



PHILIPP W. HILDMANN

**Von sinnlichen Brüdern und Kuttentinkern.
Jeremias Gotthelfs Auseinandersetzung
mit den konfessionellen Konflikten seiner Zeit**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation in: Jeremias Gotthelf, der Querdenken und Zeitkritiker. Hg. im Auftrag des Collegium generale von Barbara Mahlmann-Bauer, Christian von Zimmermann, Sara Margarita Zwahlen. Bern: Peter Lang Verlag 2006 (Collegium generale. Universität Bern. Kulturhistorische Vorlesungen 2004/2005), S. 159-196.

Neupublikation im Goethezeitportal. Vom Autor ergänzt.

Vorlage: Datei des Autors.

URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/gotthelf/hildmann_konflikte.pdf>

Eingestellt am 16.10.2006

Autor

DR. PHILIPP W. HILDMANN

Hanns-Seidel-Stiftung e.V.

Akademie für Politik und Zeitgeschehen

Referat II/7

Lazarettstraße 33

80636 München

Emailadresse: hildmann@hss.de

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben: Philipp W. Hildmann: Von sinnlichen Brüdern und Kuttentinkern. Jeremias Gotthelfs Auseinandersetzung mit den konfessionellen Konflikten seiner Zeit (16.10.2006). In: Goethezeitportal. URL:

<http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/gotthelf/hildmann_konflikte.pdf>

(Datum Ihres letzten Besuches).

PHILIPP W. HILDMANN

**Von sinnlichen Brüdern und Kuttentinkern.
Jeremias Gotthelfs Auseinandersetzung
mit den konfessionellen Konflikten seiner Zeit**

Eine Auseinandersetzung mit den konfessionellen¹ Konflikten, das bedeutet im Blick auf Jeremias Gotthelf, einen evangelisch-reformierten Theologen und Schriftsteller im Kanton Bern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, fast ausschließlich eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Schweizer Katholizismus². Kein Thema hat die Schweiz in diesem Zeitraum neben den Folgen der industriellen Revolution³ mehr bewegt, tiefer erschüttert und nachhaltiger geprägt als die konfessionellen Konflikte, die zunächst auf einer geistigen Ebene, dann zunehmend mit physischer Gewalt in der keineswegs so idyllischen „Pracht ihrer stillen Täler“⁴ ausgetragen wurden.

¹ Konfession, eingedenk der von Martin Friedrich dargelegten bestehenden Uneinigkeit darüber, welche Konfessionen im 19. Jahrhundert überhaupt voneinander abgegrenzt werden können (vgl. Friedrich, 2002, S. 99-102), wird hier wie im folgenden mit Carl Heinz Ratschow ganz allgemein verstanden als die seit dem 19. Jahrhundert gebräuchliche Bezeichnung für die Zugehörigkeit zu einer der kirchlichen Absonderungen innerhalb des Christentums, die sich als eigenständige kirchliche Körperschaften organisieren. Zu den Besonderheiten in den reformierten Kirchengebieten der Schweiz sowie in der römisch-katholischen Kirche in ihrem jeweiligen Verhältnis zum *Bekenntnis* als Ausdruck ihres Kircheseins und damit zu der Bezeichnung als *Konfession* vgl. Ratschow, 1990, S. 419.

² Katholizismus wird hier wie im folgenden verstanden als die historisch bedingten, aus den dogmatischen, ethischen und verfassungsrechtlichen Grundvorgaben der römisch-katholischen Gestalt des Christentums hervorgegangenen geistigen, kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und sozialen Manifestationen des römisch-katholischen Christentums, wie sie sich bei der Einwurzelung in eine konkrete Gesellschaft (in diesem Fall die Schweiz der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) realisierten; vgl. Allematt, 1991, S. 26; Maier, 1996, Sp. 1368; Hausberger, 1998, S. 320; Beinert, 2001, Sp. 888; Hehl, 2004, S. 13. Obwohl die Lutheraner bereits seit dem 18. Jahrhundert in der Schweiz vertreten waren, und sich 1707 in Genf eine erste lutherische Gemeinde gebildet hatte, blieb ihr Einfluß so gering, daß sie für den hier abgesteckten Zeitraum und lokalen Rahmen vernachlässigt werden können. Erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die Schweizer Lutheraner in Zürich und Basel von Lörrach aus betreut und organisiert, so daß 1891 in Zürich, 1893 in Basel und 1924 in St. Gallen lutherische Gemeinden entstanden; vgl. Wagner, 1929; Im Hof, 2001, S. 64. Gotthelfs Auseinandersetzung mit dem Judentum wurde bereits von Christian Thommen (1991) zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht.

