Mosimann	Anna née Nacht, Jbs. sel. Wittwe.		Thyslifluh [?]		75		unfähig	Alters- schwäche				
191	Mosimann	Ulrich Peters ein Wittwer	Zimmermann	Bern		27		fähig				Unzureichender Verdienst aus Verlust seiner Frau	
	seine Kinder	*Jakob [möglicherweise 136, 7j]			ehelich	6							
		Andreas			ehelich	4							
		*Maria [85]			ehelich	2							
192	Mosimann	Maria, Jakobs uneheliche Tochter	Dienstmagd	Bern		27		fähig					Eine Badsteuer
193	Mosimann	Hans, Jakobs sel.	Landarbeiter	Lugenberg		63		theilweise fähig	Kränklichkeit				
	Ehefrau	Anna née Spähni.	Land- arbeiterin	Lugenberg		56		theilweise fähig	Kränklichkeit				
194	Muhmenthaler	Hans, ein Wittwer	Schuster	Wasen		45		fähig				Verdienstmangel	
	seine Kinder	Hs. Ulrich		Wasen	ehelich	14							
		Andreas		Wasen	ehelich	12							
195	Muhmenthaler	Regina, Samuels sel. Tochter		Armenhaus	unehelich	16							
196	Muhmenthaler	Anna Barb. née Ledermann	Land- arbeiterin	Abwesend		54						Wegen ihrem Unehelichen	
	ihr Kind	Anna Maria			unehelich	7	vk						
197	Muhmenthaler	Daniel	Tagöhner	Sumiswald		55		theilweise fähig	Lungensch- windsucht			Unzureichender Verdienst	
	deßen Ehefrau	Anna née Mathys	Tagöhnerin	Sumiswald		47		fähig					
	ihre Kinder	Johannes		Sumiswald		19							
		Anna		Sumiswald		11							
		Elisabeth		Sumiswald		4							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
198	Muhmenthaler	Anna Barb. Christens		Sumiswald		19		unfähig	Krankheit				
199	Nyffenegger	*Anna Maria der Magdalena unehelich [86]		Armenhaus	unehelich	8							Die Mutter ist an einen Ausburger verheiratet
200	Oppliger	Anna Barbara Hansen sel.		Armenhaus		16		fähig					Ist jetzt verdingt
201	Probst	Anna Barbara Hansen sel.		Armenhaus		49		unfähig		Blödsinnig			
202	Probst	Jakob Ulirichs sel.		Armenhaus		20		unfähig		Blödsinnig			
203	Ruch	Peter	Schmid	Wasen		48		fähig			Liederlichkeit		
	deßen Ehefrau	Anna Barb. née [...]	Spinnerin	Wasen		49		fähig					Die Ehefrau hingegen tut ihr Möglichstes
	ihre Kinder	Anna Barb. Peter Jakob Maria				17 16 14 13							
204	Ruch	Friedrich ein Wittwer	Schmid	Wasen		38		fähig			Liederlichkeit	Auch Verlust seiner Frau	
	seine Kinder	Andreas Elisabeth Anna Maria Friedrich Anna				16 15 12 7 4							
205	Ruch	Jsaak, Jsaaks Sohn.	Küherknecht	Unbekannt		30		fähig					Die Familie Ruch mußte ins Armenhaus aufgenommen werden, weil Ruch wegen einer F...[?] nun ins

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
	deßen Ehefrau	Anna Barb. Grossenbacher	Landarbeiterin	Spithal		32		fähig					Zuchthaus spazieren mußte. Sei wieder frey.
	Kinder	Anna Barb. Maria		Spithal Spithal		7 4							
206	Ruch	Barb. Johann Jakobs sel.		Spithal		11							Deßen Vater ist in Neapel gestorben und die Mutter hat sich nach Zürich verheirathet.
207	Ruch	Elisabeth, Hansen sel.		Wasen		66		unfähig	Altersschwäche				
208	Reinhard	Anna geb. Feuz, Niklausen sel. Wittwe		Thun		52		theilweise fähig	Krankheit				
	ihr Sohn	Joh. Friedrich		Thun	ehelich	11							
209	Reinhard	Saml. Niklaus sel.	Landarbeiter	Möriswyl		44		fähig				Unzureichender Verdienst	
		Elisabeth née Walter.		Möriswyl		43							
	ihre Kinder	Elisabeth				21							
		Rudolf				19							
		Maria				16							
		Johannes				14							
		Bendicht				12							
		Barbara				6							
		Anna				4							
		Christian				1							
210	Reinhard	Verena, Christen sel. Tochter		Armenhaus		40		unfähig		Blödsinnig			
211	Reinhard	Marianna, der obigen Schwester		Armenhaus		36		unfähig	Krüppel				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
212	Reist	*Emil [August] [87], der Elisabeth		Armenhaus	unehelich	10							Mutter ist längst gestorben
213	Reist	Anna Barbara, Hansen sel.		Armenhaus		42		unfähig	Kränklichkeit				
214	Reist	Peter, Kaspars sel. Sohn		Armenhaus		16							Eltern sind gestorben
215	Reist	Anna Maria, Hansen sel. Tochter		Bümpfz		32		unfähig	Schwächlich- keit				
216	Reist	Johann, Hansen.			unehelich	-							Alimenta- tionsgeld
217	Ryser	Elisabeth, der Maria unehelich			unehelich	4							Mutter ist gestorben
218	Ryser	Elisabeth, Hansen sel. Tochter	Land- arbeiterin	Urweit		27		fähig				Wegen ihrem unehelichen	
	ihr Kind	Anna Barb.		Urweit	unehelich	5	vk						
219	Ryser	*Anna Maria, der Maria sel. [wohl 231]		Urweit	unehelich	13	vk						Mutter ist längst gestorben
220	Ryser	Ulrich, Wittwer	Landarbeiter	Lugenbach		64		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	deßen Kind	Barbara			ehelich	36		unfähig		Blödsinnig			
221	Ryser	Verena, Hansen sel.		Spital	ehelich	42		unfähig	Jeder Hinricht gebrechlich.				
222	Ryser	Jakob, Joh. Rudolfs sel.	Landarbeiter	Wasen		39		fähig			Trunksucht		
		Barb. née Reinhard		Spital		34							
	Kinder	Barbara		Spital		16							
		Peter		Spital		14							
		*Maria [94]		Spital		12							
		*Anna [wohl 92, 8j]		Spital		9							
		*Christina [wohl 199]				7							
		*Elisabeth [96]		Spital		4							
		*Verena [97]		Spital		1							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
223	Ryser	Hs. Hansen sel.		Spithal		61		unfähig	Kränklichkeit				
	deßen Ehefrau	Elisabeth née Zingg		Spithal		52			Kränklichkeit				
	Kinder	Johannes		Spithal		30			Zu aller Arbeit untauglich				
		Magdalena		Spithal		17			Zu aller Arbeit untauglich				
		*Peter [88]		Spithal		15							
		*Elisabeth [93]		Spithal		11							
224	Ryser	Jakob, Samuels sel.	Käser	Spithal		60		unfähig	Kränklichkeit				Jst seither gestorben.
	deßen Ehefrau	Anna Barb. née Christen		Spithal		37		fähig				Wegen Gemeind-Eingrängung und Unzucht.	
225	Ryser	Barb. Johannes sel.		Spithal		21		unfähig		Blödsinnig			
226	Ryser	Martha, Jakobs sel. Tochter	Spinnerin	Löchli		33		fähig				Wegen ihrem unehelichen	
	derselben Kind	Fried.		Löchli	unehelich	5	vk					Wegen seinem unehelichen Kind	
227	Ryser	Hans		Unbekannt									
228	Scheidegger	Hans, Hansen	Seiler	Armenhaus		53			Epilepsie				
229	Scheidegger	Elisabeth, Friedrichs sel.	Land-arbeiterin	Armenhaus		40						Unzureich. Verdienst	
	ihr Kind	Verena			unehelich	2							Seither verstorben
230	Scheidegger	Samuel, Jbs sel.	Taglöhner	Neuweg		46							
	deßen Ehefrau	Barb. née Wiedmer	Land-arbeiterin	Neuweg		51		fähig					
	ihr Kind	Anna Barbara				11							
231	Schöni	*Johannes, Jakobs sel. [101]		Spithal		11							
232	Schöni	Christen deßen Bruder		Spithal		9							
233	Schöni	Anna, Hansen sel.	Taglöhnerin	Grünen		39		fähig				Aufgrund ihrer unehelichen	
	ihre Kinder	Anna Elisabeth				8							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Anna Maria				3							
234	Schöni	Christen, Hansen sel.	Weber	Bern		48		fähig				Wegen seinem sohn	
	deßen Sohn	Johannes		Bern	ehelich	17						Öftere Badsteuern	
235	Schöni	Anna née Schweizer Jakobs sel.	Spinnerin	Wylersgaß		69		unfähig	Altersschwäche				
236	Schöni	Elisabeth née Mathys [...] Frau	Spinnerin	Lugenbach									
236	Schöni	Peter, Peters sel.	Landarbeiter	Lugenbachm atten		45		fähig				Wegen seiner Frau	Schöni
[sic]	deßen Ehefrau	Elisabeth née Marti		Lugenbachm atten		42		theilweise fähig				Öftere Badsteuern.	Ehefrau
237	Schöni	Hans		Spithal		37		unfähig	Kränklichkeit				Seither gestorben
	Schöni	Verena née Hofstetter deßen Wittwe		Spithal		37							
	Kinder	Anna Barb.				15							
		Elisabeth				12							
		*Christina [117]				9							
		Friedrich				6							
238	Schürch	Jakob, Hansen sel.	Landarbeiter	Schonegg		28		fähig				Wegen Abwesenheit und Militärdienst	
	deßen Ehefrau	Maria née Graber				31							
	Kinder	Andreas				6							
		Friedrich				4							
		Jakob				2							
238	Schürch	Magdalena der Anna Barb.		Spithal	unehelich	14							Die Mutter ist an einen Angehörigen von Rohrbach verheirathet
[sic]													
239	Schürch	Maria, Jakobs Tochter	Landarbeiterin	Schweibrunn		32		fähig				Wegen ihren Kindern	
	Kinder	Friedrich			unehelich	2							
		Johannes			unehelich	3/4							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
240	Schürch	Barb. der obigen Schwester		Wasen		25		fähig	Kränklichkeit				
241	Schürch née Hermann	Andreas Wittwe	Tagöhnerin	Unterfuhren		43		fähig				Verdienstmangel	
242	ihre Tochter	Elisabeth		Unterfuhren		11							
	Schürch	Magd. Niklausen sel. Tochter		Spithal		23		unfähig	Stumm				
243	Schürch	Jsaak Hansen sel.		Spithal		76		unfähig	Altersschwäche				
244	Schürch	Maria Peters	Landarbeiterin	Spithal		25		fähig				Wegen ihrem unehelichen	
	ihre Kind	Anna Barbara		Spithal	unehelich	2							
245	Schürch née Ritter	Andreas Wittwe		Oberburg		69		unfähig	Gebrechlichkeit				
	Kinder	Elisabeth		Oberburg		30		fähig					Hilft die Mutter und Schwester zu ernähren
		Charlotte		Oberburg		28		unfähig		blödsinnig			Seither gestorben
246	Schüz	Ulrich, Ulrichs sel.		Oberburg		95		unfähig					gestorben
247	Schüz	Anna Barbara Peters	Dienstmagd	Bern		22		unfähig	Gemüths-krankheit				Ist nun wieder hergestellt
248	Schüz	Hans, Hansen sel.		Spithal		66							Nun gestorben
249	Schüz	Anna Cath. der Maria		Heimiswyl	unehelich	9	vk						Die Mutter ist auswärts verheiratet
250	Schüz	Elisabeth Samis sel. Wittwe	Tagöhnerin	Brandishub		35		fähig				Unzureichender Verdienst	
	Kinder	Elisabeth			ehelich	12							
		Samuel			ehelich	7							
		Johannes			unehelich	5							
251	Schüz	Hans Ulrich, Hansen sel.		Spithal	ehelich	15							Die Eltern sind gestorben

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
252	Schüz	Cath. Benodichts sel.			ehelich	13	vk						Die Eltern sind gestorben
253	Schüz	*Johann, Ulrichs sel. [164]			ehelich	6	vk						Die Eltern sind gestorben
254	Schüz	Andreas, Ulrichs sel.	Tagöhner	Spithal		74		unfähig	Altersschwäche				
255	Schüz	Hans Ulrich	Landarbeiter	Bubendorf		38		fähig				Vergeldstagt und hat die Familie hilflos verlaßen	
		Anna Barb.		Armenhaus		35							
	Kinder	Maria				16							
		*Elisabeth [109]				12							
		*Verena [119]				7							
		*Friedrich [103]				5							
		*Johann [120]				1							
256	Schüz	Peter, Peters Sohn	Soldat	Neapel		25		fähig				Wegen bösslicher Verlaßung	
		Elisabeth née Baumgartner	Landarbeiterin			26		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst	
	Kinder	Maria Elisabeth Jakob			ehelich	4							
		Jakob			ehelich	2							
257	Schüz	Jakob, Jakobs sel.		Armenhaus		42		unfähig	Sturmm				
258	Schüz	Jakob, Jakobs sel. [sic]		Armenhaus		31		unfähig		Blödsinnig			
259	Schüz	Johann, Fried. sel.				35		fähig					Beide sind im Zuchthaus wegen Diebstahl
	deßen Ehefrau	Elisabeth née Schüz				34		fähig					
	Kinder	*Verena [111]				14							
		Anna Maria [112]				11							
		Rosette				10							
		*Anna Barb. [115]				7							
		*Catharina [122]				6							
		Elisabeth				3							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
260	Schüz	Andreas										Wegen einem unehelichen Kind	
261	Schüz	Johannes										Wegen einem unehelichen Kind	
262	Schüz	Johann Ulrich Samuels	Landarbeiter	Oberburg		32		Fähig				Unzureichender Verdienst	
	Ehefrau	Elisabeth née Jmhof.		Oberburg		28		fähig					
	Kinder	Anna Elisabeth		Oberburg		6							
		Christina		Oberburg		3							
		* Anna Maria [195]		Oberburg		1							
263	Schürch	Anna Elisabeth der Maria		Solothurn	unehelich	8	vk						Ist bei ihren Stiefeltern verkost-geldet
264	Sommer	Anna née Ryser Ulrichs Wittwe		Wasen		61		unfähig	Alters-schwäche				
265	Sommer	Maria Oswalds sel. Wittwe		Spithal		71							
266	Sommer	Anna Elisabeth Hs. Ulrichs sel.		Spithal		14							Eltern sind gestorben
267	Sommer	Hans Peters sel.	Tagelöhner	Abwesend		49		fähig					
		Anna Barb. née Morf		Armenhaus		48		fähig	Doch oft kränklich				
	ihr Sohn [sic]	Anna		Armenhaus		18				blödsinnig			
268	Sommer	* Louise, der Charlotte [118]		Armenhaus	unehelich	6							
269	Sommer	Verena, der Maria sel.		Armenhaus	unehelich	19				Einfältig			
270	Sommer	Maria Peters sel.		Armenhaus		39				Völlig blödsinnig			
270 [sic]	Sommer	geb. Jordi; Hansen Wittwe		Wasen		70		unfähig	Alters-schwäche				
271	Sommer	Verena née Weber, Peters sel. Wittwe		Spithal		66		unfähig	Alters-schwäche				Seither gestoren
272	Sommer	Christen, ihr Sohn		Spithal		37		unfähig	Einfältig				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
273	Sommer	Hans, Ulrichs	Landarbeiter	Wasen		44		fähig				Verdienst-mangel	
		Verena née Schneider		Wasen		44		fähig					
	ihr Sohn	Ulrich		Spthal	ehelich	14							
274	Sommer	née Jakob, Bend. sel. Wittwe	Landarbeiterin	Dieterswyl	ehelich	41		fähig				Wegen unzureichendem Verdienst. Ist nun an einen Auswärtigen verheirathet	
	Kinder	*Niklaus [108]		Dieterswyl	ehelich	11	vk						
		Jakob		Dieterswyl	ehelich	10	vk						
		Anna Maria		Dieterswyl	ehelich	7	vk						
275	Sommer	née Brunner, Rudolfs Wittwe	Landarbeiterin	Lyß		36						Wegen unzureichendem Verdienst	
	Kinder	Magdalena		Lyß	ehelich	12	vk						
		*Anna [wohl 216]		Lyß	ehelich	10	vk						
276	Sommer	Maria, der Anna Barbara.		Spthal	unehelich	23			Stumm				Die Mutter ist verheirathet und leistet nichts fürs Kind
277	Sommer	Barb. née Haslebacher, Peters sel. Wittwe	gew. Landarbeiterin	Sengen		72		unfähig	Altersschwäche				
279 [sic]	Sommer	Ulrich		Sengen		40	vk	unfähig	Stumm				
280	Sommer	Ulrich, Ulrichs sel.	Landarbeiter	Abwesend		43		fähig					Ist wegen Pflichtvergeßenheit schon mit Zuchthaus bestraft worden
	deßen Ehefrau	Barb. Aeschlimann		Unleserlich		46							
	Kinder	Hans		Spthal		15							
		*Maria [146]		Spthal		12							
		*Elisabeth [121]		Spthal		5							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
281	Sommer	Anna Barb. Andreas sel.		Spithal	ehelich	20		unfähig	stumm				
282	Sommer	*Andr. der obigen Bruder [124]		Spithal	ehelich	16		unfähig				Ist admittiert und nun verdingt	
283	Sommer	Hans, Caspars Sohn	Landarbeiter	Laternegraben		41		fähig				Unzureichender Verdienst	
		Verena née Senn	Landarbeiterin	Laternegraben		31		fähig					
	Kinder	Anna Barb.		Laternegraben		10							
		Johannes		Laternegraben		6							
		Anna		Laternegraben		3							
284	Sommer	Ulrich, Caspars	Landarbeiter	Muggenmatt		66		theilweise fähig	Oft kränklich				
	deß Ehefrau	Eisbeth née Bolliger		Muggenmatt		60		theilweise fähig	Oft kränklich				
	ihr Kind	Verena		Muggenmatt		16							
285	Sommer	Anna der obigen Tochter	Landarbeiterin	Eriswyl		27							Wegen ihrem unehelichen
	ihr Kind	Anna Barb.			unehelich	4							
286	Sommer	Elisabeth née Probst Hans Sommers Wittwe		Kurzenej		50		fähig				Unzureichender verdienst	
	Kinder	Andreas			ehelich	15							
		Sarmuel			ehelich	12						Vagantin	
287	Sommer	née Brand Isaaks. sel. Wittwe		Abwesend		42		fähig					
	ihr Sohn	Andreas	Weber	Spithal	ehelich	20							
288	Sommer	Johann, Ulrichs sel.	gew. Kerzenfabrikant	Bern		41		fähig				Ist vergeldstagt	
		Anna Maria née Kuenz		Bern		38							
	Kinder	Emilie Frederika		Bern		11							
		Fried. Emil		Spithal		9							
		Bertha Celestine		Spithal		8							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Joh. Franz Emil		Bern		5							
289	Sommer	Jakob, Hansen sel.	Landarbeiter	Unbekannt		48		fähig			Trunksucht		
	Ehefrau	Elisabeth née Oberli	Land- arbeiterin			39		fähig					
	Kinder	Friedrich				14							
		* Johannes [100]		Spthal		10							
290	Sommer	Anna des obigen Schwester		Spthal		64		unfähig		Blödsinnig			
291	Sommer	née Ledermann, Ulrichs Wittwe	Spinnerin	Hasli		61		theilweise fähig	Etwas einfältig				
292	Sommer	Elisabeth	Magd	Spthal		49		unfähig	Stumm				
293	Sommer	Susanna Catharina [...]		Wasen	ehelich	19		fähig				Eine Badsteuer.	
294	Stalder	née Ami Ulirichs sel. Wittwe	Tagöhnerin	Bern		68		theilweise fähig	Oft kränklich				
295	Steiner	Hans Peters sel.	Mäuser	Armenhaus		80		unfähig	Alters- schwäche				
296	Steiner	Christina, deßen Tochter	Land- arbeiterin	Armenhaus		49		theilweise fähig	Etwas einfältig				
	deren Tochter	Maria		Armenhaus	unehelich	16		fähig					Ist nun verdingt
297	Steiner	née Pfister, Jakobs Wittwe		Armenhaus		82		unfähig	Ganz gebrechlich				
298	Steiner	née Zurlinden, Jakobs des Schneiders Wittwe		Armenhaus		42		fähig					
	Kinder	Johannes		Armenhaus		10							
		Marianna		Armenhaus		8							
		Catharina		Armenhaus		6							
299	Steiner	Hans, Hansen sel.	Landarbeiter	Armenhaus		77		unfähig	Alters- schwäche				
300	Sträßel [?]	Maria, Samuels Tochter	Land- arbeiterin	Bärnegen		31		fähig				Besteuert wegen ihrem Kind	
	ihr Kind	Anna Maria		Bärnegen	unehelich	2							
301	Sträßel [?]	Ands. Andresen Sohn	Kettel- einmacher	Falz		39		fähig				Unzureichender verdienst, zahlreiche familie	

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
	deßen Ehefrau	Magd. Sträßel	Land- arbeiterin	Falz		42		fähig					
	Kinder	Anna Barb. Elisabeth Margaretha Andreas		Falz Falz Falz Falz		20 18 15 12		unfähig					
		Magdalena Maria Samuel		Falz Falz Falz		4 1							
302	Sträßel [?]	Peter, Peters		Unbekannt		40		fähig				War wegen Diebstählen im Zuchthaus, ob noch ist hierseits nicht bekannt	
	deßen Ehefrau	Anna Barb. née Hunziker	Spinnerin	Wynau		40		fähig				Verpflegt zwei der Kinder	
	Kinder	Andreas Maria Anna Anna Verena		Armenhaus Armenhaus Armenhaus Armenhaus		16 15 10 8							
303	Sträßel [?]	Maria, Andresen.	Land- arbeiterin	Unbekannt		51		fähig				Besteuert wegen ihrem Unehelichen	
	ihr Kind	Andreas			unehelich	12							
304	Sträßel [?]	Anna Barb. Jb. Rysers Frau	Jetz Land- arbeiterin	Löchli		37		fähig					
	Kinder	Samuel deren Sohn Andreas		Spithal Spithal	unehelich unehelich	9 5							
305	Sträßel [?]	Andreas, Hansen	Schneider	Unbekannt		39		fähig				Ist wahrscheinlich wegen Diebstahls in Staatsdiensten	
	Seine Frau	Anna Barb. née Dietschi	Spinnerin			41		theilweise fähig	Schwächlich				
	ihr Kind	Anna			ehelich	8							
306	Uez	Anna Peters sel.	Magd	Sumiswald		37		fähig				Besteuert wegen ihrem Kind jährliche Kostgeld- beisteuer	
	ihr Sohn	Andreas			unehelich	8							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
307	Uez	Hans, Peters sel.	Schmied	Habkern		49		theilweise fähig	Oft kränklich auch dazu liederlich				
	deßen Ehefrau	Anna née Zuber		Habkern		46							
	Kinder	Susanna Ulrich				16 12							
		Johannes				7							
308	Uez	* Elisabeth, Andreas sel. [möglicherweise 180]		Armenhaus	ehelich	15						Wegen Absterben der Eltern mußten dieselben ins Armenhaus aufgenommen werden	
		* Anna Barb. deren Schwester (wohl Barbara 131, 11j)		Armenhaus	ehelich	9							
309	Uez	Andreas, Andresen sel.	Landarbeiter	Löchli		43		theilweise fähig	Lahm			Unzureichender Verdienst	
	deßen Ehefrau	Magd. née Burkhard		Löchli		39		fähig					
	Kinder	Anna Maria				8							
		Anna				5							
310	Uez	Andreas, Andresen sel.		Spithal		47		unfähig					Ist an der Auszehrung gestorben
	Uez	Elisabeth née Aebi	Tagelöhnerin	Spithal		34							
	Kinder	* Jakob der obigen Sohn [132]		Spithal		9		stumm					
		* Andreas [130]		Spithal		6							
311	Uez	Anna née Frieden Jakobs sel. Wittwe	Land- arbeiterin	Frau-brunnen		51		fähig				Unzureichender Verdienst	
	Kinder	Magdalena				17							
		Niklaus				14							
		Anna				9							
312	Uez	Elsbeth née Reber, Jsaaks sel. Wittwe	Spinnerin	Grünen		71		unfähig	Alters- schwäche				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
313	Uez	Hans Peter	Tagelöhner	Spithal		72		unfähig	Altersschwäche				
		Johann Fried. des obig Sohn	Schneiderlehrling			18						Wegen bezahltem Lehrgeld	
314	Uez	Hans	Nagler	Grünen		51		teilweise fähig	Schwächlich	Liebt den Brantwein			
	seine Frau	Maria née Brunner		Grünen		49		teilweise fähig	Schwächlich				
315	Wiedmer	Andrs. Jsaaks sel.		Spithal		48		unfähig	Impessil				
316	Wiedmer Kinder	Jakob, ein Wittwer. Christian	Weber	Walkringen Spithal	ehelich	50		fähig				Unzureichender Verdienst	
		Andreas		Spithal	ehelich	14							
317	Wiedmer	Hans, Täufer [?]	Landarbeiter	Spithal	ehelich	12		unfähig	Altersschwäche				Seither gestorben
318	Wiedmer	Anna Barb. Andresen sel.	Landarbeiterin	Unbekannt		22		fähig				Besteuert wegen ihrem Unehelichen	
	ihr Kind	Anna Maria		Spithal	unehelich	4							
319	Wiedmer	Ulrich, Peters sel.	gew. Drechsler	Krauchthal		62		teilweise fähig					Seither gestorben
	deßen Ehefrau	Elisabeth née Ritter	Landarbeiterin	Krauchthal		41		fähig	Doch schwächlich				
	Kinder	Christian		Krauchthal		27		unfähig	Lang krank				Seither gestorben
		Elisabeth		Krauchthal		25		teilweise fähig	Oft kränklich				
		Maria		Krauchthal		22		teilweise fähig	Oft kränklich				
320	Wiedmer	Magd. née Jutzi		Spithal		77		unfähig	Altersschwäche				Gestorben
321	Wiedmer	Elisabeth, deren Tochter		Spithal		37		unfähig		Völlig blödsinnig			
322	Wiedmer	Joh. deren Sohn	Landarbeiter	Wasen		35		fähig				Unzureichender Verdienst und zahlreiche Familie	
	deßen Ehefrau	Anna née Rüeßegger		Wasen		34		teilweise unfähig					
	Kinder	Anna Barb. Jakob				9							
						8							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
		Johannes				6							
		Anna Maria				4							
323	Wiedmer Kinder	Anna, Andresen *Anna Maria [möglicherweise 139, 14j]	Tagelöhnerin Wasen	Wasen	unehelich	40 15		fähig				Unzureichender Verdienst	
		Anna Barb. [138]		Spithal	unehelich	11							
324	Wiedmer	Maria der obigen Schwester		Heimiswyl		39		fähig				Ist an einen Auswärtigen verheirathet u. leistet nichts fürs Kind	
		Johannes		Spithal	unehelich	7							
325	Wiedmer	Maria Hansen Tochter		Spithal		43		unfähig	Unbehülflich				
326	Wiedmer	*Elisabeth des Johannes Tochter [141]		Spithal	ehelich	15						Der Vater leistet nichts in- dem er das Kind nicht als das Seinige anerkennt	
327	Wiedmer	Anna										Besteuert wegen ihrem Unehelichen	
		*Maria [145]		Spithal	unehelich	4							
328	Wißler	Anna Barbara Hansen Tochter	Land- arbeiterin	Lugenberg		48		fähig				Unzureichender verdienst u. besteuert wegen ihrem Kind	
		Johann Ulrich		Lugenberg	unehelich	12							
329	Wißler	Johann, Hansen Sohn	Landarbeiter	Lugenberg		58		fähig				Verdienstmangel und zahlreiche Familie	
	deßen Ehefrau	Anna Barb. née Gräub	Land- arbeiterin	Lugenberg		43		fähig					
	Kinder	Verena				23		fähig	Sehr schwächlich				
		Hs. Ulrich				16			Sehr schwächlich				
		Johannes				13							
		Johann Jb.				10							
		Anna Maria				7							
		Anna Barb.				3							
330	Wißler	Barb. née Bieri, Ulrichs Wittwe	Spinnerin	Wasen		74		unfähig	Alters- schwäche				

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
331	Wißler	Elisabeth der Magd. Mädchen	Magd			2						Die Mutter ist nun verheirathet, das Kind ehelich u. wird von derselben gepflegt	
332	Wißler	Anna Barbara née Schenk, Peters Wittwe	Spinnerin	Enzegg		70		beinahe unfähig	Altersschwäche				
333	Wißler	Barb. née Filliger Andresen Wittwe	Spinnerin	Wasen		68		beinahe unfähig	Altersschwäche				
334	Weimann	Samuel, Ulrichs Sohn		Spithal		41		unfähig				Wegen gefährlichen Drohungen mußte derselbe im Armenhaus eingesperrt werden. Ist wieder frei	
335	Weimann	Christen, ein Wittwer		Spithal		40		fähig				Unzureichender Verdienst nach Verlust seiner Frau	
	Kinder	Andreas		Anstalt zu Trachselwald		14							
		Christen		Spithal		12							
		*Anna Maria [140]		Spithal		9							
		*Anna [143]		Spithal		6							
		*Elisbeth [144]		Spithal		4							
336	Weimann	Barb. née Trüffel Kaspars Wittwe	Landarbeiterin	Wynigen		72		unfähig	Gebrechlichkeit				
	deren Tochter	Anna Barb.				37		fähig				Besteuert wegen unehelichen Kindern	
	Kinder	Hs. Ulrich ihr Sohn		Spithal	unehelich	9							
		*Anna [142]		Spithal	unehelich	5							
337	Weimann	née Krähenbühl, Ulrichs Wittwe	Landarbeiterin	Wynigen		43		theilweise fähig	kränklich				
	Kinder	Anna		Spithal		19			einmächtig				
		Anna Barb.		Wynigen		16							
		Hans Ulrich		Wynigen		15							
		Verena		Wynigen		11							
		Christian		Spithal		9							
		Jakob		Spithal		7							
		Johannes		Spithal		5							