³ Dazu ausführlich Holl, 1985; zum gleichwohl engen Zusammenhang dieser beiden untrennbar miteinander verwobenen Faktoren sei exemplarisch verwiesen auf Allematt, 1991.

⁴ So das verklärende und verzerrende Bild dieses Landes, das H. Clauren (d.i. Carl Gottlieb Samuel Heun, 1771-1854), der „ungekrönte König deutscher Unterhaltungsliteratur in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts“ (Schulz, 1989, S. 541), für ein breites nichtschweizer Lesepublikum mit seiner von Gotthelf verachteten Novelle *Mimili* (1816) geprägt hatte; vgl. Sengle, 1972, S. 899f.; hier zitiert nach Clauren, 1969, S. 8; dort heißt es weiter: „Ich legte mich auf die blühenden Matten und schwelgte in der schönsten Freude des Menschen, in der Freude über Gottes wunderbare Welt. / Die Jungfrau lag in ihrer ganzen Pracht dicht vor mir, [...] hob über alle diese himmelhohen Felsen ihr silbergeschmücktes Haupt in die azurblauen Regionen ihres Gottes empor! / Sonst - als der Erdball noch rundum in Wasser schwamm, mögen sie über dem Spiegel jenes unermeßlichen Ozeans hervorgeragt haben als grüne Inseln. [...] Sie schaffen und wirken und treiben im stillen ihr Großes und Gutes, denn sie - speisen das schwarze und Mittelmeer, das adriatische und die Nordsee, sie tränken die Länder Europas mit tau-

Inmitten dieser Auseinandersetzungen zwischen einem sich immer ultramontaner⁵ gebärdenden Katholizismus auf der einen und den mehrheitlich reformierten Anhängern des politischen Radikalismus auf der anderen Seite steht Jeremias Gotthelf alias Albert Bitzium, der unermüdlich produktive Briefschreiber, Essayist, Prediger, Erzähler und Romancier. Untersucht man sein umfangreiches Werk auf Spuren, welche die Konflikte des „zweiten konfessionellen Zeitalters“⁶ darin hinterlassen haben, wird man an zahlreichen Stellen fündig, und die Analyse aller bisher greifbaren relevanten Texte läßt einen bewußt reformierten Menschen und Autor sichtbar werden, der sein Verhältnis zum Katholizismus ein Leben lang immer wieder neu überdacht und an den jeweils aktuellen Zeitgeschehnissen überprüft hat und der so auch immer wieder neu zu einer persönlichen, teils recht individuellen und oftmals sehr einsamen Position gegenüber einem sich ebenfalls wandelnden Katholizismus gefunden hat. Insgesamt können fünf verschiedene Phasen abgesteckt werden, die jeweils eine andere Haltung Gotthelfs zum Schweizer Katholizismus erkennen lassen. Diese Wandlung sei im folgenden exemplarisch an fünf Beispielen nachgezeichnet, wobei vieles aufgrund der hier gebotenen Kürze nur angedeutet werden kann (vgl. Hildmann, 2005).

Göttingen und der „Kurze Abriß der Unterscheidungslehren ...“

Die Suche nach einer ersten klaren Haltung des jungen Albert Bitzium zum zeitgenössischen Katholizismus führt zunächst heraus aus der Schweiz, hinein in die deutsche Universitätsstadt Göttingen an die Theologische Fakultät der Georg-August-Universität, auf deren ehrwürdigen Bänken sich Bitzium in den Jahren 1821/22 eingefunden hatte.⁷

Soeben war ruchbar geworden, daß der bekannte Berner Patrizier und Co-Autor der Berner Verfassung von 1815, Carl Ludwig von Haller, in aller Heimlichkeit zum Katholizismus

send Strömen, die ihren unerschöpflichen Tiefen entquellen. / Ich lag auf blumigem Rasen, und drüben die eisigen Gletscher. Selbst der Gipfel meiner Alpe war noch mit Schnee bedeckt. / Rund um mich herum war alles so still, als habe hier der ewige Friede seine Altäre gebaut“ (Clauren, 1969, S. 12f.).