Nr	2. Name	3. Vorname	4. Beruf	5. Wohnort	6. ehelich?	7.	8.	9. Arbeitsf.	10. körperl.	11. geistig	12. moral.	13. Unterstützung	14. Bem.
338	Weinmann	Peter		Spithal		64		unfähig	Stumm				
339	Weinmann	Johann		Spithal		66		unfähig	Schwächlich				
340	Zürcher	Justine née Landon [?] Christen sel. Wittwe	Tagöhnerin	St. Imer		64		unfähig	kränklich				Seither gestorben
341	Zürcher	Andreas, Peters Sohn	Landarbeiter	Spithal		17		unfähig	kränklich				Seither gestorben

M2: Verzeichnis der in Sumiswald von ihrer Heimatgemeinde gepflegten Kinder 1845 (sind in M1 eingetragen)

1. Nr
2. Geschlechtsname
3. Taufname
4. Altersjahr
5. Burgerort oder Heimath
6. Ob Waise oder verlassen
7. Art der Verpflegung
8. Zeugnis über die Verpflegung
9. Bei Schulpflichtigen: Zeugnis über den Schulbesuch
10. Betrag des jährlichen Kostgeldes (in alten Franken)
11. Allgemeine Bemerkungen
12. Fallnummer in M1

1-146: im Spital oder Armenhaus, 147-238: in der Gemeinde gepflegt

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
1	Alchenberger	Johann	14	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,80		-
2	Alchenberger	Johann	10	Sumiswald	-	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39,00	unehelich	4
3	Alchenberger	Johann	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	unehelich	-
4	Alchenberger	Sigmund	9	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		9
5	Alchenberger	Jakob	9	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		7
6	Alchenberger	Elisabeth	12	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		7
7	Alchenberger	Rosina	7	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		9
8	Aeschlimann	Johann	9	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Stumm.	39		2
9	Bichsel	Rudolf	12	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		21
10	Burkhalter	Christian	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	48,8		33
11	Burkhalter	Johannes	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	unehelich	29
12	Burkhalter	Jakob	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	unehelich	29
13	Bichsel	Samuel	9	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		21
14	Burkhardt	Anna Barb.	15	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	Unehelich	57
15	Burkhalter	Elisabeth	16	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		33
16	Burkhalter	Maria	15	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		33
17	Beck	Katharina	9	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		22
18	Bichsel	Verena	15	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		21
19	Beck	Lisette	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		17
20	Beck	Rosina	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		13

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
21	Burkhalter	Rosina	13	Sumiswald	-	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	Unehelich	32
22	Beck	Elisabeth	7	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung u. krank	39		14
23	Burkhardt	Elisabeth	12	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
24	Burkhardt	Peter	14	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		48
25	Burkhardt	Barbara	11	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	46,8		37
26	Burkhardt	Peter	3	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		51
27	Burkhalter	Jakob	8	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	39		33
28	Beck	Jakob	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		13
29	Beck	Barbara	3	Sumiswald	mutterlos	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		22
30	Bärtschi	Margth.	2	Sumiswald	-	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	-
31	Burkhalter	Anna	4	Sumiswald	-	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	32
32	Eggimann	Jakob	7	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		59
33	Eggimann	Johann	15	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		59
34	Eggimann	Johann	7	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
35	Eggimann	Joh. Ulrich	11	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
36	Eggimann	Gottlieb	2	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung, blind	39		64
37	Eggimann	Alexander	2	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung, blind	39	Unehelich	-
38	Eggimann	Johann	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nein. Taubstumm	39		-
39	Eggimann	Maria	12	Sumiswald	vaterlos	Spital	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		59
40	Eggimann	Barbara	7	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	39		64
41	Flückiger	Friedrich	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		65
42	Flückiger	Joh. Ulrich	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		65
43	Flückiger	Samuel	10	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		65
44	Flückiger	Gottlieb	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		65
45	Flückiger	Rudolf	6	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		65
46	Flückiger	Barbara	2	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		65
47	Gerber	Barbara	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	74
48	Hess	Johann	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
49	Hiltbrunner	Jakob	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
50	Hirsbrunner	Maria	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	102
51	Jörg	Johann	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		110

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
52	Jörg	Maria	2	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
53	Kohler	Johannes	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
54	Kupferschmied	Johann	13	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		155
55	Kupferschmied	Andreas	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		155
56	Kupferschmied	Anna	6	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		152
57	Kohler	Elisabeth	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
58	Kohler	Barbara	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
59	Kohler	Barbara	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	Unehelich	-
60	Kohler	Magdalena	13	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
61	Kohler	Rosina	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
62	Kohler	Maria	13	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	Unehelich	-
63	Kupferschmied	M. Anna	8	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
64	Kramer	Christen	10	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	Unehelich	142
65	Kupferschmied	Rudolf	0,1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
66	Kohler	Gottlieb	0,5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
67	Kohler	Jakob	6	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
68	Kohler	Johann	16	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	46,8		-
69	Kupferschmied	Christian	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		148
70	Kohler		6	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
71	Kohler	Maria	3	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
72	Kohler	Margaretha	1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
73	Loosli	Rudolf	10	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		162
74	Loosli	Rosina	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
75	Loosli	Anna	13	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
76	Loosli	David	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		162
77	Loosli	Susanna	8	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	39		162
78	Loosli	Katharina	6	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	39		162
79	Loosli	Katharina	1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		164
80	Marti	Peter	8	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		177
81	Meister	Johann	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	unehelich	186
82	Marti	Maria	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		176

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
83	Meister	Friedrich	3	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	186
84	Marti	Elisabeth	3	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	-
85	Mosimann	Maria	2	Sumiswald	mutterlos	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		191
86	Niffenegger	Maria	8	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		199
87	Reist	Emil August	10	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		212
88	Riser	Peter	15	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		223
89	Ruch	Friedrich	7	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
90	Ruch	Maria	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
91	Ruch	Barbara	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
92	Riser	Anna	8	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		222
93	Riser	Elisabeth	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		223
94	Riser	Maria	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		222
95	Ruch	Barbara	11	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Nie. Blödsinnig	46,8		-
96	Riser	Elisabeth	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		222
97	Riser	Verena	1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		222
98	Ruch	Maria	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
99	Ruch	Anna	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
100	Sommer	Johannes	10	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		289
101	Schöni	Johannes	11	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		231
102	Schöni	Johannes	6	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
103	Schütz	Friedrich	5	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		255
104	Sommer	Joh. Ulrich	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
105	Sommer	Ulrich	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
106	Schöni	Christian	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
107	Schütz	Johann	15	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
108	Sommer	Niklaus	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		274
109	Schütz	Elisabeth	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		255
110	Schütz	Rosetten	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
111	Schütz	Verena	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		259
112	Schütz	Maria	11	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		259
113	Schürch	Barbara	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	unehelich	-

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
114	Sommer	Anna Elisabeth.	14	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
115	Schütz	Barbara	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		259
116	Schürch	Barbara	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	Unehelich	-
117	Schöni	Christina	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		237
118	Sommer	Luise?	6	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	Unehelich	268
119	Schütz	Verena	7	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		255
120	Schütz	Johann	1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		255
121	Sommer	Elisabeth	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		280
122	Schütz	Katharina	6	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		259
123	Schütz	Elisabeth	1	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		-
124	Sommer	Anna	16	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Blödsinnig	46,8		282
125	Schütz	Verena	0,8	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	-
126	Trächsel	Samuel	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	Unehelich	-
127	Trächsel	M. Anna	14	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
128	Trächsel	Verena	8	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
129	Trächsel	Anna	10	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Blödsinnig	39		-
130	Utz	Andreas	6	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		310
131	Utz	Barbara	11	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		308
132	Utz	Jakob	9	Sumiswald	vaterlos	Spital	Nach Hausordnung	Taubstumm	39		310
133	Mosimann	Christen	9	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
134	Mosimann	Joh. Ulrich	9	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39	Unehelich	-
135	Mosimann	Christen	11	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		-
136	Mosimann	Jakob	7	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		191
137	Mosimann	Johann	5	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		-
138	Widmer	Barbara	11	Sumiswald	vaterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8	Unehelich	323
139	Widmer	Anna	14	Sumiswald	Waise	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		323
140	Weinmann	Maria	9	Sumiswald	mutterlos	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	39		335
141	Widmer	Elisabeth	15	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		335
142	Weinmann	Anna	5	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		336
143	Weinmann	Anna	6	Sumiswald	mutterlos	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		335
144	Weinmann	Elisabeth	4	Sumiswald	mutterlos	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39		335

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
145	Widmer	Maria	4	Sumiswald	verlassen	Spital	Nach Hausordnung	Zu jung	39	Unehelich	327
146	Sommer	Maria	12	Sumiswald	verlassen	Anstalt	Nach Hausordnung	Nach Hausordnung	46,8		280
147	Uhlmann	Jakob	9	Huttwil	mutterlos	umsonst	ordentlich	Nie wg Kränklichkeit			-
148	Ruch	Elisabeth	12	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	mittelmässig	30		-
149	Riser	Jakob	15	Sumiswald	vaterlos	umsonst	braf	mittelmässig			
150	Blaser	Margaritha	14	Langnau	vaterlos	umsonst	ordentlich	mittelmässig			
151	Schöni	Anna Barb.	14	Sumiswald	vaterlos	umsonst	braf	fleissig			-
152	Fuchser	Anna Elisab.	5,5	Inner-Birmoos	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	zu jung	20		
153	Grundbacher	Julius	1	Inner-Birmoos	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	zu jung	50		
154	Eichenberger	Johannes	10	Landiswyl	vaterlos	umsonst	ordentlich				
155	Michom	Lisetten	9	Neuenburg	vaterlos	umsonst	ordentlich				
156	Kupferschmid	Jakob	5	Sumiswald	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	30		157
157	Stalder	Andreas	8	Lützelflüh	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich		25		
158	Stalder	Anna Maria	9	Lützelflüh	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich		30		
159	Brand	Maria	11	Sumiswald	Waise	verkostgeldet	ärmlich		14		27
160	Salzmann	Magdalena	14	Eggiwil	verlassen	umsonst	braf	schwach			
161	Bärtschi	Maria	15	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig	ordentlich	25		-
162	Schütz	Peter	12	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	braf	ordentlich	22,5		-
163	Schöni	Johannes	13	Sumiswald	verlassen	umsonst	ordentlich	ordentlich			
164	Schütz	Johannes	6	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	bis dahin zu jung	30		253
165	Lüthi	Elisabeth	15	Lauperswyl	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	schwach	32		-
166	Kohler	Anna Maria	12	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	braf	fleissig	32		-
167	Bichsel	Elisabeth	15	Rüxau [sic]	Waise	verkostgeldet	ordentlich	Nie. Kraftlos	42,5		-
168	Bichsel	Friedrich	6	Sumiswald	vaterlos	umsonst	ordentlich	bis dahin zu jung			-
169	Sommer	Friedrich	8	Sumiswald	Waise	verkostgeldet	ärmlich		30		-
170	Eggmann	Andreas	13	Sumiswald	vaterlos	umsonst	braf				
171	Sommer	Maria	9	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	braf		30		-
172	Mumenthaler	Anna Barb.	6	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	bis dahin zu jung	20		-
173	Wälti	Elisabeth	6	Biglen	mutterlos	umsonst	ärmlich	bis dahin zu jung			-
174	Widmer	Ulrich	15	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig		30		-
175	Sommer	Andreas	15	Sumiswald	vaterlos	umsonst	braf				-

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
176	Äschlimann	Jakob	15	Sumiswald	vaterlos	umsonst					-
177	Widmer	Johannes	15	Sumiswald	Waise	umsonst	ordentlich				-
178	Loosli	Barbara	6	Sumiswald	Waise	verkostgeldet		bis dahin zu jung	10		
179	Schürch	Anna Barb.	2	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet		bis dahin zu jung	10		-
180	Uz	Elisabeth	15	Sumiswald	Waise	umsonst	mittelmässig	mittelmässig			308 (?)
181	Bühler	Anna Maria	9	Madiswyl	Waise	umsonst	braf	fleissig			
182	Rindlisbacher	Anna	6	Lützelflüh	verlassen	verkostgeldet	mittelmässig	zu jung	30		
183	Widmer	Anna	5	Lützelflüh	vaterlos	verkostgeldet	nicht löblich	zu jung	25		
184	Widmer	Johannes	14	Sumiswald	mutterlos	umsonst	braf	schwach			
185	Heiniger	Elisabeth	14	Eriswyl	Waise	verkostgeldet	mittelmässig	mittelmässig			
186	Zaugg	Elisabeth	7	Trub	mutterlos	verkostgeldet	braf	fleissig	25		
187	Schumacher	Marianna	2	Zweismimen	vaterlos	verkostgeldet	braf	zu jung	35		
188	Fankhauser	Friedrich	2	Trub	vaterlos	verkostgeldet	braf	zu jung	30		
189	Schöni	Friedrich	12	Sumiswald	Waise	verkostgeldet	braf	zu jung	-		
190	Schöni	Andreas	12	Sumiswald	verlassen	umsonst	braf	fleissig			-
191	Sommer	Johannes	15	Sumiswald	verlassen	umsonst	braf	fleissig			-
192	Reist	Andreas	11	Sumiswald	vaterlos	umsonst	braf	fleissig			-
193	Kleb	Johannes	14	Eggiwil	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig	ordentlich	20		
194	Burkhard	Jak. [...] Joh.	7	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig	zu jung	12		44
195	Schütz	Anna Maria	1	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig	zu jung	7,5		262
196	Meister	Fried. Wilh.	1	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	mittelmässig	zu jung	25		-
197	Bichsel	Johannes	16	Sumiswald	vaterlos	Lehrjung	mittelmässig	mittelmässig	10		-
198	Bichsel	Anna Elisab.	1	Sumiswald	verlassen	umsonst	schlecht	zu jung	-		-
199	Riser	Christina	7	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet	schlecht	ordentlich	30		222
200	Brändli	Elisabeth	13	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	gut	fleissig	32		-
201	Sommer	Barbara	13	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet	ordentlich	fleissig	28		-
202	Trächsel	Andreas	6	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	8		-
203	Loosli	Friedrich	5	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet	braf	zu jung	20		-
204	Tobler	Anna Maria	1	Felsberg Kt. Graubd.	-	verkostgeldet	braf	zu jung	40		-
205	Wiedmer	?	12	Sumiswald	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	25		-

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimatort	6. Waise?	7. Art Verpfli.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
206	Burkhalter	A. Maria	11	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	14		
207	Christina (sic)	A. Maria	8	Affoltern	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	20		
208	Kühni	J. Ulrich	11	Langnau	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	?		
209	Uez	Andreas	10	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	27,5		-
210	Reist	Friedrich	12	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	30		-
211	Burkhardt	Gottlieb	6	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	27,5		-
212	Leuenberger	Johannes	5	Trachselwald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	22,5		
213	Zürcher	Maria	13	Sumiswald	verlassen	umsonst	braf	mittelmässig	-		-
214	Loosli	Johannes	3	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	35		165
215	Gerber	Ulrich	3	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	35		-
216	Sommer	A. Elis.	10	Sumiswald	verlassen	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	20		275
217	Jörg	A. Maria	9	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	8		109
218	Marti	Jakob	10	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	20		-
219	Eggmann	A. Maria	7	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	?		-
220	Eggmann	Gottlieb	9	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	?		-
221	Eggmann	Elisabeth	9	Sumiswald	Waise	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	20		-
222	Reist	Maria	2	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	32		-
223	Scheidegger	Jakob	12	Trachselwald	verlassen	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	?		
224	Scheidegger	Maria	11	Huttwil	verlassen	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	25		
225	Schenk	Ulrich	11	Eggiwil	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	?		
226	Schenk	Johannes	10	Eggiwil	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	mittelmässig	?		
227	Schenk	Peter	4	Eggiwil	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	?		
228	Wiedmer	Elisabeth	1	Oberburg	mutterlos	verkostgeldet	ordentlich	zu jung	37,5		
229	Wiesler	Elisabeth	16	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	32,5		-
230	Wiesler	Maria	15	Sumiswald	vaterlos	umsonst	ordentlich	ordentlich	-		-
231	Riser	Maria	13	Sumiswald	vaterlos	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	10		219
232	Wermuth	Maria	14	Eggiwil	vaterlos	verkostgeldet	ärmlich	ordentlich	32		-
233	Rüfenacht	Elisabeth	13	Höchstetten	Waise	verkostgeldet	ordentlich	ordentlich	32		-
234	Heinger	Andreas	15	Eriswil	Waise	verkostgeldet	gut	fleissig	18		-
235	Brechbühl	Elisabeth	13	Eriswil	Waise	verkostgeldet	gut	fleissig	14		-
236	Steffen	Johannes	9	Affoltern	Waise	verkostgeldet	mittelmässig	mittelmässig	25		-

Nr	2. Name	3. Taufname	4. Alter	5. Heimort	6. Waise?	7. Art Verpfl.	8. Zeugnis Verpfl.	9. Schulbesuch	10. Kost	11. Bem.	12. Fall
237	Reinhart	Adolf	9	Sumiswald	mutterlos	verkostgeldet	mitteilmässig	mitteilmässig	25		-
238	Uez	Elisabeth	12	Sumiswald	verlassen	umsonst	gut	fleissig			-

M3: Einnahmen im Armenwesen (1839-1844), Sumiswald 1845

Übersicht der Hilfsmittel für die Armenpflege. StAB BB XII A 129, Armenwesen Lokales (1831-1857)

Etat der in den Jahren 1839, 1840, 1841, 1842, 1843 und 1844 in der Gemeinde Sumiswald bezogenen Einnahmen für das Armenwesen

1. Armentellen: a. Ordentliche / b. Summe
2. Wie viel Batzen von 1000 Franken Schätzungswert der Liegenschaften (in Bz)
3. Einnahmen, die nach dem Gesetz zu kapitalisieren sind
4. Vergütungen, Rückerstattungen
5. In Geld berechnete Unterstützungen durch Landabtretungen an Arme
6. Legate. Freiwillige Gaben
7. Beiträge an die Armenpflege aus dem Bürgergute
8. Zinse vom Armengut
9. Zusammenzug
10. Bemerkungen

Die Einsassengelder fließen in hiesiger Gemeinde in den Gemeindsäckel, es werden demnach nur eigentliche Gemeindsbedürfnisse davon bestritten

	1.		2.	3.	4.	6.**	7.	8.	9.	10.
	a) In Bar Naturalien	b) Summe								
1839	8857.02 2961	11'818.02	Land Gebäude Wald 35 17.5 8.72	1409.46	122.85			1557.44	14'907.77	** Die in der Colonne „Legate, freiwillige Gaben“ ausgesetzten Beträge sind auch? die in den letzten vier Jahren vom Staate für die hiesige Armenziehungsanstalt erhaltenen Summen von jährlich L. 600.-
1840	7542.24 4025.80	11'566.94	35 17.5 8.75	1500	1695.80	10.10		1511.09	16'283.93	
1841	7693.04 4201.20	11'894.24	35 17.5 8.75	1600	223.60	600		1526.71	15'844.55	
1842	7774.49 4419.45	12'193.94	35 17.5 8.75	1660.82	847.96	2850		1495.46	19'048.18	
1843	9490.63 4279.60	13'770.23	40 20 10	1705.18	149.60	625		1201.70	17'451.71	
1844	8337.40 5171.30	13'508.70	40 20 10	1914	340.52	616	*** 600	1201.70	18'180.92	*** aus dem Einwohnergemeindsgut
øJahr	8282.28 4176.39	12'458.67 5/6		1631.57 2/3	563.38 5/6	783.51 2/3	100	1415.68	16'952.84	

M4: Fragekatalog der Umfrage von Schenk 1854

A) ARMENWESEN

I Hilfsquellen der Armenpflege

1. Armengut
2. Freiwillige Beiträge
3. Kirchensteuern
4. Beischluss aus dem bürgerlichen Vermögen
5. Zurückerstattete Steuern nach § 24,25
6. Gemeindestellen nach Kreisschreiben vom 15. 12. 1854

II Die Armen und ihre Verpflegung

1. Die Notharmen
 - a) Die vermögenslosen Kinder
 - aa. Etat
 - bb. Kosten der Verpflegung der Kinder
 - cc. Art und Weise der Verpflegung dieser Kinder
 - Wenn direkte Verkostgeldung oder Verdingung
 - Wenn Vertheilung der Kinder auf die Höfe und Güter
 - Wenn auf Armenhäuser/Spital/Waisenhäuser
 - Existiert allfällig noch kehrtweise Verpflegung von Kindern, Umgang
 - Wenn gemischte Versorgung der vermögenslosen Kinder
 - b) Personen über 16 Jahren, die in Folge angeborener Übel ihr Brod nicht verdienen können und nie verdienen könnten
 - aa. Etat
 - bb. Kosten
 - cc. Verpflegungsweise > zusammen mit c)
 - c) Personen, die früher arbeitsfähig waren, aber durch Gebrechen des Alters und durch besondere, unheilbare Krankheiten und Übel verdienstunfähig geworden sind.
 - aa. Etat
 - bb. Kosten
 - cc. Verpflegungsweise für die Klassen 2 und 3. (d.h. b und c)
Wenn direkte Verkostgeldung ./.

Wenn durch jährliche Verteilung auf die Güter

Wenn Umgang

Wenn Armenhaus/Spital

Wenn regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung?

Wenn gemischte Versorgung

2. Die Dürftigen (Angaben aus dem Jahr 1854)

- a. Erkrankte
- b. Verlassene Familien
- c. Eltern mit grosser Kinderzahl
- d. Eltern mit gewöhnlicher Kinderzahl, aber mit Mangel an Land und Mangel an Verdienst

LAND

ARBEIT UND VERDIENST

BEGRÄBNISSE VON ARMEN

III Armenbehörden und ihre Einrichtung

1. Einrichtung
2. Rechnungswesen

B) ARMENPOLIZEI

C) AUFENTHALT UND NIEDERLASSUNG

A) ARMENWESEN

I Hilfsquellen der Armenpflege

1. Armengut

1. Wie hoch belief sich das Armengut auf 31.12. 1846 ohne Abzug der Schulden?
2. Wie hoch belief es sich mit Abzug der Schulden?
3. Welches war sein faktischer Betrag, der baar verwendet werden konnte?
4. Wie hoch beliefen sich die Summen, die zu kapitalisiren waren seit 1. Januar 1847 bis 31. Dezember 1854?
 - a) Vergabungen?
 - b) Einzugsgelder?
 - c) Entschädnisse für uneheliche Kinder von Bürgerinnen?
 - d) Bürgerannahmsgelder?
 - e) Bussen
5. Das Armengut soll also auf 31. Dezember 1854 betragen wie viel?
6. Ist dies sein faktischer Bestand oder nicht?
7. Wenn ja, worin besteht das Armengut?
 - a) Liegenschaften und Gebäude, laut Cadasterschätzung im Werth von?
 - b) Capitalien im Werth von?
8. Wenn nicht, wie viel wurde nicht kapitalisirt, sondern sofort verwendet?
 - a) Einzugsgelder im Betrag von?
 - b) Entschädnisse
 - c) Bürgerannahmsgelder?
 - e) Bussen
9. Fand nebst den nicht kapitalisirten, sondern verwendeten Summen noch sonst ein Rückgang im Capitalertrag des Armenguts statt seit 1. Jan 1847?
10. Wenn ja, worin besteht dieser Rückgang?
 - a) Wurden Verluste gemacht, in welchem Betrag und wodurch?
 - b) Wurden Liegenschaften verkauft und der Ertrag verwendet? Belang:
 - c) Wurden Capitalien gekündigt und verwendet? Belang:
11. Die Summe der nicht kapitalisirten und verwendeten und der vom Bestand des Armenguts verbrauchten gibt Rückgang von wie viel?
12. Wurden seit 1ten Januar 1847 Schulden kontrahirt auf das Armengut?
13. Wann und von welchem Betrag?
14. Sind diese neu errichteten Schulden abbezahlt oder nicht?

15. Wenn nicht – wie viele dieser Schulden haften noch auf dem Armengut? (...)
 16. Nicht kapitalisirt und verbrauchte Gelder im Betrag von:
 - a) Vom Bestand des Armenguts verbrauchte Gelder im Betrag von:
 - b) Neu errichtete und nicht bezahlte Schulden des Armenguts im Betrag von:
 - c) gibt total Rückgang im Betrag von:
 17. Wurden Tellen bezogen zur Deckung des Deficits im Armengut laut Gesetz vom 11. October 1851?
 18. Wann?
 19. Wie viel pro mille?
 20. Von welchem Gesamtertrag?
 21. Faktischer Bestand des Armenguts auf 31. Dec. 1854
 - a) ohne Abzug sämmtlicher darauf haftender Schulden
 - b) mit Abzug, wieviel?
 22. Welches ist der wirkliche baare Ertrag des Armenguts?
 23. Wurde die in § 23 des Armengesetzes von 1847 gebotene Revision des Armenguts in Bezug auf Solidität (?) einmal vorgenommen?
 24. Wenn ja wann und durch wen wurde diese Revision vorgenommen?
 25. Was Stelle diese Revision heraus?
2. Freiwillige Beiträge
26. Wann wurde zu tellen aufgehört?
 27. Wie viel betrug das Teilmaximum, das nun ausgefallen war?
 28. Wann haben die freiwilligen Beiträge begonnen?
 29. Wie viel Steuernde waren im 1,2,3ten etc. Jahr?
 30. Wie viel betrug die Summe der freiwilligen Beiträge im 1,2,3ten etc. Jahr (Naturalien im Geldwerth angeschlagen).
 31. Sind den Armenvereinen Legate zur Capitalisirung gemacht worden?
 32. Von wem und von welchem Betrag?
 33. Dauern die freiwilligen Beiträge fort oder haben sie aufgehört?
 34. Wenn Ersteres, wie viele Beitragende sind jetzt und für welchen Betrag in Summa?
 35. Wenn Letzteres, wann und was war die Ursache?
 36. Sind oder waren unter den Beitragenden solche, die von der Gemeinde aufgezogen worden sind? Wie viele?
3. Kirchensteuern
37. Wurde an allen Communionstagen Kirchensteuern bezogen?

38. Wie viel betrug diese Kirchensteuern Anno 1846 und wie viel 1854.
 39. Durchschnitt der Kommunikanten per Jahr?
 40. Wie viel beträgt die Kirchensteuer per Kopf im Durchschnitt?
 41. Wird am Betrag regelmässig eine Steuer gesammelt oder nur bei ausserordentlichen Umständen?
 42. Haben die Kirchensteuern bei den freiwilligen Armenvereinen zu- oder abgenommen?
4. Beischluss aus dem bürgerlichen Vermögen
 43. Wurde früher von seiten des Burgervermögens Beischluss an die Armenvereine geleistet?
 44. Wie viel betrug er durchschnittlich jährlich?
 45. Wird auch jetzt noch ein derartiger Beischluss geleistet?
 46. Wie viel beträgt er für das Jahr 1854?
5. Zurückerstattete Steuern nach § 24,25
 47. Wird von dem Recht der Rückforderung nach § 7 unbedingt und in allen Fällen Gebrauch gemacht oder nicht?
 48. Wenn nicht – in welchen Fällen machte die Armenbehörde nicht Gebrauch von ihrem Recht?
 49. Wie viel betrug diese zurückerstatteten Steuern im Jahr 1846, 1850, 1854?
6. Gemeindestellen nach Kreisschreiben vom 15. 12. 1854
 50. Wurde eine Gemeindestelle erhoben nach Kreisschreiben vom 15.12.1854 zu Armenzwecken?
 51. Wann?
 52. Wie viel pro mille?
 53. Von welchem Gesamtertrag?
 54. Sind unter den Teilenden solche, die von der Gemeinde aufgezogen worden sind? Wie viele?
- II Die Armen und ihre Verpflegung
1. Die Notharmen
 - a) Die vermögenslosen Kinder
 - aa. Etat
 55. Wie viele Kinder wurden von der Gemeinde verpflegt im Jahr 1846, und wie viele im Jahr 1854?
 56. Wie viele Bürgerkinder von 1 bis 16 Jahren hat die Gemeinde in- und ausserhalb ihres Gemeindsbezirkes?
 57. Wie viele dieser Verkostgeldeten oder verpflegten Kinder überhaupt sind ehelich?
 58. Wie viele derselben sind unehelich?