⁵ Ursprünglich leitet sich der Begriff von dem lateinischen *ultra montes* her und wurde seit dem Mittelalter ausschließlich in geographischem Sinn gebraucht. Er bezeichnete je nach Standort Italiener, Deutsche oder Franzosen, obwohl es auch damals schon um Rom als kirchliche Zentrale ging. Von seiner Wurzel her beinhaltete dieser Begriff also weder eine moralische oder intellektuelle Disqualifikation, noch einen herabsetzenden Vergleich oder eine vereinseitigende Übertreibung. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts avancierte der Begriff dann mehr und mehr zu einem kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Schlagwort. So steht schon um 1780 *Ultramontanismus* synonym für römische Hoflehre und blinde, dumpfe Abhängigkeit von Rom. In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts schließlich paßte sich der Gebrauch des Wortes an die veränderten Umstände innerhalb der katholischen Kirche an und wurde gleichbedeutend mit kurialistisch und aufklärungsfeindlich. Er wurde zu einer abwertenden Bezeichnung für einen besonders papstreuen, an Rom orientierten Katholizismus; vgl. Lill, 1998, S. 76-94; Lönne, 2000, S. 137-150.

⁶ Zur Hereinnahme der konfessionellen Dimension als strukturierendes Prinzip des 19. Jahrhunderts vgl. Blaschke, 2000, S. 38-75; Blaschke, 2002, S. 13-69.

⁷ Seit Albrecht von Haller (1708-1777) im Jahr 1736 an die nachmalige Georg-August-Universität in Göttingen berufen worden war, bestanden zwischen Bern und Göttingen enge akademische Beziehungen, und es gehörte für die Berner zum guten Ton, an der weltberühmten Universität des Königreichs Hannover studiert zu haben.

übergetreten war.⁸ Ein Ereignis dieser Größenordnung, das auf viele Zeitgenossen wie ein Schock wirkte und langfristig maßgeblich dazu beitrug, das konfessionelle Bewußtsein der Schweizer Protestanten wach zu rütteln, konnten auch die Schweizer Theologiestudenten in Göttingen, der einstmaligen Wirkstätte Albrecht von Hallers, des Großvaters des Konvertiten, nicht unkommentiert vorübergehen lassen. So griff auch Bitzium zur Feder und machte sich an die Abfassung einer vergleichenden Darstellung der katholischen und protestantischen Kirche, um voll „in Deutschland vorzüglich erwachter Vaterlandsliebe“ (EB 12, S. 117) gegen „den sich regenden Katholizismus“ (EB 4, S. 49) zu Felde zu ziehen.⁹

Heraus kam eine etwas dröge Abhandlung mit der an Heinrich Ludwig Plancks Dogmatik-Handbuch von 1821 angelehnten Überschrift *Kurzer Abriß der Unterscheidungslehren der katholischen Kirche*,¹⁰ in welcher der junge Theologe gleich zu Beginn die Frage aufgreift, „was *katholische* Kirche“ (B1) eigentlich bedeute. Heutige Katholiken würden, so Bitzium, den Begriff *katholische* Kirche, welcher im eigentlichen Sinne ja „nur die allgemeine Kirche, die große Gemeinschaft entgegengesetzt den kleinern Partheien oder Seckten“ (B2) des 3. Jahrhunderts bedeute, für sich allein beanspruchen. Dementsprechend hielten diese sich auch heute noch „einzig für die Rechtgläubigen, alle übrigen Christen, die nicht zu ihrer Kirche gehören wie vom ächten Glauben so auch von der Seligkeit ausgeschlossen“ (B2). Bitzium konstatiert: „Alles was von der Synode zu Trient über Glaubenssätze festgesetzt wurde, nahm die ganze katholische Kirche als untrügliches, unwidersprechliches, für alle Zeiten von Gott selbst sanktioniertes Regulativ an, und bis auf den heutigen Tag behielt dieses seine Kraft und erlitt keine Veränderung“ (B6).

Dies aber kann und will der eifrige Student so nicht gelten lassen. Und so gehen seine nachfolgenden Bemühungen primär dahin, gerade die Profanität, die unheilige Weltlichkeit, und die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der im Konzil von Trient¹¹ formulierten ka-

⁸ Carl Ludwig von Haller (1768-1854) war zwischen 1805 und 1817 Professor des Staatsrechts an der Berner Akademie und seit 1816 Mitglied im Berner Großen Rat. Am 17. Oktober 1820 hatte er - von der Öffentlichkeit zunächst unbemerkt - im geheimen auf dem Landgut der Familie de Boccard im Kanton Fribourg das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt. Als dies bekannt wurde, trat Carl Ludwig von Haller umgehend die Flucht nach vorne an. Am 13. April 1821 veröffentlichte er unter dem Titel *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, membre du conseil souverain de Berne, à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine* eine Rechtfertigungsschrift, die in über 70 Auflagen und zahlreichen Übersetzungen verbreitet wurde und eine Flut von Schriften pro und contra auslöste.

⁹ Zitiert wird hier wie im folgenden nach der Ausgabe: Jeremias Gotthelf. Sämtliche Werke in 24 Bänden und 18 Ergänzungsbänden. In Verbindung mit der Familie Bitzium und mit der Unterstützung des Kantons Bern hrsg. von Rudolf Hunziker, Hans Bloesch, Kurt Guggisberg, Werner und Bee Jucker. Erlenbach-Zürich: Rentsch 1911-1977. Die Verweise auf diese Ausgabe bestehen jeweils aus Bandnummer/Seitenzahl. Die 24 Werkbände sind mit römischen Ziffern, die 18 Ergänzungsbände mit arabischen Ziffern bezeichnet.

¹⁰ Heinrich Ludwig Planck (1785-1831) hatte den Hörern seiner Göttinger Dogmatik-Vorlesung sein 1821 frisch erschienenenes Handbuch *Kurzer Abriß der philosophischen Religions-Lehre* zur Vorbereitung empfohlen; vgl. Verzeichnis der Vorlesungen, 1821. Da das Dokument des jungen Albert Bitzium aus dem Nachlaß in der Berner Bürgerbibliothek - Signatur: N Jeremias Gotthelf 9 (11) - bislang noch nirgends in voller Länge transkribiert und abgedruckt worden ist, werden die Zitate im folgenden nach der Originalpaginierung (B1, B2, ...) verifiziert.

¹¹ Das Konzil von Trient war nach katholischer Zählung das 19. Ökumenische Konzil. Nach drei vergeblichen Versuchen berief Papst Paul III. (1534-1549) mit der Bulle *Laetare Jerusalem* von 1544 die Kirchenversammlung für den 15. März 1545 nach Trient und benannte drei Hauptaufgaben: Beendigung des Religionsstreits, allgemeine Reform der Kirche und Befreiung der Christen von der Unterdrückung durch

tholischen Glaubenssätze darzustellen und auf diese Weise auch massiv an der Autorität des zeitgenössischen Katholizismus zu kratzen. So sei auf dem Konzil beispielsweise entschieden worden, daß auch in der lateinischen Vulgata „der Sinn der heil[igen] Schrift vollkommen richtig ausgedrückt sey. Hierzu gehörte“, wettet Bitzium, „eine Unwissenheit und Schamlosigkeit, die man einer Kirchenversammlung kaum hätte zutrauen sollen“ (B14). Doch es „standen gar zu wichtige Beweisstellen für einige ihrer wichtigsten Glaubenslehren auf dem Spiel, wenn sie den eigentlichen Sinn des Grundtextes hätten annehmen müssen“ (B15). Gar manches habe die katholische Kirche nun durch die Vulgata beweisen können, von dem eigentlich kein Wort in der heiligen Schrift stehe. So heiße es etwa in Psalm 150: „verehret Gott im Heiligthum, die *vulgata* aber gab es: verehret Gott in seinen Heiligen, dieß war nun ein stattlicher Beweis für die Nothwendigkeit der Heiligen-Verehrung“ (B15).

„Die Katholische Kirche weis“, so Bitzium an anderer Stelle seiner Arbeit, „daß der Pobel die Verehrung der Heiligen, die sie befiehlt, auf eine Art ausübt, daß sie förmliche Abgotterei wird. Sie weis den Wahn des Volkes das glaubt durch äußere Handlungen gedankenloser Andacht durch Bußübungen und Wahlfahrten sich den Himmel zu erkaufen. Sie läst es noch jetzt zu, daß sie von Priestern und Pfaffen dem Volk als die wichtigsten Glaubenswahrheiten vorgelegt werden; daß man sie in Lehr- und Andachtsbüchern verbreitet, denen selbst Bischöffe ihre Billigung vorsetzen“ (B 9) - das ist Konfessionspolemik des 19. Jahrhunderts in Reinkultur.