59. Wie viele uneheliche lebende Bürgerkinder von 1-16 Jahren hat die Gemeinde laut den Civil-Registern?
60. Wie viele der verpflegten Kinder sind ganz Waisen?
61. Wie viele haben Vater und Mutter?
62. Wie viele sind derselben, deren Eltern ausserhalb der Gemeinde wohnen oder erst in letzter Zeit in Folge von Verarmung hereingekommen sind? Oder ausserhalb der Gemeinde ansässig waren und starben? Oder die ihre Kinder verliessen?
63. Wie viele wurden durch die Armenbehörde selbst aus diesem oder jenem Grunde den Eltern, die sie behalten wollten, weggenommen?
64. Sind unter den von der Gemeinde verkostgeldeten Kindern, Kinder von solchen Eltern, die einst Vermögen hatten? Wie viele?
65. Sind unter ihnen Kinder von solchen Eltern, die nicht selbst von der Gemeinde auferzogen worden sind? Wie viele?
66. Sind auch Einsassenkinder unter ihnen? Wie viele?
bb. Kosten der Verpflegung der Kinder
67. Wie viel betragen die Kosten für die verkostgeldeten und verpflegten Kinder im Jahr 1846?
68. Ebd. 1854?
69. Wie hoch kommt also jetzt durchschnittlich das Kind jährlich zu stehen?
70. Wie viel sind durchschnittlich berechnet an Kostgeld (oder Kostschätzung oder Verpflegungstage)?
a) für Kinder bis zu 2 Jahren?
b) 2-8 Jahren
c) 8-12 Jahren
d) 12-16 Jahren
71. Hat die Armenkasse in den letzten Jahren Alimentationsbeiträge bezogen von Vätern unehelicher Kinder? Wie viele?
72. Ebd. von Müttern= Von wie vielen und in welchem Betrag?
73. Überlässt die Gemeindebehörde den Müttern unehelicher Kinder die civilrechtliche Verfolgung der belasteten Väter gänzlich oder nimmt sie diese Versorgung selbst in die Hand?
cc. Art und Weise der Verpflegung dieser Kinder
74. Hatte die Gemeinde immer die gleicher Art und Weise für die vermögenslosen Kinder zu sorgen?
75. Wenn nicht, welches sind die seit 1847 hierin eingeführten Änderungen?
76. Wird jetzt für sie gesorgt durch direkte Verkostgeldung an einer Verdinggemeinde?
Oder durch Vertheilung auf die Höfe und Güter?
Oder durch Unterbringung in ein Gemeindsarmenhaus?
Oder möglicherweise noch durch kehrtweise Verpflegung?
Oder auf gemischte Art und Weise? Welches?
- Wenn direkte Verkostgeldung oder Verdingung
77. Geschieht dieser Verkostgeldung öffentlich, mit Zutritt von Erwachsenen und Kindern?

78. Wird dabei eine genaue Untersuchung vorgenommen in Bezug auf physischen Zustand, Kleidung und Schulbildung der verkostgeldeten Kinder?
79. In welchem Monat des Jahres wird die Verdingung vorgenommen? (wie lange dauert gewöhnlich diese Arbeit)
80. Hat die Gemeinde bis jetzt am Verdingtag die anfallenden Kostgelder regelmässig ausbezahlt?
81. Ist die Armenbehörde in den letzten 2 Jahren in den Fall gekommen, gegen nachlässige und gewissenlose Verpfleger einschreiten zu müssen?
82. Wurde dieser Theil der Armenpflege besser und mit grösserem Erfolg besorgt durch den Armenverein, als durch den Gemeinderath?
Wenn Vertheilung der Kinder auf die Höfe und Güter
83. Hat die Gemeinde dafür ein sanktioniertes Reglement oder nicht?
84. Ist diese Vertheilung auf die armen Kinder jedes Alters ausgedehnt, oder von welchem Jahre an kommen sie in die Klasse der zu Vertheilenden?
85. Auf wie viel Vermögen kommt gegenwärtig ein Kind?
86. Sind solche Besitzer, die mehr als ein Pflegekind haben? Wie viele?
87. Wie lange wenigstens bleibt ein Kind an demselben Orte?
88. Wie viele Kinder sind gegenwärtig auf Güter vertheilt?
Wenn auf Armenhäuser/Spital/Waisenhäuser
89. Hat die Gemeinde ein besonderes Armenhaus, resp. Waisenhaus, resp. Armenverpflegungsanstalt für Kinder allein, oder ist sie mit anderen Gemeinden bei einem solchen theilhaftig?
90. Wie viele Kinder und von welchem Alter hat sie darin?
91. Wie hoch kommt Alles in Allem – Verwaltungskosten inbegriffen das Kind jährlich zu stehen?
92. Hat die Gemeinde ein Armenhaus, worin Erwachsene und Kinder sind?
93. Wie viele Kinder sind darin? Von welchem Alter bis zu welchem Alter?
94. Wurden schon Schritte gethan, um die Kinder aus dem Armenhaus herauszunehmen?
Existiert allfällig noch kehrweise Verpflegung von Kindern, Umgang
95. Seit wann?
96. Wie viele Kinder wurden so verpflegt?
97. In welchen Fällen wurde diese Art von Verpflegung angewendet?
98. Wie lange bleiben die Kinder an einem Ort?
Wenn gemischte Versorgung der vermögenslosen Kinder
99. a) Wie viele direkt Verkostgeldete?
b) Auf Güter vertheilt?
c) Im Armenhaus/Waisenhaus/Spital?
d) Im Umgang
e) In Staatsanstalten
100. Welche Verpflegungsweise erscheint der Armenbehörde als die am wenigsten drückende?

101. Welche als die für die Kinder in ihrem späteren Fortkommen vorteilhafteste?
- b) Personen über 16 Jahren, die in Folge angebotener Übel ihr Brod nicht verdienen können und nie verdienen könnten
- aa. Etat
102. Wie viele solcher Personen hat die Armenbehörde auf ihrem Etat.
103. Wie viele darunter sind mehr oder minder Blödsinnige?
 Taubstumme?
 Blinde?
 Wie viele Kleine, Schwache, Verwachsene, Verkrüppelte, die nicht im Stande sind einen Dienst zu versehen?
104. Wie viele darunter sind in der Gemeinde und wie viele ausserhalb derselben?
105. Wie viele haben Eltern und wie viele sind gänzlich elternlos?
 bb. Kosten
106. Wie hoch beliefen sich die Kosten für diese Klasse von Notharmen im letzten Rechnungsjahr?
107. Wie viel durchschnittlich für die einzelne Person?
108. Wurde von Eltern etwas beigetragen? Wie viel?
- cc. Verpflegungsweise. Die Fragen fallen zusammen mit den der folgenden Klasse:
- c) Personen, die früher arbeitsfähig waren, aber durch Gebrechen des Alters und durch besondere, unheilbare Krankheiten und Übel verdienstunfähig geworden sind.
- aa. Etat
109. Wie viele Notharme dieser Art hat die Armenbehörde auf ihrem Etat?
110. Wie viele derselben sind innerhalb, wie viele ausserhalb der Gemeinde?
111. Wie viele derselben wohnten immer oder schon seit langer Zeit in der Gemeinde?
112. Wie viele sind erst in Folge eingetretener Hilflosigkeit von auswärts heimgekehrt?
113. Wie viele derselben hatten einst einiges Vermögen?
114. Wie viel derselben sind gänzlich verlassen? Ohne Ehegatten und Kinder, die sich ihrer annehmen könnten?
 bb. Kosten
115. Wie hoch beliefen sich die Kosten für diese Klasse von Notharmen im letzten Rechnungsjahr?
116. Wie viel durchschnittlich für die einzelne Person?
117. Wurde von Seite verdienender Kinder für gebrechliche Väter und Mütter Beiträge an die Armenbehörde geleistet? (im letzten Rechnungsjahr)
118. Wenn ja in welchem Betrage?
119. Wenn nein, sind wirklich keine solchen Kinder da, auf die der § 3 des Gesetzes über das Armenwesen anwendbar ist (Verpflichtung der Kinder zur Unterstützung dürftiger Eltern).
120. Hat die Kasse Einnahmen durch Verpachtung von allfällig solchen Personen zustehenden Burgernutzungen? Wie viel?

- cc. Verpflegungsweise für die Klassen 2 und 3.
121. Hat die Verpflegungsweise für diese Klassen 1847 geändert?
 122. Welches war die von der Gemeinde vorher gebräuchliche Verpflegungsweise?
 123. Wann fand die Änderung statt? (wann eine solche stattfand)
 124. a) Geschieht die Verpflegung dieser beiden Klassen jetzt durch direkte Verköstigung und Verdingung?
 b) Oder durch jährliche Vertheilung auf die Güter?
 c) Durch Umgang?
 d) Durch Aufnahme ins Armenhaus?
 e) Durch regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung?
 f) Auf gemischte Weise?
- Wenn direkte Verköstigung
125. Welches ist das Minimum und welches das Maximum das im letzten Rechnungsjahr für solche Personen bezahlte Kostgelder?
 126. Werden Arztkosten noch besonders bezahlt, oder sind sie in der Regel im Kostgeld inbegriffen?
- Wenn durch jährliche Vertheilung auf die Güter
127. Besteht darüber ein Reglement oder nicht?
 128. Minimum und Maximum der Taxe? (nach der letzten Vertheilung)
 129. Ist Kleidung und ärztliche Besorgung inbegriffen?
 130. Wie viel Vermögen bildet ein Loos für eine solche Person?
 131. Gibt es Güterbesitzer in der Gemeinde, welche ausser Kindern er Klasse I auch Personen der Klasse II und III zugleich verpflegen müssen?
- Wenn Umgang
132. Wird der Umgang nur ausnahmsweise in Anwendung gebracht oder sind Personen da, welche beständig auf diese Weise verpflegt werden?
 133. Wann ist dafür die gesetzliche Einwilligung eingeholt worden?
 134. Wie viel wird vergütet für den Tag?
 135. Gibt es Güterbesitzer in der Gemeinde, die nebst dem, was Frage ? aussagt, auch zeitweise noch durch Umgänger in Auf? genommen werden
- Wenn Armenhaus/Spital
136. Wann gestiftet?
 137. Gewährt das Armenhaus nur Obdach, oder auch Verpflegung?
 138. Wie viel Land und Wald gehört dazu?
 139. Wer besorgt die Verwaltung und wer führt über die Verwaltung die Aufsicht?
 140. Für wie viele Personen ist Platz?
 141. Wie hoch belaufen sich die sämmtlichen Ausgaben für das Armenhaus im letzten Rechnungsjahr? Wie viel per Person?
- Wenn regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung?

142. Welches ist das Maximum der Kosten für eine so unterstützte Person (Hauszins, Unterstützung in Geld und Natura, Arztkosten etc. etc. eingerechnet) und das Maximum [wohl Minimum?] laut der letzten Rechnung?
143. Sind die so unterstützten meistens Männer oder Frauen?
Wenn gemischte Versorgung
144. a) Wie viel nach Fr 125 a 126 direkt verkostgeldet?
b) Wie viel nach Fr 127 a 131 auf die Güter vertheilt?
c) Wie viel nach Fr 132 a 135 im Umgang?
d) Wie viel nach Fr 136 a 141 im Armenhaus
e) Wie viel nach Fr 142 a 143 in der Wohnung unterhalten
f) Wie viel endlich in der Bärau (Lärau?) bei Langnau?
g) Wie viel endlich in der Pfründeranstalt des äusseren Krankenhauses?
h) Wie viel endlich in den Irrenanstalten?
145. Werden die Spenden der Spenndiessern direkt ausgerichtet oder für sie verwendet?
Schlussfragen
146. Von wie viel hat sich die Zahl sämtlicher Verpflegten der Klassen a,b,c seit 1846 bis zum Jahr 1854 vermindert? Vermehrt?
147. Um wie viel haben sich die Kosten für die Unterstützten der 3 Klassen seit 1846 (? mit den Kosten des Jahres 1854 für diese 3 Klassen vermindert? Vermehrt?
148. Einnahmen des Jahres 1854:
a) An Zinsen des Armenguts?
b) An Rückerstattungen?
c) An Beiträgen nach § 3 des Gesetzes?
d) An Staatsbeiträgen an die Armentellen?
e) An Spenden?
149. Ausgaben des Jahres 1854 für die 3 obigen Klassen von Notharmen?
150. Überschuss der Einnahmen? Überschuss der Ausgaben? Wie viel?
2. Die Dürftigen (Angaben aus dem Jahr 1854)
a. Erkrankte
151. Wie viele sind, die wegen Erkrankung und daraus entstandener Verdienstunfähigkeit unterstützt wurden?
152. Wie viele darunter in der Gemeinde? Ausserhalb der Gemeinde?
153. Wurde auch erkrankten Einsassen von der Armenbehörde Hülfe zu Theil? Wie vielen?
154. Bestand die Hülfe in Übernahme der Arztkosten? Oder in Geld und Naturalunterstützungen? Oder in beidem zusammen?
155. Summa daheriger Ausgaben?

b. Verlassene Familien

156. Wie viele Familien wurden unterstützt, in Folge bösslicher Verlassung durch den Vater?
157. Wie viele sind darunter gemeinschaftsangehörige Familien in der Gemeinde? Ausser der Gemeinde? Einsassenfamilien?
158. Wie viele Anzeigen gegen solche Männer sind von der Gemeinde gemacht worden?
159. Welches Ergebnis haben sie gehabt?
160. Summa der diesen Familien gemachten Unterstützungen?
161. Wie viele Familien wurden unterstützt in Folge von Gefängnis oder Zwangsarbeitshaus- oder Zuchthausstrafe des Vaters oder der Mutter?
162. Wie viele davon wohnen oder wohnen auswärts? Wie viele in der Gemeinde?
163. Summa daheriger Unterstützungen?
164. Wie viele Einzelne oder Familien wurden unterstützt in Folge Absterbens des Vaters? Oder des Gatten?
165. Wie viele davon wohnen oder wohnen auswärts? Wie viele in der Gemeinde?
166. Summa daheriger Unterstützungen?

c. Eltern mit grosser Kinderzahl

167. Wurde grosse Kinderzahl als ein Grund zur Unterstützung angenommen?
168. Wie viele Familien wurden aus diesem Grunde unterstützt? Bürgerfamilien? Einsassenfamilien?
169. Geschah die Hilfe durch Abnahme von Kindern? Oder durch Bezahlung des Hauszinses? Oder durch zeitweise Unterstützung in Geld oder Lebensmitteln? Oder durch Einkleidung? Oder durch mehreres zugleich?
170. Summa daheriger Unterstützungen?

d. Eltern mit gewöhnlicher Kinderzahl, aber mit Mangel an Land und Mangel an Verdienst

171. Wie viele Familien sind aus keinem andern Grund als wegen Mangel an eigenen Nahrungsmitteln und Mangel an Geld, solche zu kaufen, sich Obdach zu verschaffen, unterstützt worden?
172. Wie viele dieser Familien (oder Haushaltungen) waren Bürgerfamilien in der Gemeinde? Ausserhalb der Gemeinde?
173. Sind im Laufe des Jahres ausserhalb der Gemeinde ansässig gewesene, verarmte Bürgerfamilien in die Gemeinde gezogen? Wie viele? Aus wie vielen Köpfen bestehend?
174. Wie viele Einsassenfamilien, die zu dieser Klasse gehören, wurden ebenfalls unterstützt?
175. Geschah die Hilfe durch Bezahlung von Hauszins? Oder durch zeitweise Unterstützung in Geld u. Naturalien? Oder in Steuern an Kleidungen? Oder durch unentgeltliche Anweisung von Land? Oder durch Steuern zu Erlernung eines Handwerks? Oder durch Anschaffung von Handwerkszeug?
176. Summa daheriger Unterstützungen?

LAND

177. Wie viel Land hat der arme, in der Gemeinde wohnende, verheiratete Bürger zu nutzen? (Grösse des Allmendtheils)
178. Erhalten arme Einsassen auf ihr Verlangen von den grösseren Güterbesitzern Land zum Anpflanzen?
179. Gibt es dürftige Familien, die ohne ihr Verschulden ganz ohne Pflanzland sind?
180. Wie viele Ziegen/Schafe sind im Besitz sämtlicher von der Gemeinde (Armenbehörde) innerhalb ihrer Grenzen unterstützter Familien?

ARBEIT UND VERDIENST

181. Wie viel sind unter den unterstützten Familien eigentliche Tagelöhnerfamilien und Knechtfamilien?
182. Wie viel Handwerkerfamilien?
183. Ist wirklich auch für den eingessenen, fleissigen Tagelöhner Mangel an Arbeit und Verdienst in der Gemeinde?
184. Welches ist der Verdienst eines Tagelöhners? (Landarbeiters) etc. im grossen Taglohn (ohne Kost), im kleinen Taglohn (mit Kost).
185. Welches ist der Verdienst im Sommer (im Heuet und in der Erndte)? Im Herbst (bei der Weinlese)? Im Winter (beim Dreschen)?
186. Welches ist der durchschnittliche Jahreslohn eines Knechts? Einer Magd?
187. Hat die Gemeinde Mangel oder Überfluss an Handwerkern für ihre Bedürfnisse?
188. Welche Handwerker fänden noch sichere Beschäftigungen und Verdienst?
189. Hat die Gemeinde ausser Landbau, Viehzucht und den gewöhnlichen Handwerken noch einen anderen allgemeinen Erwerbszweig, der Vielen Verdienst gibt?
190. Wenn ja, welchen?
191. Finden auch Kinder dabei Beschäftigung und Verdienst oder nur Erwachsene?
192. Wurde in den letzten Jahren der Versuch gemacht, einen neuen Erwerbszweig einzuführen?
193. Wenn ja – welchen?
194. Ist der Versuch bis jetzt gelungen, oder misslungen?
195. Wenn des Letzteren welches waren die Ursachen des Misslingens?

BEGRÄBNISSE VON ARMEN

196. Wie viele Begräbnisse wurden aus der Armenkasse bestritten?
197. Wie viele von ausserhalb der Gemeinde Verstorbene? Innerhalb der Gemeinde?
198. Summa daheriger Ausgaben

Schlussfragen

199. Wie hoch befinden sich im Jahre 1846 die Ausgaben für die 5 Klassen a, b, c, d, e von Abtheilung II? 155,160,163,166,170,176
200. Wie hoch die Ausgaben für die Klassen im Jahre 1854?
201. Welches war im Jahr 1854 das Einnahme? (ausser diesen Einnahmen soll nichts angegeben oder eingerechnet [werden])

- a) an Kirchensteuern?
 - b) an freiwilligen Gaben?
 - c) an Staatsbeiträge an den Armenverein oder Spendkommission?
202. Überschuss der Einnahmen – wie viel? Oder Überschuss der Ausgaben – wie viel?
203. Wie viel trägt eine Gemeinde von 1 pro mille ein?
204. Wie viel trägt eine Staatssteuer von 1 pro mille ein?
205. Aufstellung des Armen-Budgets pro 1855, resp. Einnahmen und Ausgaben im Jahre 1855.
- III Armenbehörden und ihre Einrichtung
1. Einrichtung
206. Wer besorgt jetzt in der Gemeinde die Armenpflege:
- der Einwohnergemeinderath allein und ganz?
 - oder der Einwohnergemeinderath und eine Spendkommission?
 - oder ein von der Einwohnergemeinde oder dem Einwohnergemeinderath ernannte Armenkommission?
 - oder der Armenvereinsausschuss allein?
 - oder der Gemeinderath und ein Armenvereinsausschuss nebeneinander?
207. Wie oft hält die Armenbehörde monatlich Sitzung?
208. Wie lange dauert diese gewöhnlich?
209. Werden die Verhandlungen regelmässig protokolliert und die Abwesenden verzeichnet?
210. Werden die, welche Unterstützung begehren, in der Regel persönlich vorgelassen und angehört oder nicht?
211. Kommt es selten oder häufig vor, dass auswärts angesehene Gemeindeglieder persönlich erscheinen um Unterstützung zu verlangen?

213. Wie viel baares Geld wurde an solche auswärts wohnende Bürger direkt ausgegeben in der Sitzung vom Monat Januar?

Das Jahr 1854 laut Protokoll – Mai – Juli

214. Hält die Spendkommission Sitzungen oder nicht?

2. Rechnungswesen

215. Ist die Armenverwaltung von der Allmosneri getrennt oder nicht?

216. Ist der Armenverwalter und der Allmosner gewöhnlich dieselbe Person oder nicht?

217. Von welchen Jahren seit 1846 sind die Armenrechnungen passiert? Von welchen Jahren stehen sie noch aus?

218. Sind diese ausstehenden Armenrechnungen gar nicht gemacht oder nur noch nicht passiert? Wo liegen sie?

219. Von welchen Jahren sind die Allmosenrechnungen passiert? Von welchen Jahren stehen sie noch aus?

220. Sind diese Allmosenrechnungen gar nicht abgelegt, oder nur noch nicht passirt? Wo liegen sie?
221. Durch wen lässt die Gemeinde die Rechnungen prüfen?
222. Werden der Gemeinde schriftliche Bemerkungen vorgelegt?
223. Sind die Rechnungen formulargemäss abgefasst?
224. Finden sich in den regierungstatthalteramtlichen Passationen der Armenguts- und Allmosen-Rechnungen seit 1847 Bemerkungen und Weisungen?
225. Welches sind die reg.statthalteramtlichen Weisungen in den Amengutsrechnungen?
226. Welches in den Allmosenrechnungen?
227. Wurde diesen Weisungen Folge geleistet oder blieb die Sache so wie sie war?
228. Kam es vor, dass die Armenbehörde oder ein Glied derselben von dem Regierungstatthalteramt für gesetzlich verbotene Unterstützungen nach § 27 wirklich zur Verantwortung gezogen oder zur Zurückerstattung angehalten wurde?
229. Werden die Kasse der Armenbehörde alljährlich zu einer bestimmten Zeit eingeliiefert oder müssen sie ausdrücklich verlangt werden?
230. Werden die Kassen nach den bestehenden Verordnungen spezifiziert oder nur die Gesamtsommen angegeben und ausgewiesen?
231. Wie hoch belaufen sich die Verwaltungs- und Rechnungskosten für die Armengutsverwaltung von einem Jahr (nach der letzten passirten Rechnung)
232. Wie hoch belaufen sich die Verwaltungs- und Rechnungskosten in der letzten Allmosenrechnung (auf 1 Jahr berechnet)
233. Den wievielten Theil der Gesamtsumme des Ausgebens bilden die sämtlichen Rechnungs- und Verwaltungskosten (auf 1 Jahr berechnet)
234. Sind Armengutsverwalter, oder Allmosner oder Armenvereinskassierer, die noch Restanzen abzuliefern haben?
235. Wenn ja, von welchem Jahr und welchem Belang?
236. Hat der Armenverein die gesammte Armenpflege der Gemeinde besorgt, oder nur einen Theil derselben?
237. Wenn Ersteres, legte der Armenverein über die ihm von der Gemeinde nach § 19 des Armengesetzes übertragenen und nur für die Bürger zu verwendenden Einkünften besondere Rechnung ab oder nicht?
238. Wenn Letzteres, sind die Rechnungen der Armenvereinskassierer einer Passatioon unterworfen und passirt worden?
239. Wenn nicht – warum nicht? Von welchen Jahren stehen noch die Armenvereins-Kassier-Rechnungen aus?
240. Sind diese Rechnungen des Armenvereins gesammelt oder nicht?
241. Wurden sämtliche Beamtungen des Armenvereins unentgeltlich versehen?
242. Auf welchen Zeitpunkt werden die Armenrechnungen geschlossen?
243. Angabe des Datums der reg.statth.amtlichen Passationen für die verschiedenen Armenrechnungen seit 1847.
244. Sind bemerkenswerthe praktische Einrichtungen im Rechnungswesen? oder
245. Welches sind die Hindernisse einer geregelten, beförderlichen Rechnungsablage, Prüfung und Passatioon?
246. Wie viel Seiten hat die letzte Armengutsrechnung? Allmosenrechnung?

B) ARMENPOLIZEI

247. Hat die jetzige Armenbehörde eine hinlängliche Anzahl von Exemplaren des Gesetzes über die Armenpolizei von 1849 in ihren Händen, so dass sie im Stande ist, ihre dahingehenden Pflichten zu kennen, auf die genaue Befolgung zu achten, und Widerhandelnde anzuzeigen?
248. Sind diejenigen von der abtretenden Armenbehörde der ihr zugestellten Gesetzesvorschriften, Kreisschreiben usw. der neu Eintretenden übergeben worden?
249. Kennen die Armen selbst das Armenpolizeigesetz?
250. Hat die Gemeinde einen Polizeidiener? Wenn mehrere – wie viele?
251. Wie wird er/wie werden sie besoldet?
252. Werden laut § 17 die ergriffenen Bettler dem Präsidenten des Einwohnergemeinderaths oder dem dazu bezeichneten Beamten der Gemeinde zugeführt?
253. Wird vom Präsidenten des Einwohnergemeinderaths oder dem dazu bezeichneten Beamten die in § 18 verlangte Armenpolizei-Controle auf vorgeschriebene Weise geführt?
254. Wenn jetzt nicht mehr, wie lange wurde diese Controle geführt und von 14 zu 14 Tagen dem Regierungsstatthalteramt abschriftlich mitgetheilt?
255. Kennt die Armenbehörde in der Gemeinde wohnende Familien, welche dem Bettel nachgehen? Wie viele?
256. Woher hauptsächlich kommen die Bettler, die nicht der Gemeinde angehören?
257. Ist irgend etwas gethan worden, um das Betteln von Schulkindern abzustellen? Was?

C) AUFENTHALT UND NIEDERLASSUNG

258. Wieviele Heimathscheine sind gratis ausgetheilt worden im Jahre 1852/1853/1854
259. Eingelegt worden?
260. Zurückgegeben worden?
261. Wie viele wurden in den 3 Jahren gestraft und wegen nicht rechtzeitig geschehener Einlage des Heimathscheins?
262. Wie viele wurden in den 3 Jahren ausgewiesen und wegen gänzlichen Mangels an Ausweisschriften?
263. Wie viele Arme, mehr oder minder unterstützungsbedürftige Familien sind in der Gemeinde niedergelassen, die nicht das Bürgerrecht der Gemeinde haben?
264. Wie viele Köpfe zählen diese zusammen?

M5: Fragen und Antworten von 7 Gemeinden der Umfrage von Schenk 1854

aw = alte Währung, nW = neue Währung / [?] = unleserlich

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
A) ARMENWESEN, I Hilfsquellen der Armenpflege, 1. Armengut							
1. Wie hoch belief sich das Armengut auf 31.12. 1846 ohne Abzug der Schulden?							
86'153.15 aW (59'770)	216'420	11'179.08 ½ aW.	5285.30	18'384.65 f aW	L. 15'298 aW	Armengut: 32'147.10 Schulden: 18'860.36	66'498.551/2 aW
2. Wie hoch belief es sich mit Abzug der Schulden?							
Keine Schulden	55'080, worunter jedoch beiläufig 16'087 [?] forderungen	10'579.08 ½ aW	5013.10	-	Gleich	13'286.74	55'961.801/4 aW
3. Welches war sein faktischer Betrag, der baar verwendet werden konnte?							
2'615.67	Nichts	10'459.08 ½ aW	259.85	10'022.20	L. 600	531.44	1'615.80 aW
4. Wie hoch beliefen sich die Summen, die zu kapitalisieren waren seit 1. Januar 1847 bis 31. Dezember 1854?							
a) Vergabungen? b) Einzuggelder? c) Entschädnisse für uneheliche Kinder von Bürgerinnen? d) Bürgerannahmsgelder? e) Bussen							
a. 626.29 b. 7'121.23 c. 796.36 d. 357.14 e. 1'311.18 = 10'212.20	a) keine b) 20'570 c) 330 d) keine e) 35	a) 124.99 aW b) 822.65 aW c) 154.35 aW d) - e) 67 aW	a) - b) 2924.12 c) 292.- d) - e) 719.62	a) 724.63 b) 1845.85 c) 304.35 d) - e) 952	a) - b) 4'615 aW c) 70 aW d) - e) 160 aW	a) 35.71 b) 5'229.89 c) 698.21 d) Bussen: 112.86 Zusammen: 6'076.67	a) 627.05 nW b) 13'023.16 nW c) 477.10 d) keine e) 676.77
5. Das Armengut soll also auf 31. Dezember 1854 betragen wie viel?							
96'365.20 (1 bzw. 2+4)	37576 aW	15'553.57 aW	8948.84	2884.35 18'384.65 = 21'269	26'700 aW	19'363.41	111'106.45
6. Ist dies sein faktischer Bestand oder nicht?							
Ja	6 und 7 vide Schluss- bemerkung	Ja!	Nein	Ja	Ja	Dies ist nicht sein faktischer Bestand	Nein
7. Wenn ja, worin besteht das Armengut? a) Liegenschaften und Gebäude, laut Cadasterschätzung im Werth von? b) Capitalien im Werth von							
a. 23'659 (Kaufpreis), 18'138.44 (Grundsteuer- schätzung) b. 68'195.88	a) 58'211 aW in der Rechnung aber nur noch 112'390 aW b) 46'072 fr.	a) 1'043.48 aW b) 13'307.60 aW	-	Laut Rechnung von 1853 21'291.38	a) L 4254 b) 20'040	-	-
8. Wenn nicht, wie viel wurde nicht kapitalisirt, sondern sofort verwendet? a) Einzuggelder im Betrag von? b) Entschädnisse c) Bürgerannahmsgelder? e) Bussen							
Diese Gelder wurden alle capitalisirt; wenn nicht alle Jahre, so wurden sie ersetzt,	bis zum Jahr 31. Dez. 1851 7622 und seither jährlich beiläufig 2'500	-	2529.36	-	L 2794	2'388	a) 13'023.16 b) 477.10 c) 627.05

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
und laut Rechnung pro 1854 noch zu viel capitalisirt Fr. 125.62	a,b,c,d) diese Gelder wurden zusammen in eine Rubrik gethan, es kann hier somit nichts bestimmtes angegeben werden.						d) 676.77
9. Fand nebst den nicht capitalisirten, sondern verwendeten							
Ja! in Kapital wegen Geldstag von 1848 Fr. 162.50, von 1850 Fr. 20, von 1854 Fr. 225 aW. Fr. & 79.89 nW. Wegen Verkauf eines Heimwesens Fr. 340.09 nW. 3. von 1848 wegen dem Brande des Spitals dato noch Fr. 5'500 aW oder zusammen nW 8 698.72	Ja	-	Ja	-	Ja	Ja	Ja
10. Wenn ja, worin besteht dieser Rückgang? a) Wurden Verluste gemacht, in welchem Betrag und wodurch? b) Wurden Liegenschaften verkauft und der Ertrag verwendet? c) Wurden Capitalien gekündet und verwendet?							
Ja! in Kapital wegen Geldstag von 1848 Fr. 162.50, von 1850 Fr. 20, von 1854 Fr. 225 aW. Fr. & 79.89 nW. Wegen Verkauf eines Heimwesens Fr. 340.09 nW. 3. von 1848 wegen dem Brande des Spitals noch Fr. 5'500 aW oder zusammen nW 8'698.72	a) wenigstens fr. 5000 infolge verloren gegangenes Capitals. ferner bei fr. 3000 wegen erlittenem Wasserschaden und Hagelschlag. b) Keim c) Ja bei fr. 3'000	-	a) 157.10 b) Nein c) Nein	-	a) Es wurden seit 1852, dem Aufhören der Armentellen (?) zu bezahlen b) Nein c) Nein	Es wurden Capitalien gekündet und verwendet im Betrag von 10'151.43	a) Nein b) Nein c) Ja. 20'585.40
11. Die Summe der nicht capitalisirten und verwendeten und der vom Bestand des Armenguts verbrauchten gibt Rückgang von wie viel?							
Die zum Capitalisiren bestimmten Gelder wurden alle capitalisirt oder damit Schulden bezahlt.	Wenigstens 18'000	-	2686.46	-	Bis 1853 L 2'800	12'539.43	35'389.48
12. Wurden seit 1ten Januar 1847 Schulden kontrahirt auf das Armengut?							
Ja	Ja aber wieder abbezahlt	-	Ja	-	Ja	Ja!	Ja
13. Wann und von welchem Betrag?							
12'405.66	-	-	753.81	-	1853,54,55 in Allem L 7'142	(...) Zusammen 18'201.37 (An-schaffung von Lebensmitteln,	In allen Jahren

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
						Allmosenrechnungs- restanzen).	
14. Sind diese neu errichteten Schulden abbezahlt oder nicht?							
Zum Theil	-	-	Nein	-	Nein	Theilweise, zusammen: 5'771.79	Nur ein kleiner Theil
15. Wenn nicht – wie viele dieser Schulden haften noch auf dem Armengut? (...)							
8'028.50	-	-	753.81	-	Mit Zubegriff der schuldigen Restanz L.8'323	8'616.88	27'229.44
16. Nicht kapitalisirte und verbrauchte Gelder im Betrag von: a) Vom Bestand des Armenguts verbrauchte Gelder im Betrag von: b) Neu errichtete und nicht bezahlte Schulden des Armenguts im Betrag von: c) gibt total Rückgang im Betrag von:							
=8'154.12	a) 18'100 b) 3000. mit den Verlusten 8000 c) – = 26'100	-	a) 2529.36 b) 157.10 c) 753.81 = 3440.27	-	L. 1'432.65 - L. 8'323 Total: 9'755.65	a) 2'388 b) 10'151.43 c) 8616.88 Total: 21'156.31 Der wirkliche Rückgang: 10'765.43	14'804.08 20'585.40 27'229.44 = 62'618.92
17. Wurden Tellen bezogen zur Deckung des Deficits im Armengut laut Gesetz vom 11. October 1851?							
Ja	Ja	Ja	Nein	Nein	Nein	Ja	
18. Wann?							
1851-54	1854 und 1855	21. Juni 1851	-	-	1851, 1852, 1853		Für 1852, 1853 und 1854
19. Wie viel pro mille?							
¼ pro mille jährlich	½	1 pro mill	-	-		1851 1/5 pro mille, 1852 1 ½ pro mille und 1853 ¾ pro mille	Ein halbes für jedes Jahr
20. Von welchem Gesamtertrag?							
1'300	7'600	38'120 aW	-	-	-	9'887.40	7'702.78 / Nr. 20.-22.: unklare Angaben am Rand
21. Faktischer Bestand des Armenguts auf 31. Dec. 1854 a) ohne Abzug sämtlicher darauf haftender Schulden b) mit Abzug, wieviel?							
92'309.31	ohne Abzug: ungefähr das gleiche Verhältnis wie 1847 mit Abzug: kann nicht bestimmt angegeben werden.	a) 16'380.61 b) 15'511.04	a) 6262.38 b) 5508.57	-	L. 27'074 L. 24'250	Ohne: 28'662.87 Mit: 10'681	Ohne: 111'106.45 Mit: 40'955.21
22. Welches ist der wirkliche baare Ertrag des Armenguts?							
3'317.11	keines. vide Schluss- bemerkung.	1244.73	132	-	L. 800	227.-	1853: 1'387.24
23. Würde die in § 23 des Armengesetzes von 1847 gebotene Revision des Armenguts in Bezug auf Solidität der Titel seither (?) einmal vorgenommen?							
Ja	konnte nicht ganz	Ja!	Nein (?)	[?] Bei den	Ja	Nein	Nein, hingegen wurde die

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
	stattfinden.			Passationen darauf geachtet			Sicherheit der (?) durch den Armengutsverwalter und den Gemeinderath fortwährend überwacht.
24. Wann ja wann und durch wen wurde diese Revision vorgenommen?	durch den Armengutsverwalter	Durch Gemeinds(?)	-	-	Bei jeder Rechnungslegung durch den Gemeinderath	-	-
25. Was Stelle diese Revision heraus?							
Dass nicht alle Titel solid seien, weil die Gemeinde oft bedrängten Bürgern durch Geldanleihen aus der Noth helfen musste, und nicht alle Mal gute Titel vorhanden waren.	bei 5'000 Verlust	Kein Resultat.	-	Die Richtigkeit	Dass die dahergigen Titel solid seien	-	-
2. Freiwillige Beiträge							
26. Wann wurde zu teilen aufgehört?	1850	Noch nicht	1851	Im Juni 1851	1852	1851	Ordentlich seit 1851
Im Jahr 1851 wurde die letzte Teile bezogen.							
27. Wie viel betrug das Teilmaximum, das nun ausgefallen war?	3500	2'570.52 ½	3632.40	[?] 2211.10	Alte L. 3'000, gleiche n.W. 4'347	331.80	7535.96 aW nach einer Durchschnittsberechnung von 1840 bis 1845.
28. Wann haben die freiwilligen Beiträge begonnen?	1851	1. Juli 1851.	Im Febr. 1847, 1848 nicht, 1849 bis und mit 1853	Im Juni 1851	1849	1851	1849
Im Jahr 1851							
29. Wie viel Steuernde waren im 1,2,3ten etc. Jahr?							
Die Zahl der Steuernden beträgt ca. 239 und blieb während den 4 Jahren fast gleich.	durchschnittlich 650	60 Personen	1. 139, 2. 106, 3. 106, 4. 93, 5. 18, 6. 12	[?] sämtliche Steuerpflichtigen	1: 400 2: 300 3: 145 Die Zahl der Steuernden ist nicht genau bekannt, wurde aber von Jahr zu Jahr kleiner.	Kann nicht mehr bestimmt angegeben werden	Die Verzeichnisse sind nicht vorhanden

Lützflüß	Sumiswald	Trachselwald	Wysachsen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
30. Wie viel betrug die Summe der freiwilligen Beiträge im 1,2,3ten etc. Jahr (Naturalien im Geldwerth angeschlagen).							
1851: 869.48 (1.Juli bis 31. Dez)	3 900	727.92 nW	1. 1274.64 2. und 3. 902.64 4. 233.93 5. 84.03 6. 69.80	1: 1347.12 2: 1393.47 3: 1381.22	-	1851: 270.70, 1852: 479.78	Rechnung prov. 1850: 497.64 1851: 457.57 1852: 835.14 1853: 627.03 1854: 333.15
31. Sind den Armenvereinen Legate zur Capitalisirung gemacht worden?							
Nein	keine	Nein	Nein	Keine	Nein	Nein	Nein
32. Von wem und von welchem Betrag?							
-	-	-	-	-	-	-	-
33. Dauern die freiwilligen Beiträge fort oder haben sie aufgehört?							
Im Jahr 1855 wurden obli- gatorische Beiträge bezogen und zwar 1 pro mille	dauern fort	dauern fort	Aufgehört	Diese dauern einsteilen fort	Sie haben aufgehört	Sie haben aufgehört.	Dauern fort
34. Wenn Ersteres, wie viele Beitragende sind jetzt und für welchen Betrag in Summa?							
-	wie 29 und 30 doch von Jahr zu Jahr weniger.	40 Personen	-	Beitragende 126. fr. 1381.22	-	-	123.- Die Verzeichnisse fehlen
35. Wenn Letzteres, wann und was war die Ursache?							
Die genannten Beiträge wurden obligatorisch be-zogen, um zu bedeutenden Geldmitteln zu gelangen. Da aber nicht alle in der Gemeinde wohnende Besitzer freiwillig Beiträge lieferten, abstrahirte man der Billigkeit wegen von einem Bezuge derselben.	-	-	Mit dem Jahre 1853. Grund: gleich fortdauernden Betel u. Unwillen der Steuern den gegen diejenigen (?) unmöglichen, welche gar nicht Steuern wollten.	-	Im Jahr 1853, weil niemand mehr freiwillig geben wollte.	Die Ursache davon war, dass die Vermöglichen theilweise gar nichts, theilweise im Verhältnis zu den weniger Vermöglichen nur geringe Beiträge leisteten; und es endlich so den letztern auch verleidete.	-
36. Sind oder waren unter den Beitragenden solche, die von der Gemeinde aufgezogen worden sind? Wie viele?							
Ja 1, im Betrage von Fr. 16.28	Einige.	Nein	Einen	Keine	Keine	Nein	Nein
3. Kirchensteuern							
37. Würde an allen Communionstagen Kirchensteuern bezogen?							
Ja!	Ja	Ja.	Nicht regelmässig.	Ja	An den 4 Haupt- kommunions- tagen	Nein	Mit wenig Ausnahmen
38. Wie viel betragen diese Kirchensteuern Anno 1846 und wie viel 1854.							
Die Kirchensteuern wurden seit	1854-289.32	1846: 44 aW	1846 wurden keine	1846 keine,	1846 wurden	1846: keine	1846 nichts

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
dem Jahr 1851 regelmässig bezogen. Sie betrug 1851 Fr. 87.30, 1852 Fr. 145, 1853 Fr. 148, 1854 Fr. 144		1854: 92 nW	bezogen 1854: 36.45 (hälfte)	1847 fr. 152.71, 1854 f 133.57	noch keine bezogen. 1854 mögen L. 36 eingegangen sein.	1854: 50.65	1854 fr. 53.43
39. Durchschnitt der Kommunikanten per Jahr?							
Nichtkommunikanten steuerten auch & die Kommunikanten selbst wurden nicht gezählt. per Sonntag 130 à 150 im Durchschnitt.	2'600	240	1200	Circa 600	1200	1'000-1'200	beliebig [?] 640.- [?]
40. Wie viel beträgt die Kirchensteuer per Kopf im Durchschnitt?							
(wie oben)	Rp. 11	25 frs	rp. 03.	Rp. 22 ¼	3 Rappen pro Kopf	5 Cts.	Kann nicht angegeben werden
41. Wird am Betttag regelmässig eine Steuer gesammelt oder nur bei ausserordentlichen Umständen?							
Regelmässig!	Nur bei ausserordentlichen Umständen.	Ja, am Betttag regelmässig.	Regelmässig	Bei ausserordentlichen Umständen	Ja, jeden Betttag	Regelmässig	Zu der Kirche regelmässig
42. Haben die Kirchensteuern bei den freiwilligen Armenvereinen zu- oder abgenommen?							
Sind gleich geblieben	Sind sich gleich geblieben.	Abgenommen.	Etwas abgenommen	Haben abgenommen	Sie haben abgenommen.	Mehr zu als abgenommen	Seit 1849 und folgenden Jahren gegen 1854 abgenommen.
4. Beischluss aus dem burgerlichen Vermögen							
43. Wurde früher von seiten des Burgervermögens Beischluss an die Armenvereine geleistet?							
So lange als der Armen-Verein existirt.	Keins	Die Gde. besitzt kein gesondertes Burgergut.	-	.	Die Gemeinde besitzt kein Burgergut ohne Beischluss an die Armenverwaltung geleistet.	Früher wurde von Seite des burgerlichen Vermögens kein Beischluss an die Armenverwaltung geleistet.	Nein
44. Wie viel betrug er durchschnittlich jährlich?							
Seit 1851 im Durchschnitt Fr. 2'334.36	-	-	-	.	-	Im Jahre 1848 zu Ankauf von Saatkartoffeln für die Armen 178.57 und im Jahre 1852 eine freiwillige Steuer von 214.29	-
45. Wird auch jetzt noch ein derartiger Beischluss geleistet?							
Ja!	-	-	-	.	-	-	Nein

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
46. Wie viel beträgt er für das Jahr 1854?	-	-	-	-	-	(wie oben)	-
5. Zurückstattete Steuern nach § 24,25							
47. Wird von dem Recht der Rückforderung nach § 7 unbedingt und in allen Fällen Gebrauch gemacht oder nicht? Gewöhnlich!	Soweit möglich	Ja	Ja	Nein	Ja	Ja!	Wenn die Fälle zur Kenntnis der Behörde gelangen ja
48. Wenn nicht – in welchen Fällen machte die Armenbehörde nicht Gebrauch von ihrem Recht?	In keinen besonderen, wo etwas erhältlich ist	-	-	Wenn grosse Familien oder sehr bedrängte waren.	-	-	-
49. Wie viel betrug diese zurückstatteten Steuern im Jahr 1846, 1850, 1854?	1846: 980 1850 keine 1854: 576.89	1846: 1825.2 8 %, 1850: 158 1854: 305.52 aW	1846: 193.93 1850: 728.79 1854: 153.24	1846: f 500.75 1850: f 250 1854: f 237.39	1846: LaW 1240 1850: 416 1853: nW 902	Die zurückstatteten Steuern in den Jahren 1846 bis und mit 1851 betrug 1'987.30	1846: 289.07 ½ aW 1850: 748.75 aW 1854: 2856 nW
6. Gemeindestellen nach Kreisschreiben vom 15. 12. 1854							
50. Wurde eine Gemeindestelle erhoben nach Kreisschreiben vom 15.12.1854 zu Armenzwecken?	Ja	Ja	Ja	Nein	Nein	Wurden keine bezogen zu Armenzwecken	Nein
51. Wann?							
Im April 1855	Mai 1855	5. November 1854	1855	-	-	-	-
52. Wie viel pro mille?							
Eins pro mille	½	1 pro mille	1 pro mille	-	-	-	-
53. Von welchem Gesamtertrag?							
Fr. 5'279.44	3800	177900 [??]	1918.60	-	-	-	-
54. Sind unter den Tellenden solche, die von der Gemeinde aufgezogen worden sind? Wie viele?							
Ja!	So zu sagen keiner	nein	Drei	-	-	-	-
II Die Armen und ihre Verpflegung 1. Die Notharmen, a) Die vermögenslosen Kinder, aa. Etat							
55. Wie viele Kinder wurden von der Gemeinde verpflegt im Jahr 1846, und wie viele im Jahr 1854?							
1846: 131	1846	1846: 180	1846: 75	1846: 30	1846: 50	1846: 79	1846: 204
1854: 168	1854 373	1854: 211	1854: 115	1854: 73	1853: 80	1851: 82	1854: 236
56. Wie viele Bürgerkinder von 1 bis 16 Jahren hat die Gemeinde in- und ausserhalb ihres Gemeindebezirkes? 125 in der Gemeinde 43 ausserhalb							
	1855 393	822	1204	73 Kinder	Kann nicht angegeben werden.	1'420	Bis 1. Januar 1855 4'050 Kinder

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
57. Wie viele dieser Verkostgeldeten oder verpflegten Kinder überhaupt sind ehelich?							
119 eheliche	299	150	90	57 Kinder	52	45	1854 Ehelich: 140
58. Wie viele derselben sind unehelich?							
49 uneheliche	94	30	25	16 Kinder	28	37	1854 Unehelich: 96
59. Wie viele uneheliche lebende Bürgerkinder von 1-16 Jahren hat die Gemeinde laut den Civil-Registern?							
120 uneheliche Kinder	224 wovon 115 auswärtige und 109 in der Gemeinde wohnhaft.	43	97	29	100	75	Auf 1. Januar 1855: 188
60. Wie viele der verpflegten Kinder sind ganz Waisen?							
1846: 20 Kinder 1854: 31 Kinder	sicher 125	60	26	2	25	32	23
61. Wie viele haben Vater und Mutter?							
1846: 112 1854: 126	bedeutend weniger	120	20	30, 25 mit Vater oder Mutter	18	50	213
62. Wie viele sind derselben, deren Eltern ausserhalb der Gemeinde wohnen oder erst in letzter Zeit in Folge von Verarmung hereingekommen sind? Oder ausserhalb der Gemeinde ansässig waren und starben? Oder die ihre Kinder verliessen?							
1846: 83 deren Eltern ausserhalb der Gemeinde wohnen 1854: 97 deren Eltern ausserhalb der Gemeinde wohnen	kann nicht ausgemittelt werden	48	30	31	30	Kinder deren Eltern ausserhalb der Gemeinde wohnen sind 37. Meistentheils von solchen Eltern die getrennt leben, infolge von Verbrechen & Vergehen Strafe aushalten, oder auch (namentlich Müttern von Unehelichen) in Diensten stehen.	168
63. Wie viele wurden durch die Armenbehörde selbst aus diesem oder jenem Grunde den Eltern, die sie behalten wollten, weggenommen?							
Die Armenbehörde nimmt von sich aus Grundsatz keine Kinder weg. Siehe Frage 142.	Wegen Mangel an Hilfsmitteln wenig	6	9	5	Keine	Keine	Keine
64. Sind unter den von der Gemeinde verkostgeldeten Kindern, Kinder von solchen Eltern, die einst Vermögern hatten? Wie viele?							
1846: 9 Kinder 1854: 11	Ja. Ziemlich	Ja! 33	17	3	15	Ja, 8.	Kinder 121

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
65. Sind unter Ihnen Kinder von solchen Eltern, die nicht selbst von der Gemeinde aufgezogen worden sind? Wie viele?							
Jan 1846: 5 Kinder, 1854: 5 Kinder	Ja. Viele	Ja, 26	9	Ja, 3	Ja freilich. Wie viele kann nicht wohl angegeben werden.	Ja, 12.	Ja, Kinder 23
66. Sind auch Einsassenkinder unter ihnen? Wie viele?							
Nein	Nein	Nein	Keine	Keine	Keine	Nein.	Nein
bb. Kosten der Verpflegung der Kinder							
67. Wie viel betragen die Kosten für die verkostgeldeten und verpflegten Kinder im Jahr 1846?							
1846: 3'621.50	nichts ausgemittelt	1'500 aW	2200	f 999.85	L. 750 alte (?) nW 1086.96	2'110.	Fr. 6000.- beliebig
68. Ebd. 1854?							
1854: 4'962	13997.10	2'500 nW	2745.- Dabei aber ja bemerken, dass viele Kinder gratis, andere bedeutend unter der Taxe - aus Vorliebe - angenommen wurden.	f 2'520.65	1771. Es wurden aber für viele nur Beiträge der Müttern unehl. Kinder bezahlt	1851: 1'800.	Fr. 6987.-
69. Wie hoch kommt also jetzt durchschnittlich das Kind jährlich zu stehen?							
29.90	45	40 nW	23	F 34.53	: 40	22.-	Fr. 29.60.-
70. Wie viel sind durchschnittlich berechnet an Kostgeld (oder Kostschätzung oder Verpflegungstage)?							
a) für Kinder bis zu 2 Jahren? b) 2-8 Jahren c) 8-12 Jahren d) 12-16 Jahren							
Der Durchschnitt der Güterkinder vom 16-17 Jahr kommt pro Kopf auf 25.90 (Minimum 11.70, Max. 56.20). Der Durchschnitt der anderwärts verkostgeldeten auf 33.80 (Minimum 15, Max. 72.40)	a) 62 b) 42 ½ c) 30 d) 20	a) 50-60 b) 45-50 c) 40-45 d) 35-40	a) 75 b) 50 c) 35 d) 25	a) 60-70 f b) 30-40 c) 30-40 d) 20-30	a) fr. 75 b) fr. 50 aL 60 c) fr 45 d) fr 35 bis 45.	a) 65.- b) 40.- c) 30.- d) 25.-	A, b) Für diejenigen im Armenhaus Kleidung inbegriffen Fr. 64.29 C, d) Je nach Arbeitsfähigkeit und sonstigen Fähigkeiten verschieden von Fr. 64.29 bis zu Fr. 24 herab
71. Hat die Armenkasse in den letzten Jahren Alimentationsbeiträge bezogen von Vätern unehelicher Kinder? Wie viele?							
Nein!	Nein	Nein	Nicht die Armenkasse, sondern die Alimentationsverwaltung bezieht sie.	Ja, f 91.44	Wird besondere Verwaltung geführt.	Nein	Nein

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
72. Ebd. von Müttern= Von wie vielen und in welchem Betrag?							
Nein!	Nein	Nein.	Nein. Diejenigen welche im Stand sind die Kinder selbst zu verkostgelden werden sie ganz überlassen & diejenigen welche im Stand sind Etwas zu leisten erhalten nun Beträge.	Keine	Von zwei Vätern; gewöhnlich ist nichts zu erhalten.	Nein	Nein
73. Überlässt die Gemeindebehörde den Müttern unehelicher Kinder die civile rechtliche Verfolgung der belasteten Väter oder nimmt sie diese Versorgung selbst in die Hand?							
Sie überlässt sie in der Regel den Müttern!	Gewöhnlich wird dies der Mutter überlassen	Theilweise mal, theilweise nicht	Es ist den Unehelichen ein besonderer Vormund bestellt, der die Verfolgung Jeweilen von sich aus vornimmt.	Je nach Umständen	Je nach Umständen	Gar oft wird diess den Müttern selbst überlassen, (...); es geschieht aber auch dass die Gemeindsbehörde diese Verfolgung selbst in die Hand nimmt.	In den ordentlichen Fällen den Müttern überlassen
cc. Art und Weise der Verpflegung dieser Kinder							
74. Hatte die Gemeinde immer die gleicher Art und Weise für die vermögenslosen Kinder zu sorgen?							
Ja! Mit Ausnahme der Güterkinder von denen seit dem Brand des Spitals nun 2 auf ein Gut fallen, statt früher 1.	Bis 1849 wurden sie zu einem grossen Theil im Armenhaus gemeinschaftlich verpflegt, die Uebrigen verdingt.	Ja	Nein	Ja	Ja	Wie früher ausschliesslich durch Verkostgeldung und Verdingung an einer Verdinggemeinde, wird auch jetzt noch theilweise auf solche Art für die vermögenslosen Kinder gesorgt, und ist hierin seit 1847 die Änderung eingeführt worden, dass die Kinder, die anderswie nicht gut versorgt werden können, auf die Höfe & Güter vertheilt werden.	Wenig verändert

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
75. Wenn nicht, welches sind die seit 1847 hierin eingeführten Änderungen?							
-	Bis 1849 wurden sie zu einem grossen Theil im Armenhaus gemeinschaftlich verpflegt, die Uebrigen verdingt.	Fällt weg.	Bis und mit 1851 wurden die Verpflegsbedürftigen ohne Unterschied des Alters verkostgeldet [?]. Von 1852 an wurden auch arbeitsfähige Kinder im schulpflicht. Alter gemäss Reglement auf die Höfe vertheilt.	-	-	wie oben	-
76. Wird jetzt für sie gesorgt durch direkte Verkostgeldung an einer Verdinggemeinde? Oder durch Vertheilung auf die Höfe und Güter? Oder durch Unterbringung in ein Gemeinsamenhaus? Oder möglicherweise noch durch kehrtweise Verpflegung? Oder auf gemischte Art und Weise? Welches?	a) und b) auf diese beiden Arten a) ja b) theilweise c) nein d) nein e) -	a) ja theilweise b) theilweise c) nein d) nein e) -	a) Diess für gebrechliche und unter dem schulpflichtigen Alter stehende Kinder b) Diess für schulpflichtige arbeitsfähige Kinder c) - d) Nur die zwei obigen Verpflegungsweisen	- Ja - Ja - keine Verkostgeldet und auf Güter	- Ja. -/- Die welche an der Verdinggemeinde nicht verkostgeldet werden. -Nein	wie oben	- Nein - theilweise - theilweise dem Pächter verdingt - nein - Ja. Durch Vertheilung auf die Höfe, Verkostgeldung im Armenhaus und Verkostgeldung bei Privaten in und ausser der Gemeinde
Wenn direkte Verkostgeldung oder Verdingung							
77. Geschieht dieser Verkostgeldung öffentlich, mit Zutritt von Erwachsenen und Kindern?	Ja	ja	Öffentlich, allein ohne Zutritt von nicht zu verkostgeldenden Kindern.	Ja	Nein	Ja!	Nein
78. Wird dabei eine genaue Untersuchung vorgenommen in Bezug auf physischen Zustand, Kleidung und Schulbildung der verkostgeldeten Kinder?							
Der physische Zustand und die Kleidung werden untersucht; ebenso wird über das Verhältnis	Ja, nur dass wegen der grossen Zahl auf den Artikel Schulbildung in	Ja	Ja, strenge	Ja	Ja	Ja!	-

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
Im Allgemeinen Nachfrage gehalten.	den mehreren Fällen nicht Rücksicht genommen werden kann.						
79. In welchem Monat des Jahres wird die Verdigung vorgenommen? (wie lange dauert gewöhnlich diese Arbeit)	Im Mai, an 6 aufeinanderfolgenden Tagen	Im Mai 1 ½ Tag	Im April. 2-3 Tage für alle Classen.	Im Juni, sie dauert 2 Tag	Im März	Im Monat Mai, sie dauert gewöhnlich 2 Tage.	-
80. Hat die Gemeinde bis jetzt am Verdigungstag die anfallenden Kostgelder regelmässig ausbezahlt?	Ja, nur mussten die	Ja	grösstentheils und jeweils so weit möglich.	Ja	2 Tage. Wenn Geld genug vorhanden ist, sonst nicht.	Ja!	-
81. Ist die Armenbehörde in den letzten 2 Jahren in den Fall gekommen, gegen nachlässige und gewissenlose Verpfleger einschreiten zu müssen?	Öfter	Ja	Ja, durch Mahnungen, Verweise, Abzug von Kostgelder.	Nein	Ja	Nein.	-
82. Wurde dieser Theil der Armenpflege besser und mit grösserem Erfolg besorgt durch den Armenverein, als durch den Gemeinderath?	Insofern (?) als der Armenverein bessere Übersicht halten könnte als der Gemeinderath das Alles zu besorgen hatte.	Ist immer dem Gemeinderath obgelegen.	Jeweils auf gleichem Fusse	Kann nicht bestimmt beantwortet werden	Wurde fortwährend durch den Gemeinderath besorgt.	Wurde immer durch den Gemeinderath besorgt.	-
Wenn Vertheilung der Kinder auf die Höfe und Güter							
83. Hat die Gemeinde dafür ein sanktionirtes Reglement oder nicht?	Ja	ja	Ja.	Keins	Nein.	Dafür hat die Gemeinde kein sanktionirtes Reglement.	Ist zur Sanktion eingegeben
84. Ist diese Vertheilung auf die armen Kinder jedes Alters ausgedehnt, oder von welchem Jahre an kommen sie in die Klasse der zu Vertheilenden?	Bis zum 17. Jahr	Vom 8ten Jahr an	Im schulpflicht. Alter, 6-17 Jahre	Von 10 bis 12 Jahr	Nur die welche nicht zweckmässig verdingt werden können werden auf die Höfe vertheilt, die ganze Gemeinde zählt 21 Höfe.	Noch auf Kinder von 6 bis 17 Jahren.	In der Regel vom 8. Jahr an

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
85. Auf wie viel Vermögen kommt gegenwärtig ein Kind? circa 42'000	Bei Liegenschaften 3'000 Bei Kapitalien 10'000	40'000 aW	Das Reglement stellt 8. Classen von Güterbesitzer auf, von Schätzung L 2000 bis L 19'500 aW u. darüber, bis dahin traf es die 1. Classe von L 2000 jedes 2. Jahr.	Nicht mit Rücksicht auf Vermögen	Wird [?] Hof vertheilt.	Auf 100'000.	Zwischen Fr. 23'000 u. Fr. 26'000
86. Sind solche Besitzer, die mehr als ein Pflegekind haben? Wie viele?	Ja	ja	Nicht obligatorisch	2	Nein.	Nein.	Ja, siebenzehn
87. Wie lange wenigstens bleibt ein Kind an demselben Orte?	Ein Jahr	1 Jahr	Ein Jahr	Bis es ad- mittirt, wenig- stens ein Jahr	Ein Jahr.	Ein Jahr.	Auf einem gut ein Jahr
88. Wie viele Kinder sind gegenwärtig auf Güter vertheilt?	268	40	74	34	18	17 Kinder.	Einhundert
Wenn auf Armenhäuser/Spital/Waisenhäuser							
89. Hat die Gemeinde ein Armenhaus, resp. Waisenhaus, resp. Armenverpflegungsanstalt für Kinder, oder ist sie mit anderen Gemeinden bei einem solchen theilhaft?							
Die Gemeinde hat keinen eigenti. Spital, bloss ist der Pächter des Guts laut Akkord verpflichtet, momentan die- jenigen Armen zu verpflegen, die nicht anderswo unter- gebracht werden können. Zu diesem Zweck sind bios 4 gewöhnliche Zimmer mit Betten vorhanden.	Kein	Nein	-	Mit der Erziehungs- anstalt Trachselwald	Nein	-	Ein eigenes Armenhaus
90. Wie viele Kinder und von welchem Alter hat sie darin?	-	-	-	4 Kinder, von 14-16	-	-	Kinder 25 in der Regel bis zum achten Altersjahr