Bemerkenswert an diesem *Kurzen Abriß der Unterscheidungslehren der katholischen Kirche*, welcher nach 22 Manuskriptseiten unvermittelt abbricht,¹² ist für unsere Fragestellung, daß Bitzium das wachsende konfessionelle Bewußtsein im zeitgenössischen Schweizer Katholizismus mit großer Sensibilität wahrnimmt, mit Argusaugen beobachtet und polemisch benennt. Zum andern zeigt sich in zahlreichen anderen Texten dieser Zeit, daß Bitzium zugleich davon überzeugt ist, daß der sich regende Katholizismus der Gegenwart in Wahrheit keine ernsthafte Gefahr für seine eigene, die reformierte Konfession, darstellt. Es fehle nur, so äußert er sich in pietistisch-frömmelndem Jargon gegenüber dem evangelischen Prior von Loccum,¹³ „an nichts als sichern, starken und von ächt religiösem Sinn durchglühten Männern [...], um die zerstreute Herde zu sammeln und zahlreicher als je

Ungläubige. Eröffnet wurde das Konzil dann erst am 13. Dezember 1545 und zog sich mit langen Unterbrechungen in drei Tagungsperioden bis zum 4. Dezember 1563 hin. Zum Verlauf im einzelnen vgl. etwa Hsia, 1998, S. 9-30. Das Ergebnis faßt Urs Altermatt wie folgt zusammen: „Die katholische Kirche brach am Konzil von Trient mit den theologischen Ungewissheiten; der Preis der doktrinen Reinheit waren Dogmatismus und Klerikalismus“ (Altermatt, 1991, S. 66).

¹² Eine Erklärung dafür, daß die Arbeit Fragment geblieben ist, liefert Bitzium wohl - wenn auch in anderem Zusammenhang - in einem Brief aus Göttingen an seinen Vater vom 20. Januar 1822, wenn er schreibt: „Zudem ist eigentlich meine ganze Geistes-Konstitution mehr auf Wirksamkeit im praktischen Leben berechnet als auf tiefe Studien. In der ernsten Wissenschaft werde ich nie was leisten“ (EB 4, S. 62).

¹³ Prior des Klosters Loccum war von 1818 bis 1832 Ludwig Heinrich Oschatz. Seit 1163 gehörte das Kloster Loccum zum Mönchsorden der Zisterzienser. Mit der Reformation am Ende des 16. Jahrhunderts riß diese Tradition nicht ab: Die Loccumer Zisterziensermönche übernahmen das evangelische Bekenntnis, blieben aber als Konvent zusammen. Seit 1820 beherbergte das Kloster Loccum das älteste Predigerseminar der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

dem Herrn zuzuführen“ (EB 12, S. 118). Daß der selbstbewußte Göttinger Theologiestudent dabei auch an sich gedacht hat, scheint keinesfalls ausgeschlossen.

Diese auf einer weitgehend theoretischen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus basierende Zuversicht angesichts sich verhärtender konfessioneller Fronten sollte Bitzium allerdings mit dem „Übergang vom Kirchenfrieden zum Kirchenkampf“ (Stadler, 1996, S. 71), wie Peter Stadler die frühen 1830er Jahre treffend bezeichnet hat, zunehmend abhandeln kommen.

Die Totbeter von Solothurn

Als Jeremias Gotthelf 1836/37 erstmals als Romancier an die Öffentlichkeit trat, hatten die Ausläufer der Pariser Julirevolution in der Schweiz bereits die „Zeit der Sonderbünde“ und des „kalten Krieges“ eingeläutet (Andrey, 1983, S. 274). Wie seine Selbstaussagen dieser Jahre belegen, wollte er von Anfang an eine bewußt engagierte Literatur schreiben. Er wollte als Schriftsteller mit seinem wie eine Naturnotwendigkeit aus ihm hervorbrechenden Schreiben in den Zeitläufen Position beziehen und einschlagen ins Volk.¹⁴ So fanden auch die fortschreitende konfessionelle Polarisierung der Gesellschaft und seine persönliche Einstellung zum zeitgenössischen Katholizismus vom ersten Roman an ihren literarischen Niederschlag in Gotthelfs Werk.