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
91. Wie hoch kommt Alles in Allem – Verwaltungskosten inbegriffen das Kind jährlich zu stehen?	-	-	-	f 46.38	-	-	Fr. 70 das Kind
92. Hat die Gemeinde ein Armenhaus, worin Erwachsene und Kinder sind?	Ja	-	-	Keines	Nein	-	Ja
93. Wie viele Kinder sind darin? Von welchem Alter bis zu welchem Alter?	Unleserlich	-	-	-	-	-	Oben angegeben
94. Wurden schon Schritte gethan, um die Kinder aus dem Armenhaus herauszunehmen?	unleserlich	-	-	-	-	-	Werden wenn sich Gelegenheit darbietet durch die Armen-commission verkostgeldet oder auf die Höfe vertheilt.
Existiert allfällig noch kehrtweise Verpflegung von Kindern, Umgang							
95. Seit wann?	-	-	-	Kein	-	-	-
96. Wie viele Kinder wurden so verpflegt?	-	-	-	-	Keine	-	-
97. In welchen Fällen wurde diese Art von Verpflegung angewendet?	-	-	-	-	-	-	-
98. Wie lange bleiben die Kinder an einem Ort?	-	-	-	-	-	-	-
Wenn gemischte Versorgung der vermögenslosen Kinder							
99. a) Wie viele direkt Verkostgeldete? b) Auf Güter vertheilt? c) Im Armenhaus/Waisenhaus/Spital? d) Im Umgang e) In Staatsanstalten f) Auf gemischte Weise?	81 Kinder 93	a) 204 Kinder b) 228 c) 5-10 d) keine e) 1 Thorberg, 1 Landorf, 6 Trachselwald	a) 41 b) 74	a) 39 b) 34 c) keins d) dito e) dito	a) 62 b) 18 c) - d) - e) -	a) 79 Kinder b) 17 Kinder	- 109 - 100 - 25 - - 2
100. Welche Verpflegungsweise erscheint der Armenbehörde als die am wenigsten drückende?	Die durch Verdingung	-	Verkostgeldung	Verdingung	Die Verkostgeldung	Die angewendete.	Die vertheilung auf die höfe wenn nicht alizu viel vertheilt werden.
101. Welche als die für die Kinder in ihrem späteren Fortkommen vortheilhafteste?	Ebenieselbe, weil sie gut genährt und gekleidet werden & früh arbeiten lernen i [] unter der Controlle der Gemeindefürsorge stehen.	fällt weg	Allgemein die Vertheilung, doch auch nicht ohne Ausnahmen.	Verkostgeldung auf die Höfe	-	Ebd.	Die vertheilung auf die höfe, weil die kinder zur arbeit angehalten und [] verpflegt werden

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
b) Personen über 16 Jahren, die in Folge angeborener Übel ihr Brod nicht verdienen können und nie verdienen könnten aa. Etat							
102. Wie viele solcher Personen hat die Armenbehörde auf ihrem Etat.	29 Personen	etwa 80	125	7	35	35 Personen.	1854 Personen 54.
103. Wie viele darunter sind mehr oder minder Blödsinnige? Taubstumme? Blinde? Wie viele Kleine, Schwache, Verwachsene, Verkrüppelte, die nicht im Stande sind einen Dienst zu versehen?	8 blödsinnige Pers. 9 Taubstumme	a) 20 b) 20 c) 10 d) 30	Blödsinnig: 30 Taubstumme: 5 Blinde: 2 Klein usw: 27	4 1 1 1	12 8 2 5	Blödsinnige: 13 Taubstumme: 3 Blinde: 1 Kleine usw.: 18.	-14 -9 -2 -29
104. Wie viele darunter sind in der Gemeinde und wie viele ausserhalb derselben?	20 in der Gemeinde 9 ausserhalb	Ca 2/3 in der Gemeinde 70 in, 55 ausserhalb	23 in der Gemeinde 16 ausserhalb	In der Gemeind 2, in Anstalt 5	25 in der Gemeinde, 10 ausser.	In der Gemeinde sind 30, ausserhalb derselben 5.	40 und 14
105. Wie viele haben Eltern und wie viele sind gänzlich elternlos?	Die meisten sind elternlos	Ganz elternlos ungefähr der dritte Teil	9 haben Eltern 30 keine	1 Noch der Vater, 8 keine	Nur einige haben noch eins der Eltern. Die Mehrzahl keine.	Eltern haben 6, gänzlich elternlos sind 29.	Mit wenigen Ausnahmen gänzlich elternlos
bb. Kosten							
106. Wie hoch beliefen sich die Kosten für diese Klasse von Notharmen im letzten Rechnungsjahr?	1'983.38	Nicht wohl zu beantworten	4'000	438.59	4000	1785.	1854 Fr. 4266.33
107. Wie viel durchschnittlich für die einzelne Person?	68.35 pro Kopf	Nicht wohl zu beantworten	160 aW	Fr 62 [?] 65 4/7	100	51.-	Fr. 79
108. Wurde von Eltern etwas beigetragen? Wie viel?	Nein!	Etwas	Nein	Nicht	Nichts.	Nein.	Nein
c) Personen, die früher arbeitsfähig waren, aber durch Gebrechen des Alters und durch besondere, unheilbare Krankheiten und Übel verdienstunfähig geworden sind.							
aa. Etat							
109. Wie viele Notharme dieser Art hat die Armenbehörde auf ihrem Etat?	204 Personen	circa 100	[?]	28	61 Personen.	36 Personen.	Personen 247, [] nur das Haupt der Familie oder die einzel auf ihren Namen unterstützten Personen ein-gerechnet []. Die bei den [] Eltern wohnenden Kinder sind also nicht eingerechnet.

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
110. Wie viele derselben sind innerhalb, wie viele ausserhalb der Gemeinde?							
99 innerhalb 105 ausserhalb	Zur Hälfte	[?]	52 in 35 ausserhalb	Innerhalb 13, ausserhalb 15	Innerhalb 40, ausserhalb 21.	In der Gemeinde 20, ausserhalb 16.	In der Gemeinde 54, davon ein Theil im Armenhaus. Ausser der Gemeinde 193.
111. Wie viele derselben wohnten immer oder schon seit langer Zeit in der Gemeinde?							
Frage kann nicht genau beantwortet werden	Nicht wohl zu beantworten möglich.	[?]	34	9	52	Siebenzehn.	Personen u. Familien 25
112. Wie viele sind erst in Folge eingetretener Hilflosigkeit von auswärts heimgekehrt?							
2 Mampersonen	Ebd.	[?]	13	5	Heimgekehrt 9 Personen	Drei.	Personen u. Familien 29
113. Wie viele derselben hatten einst einiges Vermögen?							
-	Ebd.	[?]	20	2	22 Personen	Fünf.	Personen u. Familien 54
114. Wie viel derselben sind gänzlich verlassen? Ohne Ehegatten und Kinder, die sich ihrer annehmen könnten?							
Die meisten	Ebd.	[?]	32	7	30 Personen	Alle.	Ist nicht zu ? weil die ausser der Gemeinde wohnenden Personen zu wenig bekannt sind.
bb. Kosten							
115. Wie hoch beliefen sich die Kosten für diese Klasse von Notharmen im letzten Rechnungsjahr?							
1854: 7'779.17	Wohl bei 5000	[?]	3000	1'723.39	5000	960.-	Auf Fr. 6014.74
116. Wie viel durchschnittlich für die einzelne Person?							
38.13	50	[?]	34	Fr 61.55	75	27.-	Auf Fr. 24.25
117. Wurde von Seite verdienender Kinder für gebrechliche Väter und Mütter Beiträge an die Armenbehörde geleistet? (im letzten Rechnungsjahr)							
Ja!	Nein, sondern diese Beiträge wurden direkt von den Kindern an die Eltern abgeliefert.	[?]	Keine. Steuern von solchen Kindern werden direkt abgerichtet.	Nein	Nein, sondern die Unterstützung wird den Eltern direkt zugewendet.	Nein.	Nein, direkt nicht, hingegen hielt die Armenbehörde streng darauf, dass der \$ 3 des Armengesetzes angewendet wurde und die Unterstützungen an die betreffenden Personen geleistet wurden, was schon oft der Fall war, und was gewiss ein wesentlicher Grund ist, dass der Durchschnitt per Kopf nicht höher zu stehen kommt.
118. Wenn ja in welchem Betrage?							
30 im Ganzen	Fällt dahin.	[?]	Keine. Steuern von	-	-	-	[?]

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
			solchen Kindern werden direkt abgerichtet.				
119. Wenn nein, sind wirklich keine solchen Kinder da, auf die der § 3 des Gesetzes über das Armenwesen anwendbar ist (Verpflichtung der Kinder zur Unterstützung dürftiger Eltern).							
Sind mehrere Fälle [?], bei solchen Kindern, die etwas zu leisten im Stande sind, die Eltern gegen eine billigere Entschädigung untergebracht haben.	Allerdings	[?]	Etwas Dienstboten oder selbst verehelichte Kinder, von denen wenig oder nichts erhältlich.	Nein	Oben gesagt.	Nein.	[?]
120. Hat die Kasse Einnahmen durch Verpachtung von allfällig solchen Personen zustehenden Burgernutzungen? Wie viel?							
-	Keine	[?]	Nein. Die Gemeinde hat keine Burgernutzungen.	Nein	Nein	Nein.	Nein
cc. Verpflegungsweise für die Klassen 2 und 3.							
121. Hat die Verpflegungsweise für diese Klassen 1847 geändert?							
Nein! Bloss was diejenigen betrifft, die bis zum Brande des Spitals im Jahre 1848 dort verpflegt wurden.	Nein	Nein	Nein	Nein	Nein	Ja.	Ja, die direkte Verpflegung im Spital aufgehoben.
122. Welches war die von der Gemeinde vorher gebräuchliche Verpflegungsweise?							
-	-	unleserlich	-	Die Gemischte	Immer die gleiche	Besteuerung durch Unterstützung, Verdingung und Umgang.	Durch Verpflegung im Spital
123. Wann fand die Änderung statt? (wann eine solche stattfand)							
-	-	fällt weg	-	-	-	Im Jahr 1854.	Seit 1. Januar 1853
124. a) Geschieht die Verpflegung dieser beiden Klassen jetzt durch direkte Verkostgeldung und Verdingung? b) Oder durch jährliche Vertheilung auf die Güter? c) Durch Aufnahme ins Armenhaus? e) Durch regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung? f) Auf gemischte Weise?							
Grösstentheils durch Verpflegung (Verkostgeldung & Einige auch durch Unterstützung in eigener Wohng. Umgang, Vertheilung auf Gütern & Unterbringung im Spital finden nicht statt).	a) Zum Theil b) Ebd. c) kein d) zum theil e) Ebd. f) laut obigem ja.	a) theilweise b) nein c) theilweise d) nein e) nein f) nein	a) Auf gemischte Weise, theils Verkostgeldung & Verdingung b) Vertheilung auf Gütern c) Umgang	Auf gemischte Weise	Durch Verkostgeldung	Verkostgeldung & Verdingung. jährliche Vertheilung auf die Güter & regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung.	Teilweise -Nein -Nein -Die arbeitsfähigen Personen dem Pächter verkostgeldet -Teilweise

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wysachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
			d) Regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung.				-Ja
Wenn direkte Verkostgeldung							
125. Welches ist das Minimum und welches das Maximum das im letzten Rechnungsjahr für solche Personen bezahlte Kostgelder?							
150 Maximum 20 Minimum	20-80 nicht bestimmt angegeben werden		Minimum: 15 Maximum: 120	Minimum f 42 Maximum f 137	Minimum L. 10 Maximum L. 105	Minimum 15. Maximum 80.	[?] Pächter im Armenhaus muss für eine Person im Jahr 1854 zahlen werden Fr. 95.76. Kleidung inbegriffen
126. Werden Arztkosten noch besonders bezahlt, oder sind sie in der Regel im Kostgeld inbegriffen?							
Eigentliche Krankheitsfälle im Gegensatz zu blossen Unwohl- sein, lässt der Armenverein auf seine (?) durch den Armenrat der Gemeinde besorgen. Die Arztkosten sind im Kostgeld nicht inbegriffen.	Für unbedeutende Krankheiten (?) nicht Weisung gegeben haben auf unseren Ruf Arzt bezahlen wir in der Regel nicht an die Arztkosten	besonders bezahlt	Werden besonders vergütet	Werden besonders bezahlt	Die Arztkosten werden besonders bezahlt.	Arztkosten werden besonders bezahlt.	Nicht inbegriffen
Wenn durch jährliche Vertheilung auf die Güter							
127. Besteht darüber ein Reglement oder nicht?							
-	Ja	-	Ja	Nein	Nein	Ja!	-
128. Minimum und Maximum der Taxe? (nach der letzten Vertheilung)							
-	Von 10 bis 55	-	Minimum: 15.- Maximum: 55.-	12/126	-	Minimum 8, Maximum 20.	-
129. Ist Kleidung und ärztliche Besorgung inbegriffen?							
-	Kleidung ja, ärztliche Ver- sorgung Frage 126.	-	Nein, wird besonders bezahlt.	Ersteres wohl, letzteres nicht	-	Nein.	-
130. Wie viel Vermögen bildet ein Loos für eine solche Person?							
-	85	-	Ein Zug (1/12 Theil des Grund[?]), wel- cher [] höchstens 2. Pers. zugeh. wurde	-	-	100'000.	-
131. Gibt es Güterbesitzer in der Gemeinde, welche ausser Kindern er Klasse I auch Personen der Klasse II und III zugleich verpflegen müssen?							
-	Einige	fällt weg	Ja	-	-	Selten, doch geschieht es auch unterweilen.	-
Wenn Umgang							
132. Wird der Umgang nur ausnahmsweise in Anwendung gebracht oder sind Personen da, welche beständig auf diese Weise verpflegt werden?							
-	Wird nicht geduldet.	Hat deren die beständig im Umgang sind	Ja, nur ausnahms- weise. Im Jahr 1854 waren keine.	Theils be- ständig, theils momentan	Nur ausnahms- weise.	-	-

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
133. Wann ist dafür die gesetzliche Einwilligung eingeholt worden?							
-	-	1839	-	Unbekannt	Wurde seit vielen Jahren nicht eingeholt.	-	-
134. Wie viel wird vergütet für den Tag?							
-	-	nichts wird vergütet	Gewöhnlich rp. 15.	15 bis 20 [?]	Je nach Umständen von 10 bis 20 Rp. Oder Cent.	-	-
135. Gibt es Güterbesitzer in der Gemeinde, die nebst dem, was Frage ? aussagt, auch zeitweise noch durch Umgänger in Auf? genommen werden							
-	-	Ja	Die Umgänger erhalten Verpflegung von jedem Güterbesitzer, abgesehen von vertheilten Kindern oder älteren Personen.	-	Ja, jedoch höchst selten.	-	-
Wenn Armenhaus/Spital 136. Wann gestiftet?							
-	-	-	-	-	-	-	1812
137. Gewährt das Armenhaus nur Obdach, oder auch Verpflegung?							
-	-	Auch Verpflegung	-	-	-	-	Verpachtet seit 1. Jan 1853 [?]
138. Wie viel Land und Wald gehört dazu?							
-	[?]	-	-	-	-	-	Mattland Jucharten 14 ½. Weidgang 5. Kuh Sömmerung Waldung 10. Juch.
139. Wer besorgt die Verwaltung und wer führt über die Verwaltung die Aufsicht?							
-	[?]	-	-	-	-	-	Die Armen-commission
140. Für wie viele Personen ist Platz?							
-	Für gar hundert	-	-	-	-	-	Für 100 Personen
141. Wie hoch belaufen sich die sämtlichen Ausgaben für das Armenhaus im letzten Rechnungsjahr?							
Wie viel per Person? Wenn regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung?							
-	[?]	-	-	-	-	-	-
142. Welches ist das Maximum der Kosten für eine so unterstützte Person (Hauszins, Unterstützung in Geld und Natura, Arztkosten etc. etc. eingerechnet) und das Maximum [wohl Minimum?] laut der letzten Rechnung?							
Richtet sich nach den Verhältnissen der Person & der	100	-	Das Maximum von früheren Jahren ist L.	f 95.62	L. 100 bis 150 L. 173	150	Ist kein Maximum festgesetzt, die höchsten

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wysachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
Menge der Familienmitglieder. Familien werden in der Regel in eigener Wohnung unterstützt. Unseres Erachtens ist es gefährlich Familien aufzulösen, weil sich gar bald der Begriff bildet, die Eltern seien jedweder Pflicht enthoben & die Armenbehörde habe die Pflicht einzustehen. Das Maximum beträgt 85.- für einen ältern Familienvater mit 5 taubstummen Kindern.			165.80 alte W. Maximum laut der letzte Rechnung Fr. 107.12 neue W.				Familien [?] jährlich circa Fr. 100.- ist kein Minimum, wird so wenig als möglich gegeben.
143. Sind die so unterstützten meistens Männer oder Frauen?							
In der Regel werden mehr Frauen oder Personen weiblichen Geschlechts auf diese Weise unterstützt,	Meistens Weiber	-	Meistens Familien, übrigens was einzelne Personen sind, meistens Frauen.	Frauen	Ungefähr gleichviel.	Abwechselnd bald mehr Männer und mehr Frauen.	Beiderlei, auch mit Kindern.
Wenn gemischte Versorgung							
144. a) Wie viel nach Fr 125 a 126 direkt verkostgetet? b) Wie viel nach Fr 127 a 131 auf die Güter vertheilt? c) Wie viel nach Fr 132 a 135 im Umgang?							
d) Wie viel nach Fr 136 a 141 im Armenhaus e) Wie viel nach Fr 142 a 143 in der Wohnung unterhalten f) Wie viel endlich in der Bärau (Lärau?) bei Langnau?							
g) Wie viel endlich in der Pfründeranstalt des äusseren Krankenhauses? h) Wie viel endlich in den Irrenanstalten?							
a) 64 Personen	a) 125	fällt weg	a) 43	5 direkt	- 3'860	125&126: direkt	- Personen 9
b) -	b) 268		b) 18	2 Umgang	- 439	verkostgetet 27.	-
c) -	c) -		c) -	20 Wohnung	- 150	127&131: auf die Güter	-
d) -	d) 40-80		d) 63	1 in Langnau	- 2000	vertheilt 40.	- Dem Pächter
e) 134 Pers. Darunter eine grosse Zahl Unterstützter, die nicht in eigener Wohnung sind & andere die nur mit 5-10.- unterstützt werden	e) Unbestimmt aber viele		e) 2		- 58	142&143: in der	verkostgetet 14
f) 4 in der Armen-verpflegungsanstalt Bärau	f) keine		f) 0		- -	Wohnung unterhalten	- Personen 217
g) -	g) nie		g) 0		256.66	20.	- Personen 6
h) 2 in Bern und Prerangier							- Niemand
							- Ein
145. Werden die Spenden der Spendmiessern direkt ausgerichtet oder für sie verwendet?							
Werden direct, aber in baar ausgerichtet, aber [?]	[?], die sich selbst verpflegenden werden	werden nicht direkt	...je nach Umständen	Auf beide Weise	Für die Verkostgeteten	Für sie verwendet.	Theilweise direkt, theilweise für sie

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
abgetheilt.	sie direkt ausgewiesen, den übrigen nicht	gegeben.			werden sie an das Kostgeld verwendet und den anderen direkt zugestellt.		verwendet
Schlussfragen							
146. Von wie viel hat sich die Zahl sämtlicher Verpflegten der Klassen a,b,c seit 1846 bis zum Jahr 1854 vermindert? Vermehrt?							
im Jahr 1854 = 401 Personen	Bedrückend vermehrt	50 Personen vermehrt	Vermehrt ca. 70	Um 47 vermehrt	Die Zahl hat sich vermehrt um 80 Personen	So ziemlich gleich geblieben.	Die Zahl der Unterstützten beläufig (?) um einen Viertel vermehrt.
147. Um wie viel haben sich die Kosten für die Unterstützten der 3 Klassen seit 1846 (? mit den Kosten des Jahres 1854 für diese 3 Klassen vermindert? Vermehrt?							
1854 = 14'724. Es ist eine Vermehrung eingetreten, aber nicht wohl möglich alle Unterstützten von 1846 in bestimmten Classen einzureihen, weil die Verhältnisse der Besteuernten von 1846 zu wenig mehr bekannt sind.	Vermehrt im Verhältnis zu (?) 146.	800 vermehrt	Vermehrt 3435.-	2'347.12 vermehrt	Vermehrt um 2/3 Theile	Um circa 700 vermindert.	Sind 1846 und 1854 so ziemlich gleich geblieben
148. Einnahmen des Jahres 1854:							
a) An Zinsen des Armenguts	a) nicht	a) 607 (?)	a) 130.-	Zinsen 502.64	- 1090	Zinsen des Armenguts	- 1'827.93
2'476.14	b) 651.89	b) 152	b) 231.36	Rückerstattung	- 902.50	Rückerstattungen	- 2'856
b) Rückerstattungen 1'974.13	c) keine	c) nichts	c) -	gen 237.39	- -	Staatsbeiträgen	- nichts
c) Beiträge nach § 330.-	d) 590	d) 4500	d) 4859	Staatsbeiträge	- 3428.50	Spenden:	- 10'920
d) Staatsbeiträge 8'992.-	e) 1054.20	e) 709	e) 252	2092	Jährlich bei 400		- 177
e) Spenden 324.-			=5472.36	Spenden 321			= 15'780.93
Die Personen die Spenden beziehen sind nicht auf dem Personen-Etat & daran Steuern nicht ins Aus(?), weil eine eigene Rechnung darüber geführt wird.				=3153.03			
149. Ausgaben des Jahres 1854 für die 3 obigen Klassen von Notharmen?							
15'630.75	Nicht wohl zu bestimmen	9'517.63	7035.-	4682.43	5000	4545.-	17'268.07

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
150. Überschuss der Einnahmen? Überschuss der Ausgaben? Wie viel?							
Überschuss der Ausgaben nach obiger Berechnung? 2'160.58	Überschuss der Ausgaben 7'597	Überschuss der Ausgaben 5'372.39	Überschuss der Ausgaben 1562.64	Überschuss der Ausgaben 1489.40	421	Überschuss der Ausgaben 750.	Überschuss der Ausgaben: 1487.14
2. Die Dürftigen (Angaben aus dem Jahr 1854) a. Erkrankte							
151. Wie viele sind, die wegen Erkrankung und daraus entstandener Verdienstunfähigkeit unterstützt wurden?							
31 Personen	beiläufig 100	18	27	11	6	42.	Die Ausgaben für die Dürftigen betragen für alle Klassen Fr. 1'752.80, die Zinsen von den Schulden Fr. 1'565.35. Die vermischten Ausgaben und Verwaltungs-kosten betragen Fr. 485.57. Das obige Deficit dazu Fr. 1487.14 Gibt Gesamtdéficit Fr. 5'290.86 Wurde keine bestimmte Rechnung darüber geführt.
152. Wie viele darunter in der Gemeinde? Ausserhalb der Gemeinde?							
In: 18 Personen Ausser: 13 Personen	jeweils circa 50	in: 18 [?]	18 in, 9 ausserhalb	4 in, 7 ausserhalb	3/3	35 in der Gemeinde, 7 ausserhalb.	-
153. Wurde auch erkrankten Einsassen von der Armenbehörde Hilfe zu Theil? Wie vielen?							
Ja!	Ja circa 6	theilweise	2	Keine	Ja, 2.	Nein es erfolgte kein Begehren von solchen.	Vom Armen-Verein [?] einige Familien
154. Bestand die Hilfe in Übernahme der Arztkosten? Oder in Geld und Naturalunterstützungen? Oder in beidem zusammen?							
Zu Arztkosten; aber grösstentheils in Geldunterstützungen. Für einen Einsassen betragen die Arztkosten 18.35. Kleinere Beiträge bei momentanem Unwohlsein sind hier nicht eingerechnet.	In beiden zusammen	beidem zusammen	In beiden zusammen in den meisten Fällen.	In beyden zusammen	Zusammen L. 101.15	Unterstützungen in Geld.	Bei Frage 153 in Arztkosten und momentanen Geldunterstützungen.
155. Summa daheriger Ausgaben?							
707.45	1000 bis 2000	1'978.30	390	f 368.811/2	-	722.28	Kann nicht angegeben werden.

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
b. Verlassene Familien							
156. Wie viele Familien wurden unterstützt, in Folge bösslicher Verlassung durch den Vater?							
5 Familien	circa 50	17	7	4	10 Familien	5 Familien	Zehn
157. Wie viele sind darunter gemeinschaftliche Familien in der Gemeinde? Ausser der Gemeinde? Einsassenfamilien?							
a) 2 in der Gemeinde	zur Hälfte; einsassen keine	in der Gde: 4	In der Gemeinde 4,	2 in der	5 in der	Darunter 3 in der	Eine
b) 3 Ausser			ausser 3, Einsassen 0	Gemeinde, 2	Gemeinde	Gemeinde & 2	Neun
c) -			Gemeinde: 13	ausser. Keine	5 ausser	ausserhalb.	Keine
			Einsassen-	Einsassen	Einsassen	Einsassenfamilien keine.	
			familien: -				
158. Wie viele Anzeigen gegen solche Männer sind von der Gemeinde gemacht worden?							
5 Familienväter	Sozusagen gegen alle & zwar gegen Einzelne	9	5	3	Gegen alle wurde schon Anzeige gemacht.	Drei.	Zehn
159. Welches Ergebnis haben sie gehabt?							
Auf wiederholte Anzeigen hin wurde jeder dieser Pflichtvergessenen nur mit einigen Tagen (6 à 10) gewöhnlicher Gefangenschaft bestraft.	Bei den wenigsten ein Glückliches	sehr wenig erfolgt.	Zwei guten Erfolg, 3 nur Contumal. Urtheil	Gefangenschaf t	Bei einigen hat etwas gefruchtet, bei der Mehrzahl nicht.	Die Betroffenen wurden mit Gefangenschaft & Arbeitshaus bestraft & fielen in [?] Fehler.	Der Richter hat in der Regel Gefängnisstrafen ausgesprochen, welche die Betroffenen aushalten mussten wenn sie anwesend waren. Diese Straffen bewirkten in der Regel keine bedeutende Besserung.
160. Summa der diesen Familien gemachten Unterstützungen?							
125.40	Nicht zu be-stimmen möglich	1893.40	340	f 186.80	L. 405.-	24.50	Fr. 416.53.
161. Wie viele Familien wurden unterstützt in Folge von Gefängnis oder Zwangsarbeitshaus- oder Zuchthausstrafe des Vaters oder der Mutter?							
Die unehelichen Kinder von 4 Müttern, die Thorbergstrafe aushielten und 1 Familienvater der im Zuchthaus war.	Etwas 10	5	5	4	6 Familien	5 Familien.	Vier
162. Wie viele davon wohnen oder wohnen auswärts? Wie viele in der Gemeinde?							
3 wohnen in der Gemeinde, 2 ausser der Gde.	Zwei auswärts, 8 in der Gemeinde	in der Gemeinde: 5	2 auswärts, 3 in der Gemeinde	Auswärts 3, in der Gemeinde 1	Auswärts: 2 In: 4	Davon wohnen 1 auswärts und 4 in der Gemeinde.	Drei Eine
163. Summa daheriger Unterstützungen?							
331.80	-	350	145	f 99.82	L. 354.-	66.86	[?]