In *Der Bauernspiegel oder Lebensgeschichte des Jeremias Gotthelf, von ihm selbst beschrieben* konkretisierte sich 1836 nicht nur erstmals Gotthelfs schriftstellerische Begabung, mit ihm beginnt auch, so Peter von Matt, „das große nachrevolutionäre, ästhetisch verbindliche Erzählen“ (Matt, 2001, S. 72) in der Schweiz. Zentrales Thema dieser fiktiven Autobiographie ist die Armenfrage, das Schicksal der Verlassenen, Unterdrückten und aus der Gesellschaft Ausgestoßenen. Der Ich-Erzähler Jeremias, „ein hundertfach geschundener Mensch“ (ebd.), wird zunächst als Güterbub¹⁵ bitter ausgebeutet, als Erwachsener dann erneut von allen Mitmenschen betrogen, so daß er schließlich die Schweiz verläßt und sich als Söldner in der französischen Armee verdingt. Nach der Julirevolution von 1830 kehrt er in die Heimat zurück und möchte nun seine gewonnenen Erfahrungen in den Dienst der regenerierten Schweiz stellen. Nach vielen schmerzhaften und vergeblichen Versuchen gelingt ihm dies erst gegen Ende des Romans, als er seine eigentliche Bestimmung erkennt: In einem Gasthaus nimmt er sich zunächst der vernachlässigten Wirtskinder an, bald aber unterhält und belehrt er auch die anwesenden Gäste, wobei er gegen Aberglauben und Sektierertum ebenso wie gegen politischen Unverstand ankämpft. Parallel zu dieser pädagogisch motivierten, narrativen Wirtshaustätigkeit verfaßt Jeremias, so die fiktive Geschichte der Entstehung des Romans, seine Lebenserinnerungen, in denen dies alles berichtet wird.

¹⁴ Wie Bruno Hillebrand unter Berufung auf einen Satz in diesem Erstlingsroman zu Recht anmerkt, wollte Gotthelf „nicht Kunst machen“, sondern „vielmehr direkt zum Volk sprechen“; Hillebrand, 1993, S. 205; vgl. auch den bekannten Brief an Carl Bitzium (1801-1867) vom 16. Dezember 1838 in EB 4, S. 279-283.

¹⁵ Die Bezeichnung rührt daher, daß zur besseren Unterbringung der zahlreichen armen Kinder in anderen Familien und zum Heranziehen solcher Pflegeeltern die größeren Güter verpflichtet wurden, gegen Kostgeld ein Pflegekind aufzunehmen.

Am Beginn des Romans stehen die Erlebnisse des jungen Jeremias als Güterbub, von denen er rückblickend erzählt. Sie lesen sich als eine Aneinanderreihung typischer Fälle schlechten, ja menschenunwürdigen Verdingens armer Kinder. Auf diesem Leidensweg kommt Jeremias unter anderem zu einem als „christliche Zigeuner“ (SW I, S. 100) apostrophierten Hausiererpaar, das mehr von seiner Tätigkeit als Schnüffler und Kuppler als vom Verkauf seiner Waren lebt. Bei diesen beiden Alten erlebt der Junge vorübergehend eine große Freiheit, ein Fehlen von Zwang, das aber zugleich ein gefährliches Fehlen eigener Anstrengung mit sich bringt. „Vollkommen sich selbst überlassen, wird er ein Schmarotzer, der am Rand des Dorflebens ein pikareskes Leben führt, voll Durchtriebenheit, voll Tricks, kleinen Diebstählen, zu denen ihn seine neuen Meister antreiben.“ (Cimaz, 1998, S. 130) Und doch erfährt er bei diesen Menschen erstmals seit seiner Verdingung im Alter von acht Jahren wieder so etwas wie Freundschaft und menschliche Wärme, so daß die im Text zwar keineswegs idealisierten Hausierer streckenweise doch zu Sympathieträgern, eben zu *christlichen* Zigeunern, werden.¹⁶

Um dem Leser die Tätigkeiten dieser Hausierer „recht anschaulich zu machen, will ich“, so Jeremias zu Beginn des 10. Kapitels, „einige ihrer Tagwerke, wie sie sie selbst erzählten, anführen“ (SW I, S. 100). Es folgt ein signifikanter Wechsel von der Erzählerperspektive zur Figurenperspektive, und der fiktive Erzähler tritt für die rund vierzehn restlichen Seiten des Kapitels weitgehend in den Hintergrund.¹⁷

Eingeleitet wird die neue Erzählsituation durch die Eröffnung des Hausierers: „Heute habe ich einen mühseligen Tag gehabt“ (SW I, S. 101), auf die er einen chronologischen Bericht seiner Erlebnisse in direkter Rede folgen läßt. Er sei also auf dem Weg nach R. gewesen.