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
164. Wie viele Einzelne oder Familien wurden unterstützt in Folge Absterbens des Vaters? Oder des Gatten?							
11 Familien	Nicht zu bestimmen möglich	28	5	3	4 Familien	13 Familien.	Wurde darüber nicht ab-gesondert Rechnung geführt. Die Zahl und der Betrag der Unter-stützungen kann daher nicht angegeben werden. Die betreffenden Personen sind unter dem Notharmen Anteil inbegriffe.
165. Wie viele davon wohnen oder wohnnten auswärts? Wie viele in der Gemeinde?							
a) 3 Familien in der Gemeinde	Ebd	auswärts: 16 in der Gemeinde: 12	3 auswärts, 2 in der Gemeinde	Auswärts keine, 3 in der Gemeinde	Auswärts: 2 In: 2	Davon wohnen auswärts 4 und in der Gemeinde 9.	Ebd
166. Summa daheriger Unterstützungen?							
443.73	Ebd	2'107.83	90	F 171.88 ½	L. 130	72.	Ebd
c. Eltern mit grosser Kinderzahl							
167. Wurde grosse Kinderzahl als ein Grund zur Unterstützung angenommen?							
Ja! Vereint mit Verdienstlosigkeit	Ja, sofern es den Eltern an einigermassen zureichendem Verdienst fehlte	ja	Hie und da	Ja	Ja	Ja, verbunden mit Verdienstlosigkeit.	Ja
168. Wie viele Familien wurden aus diesem Grunde unterstützt? Bürgerfamilien? Einsassenfamilien?							
24	Weiber mit 3 und mehr Kindern. Väter mit 5 und mehr Kindern sicher 100. Bürger: ca. 96, Einsassen 4. [?] Saatkartoffeln	19 Bürgerfamilien, keine Einsassen	3 Bürger, 0 Einsassen	13 13 Keine	12 Familien 10 Bürger 2 Einsassen	9 Bürgerfamilien.	- zwanzig - zwanzig - durch die Armencom-mission keine dieser Familien unterstützt.
169. Geschah die Hilfe durch Abnahme von Kindern? Oder durch Bezahlung des Hauszinses? Oder durch zeitweise Unterstützung in Geld oder Lebensmitteln? Oder durch Einkleidung? Oder durch mehreres zugleich?							
a) Einigen durch Abnahme von Kindern	Abnahme von Kindern zum Teil, Bezahlung Zins und zeitweise Unterstützung häufig, einkleidung nicht, mehreres in besonderen Fällen.	theilweise	Durch Mehreres zugleich	Bey einigen Ditto Auch dieses Ditto Ditto	Ja Ja auch Auch auf diese Weise - Ja	Durch Bezahlung von Mietzins & Unterstützungen in Geld.	Bei den einten durch Abnahme von Kindern bei anderen durch Bezahlung von Hauszins auch durch zweitweuse Geldunterstützungen und durch Einkleidung.
b) Bezahlung des Hauszinses							
c) Im Allg. durch Baarunterstützung zu Ankauf von Lebensmitteln.							
d) -							
e) -							

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
170. Summa daheriger Unterstützungen?							
9/76-71	Nicht zu bestimmen möglich.	1'380.83	73	688.44	674	180.02	505.60
d. Eltern mit gewöhnlicher Kinderzahl, aber mit Mangel an Land und Mangel an Verdienst							
171. Wie viele Familien sind aus keinem andern Grund als wegen Mangel an eigenen Nahrungsmitteln und Mangel an Geld, solche zu kaufen, sich Obdach zu verschaffen, unterstützt worden?							
11 Familien	Circa 180 Familien	43	7	13	48	13 Familien	Neunzehn
172. Wie viele dieser Familien (oder Haushaltungen) waren Bürgerfamilien in der Gemeinde? Ausserhalb der Gemeinde?							
a) 3 in der Gemeinde	90 in, 90 ausser	in: 19, ausser: 24	5 in der, 2 ausserhalb der Gemeinde	6 in, 7 ausserhalb	40	Alle waren Bürgerfamilien.	Keine Neunzehn
b) 8 ausser der Gemeinde							
173. Sind im Laufe des Jahres ausserhalb der Gemeinde ansässig gewesen, verarmte Bürgerfamilien in die Gemeinde gezogen? Wie viele? Wie viele Köpfe?							
a) Ja!	Etwas ein duzes (ein duze wurde nach der ankunft sofort wieder zurück geschickt); aus circa 50 Köpfen bestehend	Keine	Keine	Keine	2, 14	Keine.	Zehn
b) 2 Väter mit 8 Kindern							
174. Wie viele Einsassenfamilien, die zu dieser Klasse gehören, wurden ebenfalls unterstützt?							
Es wurden im Ganzen 26 Einsassenfamilien unterstützt. Die Verarmungsgründe sind aber allgemein & fallen in verschiedenen Ursachen zusammen.	6, ungerechnet etwa 20 kl. Einsassen-familien, die jährlich mit Saatkartoffeln & Grad am Neujahr bedacht werden.	Keine	Keine	14 Einsassen-familien	-	Keine, weil von daher kein Begehren einlangte.	Keine
175. Geschah die Hilfe durch Bezahlung von Hauszins? Oder durch zeitweise Unterstützung in Geld u. Naturalien? Oder in Steuern an Kleidungen? Oder durch unentgeltliche Anweisung von Land? Oder durch Steuern zu Erlernung eines Handwerks? Oder durch Anschaffung von Handwerkszeug?							
a) zum Theil	Bei einigen. Ebd. Ebd. Kein. Selten. Nein	Hauszins, Geld, Naturalien, Kleidungen: theilweise	Eins oder mehreres zugleich.	Geld und Lebensmittel	Hauszins oder in baar.	Durch Unterstützungen an Geld.	Durch Bezahlung von Hauszins und zeitweise auch Geldunterstützungen
b) Ebenfalls							
c) Auch							
d) –							
e) An 8 Jünglinge die nicht in obiger Zahl begriffen sind & für welche 310.85 bezahlt wurden im Jahr 1854.							
176. Summa daheriger Unterstützungen?							
243.73 ohne die oben 310.85 für Lehrlöhne.	Nicht zu bestimmen möglich.	2'930	130	333.40	1'927.	42.50	489.97

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
LAND							
177. Wie viel Land hat der arme, in der Gemeinde wohnende, verheiratete Bürger zu nutzen? (Grösse des Allmendtheils)							
Keins	keines.	Die Gemeinde besitzt kein Land	Nichts	Keins	1. Jucharten	Die herdbürgerlichen Armen so eigene Haushaltung führen und wohnen haben zu nutzen ca. 1 Jucharten Allmendland und bezieht jährlich ca. 1 Klafter Holz.	Ist kein Allmendland
178. Erhalten arme Einsassen auf ihr Verlangen von den grösseren Güterbesitzern Land zum Anpflanzen?							
Ja!	Ja	Die Gemeinde besitzt kein Land	Ja, durchgehend.	Ja	Nur selten	Ja freilich.	Ja
179. Gibt es dürftige Familien, die ohne ihr Verschulden ganz ohne Pflanzland sind?							
Nein!	Wenige	Die Gemeinde besitzt kein Land	Nein	Keine	Nein	Nein.	Nein
180. Wie viele Ziegen/Schafe sind im Besitz sämtlicher von der Gemeinde (Armenbehörde) innerhalb ihrer Grenzen unterstützter Familien?							
Schafe 7 Stück Ziegen 24 Stück	50 Ziegen, Schafe so zuzagen keine	Die Gemeinde besitzt kein Land	15 Ziegen, 5 Schafe.	40 Ziegen, 15 Schafe	20 Ziegen, 10 Schafe	Ziegen 17, Schafe 5.	Ziegen: Stück 40 Schafe: keine
ARBEIT UND VERDIENST							
181. Wie viel sind unter den unterstützten Familien eigentliche Tagelöhnerfamilien und Knechtfamilien?							
Die meisten sind mehr oder weniger Tagelöhner oder Knechtfamilien, mit Ausnahme von ca. 6 Handwerker, die wegen Schwäche, Krankheit, Liederlichkeit etc. etc. der Unterstützung anheimfallen.	Nicht zu bestimmen möglich.	an deren wird nicht gesteuert	18	34	29 Familien	Alle.	Ist nicht genau ermittelt jedoch ist die Zahl nicht sehr gross.
182. Wie viel Handwerkerfamilien?							
-	Ebd.	an deren wird nicht gesteuert	25	18	18 Familien	Keine.	Ist nicht genau ermittelt jedoch ist die Zahl nicht sehr gross.
183. Ist wirklich auch für den eingessenen, fleissigen Tagelöhner Mangel an Arbeit und Verdienst in der Gemeinde?							
Nein!	Zeitweise	an deren wird nicht gesteuert	Ja, zuweilen wohl.	Zuweilen	Ja oft	Nein.	Diesem fall war (?) hie und da nicht

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wysachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
184. Welches ist der Verdienst eines Tagelöhners? (Landarbeiters) etc. im grossen Taglohn (ohne Kost), im kleinen Taglohn (mit Kost).							
a) Im grossen Taglohn wird wenig gearbeitet (1-1 1/2 Fr.) [?] b) Je nach der Arbeitsfähigkeit von 10-50 Cts.	gross: fr 1 klein: 30 bis 35 rp.	an deren wird nicht gesteuert	grossen: rp. 80 kleinen: rp. 35	36 – 40 pp / f 1 [?]	Grosser Taglohn: 1 L. Kleiner: 30 bis 60 Cent.	Im grossen Taglohn ohne Kost 90 Cts. Im kleinen Taglohn mit Kost 50 Cts.	Fr. 1.15 Rp. 60
185. Welches ist der Verdienst im Sommer (im Heuet und in der Erndte)? Im Herbst (bei der Weinlese)? Im Winter (beim Dreschen)?							
Sommerarbeiten durchgängig 50 Ct. im Winter beim Dreschen 30 à 40 Cts. Je nach Arbeitsfähigkeit	Sommer: 1 bis 1.40 Herst Winter [?]	an deren wird nicht gesteuert	Mit Kost Sommer rp. 50, Herbst 40, Winter 30.	Zirka 40 pp im Sommer, 36 pp im Winter	Sommer: 40 bis 60 c Herbst - Winter: 35 ct.	Im Sommer 50 und im Winter 30 Cts.	Rp. 60 - Rp. 45
186. Welches ist der durchschnittliche Jahreslohn eines Knechts? Einer Magd?							
a) Je nach Arbeitsfähigkeit von [?]: 10-50 b) 8-30	Knecht: fr 100-150 Magd 40 – 60	Knecht: 30 Magd: 20	Knecht: fr. 60 Magd: fr. 35	Knecht f 100 Magd f 50	höchst verschieden	Eines Knechts 30, einer Magd 16.	Fr. 100 Fr. 60
187. Hat die Gemeinde Mangel oder Überfluss an Handwerkern für ihre Bedürfnisse?							
Pfischer genug! Gute Handwerker zu wenig.	Genug in den meisten Bereichen.	Überfluss	Einge Mangel, einige Überfluss	Eher Mangel	Sind Handwerker genug	Theilweise Mangel.	Keines von beidem
188. Welche Handwerker fänden noch sichere Beschäftigungen und Verdienst?							
Alle fleissigen.	Hutmacher, Kupferschmiede, Hafergiesser, [?]	-	gute Maurer, Schneider, Schreiner	Schlosser und Wagner	-	Geschickte Wagner, Mühlennmacher, Schuster, Schneider, Schreiner etc.	Keine
189. Hat die Gemeinde ausser Landbau, Viehzucht und den gewöhnlichen Handwerken noch einen anderen allgemeinen Erwerbszweig, der Vielen Verdienst gibt?							
Hauptsächlich Landbau und Handwerk	ja	-	Ja	Nein	Ja.	Nein.	Nein
190. Wenn ja, welchen?							
-	keinen besonderen	-	Die Leinwand-fabrication	-	Etwas in Leinweberei.	-	-
191. Finden auch Kinder dabei Beschäftigung und Verdienst oder nur Erwachsene?							
-	-	-	Nur Erwachsene	-	Nur Erwachsene	-	-
192. Wurde in den letzten Jahren der Versuch gemacht, einen neuen Erwerbszweig einzuführen?							
Ja! es wurde im Jahr 1851 die Hanfflechtereie eingeführt.	schwer lesendlich	-	Ja	-	Ja	Ja!	Ja
193. Wenn ja – welchen?							
-	schwer lesendlich	-	Die Strohflechtereie	Nein	Durch Strohwweberei	Seidenhämmeln, Strohflechtereie.	Die Strohflechtereie
194. Ist der Versuch bis jetzt gelungen, oder misslungen?							
Im Ganzen genommen ist der Versuch ziemlich gelungen.	schwer lesendlich	-	Misslungen	-	Er ist misslungen.	Misslungen.	Misslungen

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
195. Wenn des Letzteren welches waren die Ursachen des Misslingens?							
Indem die Arbeiten stets ihren Abgang hatten; allein die Zeitverhältnisse wirkten drückend auf dieses Geschäft. Die Armen verlangen dagegen grosse Arbeitslöhne, oder thun nichts; während es der Behörde an Geldmitteln mangelt; um Zulagen a Lohn zu machen.	schwer leserlich	-	[?] des Absatzes der Anbieter.	-	Fand nicht mehr Absatz.	Trägheit der meisten Armen.	Dass dieser Erwerbszweig im Allgemeinen stockt
BEGRÄBNISSE VON ARMEN							
196. Wie viele Begräbnisse wurden aus der Armenkasse bestritten?							
Im Ganzen 20	Ist nicht bekannt [...] Jedentfalls eine bedeutende Summe.	63.14 (14) [?]	46	1 / Bemerkungen zu 196-198: Begräbnis findet sich in der Rechnung nur eins, das aber in der Classe der Kranken berechnet ist mit fr. 5.70. Hingegen fanden sich 13 Fälle, die in keine dieser Classen passen wollten u. die hier mit einer Ausgabe von fr. 565.85 eingesetzt wurden.	Nur für die Besteuernten	Fünf.	Sechs und Zwanzig
197. Wie viele von ausserhalb der Gemeinde Verstorbene? Innerhalb der Gemeinde?							
Ausserhalb der Gemeinde 5, innerhalb 15.	Ist nicht bekannt [...] Jedentfalls eine bedeutende Summe.	1 [?] 5.66 11 [?]	ausserhalb 9, innerhalb 37.	Ausserhalb: keine Innerhalb: 1	Je nach dem viele sterben.	Von ausserhalb der Gemeinde Verstorbene 1 und innerhalb 4.	Niemand Sechs und zwanzig

Lützflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
198. Summa daheriger Ausgaben							
1/74.08	Ist nicht bekannt [...] Jedenfalls eine bedeutende Summe.	63.14	185	f 5.70	-	25	Fr. 55.10
Schlussfragen							
199. Wie hoch befinden sich im Jahre 1846 die Ausgaben für die 5 Klassen a, b, c, d, e von Abtheilung II? 155,160,163,166,170,176							
177030	Nicht zu bestimmen möglich.	8'386.83	L 600 alt W	F 1767.10	L 2000	2'142.86	Für 1846, nicht besonders Rechnung geführt,
200. Wie hoch die Ausgaben für die Klassen im Jahre 1854?							
19059.13	Id.	10'703.50	1330.-	2397.01	3591	1'108.16	Fr. 1752.80
201. Welches war im Jahr 1854 das Einnahme? (ausser diesen Einnahmen soll nichts angegeben oder eingerechnet [werden])							
a) an Kirchensteuern? b) an freiwilligen Gaben? c) an Staatsbeiträge an den Armenverein oder Spendkommission?							
a) 144.03 Kirchenst.	a) 289.32 Fr.	a) 64.94	1853	a) 133.57	a) 36	An Kirchensteuern	Fr. 53.43
b) 2054.90 freiwillige St.	b) 54 Fr.	b) -	a) 49.55	b) 1381.22	b) -	50.65. An	Fr. 123
c) 9'411 Staatsbeiträge	c) 18'640 Fr.	c) 4'700	b) 69.80	c) 140	c) 84	Staatsbeiträgen 3640.	Fr. 416.50
			c) 84	= 1654.79	-		
			= 203.35				
202. Überschuss der Einnahmen – wie viel? Oder Überschuss der Ausgaben – wie viel?							
a) -	-	Überschuss	-	732.22	3471	Überschuss an	Fr. 1159.91
b) Überschuss der Ausgaben	7'448.20	Ausgaben:	3'451.63			Ausgaben 980	
203. Wie viel trägt eine Gemeindestelle von 1 pro mille ein?							
5'279.44	5'872	[?]	1918.60	F 1393.47	Fr. 1400	3142.35	Fr. 4004.21
204. Wie viel trägt eine Staatssteuer von 1 pro mille ein?							
Im Jahre 1855, 1 6/10 pro mille,	5'290	1779.40	1344	1347.12	1748.70	2698.20	Fr. 3319.86 (1854)
6'737.20 [1 pro mille 4'210.-] [?]							
205. Aufstellung des Armen-Budgets pro 1855, resp. Einnahmen und Ausgaben im Jahre 1855.							
Ausgaben 19'000	Ausgaben circa 35'000	Einnahmen:	vide Beilage.	- 7500	Ausgaben: L	Mutmassliche	[?]
Die Einnahmen können nicht	ohne Deckung des	3591.60		5462	10'000	Einnahmen 3'940,	
angegeben werden, da der	Defizits 1'854. Die	Ausgaben:		= 2038	Einnahmen: L	Ausgaben 4'790	
Bezug freiwilliger Steuern oder	Einnahmen circa 25'000	4176.83			5'400		
Tellen eine bedeutende		Defizit: 585.23			Defizit: 4'600		
Änderung des Voranschlags							
herbeiführen werden. Beim							
Bezug einer freiwilligen Steuer							
mag das Einnahmen 16'000							
betragen							

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
III Armenbehörden und ihre Einrichtung							
1. Einrichtung							
206. Wer besorgt jetzt in der Gemeinde die Armenpflege: - der Einwohnergemeinderath allein und ganz? - oder der Einwohnergemeinderath und eine Spendkommission? – oder ein von der Einwohnergemeinde oder dem Einwohnergemeinderath ernannte Armenkommission? - oder der Armenvereinsausschuss allein? - oder der Gemeinderath und ein Armenvereinsausschuss nebeneinander?							
Die Armenpflege in der Gemeinde Lützelflüh wird freiwillig von einer Commission aus 11 Mitgliedern bestehend besorgt und zwar das gesammte Armenwesen, mit Einschluss der Verwaltungen der Spender Commission. Diese Commission ist von der EinwohnerGemeinde gewählt. Jede ordentliche Sitzung wird nach vorhergehender Wahl durch die Commission selbst, ein Beischluss von je 5 Mitgliedern aus der Zahl der Armenväter beigezogen & zwar jedesmal andere, um Ja die Armenväter in die Geschäfte der Verwaltung einzuführen, überhaupt den Begriff über die Armenverhältnisse zu läutern. Dieselben haben Stimmrecht.	Der Armenvereinsausschuss allein, welchem 18. Armenpfleger untergeben sind.	Jede der genannten Behörden besorgt ein Theil des Armenwesens	Der Einw.Gderath allein u Ganz	Der Armenkommissionsausschuss	Der Einwohnergemeinderath ganz und allein	Der Einwohnergemeinderath allein und ganz.	- nein - nein - ja - nein - nein
207. Wie oft hält die Armenbehörde monatlich Sitzung? Je einmal, den ersten Samstag des Monats ordentl. Sitz.							
	In der Regel 3 mal	2 Mal	zwei mal	In der Regel eine	Ein mal	Alle Monat einmal ordentlich.	Ordentlich einmal ausserordentlich so oft es die Geschäfte erfordern.
208. Wie lange dauert diese gewöhnlich? Von Morgens 8 ½ Uhr bis Abends 9-11 Uhr							
	9 Stunden	1 Tag	7 Stunden	6 bis 8 Stunden	½ bis 1 Tag	Einen Tag.	Einen Tag bis tief in die Nacht
209. Werden die Verhandlungen regelmässig protokolliert und die Abwesenden verzeichnet?							
Die Verhandlungen werden genau protokolliert & die Abwesenden verzeichnet. Das daherige Kon[?] wird in ein eigenes Protokoll eingetragen.	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wysachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
210. Werden die, welche Unterstützung begehren, in der Regel persönlich vorgelassen und angehört oder nicht?	Die in der Kirchengemeinde (?) nicht, die auswärtigen Sumiswaldner aber wohl.	Ja	Ja	Meistentheils	Ja	Ja	Wer persönlich anwesend ist wird vorgelassen und angehört.
211. Kommt es selten oder häufig vor, dass auswärts angesehene Gemeindeglieder persönlich erscheinen um Unterstützung zu verlangen?	Schon häufig.	Häufig	Häufig	Ja	Es kommt oft vor	Sehr oft.	Sehr häufig
212. Wenn Letzteres, wie viel annähernd per Sitzung?	Über hundert, wurde aber fast die Hälfte abgewiesen.	12 Personen	zwei	6 bis 8 Personen	3 bis 6 und noch mehr	Acht.	Circa fünfzig
213. Wie viel baares Geld wurde an solche auswärts wohnende Bürger direkt ausgegeben in der Sitzung vom Monat Januar? Das Jahr 1854 laut Protokoll – Mai – Juli	Im Jänner 1855 wurden an 28 Personen zu 138.50 Steuern verabreicht Im Mai 27 Personen, 314.- Im Juli 16 Personen, 139.50 6 bis 8 Stk (?) wurden jedes mal durch die Post versandt an Armenbehörden. Das Protokoll weist von der Jänner Sitzung 87 Beschlüsse. Die Abgewiesenen nicht eingerechnet.	a) 73 b) 56 c) 44	Jan: 13 Mai: 47 (wohl Saatgut) Juli: 34.50	Ca. f 15 bis f 20 Jan: 9 Mai: 11.80 Juli: 16	Verschieden. Jan: 40.40 Mai: 20 Juli: 18	Januar 1854: 13 Mai: 46.30 Juli: 13	Fr. 199.45 Fr. 187.45 Fr. 164.95
214. Hält die Spendkommission Sitzungen oder nicht?	Existiert nicht	monatlich einmal	Keine Spendkommission	Keine	Nein	Nein	Nein

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
2. Rechnungswesen							
215. Ist die Armengutsverwaltung von der Almosnerei getrennt oder nicht?							
Ja!	Eine Almosnerei besteht nicht mehr [mit Bleistift durch-gestrichen]	Ja	So getrennt, dass für jede besond-ere Rechnung gelegt wird.	Ja	Sie ist getrennt	Getrennt	Ja
216. Ist der Armengutsverwalter und der Almosner gewöhnlich dieselbe Person oder nicht?							
Nein!	Getrennt	gleiche Person	Ja	Nein	Nein	Nicht dieselbe Person	Bis 1850 ja seither nein
217. Von welchen Jahren seit 1846 sind die Armengutsrechnungen passiert? Von welchen Jahren stehen sie noch aus?							
Alle sind passiert, auch die vom Jahr 1854.	bis 31.yan.1851. [?] 31yan.1854	1848, 1850, 1852, 1854	1847-51 passiert 1852-54 noch aus	Alle bis 31 Dec. 1853. 1854 noch ausstehend	Bis und mit 1853. 1854 stehen sie noch aus.	Passirt bis und mit dem Jahr 1851. Nicht passirt für die Jahre 1852.53.54.	Vom Jahr 1854.
218. Sind diese ausstehenden Armengutsrechnungen gar nicht gemacht oder nur noch nicht passiert? Wo liegen sie?							
-	nur noch nicht passiert.	fällt weg	1852 und 1853 ausgefertigt, aber nicht passiert. Noch beim Verfasser.	Gemacht aber nicht passiert. In der Gemeinds-schreiberey	Sie sind in Arbeit.	Nicht gemacht & liegen beim Verwalter.	Sind nicht gemacht
219. Von welchen Jahren sind die Almosnenrechnungen passiert? Von welchen Jahren stehen sie noch aus?							
Alle sind passiert, auch die vom Jahr 1854.	alle passiert.	1848, 1850, 1852, 1854. Stehen keine mehr aus.	siehe oben Nr. 217 & 218.	Alle bis 31 Dec 1853 1854	Bis 1853. 1854 stehen sie noch aus.	Passirt bis und mit dem Jahr 1851. Nicht passirt für die Jahre 1852.53.54.	Bis und mit 1853. Für 1854.
220. Sind diese Almosnenrechnungen gar nicht abgelegt, oder nur noch nicht passiert? Wo liegen sie?							
-	-	fällt weg.	siehe oben Nr. 217 & 218.	Noch nicht ab-gelegt, wohl abgefasst Noch beim Almosner	Zu Ausfertigung	Nicht abgelegt. Liegen beim betreffenden Almosner.	Nicht abgelegt
221. Durch wen lässt die Gemeinde die Rechnungen prüfen?							
Durch eine eigens gewählte Vorunter-suchungscommission.	Durch eine eigen Commission	fällt weg.	Durch einen vom Gemeinndrath er-nannten Ausschuss.	Durch einen eigenen Ausschuss	Gemeinderath & Commission.	Durch den Gemeinndrath.	Im [?] beim Verwalter durch einen Prüfungs-ausschuss
222. Werden der Gemeinde schriftliche Bemerkungen vorgelegt?							
Ja!	Ja	nein.	Ja, es wird der Einw. Gemeinde ein schriftl. Gutachten abgegeben.	Gewöhnlich mündlich	Nein	Ja.	In der Regel nicht

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
223. Sind die Rechnungen formulargemäss abgefasst? Soweit Übersicht & Einfachheit nicht einige Abweichungen notwendig machten.	Ja	ja.	Joo.	Ja	Ja	Ja.	Ja
224. Finden sich in den regierungsstatthalteramtlichen Passationen der Armenguts- und Allmosen-Rechnungen seit 1847 Bemerkungen und Weisungen? a) In der Allmosen-rechnung nicht. b) In der Armenguts-rechnung auch nicht.	Nein	nein.	Ja, in der Armenguts-rechnung 1851	Ja	Nein	Ja freilich.	Ja. Für 1848. Dass die kleinen Kapitalien eingezogen und daraus Schulden bezahlt werden sollen. Für 1849. Dass das Heimateinzugeld von Fr. 1200 aW an Zins gelegt werden solle, wofür die Gemeinde verantwortlich gemacht wird. Allgemeine Bemerkung von mehreren Rechnungen, dass die Beilagen nicht ganz vollständig waren. Für 1848 ist [?] für 1849. Nicht. Der allgemeinen Bemerkung ist in späteren Rechnungen ziemlich Rechnung getragen.
225. Welches sind die reg. statthalteramtlichen Weisungen in den Armengutsrechnungen?	-	fällt weg.	Ja in der Rechnung pro 1851. Weisung zu Erledigung eines Punktes wegen nicht verrechneten, vermischten Einzugelder.	Keine	-	1847 wurde grössere Sparsamkeit anbefohlen. 1848 & 1849 die Weisungen ertheilt, die Rückstände fleissiger beizubringen und [?] die Restanzen und Kapitalzinsen beizutreiben, Rüge wegen schlechten Versicherung der Titel, Realisierung der Titel angetragen.	Ebd

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
226. Welches in den Allmosenrechnungen? Keine!	-	fällt weg.		Wegen [?] (Be- steuerung) gegen das Armengesetz	-	Zu Passation der Allmosenrechnung vom Jahr 1849. Auf strengere Handhabung des Armenpolizei-gesetzes verwiesen.	Ebd
227. Wurde diesen Weisungen Folge geleistet oder blieb die Sache so wie sie war? -	-	fällt weg.	Es wurde Folge geleistet.	Wurde keine Folge verlangt [?]	-	In sofern wurde diesen Weisungen Folge geleistet, als die Behörde den betreffenden Beamten anempfohlen hat, auf dieselben Bedacht zu nehmen.	Ebd
228. Kam es vor, dass die Armenbehörde oder ein Glied derselben von dem Regierungstatthalteramt für gesetzlich verbotene Unterstützungen nach § 27 wirklich zur Verantwortung gezogen oder zur Zurückstattung angehalten wurde?	Nein	nein.	Nein	Nein	Nein	Nein	Nein
229. Werden die Kasse der Armenbehörde alljährlich zu einer bestimmten Zeit eingeleiefert oder müssen sie ausdrücklich verlangt werden? Sie werden sofort eingeleiefert & ohne Abforderung	Nein Werden jährlich cirka 4 bis 5 mal abgeleiefert	freiwillig abgeleiefert	Sie werden unaufgefordert regelmässig abgeleiefert.	Werden eingeleiefert	-	Jetzt werden sie ausgeliefert, früher mussten sie ausdrücklich verlangt werden.	Ja, so ziemlich regelmässig.
230. Werden die Kassen nach den bestehenden Verordnungen spezifiziert oder nur die Gesamtsommen angegeben und ausgewiesen? Die Cassen werden spezifizirt abgegeben.	Werden gewöhnlich spezifiziert	werden spezifizirt	Ersteres	Spezifizirt	-	Spezifizirt.	Spezifiziert.
231. Wie hoch belaufen sich die Verwaltungs- und Rechnungskosten für die Armengutsverwaltung von einem Jahr (nach der letzten passierten Rechnung) 82.15 mit Gratifikationen	cirka 100.-	5 aW	für Armenguts- verwaltung und Allmosen fr. 17.85 Besoldg. perJahr. [...]	Nichts	Werden keine Kosten verrechnet	62 nW	Fr. 64.41
232. Wie hoch belaufen sich die Verwaltungs- und Rechnungskosten in der letzten Allmosenrechnung (auf 1 Jahr berechnet) a) die Verwaltungskosten belaufen sich auf 284.78 mit Gratifikation b) Die Gesamtausgabe 19'059	ca. 100.-	5 aW	für Armenguts- verwaltung und Allmosen fr. 17.85 Besoldg. perJahr. [...]	F 17	F 200. Die Bezahlung (?) des Schreibers inbegriffen.	79:20 NW	Fr. 188.50

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
233. Den wievielsten Theil der Gesamtsumme des Ausgebens bilden die sämtlichen Rechnungs- und Verwaltungskosten (auf 1 Jahr berechnet)							
Die Verwaltungskosten betragen 1,40 %	den 300ten Theil gegenwärtig	1330tn Theil	1/400	Den 405ten Theil	Ungefähr 2 %	Den siebenzigsten Theil.	Beiläufig der 225. Theil
234. Sind Armenungsverwalter, oder Alimosner oder Armenvereinskassierer, die noch Restanzen abzuliefern haben?							
Kassier per 1854 beträgt 65.91. Frühere Restanzen stehen keine aus. Diese ist als Saldo ins Einnahmen von 1855 gebracht.	Wenigstens von Letzterem nicht & vom ersteren a auch nicht.	nein	Nein	Nein	Nein	Ja	Nein
235. Wenn ja, von welchem Jahr und welchem Betrag?							
Keine!	-	fällt weg	-	-	-	Von den Jahren 1846 und 1849, ist aber nicht von Bedeutung.	-
236. Hat der Armenverein die gesammte Armenpflege der Gemeinde besorgt, oder nur einen Theil derselben?							
Die gesammte Armen-pflege der Gemeinde Lützelflüh wurde vom Armenverein besorgt & zwar seit 1832 fast von den nämlichen Mitgliedern.	Die ganze Armenpflege	die Gesammte	Nur ganz kurze Zeit die gesammte.	Die gesammte	Sie hat bereits aufgehört.	Der Armenverein besorgte die gesamte Armenpflege; die Verwaltung des Armenguts blieb aber nach wie vor dem Gemeinrath.	Nur einen kleinen Theil
237. Wenn Ersteres, legte der Armenverein über die ihm von der Gemeinde nach § 19 des Armengesetzes übertragenen und nur für die Bürger zu verwendenden Einkünften besondere Rechnung ab oder nicht?							
Ausgaben & Einnahmen sind summarisch zusammengezogen, jedoch die einzelnen Rubriken genau ausgediehet & übersichtlich dargestellt. Die Ausgaben an Bürger & Einsassen sind ausgediehet wie folgt: 1) Verschiedene Unterstützung an Gemeinbürger 2) Ortsarmenpflege: An Bürger und Einsassen ohne Unterschied der Person.	Nur für Bürger zu verwendende Einkünfte hat er gar nicht.	legt besondere Rechnung	Nein, nur eine Generalrechnung	Nein	-	Darüber gibt die Armenguts & Alimosnenrechnung Bericht.	-
238. Wenn Letzteres, sind die Rechnungen der Armenvereinskassierer einer Passatlohn unterworfen und passiert worden?							
Sie werden von einer eigens dazu gewählten Comission voruntersucht & auf deren Antrag passiert.	Ja	ja	Sie sind alle geprüft worden.	Ja	Ja	Die Rechnungen des Armenvereins-Cassiers werden einer Passatlohn unterworfen.	Ja, von der Hauptversammlung passiert.