„Unterwegs gesellte sich eine Zeitlang der von Geiz und Dummheit halb verrückte Wagner G. mir bei, der seine Kinder vor Hunger fast verreiben läßt, und erzählte mir ein langes und breites von einem Feinde, den er habe, der ihn plage auf alle Weise; töten wolle er ihn nun nicht selbst, aber wenn er machen könnte, daß er sonst abwegkäme, so sollte ihn etwas Schönes nicht reuen. Ich ließ mich ein mit ihm und versprach endlich, Rustig zu erhalten von den Kapuzinern in Solothurn,¹⁸ aber er müsse mir vier Franken mitgeben, weil ich nicht Geld bei mir habe. Er gab mir sie recht gerne, lieber als einem, der ihm sein krankes Kind gesund gemacht hätte“ (SW I, S. 101).

¹⁶ Treffend bemerkt hierzu der französische Gotthelf-Interpret Pierre Cimaz: „Die christliche Brüderlichkeit hat sich aus dem bäuerlichen Leben zurückgezogen und nur bei Figuren, die am Rande der gesellschaftlichen Organisation des Dorfes leben, an der Grenze der Illegalität, wie die Hausierer [...], findet das verlassene Kind ein wenig Freundschaft und menschliche Wärme“ (Cimaz, 1998, S. 137).

¹⁷ Die Zählung der Seiten erfolgt nach der oben genannten Ausgabe der *Sämtlichen Werke*.

¹⁸ Der hier geschilderte Aberglaube war bereits zu Beginn des Romans in dem Erzählerkommentar über die Unfähigkeit der Bauern, zwischen Glaubensdingen, die in der Bibel ihren rechten Grund haben, und Aberglauben zu unterscheiden, thematisiert worden: „Zweitens stellte man dasjenige, was man von allen vier Winden her glaubte, nie zusammen, untersuchte nie, ob es auch zusammenpasse. So glaubte man an Gottes Allmacht und doch, daß ein altes Weib das Vieh verhexen und Kapuziner sogar Menschen töten könnten mit bloßem Worte, gerade wie Gott die Welt, Adam und Eva erschaffen“ (SW I, S. 15).

Läßt sich der Leser in diese ganz subjektiv aus dem Horizont des Hausierers wahrgenommene Wirklichkeit mit hineinnehmen, wozu ihn der Wechsel in die Figurenperspektive einlädt (vgl. Tarot, 1995, S. 100), ist seine Haltung zu dem Wagner G., der aus Geiz seine Kinder fast verhungern läßt und den Alten beauftragt, Mörder zu dinge, bereits eindeutig - und zwar negativ - festgelegt.

Der Hausierer habe sich nun zu den Kapuzinern von Solothurn begeben und ihnen das Anliegen vorgetragen. „Sie hatten“, erzählt er weiter, „große Freude daran und sagten: «Gellit, ihr Ketzere, ihr said äußter froh über eus, warum göt ihr nit zu eue Pfarrherre? Aber gellit, die cheu äußter nüt als Wyber näh, es gait aber nit lang meh, so said dr wieder alli katholisch»“ (SW I, S. 102).

Die Art und Weise, wie diese Totbeter von Solothurn hier auftreten, ist gleichfalls nicht geeignet, im Leser Sympathien zu wecken. Das Sprachniveau der beiden zitierten Sätze liegt in Syntax und Wortwahl deutlich unter dem des Hausierers, das Rechthaberische und Hämische ihrer Aussage wird durch das zweimalige *gällit* hervorgehoben, die Reformierten werden abwertend als *Ketzere* angesprochen, und die Worte über die reformierten Pfarrer sind kaum schmeichelhafter. Darüber hinaus fällt auf, daß der alte Hausierer *die Kapuziner* (Plural) in direkter Rede sprechen läßt, was als ein deutlicher Hinweis darauf gelesen werden kann, daß es dem Autor hier nicht um konkrete Individuen geht, sondern daß hier ein Typus aufgerufen wird, eine bestimmte überindividuelle Figur mit feststehenden und in diesem Fall durchweg negativen Merkmalen.¹⁹

Die Kapuziner hätten ihm, so der Alte abschließend, zwei kleine Fläschchen ausgehändigt, deren Inhalt man auf zwei Reisigbündeln verbrennen solle.

Da „werde ein Gestank entstehen, als ob ihn der Teufel selbst hinterlassen hätte, und der Gehaßte werde seinen Tod in der Luft einnehmen, krank werden und sterben. Mit allem Respekt nahm ich die zwei Fläschchen, zahlte zwei Franken dafür und [...] sie behielten sich noch eine schöne Ankenballe [d.h. Butterlaib] vor, sonst könne der Wagner sich selbst in acht nehmen. Ich kenne die Schälke wohl; stinken wird ihre Sache gewiß wie Teufelsdreck, die zwei Franken werden sie vertun und uns auslachen, aber ich kann so gut lachen als sie, ich habe ob dem Handel auch zwei Franken gewonnen. [...] und hier, Alte, hast du den Resten Geld, der ist für morgen gut, aber jetzt erzähle auch!“ (SW I, S. 102).