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
239. Wenn nicht – warum nicht? Von welchen Jahren stehen noch die Armenvereins-Kassier-Rechnungen aus?							
Es stehen keine Rechnungen unpassirt aus.	-	fällt weg	-	Keine	-	-	Keine ausstehend.
240. Sind diese Rechnungen des Armenvereins gesammelt oder nicht?							
Sind gesammelt, im Gemeindegemeinschaftssekretariat.	Ja	ja	Ja	Ja	Ja	Es ist nur eine neben den Allmosenrechnungen.	Werden protokolliert und die Originale vom Rechnungsgeber aufbewahrt.
241. Wurden sämtliche Beamten des Armenvereins unentgeltlich versehen?							
Besoldet sind die des stehenden Kassiers & Sekretairs für ihre Extra-bemühungen.	Die Mitglieder der Armen-commission, der Aktuar & der Kassier beziehen eine Gratifikation, die übrigen Beamten nicht.	ja	Ja	Ausser dem Allmosner	Ja	Ja	Ja
242. Auf welchen Zeitpunkt werden die Armenrechnungen geschlossen?							
Jeweilen auf 31. Dez.	Je auf 31. dez.	pro 1. Januar	Auf 31. Dez.	Auf Ende des Jahres	Auf 31. Dec.	Auf 31. Dezember	Auf 31. Dec. Jedes Jahr
243. Angabe des Datums der reg.stath.amtlichen Passationen für die verschiedenen Armenrechnungen seit 1847.							
1847 den 3. Sept. 1850	1851: 13. Juli 1852	18. April 1848,	1847 & 48 30. Dez.	3. Jan. 1850	Die letzte 31.	5. Apr. 1849, 25. Mai	1847 3. Nov
1848 den 3. Sept. 1850	1852: 24. Juni 1853	3. März 1850,	1850, pro 1849 & 60	8. Mai 1852	Januar 1853.	1850, 3. März 1851 &	1848 11. Juni
1849 den 31. Jänner 1851.	1853: 13. Juni 1854	24. April 1852,	13. Juni 1854, pro	20. Juni 1854		19. Feb. 1853.	1852 pro 1849 26. Feb.
1850 den 5. Febr. 1852	1854: 26. April 1855	[?] Mai 1854.	1851 24. Juni 1854.				1853 pro 1850 14. Okt.
1851 den 24. Juli 1852							1853 pro 1851 10. Feb.
1852 den 25. Jänner 1854							1854 pro 1852 6. April
1853 den 11. Mai 1854							1855 pri 1853 Dec. 1855
1854 den 26. April 1855							
244. Sind bemerkenswerthe praktische Einrichtungen im Rechnungswesen? oder Abkürzungen & [?]							
	nein		-	Sind uns keine bekannt	-	-	[?]
245. Welches sind die Hindernisse einer geordneten, beförderlichen Rechnungsablage, Prüfung und Passation?							
Keine!	keine besonderen.	fällt weg	-	Keine	-	Der Bezug der Tellen.	Keine. Die Rechnung pro 1854 wird nächstens gelegt.
246. Wie viel Seiten hat die letzte Armengutsrechnung? Almosenrechnung?							
a) Die Armengutsrech. hat 29 gross [?] Seiten	Armen: 30 Seiten		75	13 Seiten	11 S.	Armengutsrechnung: 40 folio Seiten	Seiten 61
b) Die Almosenrechnung hat 49	Allmosen: 50 Seiten		60 Almosenrechnung.	70 Seiten	25 S.	Allmosenrechnung: 90 Seiten.	Seiten 243

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wys­sach­sen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
255. Kennt die Armenbehörde in der Gemeinde wohnende Familien, welche dem Bettel nachgehen? Wie viele? Ja! Die Zahl kann nicht angegeben werden, da der Bettel bis zum eigentlichen Laufbettel gar verschiedenartige Auftreten in sich fasst. Die in der Gemeinde wohnenden beschränken sich wenigstens auf das Ei[betteln zur Essenszeit.	Ja. cirka 95.	ja, 15 Familien	Ja ca. 25. Die Mittel reichen nicht aus um [?] zu unterstützen.	Ja	Ja	Sehr viele, die Zahl kann nicht bestimmt angegeben werden.	Ja beiläufig 25.
256. Woher hauptsächlich kommen die Bettler, die nicht der Gemeinde angehören? Von allen Theilen des Cantons. Am meisten von den emmenthal. Gemeinden	Eriswil und Wys­sach­engraben	Wasen und Rüderswyl.	Aus allen umliegenden Gemeinden	Sumiswald, Wys­sach­grabe n, Huttwyl und Rohrbach	Von den umliegenden Gemeinden Sumiswald, Dürrenroth, Huttwil, Rohrbach, Wys­sach­graben.	Von Eriswil, Wys­sach­graben, Rohrbach etc.	Von Langnau, Lauperswyl, Eggwyl und Schangnau und aus dem Entlebuch.
257. Ist irgend etwas gethan worden, um das Betteln von Schulkindern abzustellen? Was? Die Schulcommission ist ziemlich streng in Bezug auf Schulbesuch.	Nein	ja. verboten worden ihnen etwas zu geben	Bei Unterstützungen besondere Berücksichtigung solcher Familien die schulpflichtige Kinder haben.	Nein	-	Verbote wurden erlassen.	Ja. Es wurde fortwährend darauf hingewirkt den Bettel zu beschränken. Zu letzter Zeit wurde der Beschluss gefasst armen Kindern in den Schulen Brod auszuthellen.
C) AUFENTHALT UND NIEDERLASSUNG							
258. Wieviele Heimathscheine sind gratis ausgetheilt worden im Jahre 1852/1853/1854							
1852: 11	53	36, 26, 47	29	Papierstempel	25	1852: 37	86
1853: 24	75		34	von der	30	1853: 46	113
1854: 21	78		39	Gemeinde bezahlt	33	1854: 42	128
				-7			
				-7			
				-6			
259. Eingelegt worden?							
1852: 57	10	16, 11, 9	5	-15	4	1852: 25	3
1853: 70	50		12	-13	3	1853: 34	3
1854: 103	150		6	-14	3	1854: 9	4

Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
260. Zurückgegeben worden?							
1852: 55	kann nicht angegeben werden	3, 7, 11	13	-16	5	1852: 19	8
1853: 73			10	-13	4	1853: 16	2
1854: 98			9	-19	3	1854: 2	1
261. Wie viele wurden in den 3 Jahren gestraft und wegen nicht rechtzeitiger Einlage des Heimathscheins?							
Niemand	Niemand	-	Keine	Niemand	Niemand	Niemand	Niemand
262. Wie viele wurden in den 3 Jahren ausgewiesen und wegen gänzlichen Mangels an Ausweisschriften?							
8 Personen	6 Familien	-	Keine	Ditto	Eine Familie	Ebd.	Niemand
263. Wie viele Arme, mehr oder minder unterstützungsbedürftige Familien sind in der Gemeinde niedergelassen, die nicht das Bürgerrecht der Gemeinde haben?							
26 Familien	cirka 40	9	13	25	10	Keine	Ein und zwanzig
264. Wie viele Köpfe zählen diese zusammen?							
104 Personen	cirka 200	39	60	97	36	-	Hundert dreissig

Tabelle I: Armenbehörde und ihre Einrichtung: Zuständigkeit und Praxis der Armenpflege (1854)

	Zuständige Behörde	Monatliche Sitzungen	Dauer der Sitzungen	Werden Unterstützungsbegehrende persönlich vorgelesen und angehört?	Wie viele auswärts angesessenen Bürger, die Unterstützung verlangen, erscheinen pro Sitzung persönlich?
Lützelflüh	Armenkommission (11 Mitglieder und 5 Besitzer)	1 x	„Von Morgens 8 1/2 Uhr bis Abends 9-11 Uhr“	Nur in Notfällen oder auf besondere Aufforderung hin („Sonst unter keinen Umständen. Die Armen haben sich bei den Commissionsmitgliedern zu melden & auf deren Bericht und Vorschlag hin beschliesst die Commission.“)	„Die Armencommission hegt den Grundsatz, dass auswärts wohnende persönlich erscheinen müssen. Nur in Krankheitsumständen oder auf ausserordentliche Empfehlungen von Armenbehörden hin wird die briefliche Meldung berücksichtigt“ / 20-50
Sumiswald	Armenvereinsausschuss (18 Armenpfleger)	3 x	9 Stunden	Nur auswärts angesessene Gemeindebürger	Über 100 („fast die Hälfte abgewiesen“)
Trachselwald	*	2 x	1 Tag	Ja	12
Wyssachen	Einwohnergemeinderat	2 x	7 Stunden	Ja	2
Affoltern	Armenkommission	1 x	6 bis 8 Stunden	Meistens	6-8
Eriswil	Einwohnergemeinderat	1 x	1/2 bis 1 Tag	Ja	mind. 3-6
Huttwil	Einwohnergemeinderat	1 x	1 Tag	Ja	8
Trub	Armenkommission	1 x ord.	1 Tag („bis tief in die Nacht“)	Ja	50

Tabelle II: Art und Weise der Verpflegung der vermögenslosen Kinder: Wenn direkte Verkostgeldung oder Verdingung (1854)

	Geschieht diese Verkostgeldung öffentlich, mit Zutritt von Erwachsenen und Kindern?	Wird dabei eine genaue Untersuchung vorgenommen in Bezug auf physischen Zustand, Kleidung und Schulbildung der verkostgeldeten Kinder?	In welchem Monat des Jahres wird die Verdingung vorgenommen?	Hat die Gemeinde bis jetzt am Verdingtag die anfallenden Kostgelder regelmässig ausbezahlt?	Ist die Armenbehörde in den letzten 2 Jahren in den Fall gekommen, gegen nachlässige und gewissenlose Verpfleger einschreiten zu müssen?	Wurde dieser Theil der Armenpflege besser und mit grösserem Erfolg besorgt durch den Armenverein als durch den Gemeinderath?
Lützelflüh	Nein	Der physische Zustand und die Kleidung werden untersucht; ebenso wird über das Verhältnis im Allgemeinen Nachfrage gehalten	Im Monat Mai. von Morgens 8 bis Abends 9	Vollständig ausbezahlt	Ja	Armenverein bessere Übersicht halte könnte als der Gemeinderat
Sumiswald	Ja	Ja, nur dass wegen der grossen Zahl auf den Artikel Schulbildung in den mehreren Fällen nicht Rücksicht genommen werden kann	Im Mai, an 6 aufeinander folgenden Tagen	Ja	Öfter	Um etwas besser
Trachselwald	Ja	Ja	Im Mai 1 1/2 Tage	Ja	Ja	Ist immer dem Gemeinderath obgelegen
Wyssachen	Öffentlich, allein ohne Zutritt von nicht zu verkostgeldenden Kindern	Ja, strenge	Im April, 2-3 Tage für alle Classen	grösstentheils und jeweils so weit wie möglich	Ja, durch Mahnungen, Verweise, Abzug von Kostgelder	Jeweils auf gleichem Fusse
Affoltern	Ja	Ja	Im Juni, sie dauert 2 Tage	Ja	Nein	Kann nicht bestimmt beantwortet werden
Eriswil	Nein	Ja	Im März 2 Tage.	Wenn Geld genug vorhanden ist, sonst nicht	Ja	Wurde fortwährend durch den Gemeinderath besorgt
Huttwil	Ja!	Ja!	Im Monat Mai, sie dauert gewöhnlich 2 Tage	Ja!	Nein	Wurde immer durch den Gemeinderath besorgt
Trub	Nein	-	-	-	-	-

Tabelle III: Art und Weise der Verpflegung der vermögenslosen Kinder: Wenn Verteilung auf die Höfe und Güter (1854)

	Hat die Gemeinde dafür ein sanktioniertes Reglement oder nicht?	Ist diese Vertheilung auf die armen Kinder jedes Alters ausgedehnt, oder von welchem Jahre an kommen sie in die Klasse der zu Vertheilenden?	Auf wie viel Vermögen kommt gegenwärtig ein Kind?	Sind solche Besitzer, die mehr als ein Pflegekind haben? Wie viele?	Wie lange wenigstens bleibt ein Kind an demselben Orte?	Wie viele Kinder sind gegenwärtig auf Güter vertheilt?
Lützelflüh	Ja	Von 6-16 (bis zur Admission)	circa 42'000.-	Ja! Bei der Bildung der Güter wurde den grössern Gütern kleinere Heimwesen zugetheilt. Oft sind die Verhältnisse so, dass der grösste Güterbesitzer beide Kinder hält.	Ein Jahr	93 Kinder
Sumiswald	Ja	Bis 17	Bei Liegenschaften 3'000, bei Kapitalien 10'000	Ja	Ein Jahr	268
Trachselwald	Ja	Ab 8	40'000 aW	Ja	Ein Jahr	40
Wyssachen	Ja	6-17 (schulpflichtiges Alter)	Das Reglement stellt 8. Classen von Güterbesitzer auf, von Schatzung 2000.- bis 19'500.- und darüber, bis dahin traf es die 1. Classe von 2000.- jedes 2. Jahr	Nicht obligatorisch	Ein Jahr	74
Affoltern	Nein	10-12	Nimmt mit [wohl nicht] Rücksicht auf Vermögen	2	Bis zur Admission wenigstens ein Jahr	34
Eriswil	Nein	Nur die nicht zweckmässig verdingt werden können werden auf die Höfe verteilt, die Gemeinde zählt 21 Höfe	Wird [...] Hof vertheilt	Nein	Ein Jahr	18
Huttwil	Nein	6-17	Auf 100'000.	Nein	Ein Jahr	17
Trub	Zur Sanktion freigegeben	Ab 8	Zwischen Fr. 23'000 u. Fr. 26'000	Ja, 17	Ein Jahr	100

Tabelle IV: Art und Weise der Verpflegung der vermögenslosen Kinder: Wenn gemischte Versorgung (1854)

	Lützeifflüß	Sumiswald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Hutwil	Trub
a) Direkt Verkostgeldete	a) 81 Kinder b) 93 c) - d) -	a) 204 Kinder b) 228 c) 5-10 d) keine e) 1 Thorberg, 1 Landorf, 6 Trachselwald	a) 41 b) 74	a) 39 b) 34 c) keins d) dito e) dito	a) 62 b) 18 c) - d) - e) -	a) 79 Kinder b) 17 Kinder	a) 109 b) 100 c) 25 d) - e) 2
b) Auf Güter verteilt							
c) Im Armen- /Waisenhaus/Spital	e) 8 in der Armenanstalt Trachselwald & 1 in der Blindenanstalt						
d) Umgang							
e) Staatsanstalten							
Welche Verpflegungsweise erscheint der Armenbehörde als die am wenigsten drückende?	Die Vertheilung auf Güter (die Masse im Auge halten)	Die durch Verdingung	Verkostgeldung	Verdingung	Die Verkostgeldun g	Die angewendete.	Die Vertheilung auf die Höfe wenn nicht allzu viel vertheilt werden.
Welche als die für die Kinder in ihrem späteren Fortkommen vorteilhafteste?	Ebendieselbe, weil sie gut genährt und gekleidet werden & früh arbeiten lernen i ferne in Bezug auf Schulbesuch etc. unter der Controlle der Gemeindsbehörden stehen.	Wenn sie auf die Güter vertheilt werden	Allgemein die Vertheilung, doch auch nicht ohne Ausnahmen.	Verkostgeldun g auf die Höfe	-	Ebd.	Die Vertheilung auf die Höfe, weil die Kinder zur Arbeit angehalten und ordentlich verpflegt werden

Tabelle V: Armenpolizei/Bettel (1854)

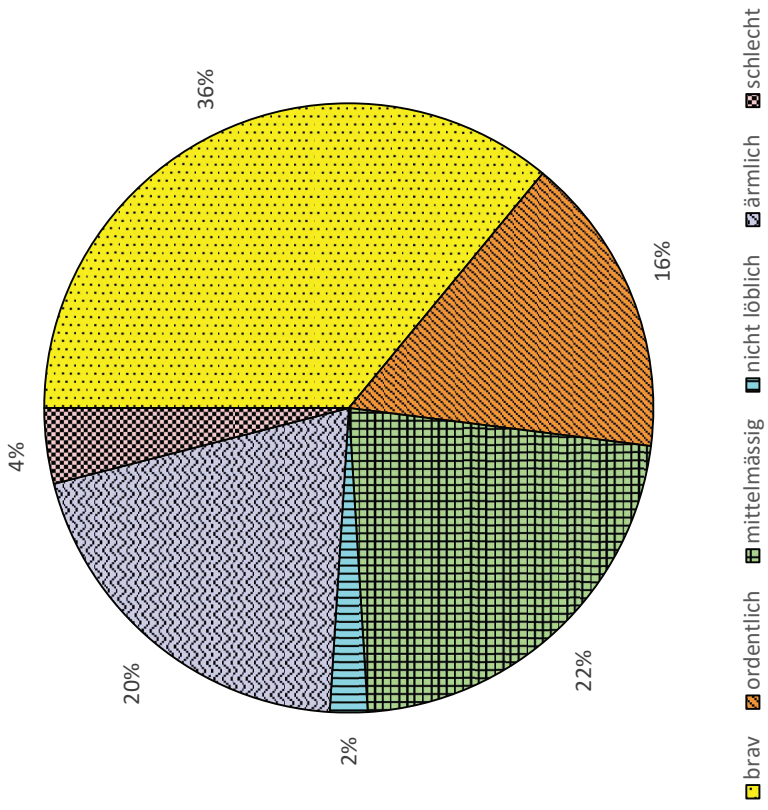
	Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil	Huttwil	Trub
Kennt die Armenbehörde in der Gemeinde wohnende Familien, welche dem Bettel nachgehen? Wieviele?	Ja („Die in der Gemeinde wohnenden beschränken sich wenigstens auf das Erbetteln zur Essenszeit“)	Ca. 95	15	Ca. 25	Ja	Ja	Sehr viele	Ca. 25
Woher hauptsächlich kommen Bettler, die nicht der Gemeinde angehören?	„Von allen Theilen des Cantons. Am meisten von den emmenthal. Gemeinden“	Eriswil und Wyssachengraben	Wasen und Rüderswil	Aus allen umliegenden Gemeinden	Sumiswald, Wyssachengraben, Huttwil, Rohrbach	Von den umliegenden Gemeinden Sumiswald, Dürrenrot	Eriswil, Wyssachengraben, Rohrbach etc.	Langnau, Lauperswil, Eggwil, Schangnau „und aus dem Entlebuch“
Ist irgend etwas getan worden, um das Betteln von Schulkindern abzustellen?	„Die Schulcommission ist ziemlich streng in Bezug auf Schulbesuch.“	Nein	Ja („Verbotten worden ihnen etwas zu geben“)	„Bei Unterstützungen besondere Berücksichtigung solcher Familien die schulpflichtige Kinder haben.“	Nein	-	„Verbote wurden erlassen.“	Ja. „Es wurde fortwährend darauf hingewirkt den Bettel zu beschränken. Zu letzter Zeit wurde der Beschluss gefasst armen Kindern in den Schulen Brod auszuthellen.“

Tabelle VI: Art und Weise der Verpflegung der notarmen Erwachsenen: Wenn gemischte Versorgung (1854)

	Lützelflüh	Sumiswald	Trachselwald	Wyssachen	Affoltern	Eriswil / hat wohl Kosten vermerkt	Huttwil	Trub
a) Direkte Verkostgeldung und Verdingung	64	125	-	43	5	3860	27	9
b) Verteilung auf Höfe und Güter	-	268	-	18	-	439	40	-
c) Umgang	-	-	-	-	2	150	-	-
d) Aufnahme ins Armenhaus	-	40-80	-	63	-	2000	-	14
e) Regelmässige Unterstützung in eigener Wohnung	134	Unbestimmt aber viele	-	2	20	58	20	217
f) In der Bärnu bei Langnau	4	0	-	0	1	0	-	6
g) In der Pfrüderanstalt des äusseren Krankenhauses	-	-	-	-	-	3 Personen	-	0
h) Irrenanstalten	2	-	-	-	-	256.66	-	1
Werden Spenden direkt ausgerichtet oder für Spendniesser verwendet?	Direkt und baar, aber abgeteilt	Den sich selbst verpflegenden direkt, den übrigen nicht	Nicht direkt	Je nach Umständen	Auf beide Weise	Für Verkostgeldete werden sie an das Kostgeld verwendet, den anderen direkt zugestellt	Für sie verwendet	Beides

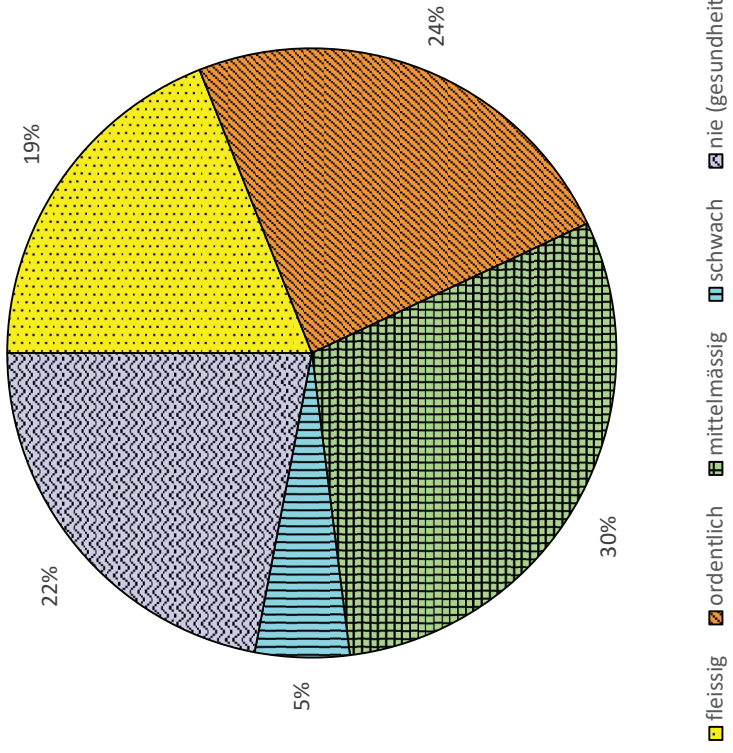
Grafik 1: Art der Verpflegung der Verdingkinder - M2 Kinder Sumiswald 1845

Einschätzung durch die Gemeinde - Quelle: StAB BB XII A 129

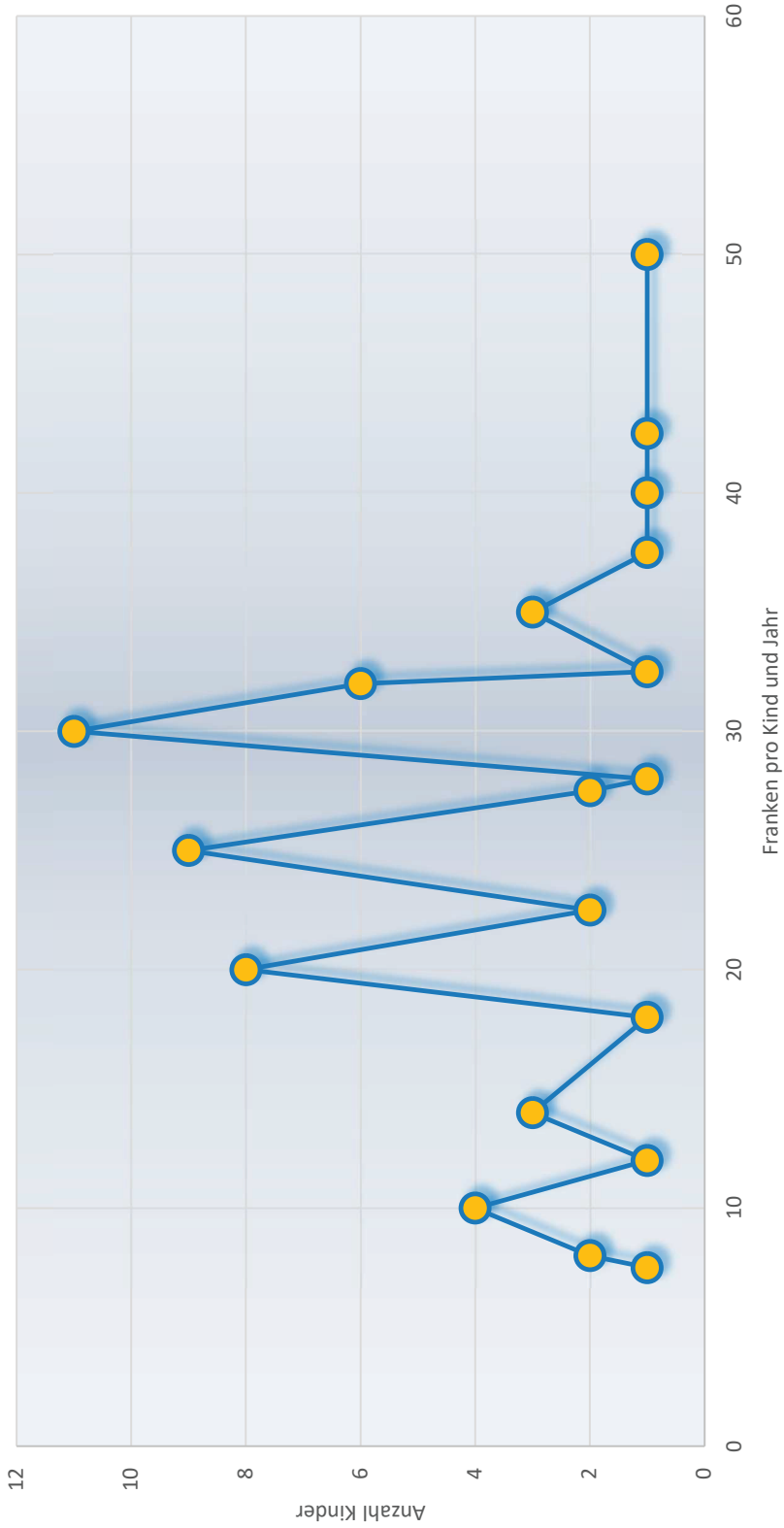


Grafik 2: Schulbesuch der Verdingkinder - MZ Kinder Sumiswald 1845

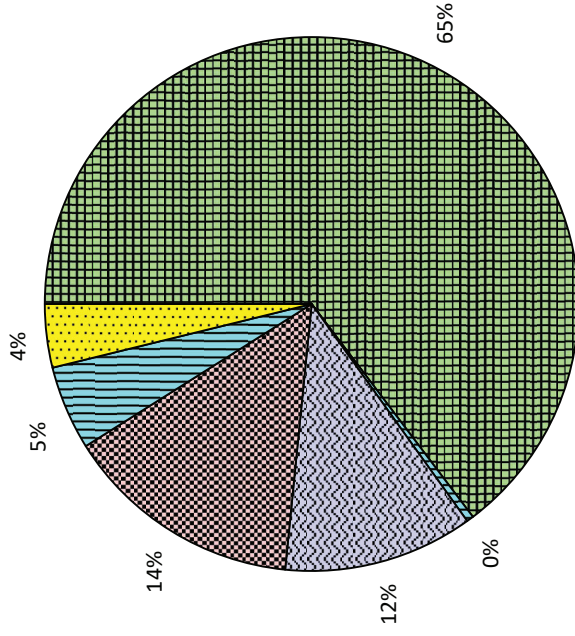
Angaben durch die Gemeinde - Quelle: StAB BB XII A 129



Grafik 3: Kostgeld - M2 Kinder Sumiswald 1845
Angaben durch die Gemeinde - Quelle: StAB BB XII A 129



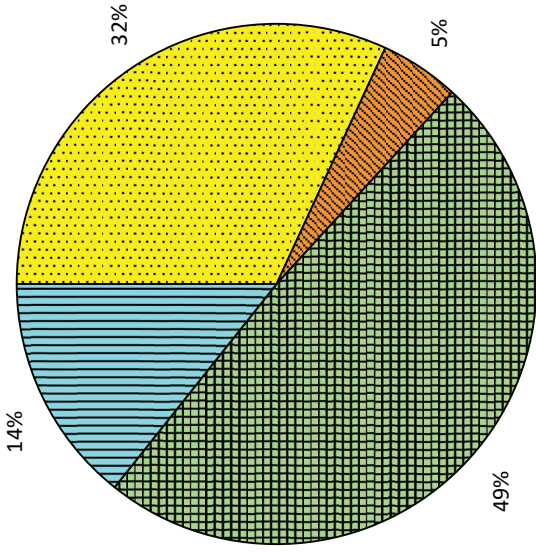
Grafik 4: Beruf der Unterstützten - M1 Etat Sumiswald 1845
 Angaben durch die Gemeinde - Quelle: StAB BB XII A 129







- Agrarwirtschaft (152)
- Holzwirtschaft (Nur eine Person, darum 0%)
- Gewerbe (27: Wagner, Schuster, Schmid, Seiler usw.)
- Protoindustrie (34: Spinnerin, Weber)
- Haushalt (12: Dienstmagd)
- Diverses (9)

Grafik 5: Gründe für Unterstützung bei Dürftigen - M1 Etat Sumiswald 1845

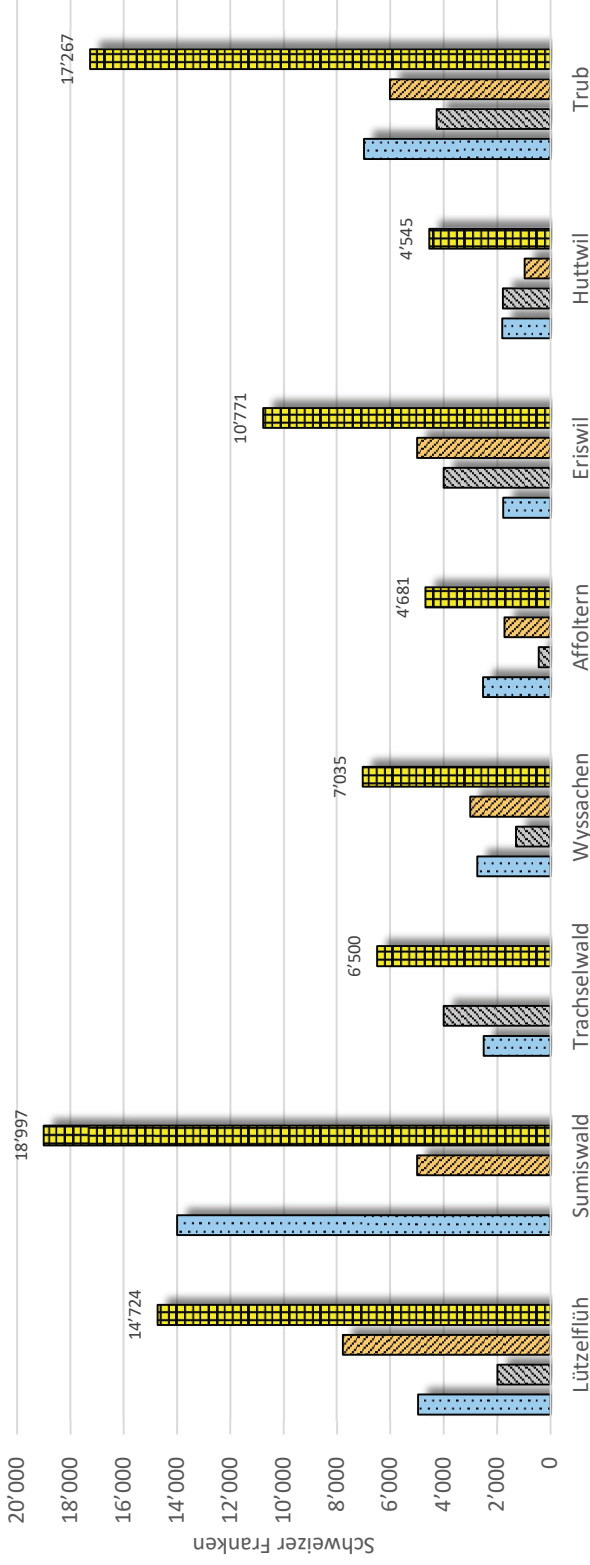
Angaben durch die Gemeinde - Quelle: StAB BB XII A 129



-  Unzureichender Verdienst
-  Gänzliche Verdienstlosigkeit inkl. Vagabundieren
-  Familie (zahlreiche/uneheleiche Kinder, Tod des Ehegatten, Absetzen des Vaters, Beiträge an Unterhalt)
-  Krankheiten (Physis, Psyche, Liederlichkeit, körperliches Leiden, Trägheit)

Grafik 6: Ausgaben (Kosten) für die Versorgung der Notarmen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

Quelle: StAB BB XII A 127



■ Ausgaben für Klasse 1: vermögenslose Kinder (Frage Nr. 68)

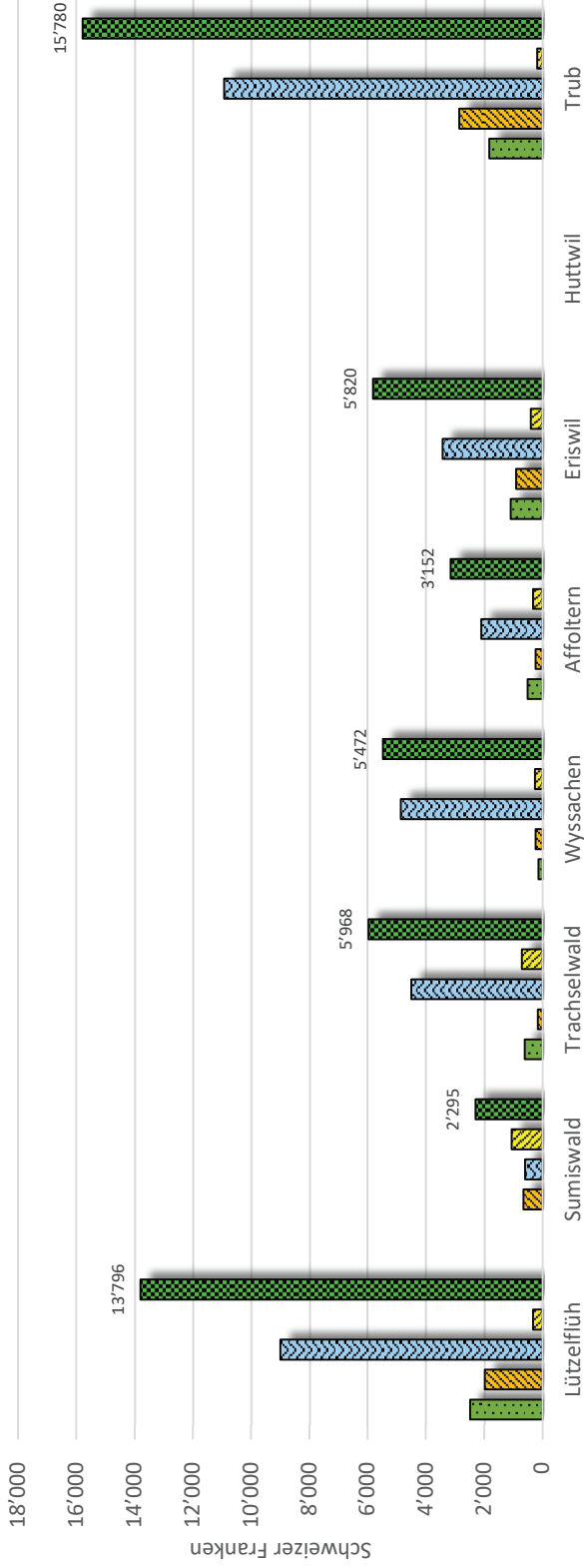
▨ Ausgaben für Klasse 2: durch angeborene Übel verdienstunfähig (Frage Nr. 106)

▩ Ausgaben für Klasse 3: durch Alter oder Krankheit verdienstunfähig geworden (Frage Nr. 115)

■ Gesamtausgaben für die Notarmen (Summe der drei Klassen, weil die Antworten auf die Frage Nr. 149 fragwürdig sind - Fehlangaben?).

Grafik 7: Einnahmen für die Versorgung der Notarmen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

Quelle: StAB BB XII A 127



■ Einnahmen von den Zinsen des Armenguts (Frage Nr. 148a)

▨ Einnahmen von den Rückerstattungen (Frage Nr. 148b)

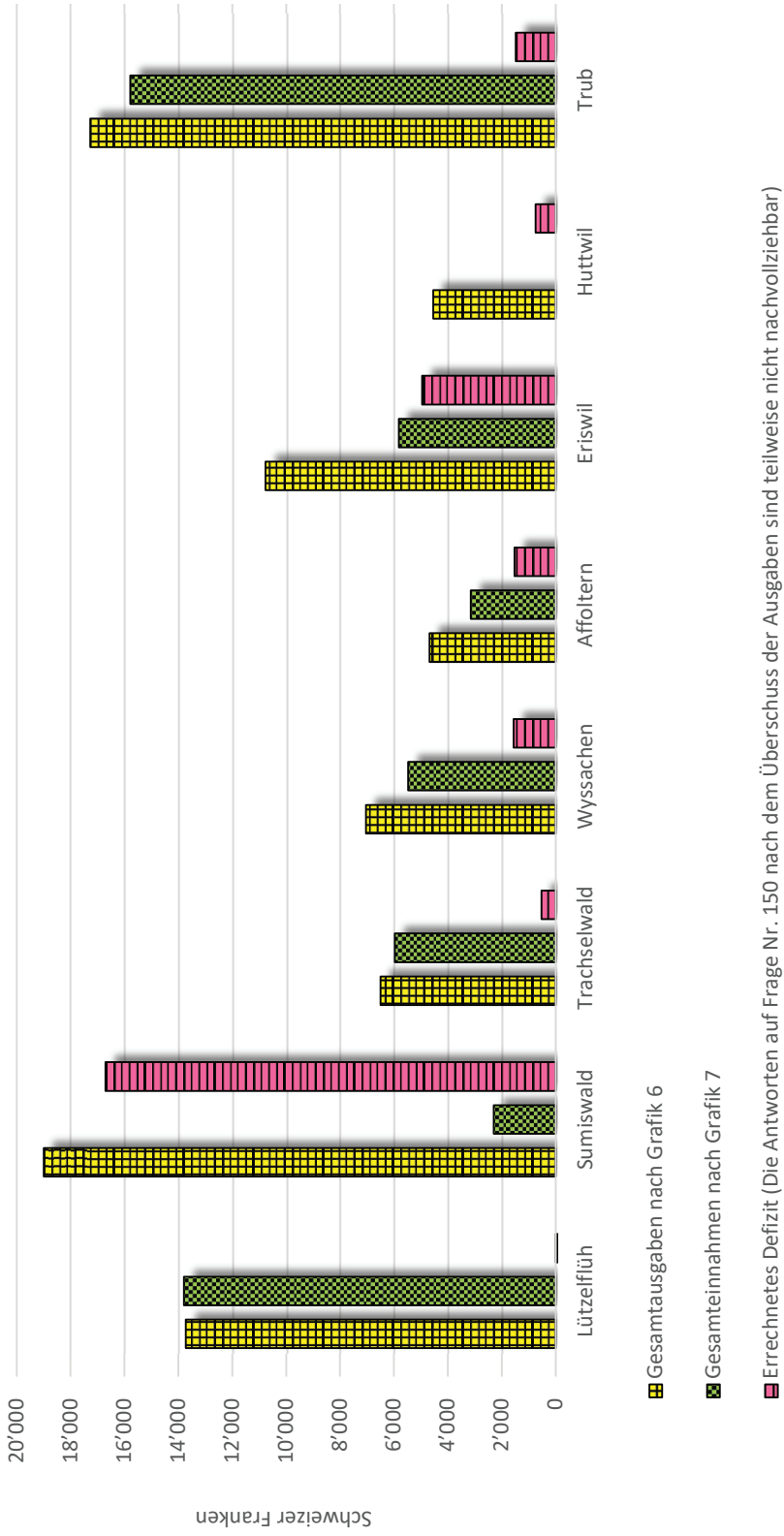
▩ Einnahmen von den Staatsbeiträgen (Frage Nr. 148d)

▧ Einnahmen von den Spenden (Frage Nr. 148e)

■ Gesamteinnahmen für die Notarmen (errechnete Summe der angegebenen Werte)

Grafik 8: Bilanz der Versorgung der Notarmen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

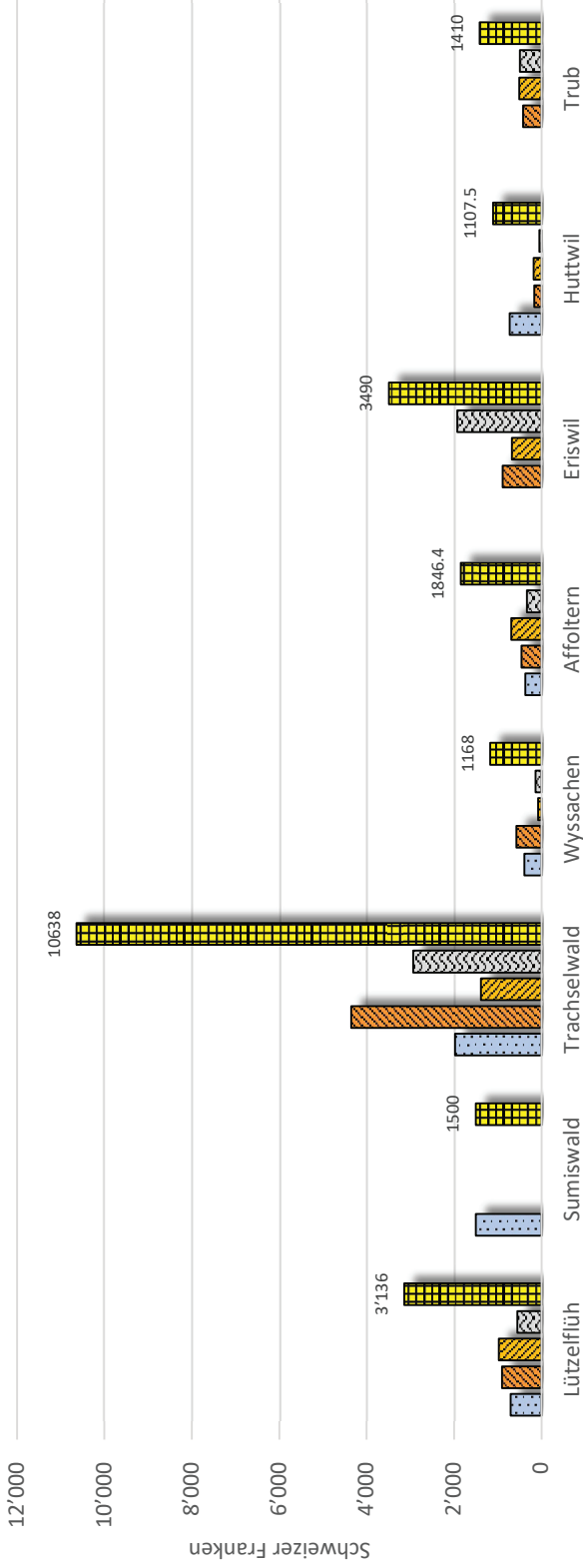
Quelle: StAB BB XII A 127



Errechnetes Defizit (Die Antworten auf Frage Nr. 150 nach dem Überschuss der Ausgaben sind teilweise nicht nachvollziehbar)

Grafik 9: Ausgaben (Kosten) für die Versorgung der Dürftigen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

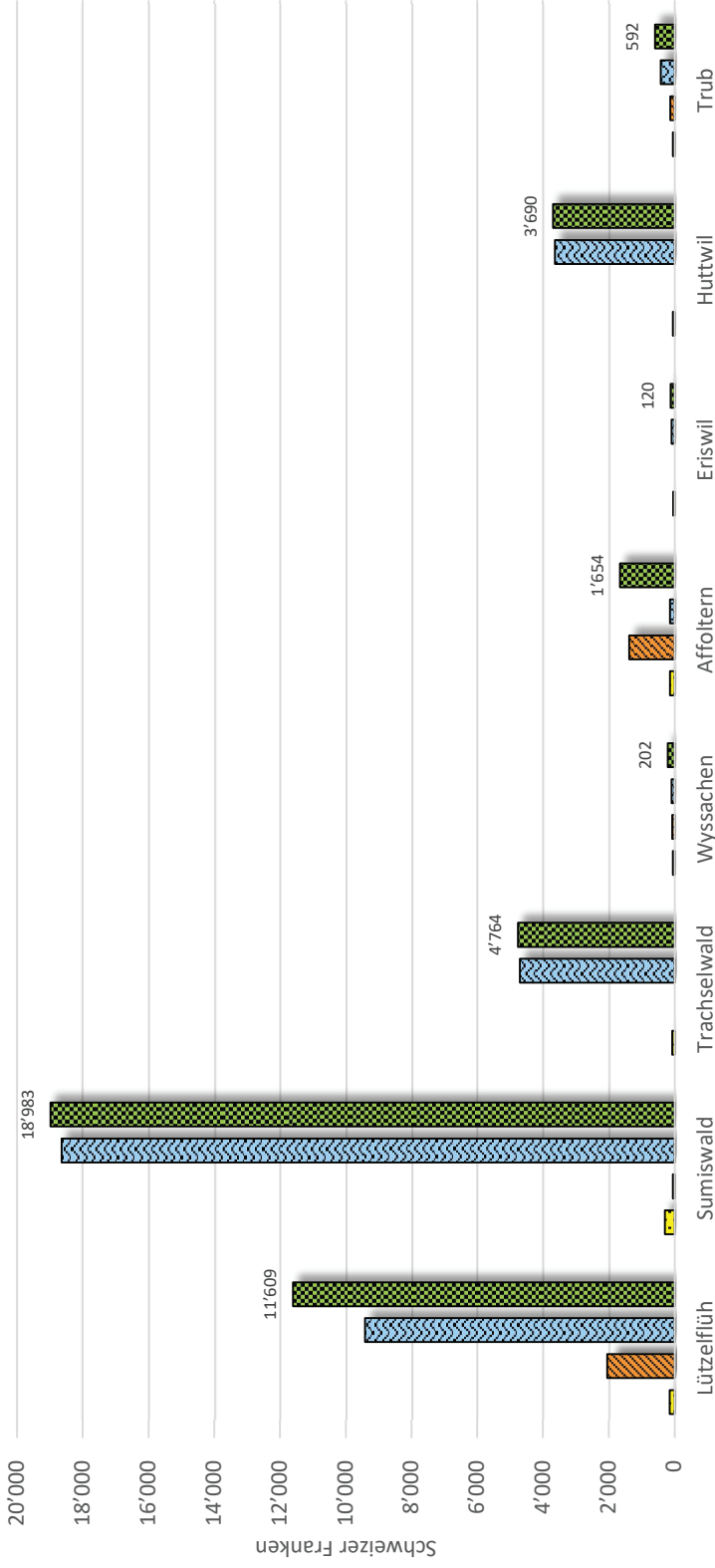
Quelle: StAB BB XII A 127



- Ausgaben für Klasse a: Erkrankte (Frage Nr. 155)
- Ausgaben für Klasse b: Verlassene Familien (Fragen Nr. 160+163+166)
- Ausgaben für Klasse c: Eltern mit grosser Kinderzahl (Frage Nr. 170)
- Ausgaben für Klasse d: Eltern mit Mangel an Land/Verdienst (Frage Nr. 176)
- Gesamtausgaben für die Dürftigen (errechnete Summe der angegebenen Werte)

Grafik 10 : Einnahmen für die Versorgung der Dürftigen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

Quelle: StAB BB XII A 127



■ Einnahmen aus den Kirchensteuern (Frage Nr. 201a)
 ■ Einnahmen an freiwilligen Gaben (Frage Nr. 201b)
 ■ Gesamteinnahmen (errechnete Summe der angegebenen Werte)

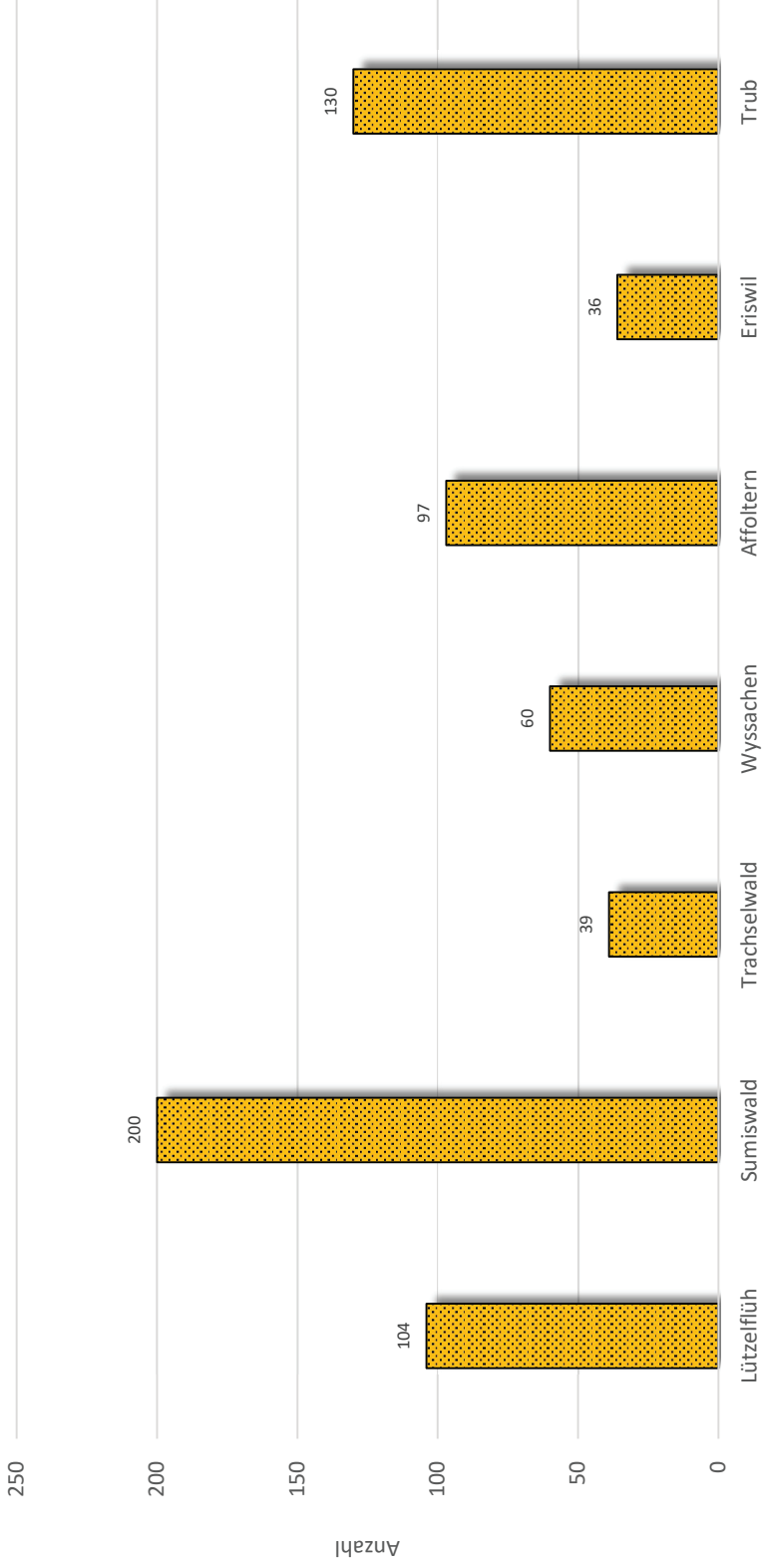
Grafik 11: Bilanz der Versorgung der Dürftigen - M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854

Quelle: StAB BB XII A 127



Grafik 12: Anzahl Unterstützungsbedürftige, in der Gemeinde niedergelassene Arme ohne Bürgerrecht
M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854 - Frage Nr. 264

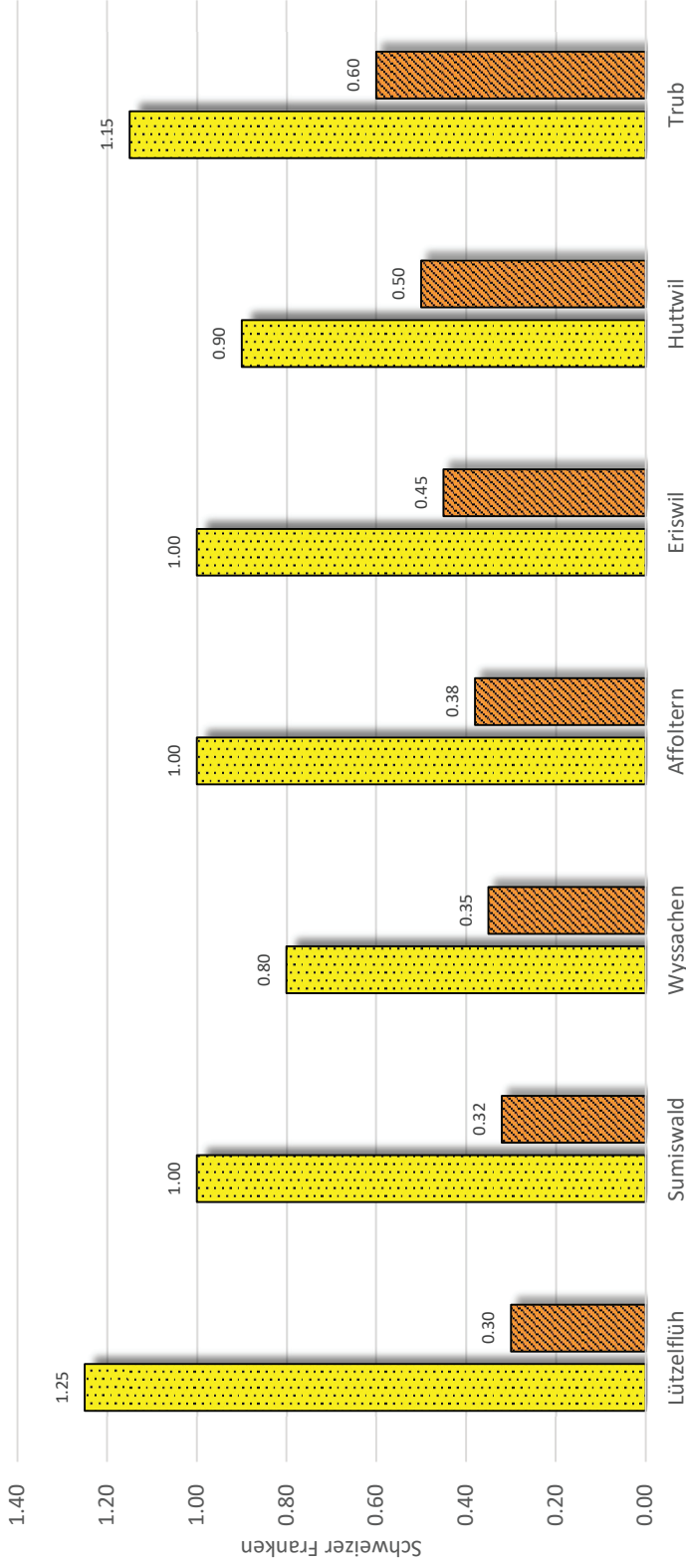
Quelle: Quelle: StAB BB XII A 127



Grafik 13: Durchschnittlicher Tagesverdienst eines Tagelöhners (Landarbeiters)

M4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854 - Frage Nr. 184

Quelle: StAB BB XII A 127

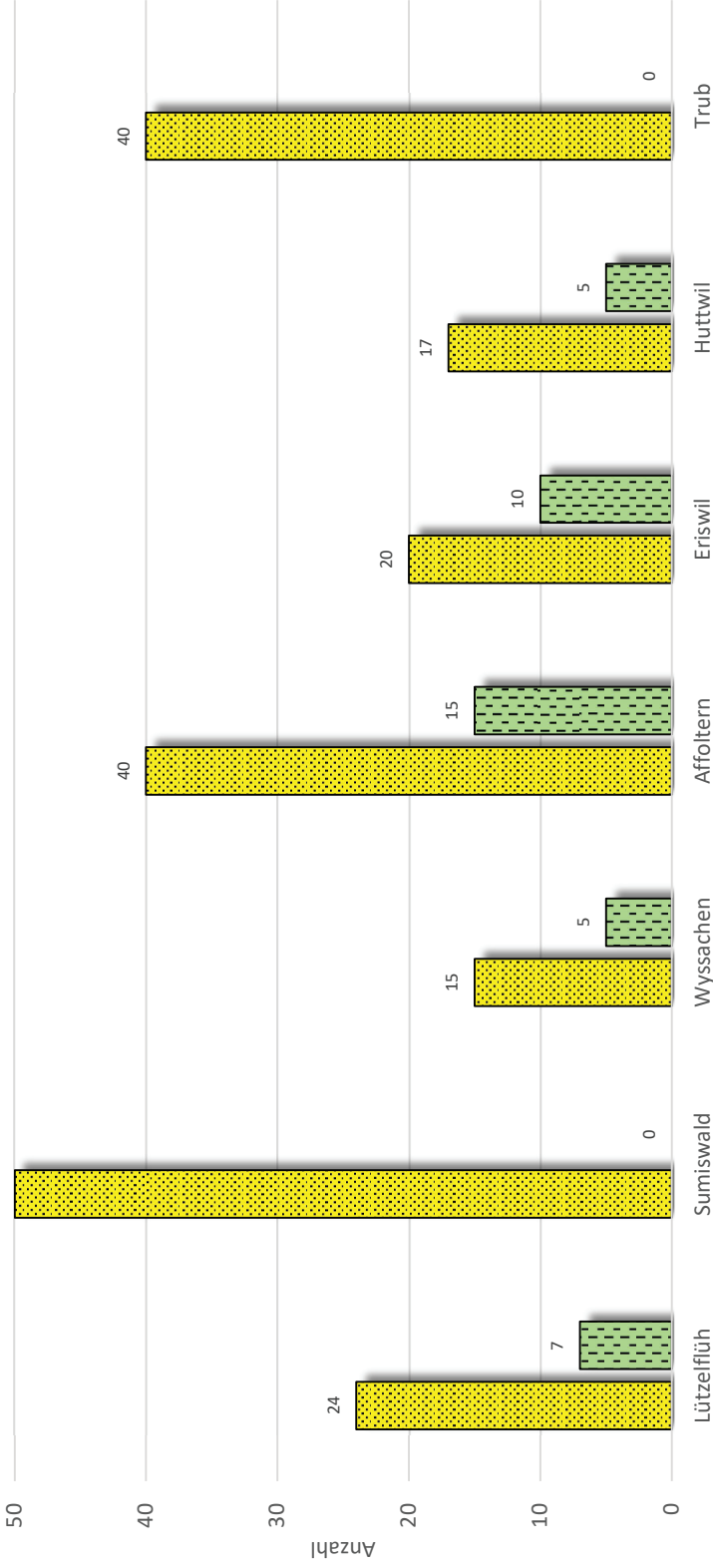


■ Durchschnittlicher Tagesverdienst eines Tagelöhners im grossen Taglohn (ohne Kost)

▨ Durchschnittlicher Tagesverdienst eines Tagelöhners im kleinen Taglohn (mit Kost)

Grafik 14: Anzahl der Ziegen und Schafe im Besitz der von der Gemeinde unterstützten Armen
 IM4 Fragekatalog Umfrage Schenk 1854 - Frage Nr. 180

Quelle: StAB BB XII A 127



■ Anzahl Ziegen im Besitz der von der Gemeinde unterstützten Armen
 ■ Anzahl Schafe im Besitz der von der Gemeinde unterstützten Armen