So zufrieden wie ihr Mann ist die alte Hausiererin mit dessen Taten nicht. Sie rügt ihn, daß er nicht das Geld des Wagners genommen und diesem dann heimlich „öppis vo dir us“ (SW I, S. 102) untergeschoben hätte, ohne die kostspielige Mithilfe der Kapuziner. Zur Bestätigung, daß dieser doppelte Betrug einfältiger abergläubischer Auftraggeber ebenfalls funktioniere, erzählt sie nun ihrerseits eine Episode, in der solch ein abergläubischer Zeitgenosse mit vorgeblichen Zaubermitteln der Kapuziner gegen reichliche Bezahlung genarrt wird.

¹⁹ Daß hier mehrere Kapuziner im Chor die beiden zitierten Sätze zu dem alten Hausierer gesprochen haben, wie es die Einleitung „Sie [...] sagten:“ (SW I, S. 102) nahelegen könnte, ist grammatikalisch zwar möglich, auf der Handlungsebene aber kaum wahrscheinlich; zum hier verwendeten Typusbegriff vgl. Küppers, 1966, S. 8-76; Soeffner, 1983, S. 11-41; Hohl, 1988, S. 223-234; Schweikle, 1990, S. 478; Fricke und Zymner, 1993, S. 193.

Im Anschluß an ihren, ebenfalls weitgehend in direkter Rede wiedergegebenen Monolog, erfolgt mit einem erneuten Perspektivenwechsel auch ein Wechsel in der Erzählgeschwindigkeit. Der Ich-Erzähler bemerkt in zunehmender Distanz zum Erzählten: „Bei der Halbi Roten erzählte ich noch meine Geschichte. Dann schliefen wir alle drei herrlich im schlechten Bett und auf dem Laubsack unter den Hudeln“ (SW I, S. 105). Im Vergleich mit dem Bericht über die erste Nacht, die Jeremias in der Behausung der Hausierer verbracht hat, verdeutlicht dieser letzte Satz das ganze Ausmaß menschlicher Wärme und Harmonie, die dieses geschundene Verdingkind ausgerechnet bei den zwielichtigen Hausierern gefunden hat. Da hatte es noch geheißen: „Als wir gegessen hatten und ich einnicken wollte, schüttelte die Alte einen Laubsack auf dem Ofen zurecht, hieß mich darauf liegen, deckte mich mit Hudeln zu und hieß mich wohl schlafen. Das war mein neues Bett. Ich hätte fast darüber geweint“ (SW I, S. 93).

Die oben zitierte positive Schlußbemerkung des Erzählers eröffnet noch einmal einen neuen Verstehenshorizont, einen neuen Blickwinkel, unter dem das Kriminelle an den geschilderten *Tagwerken* der Hausierer vollends in den Hintergrund tritt. Um so stärker ist der negative Eindruck, den die anderen, im Bericht des Hausierers aufgetretenen, von ihren „Schwächen“ und „Leidenschaften“ dominierten Personen, hinterlassen (SW I, S. 100).²⁰

Zum einen der abergläubische Wagner, der an die okkulten Kräfte der Kapuziner glaubt und diese auch zum Schaden seiner Mitmenschen in Anspruch nehmen möchte. Daß dieser geizige Rabenvater um sein Geld gebracht wird, erscheint als gerechte und verdiente Strafe.

Zum andern die Kapuziner, von denen in dieser kurzen Episode ein einprägsames Bild vermittelt wird. Ein typischer Kapuziner nutzt den Aberglauben seiner Mitmenschen finanziell schamlos zur persönlichen Bereicherung aus. Er hält sich für klüger als die von ihm verachteten reformierten Ketzer. Dabei bemerkt er in seiner Überheblichkeit nicht, daß er selbst zugleich von anderen benutzt wird. So wird er in seiner hämischen Schadenfreude coram publico der Lächerlichkeit preisgegeben. Diese Katholiken bleiben in ihrer ganzen Schlechtigkeit und materiellen Gier in Gotthelfs erster fiktiver Biographie verewigt.

Aus dem akademisch distanziert zu bewältigenden konfessionellen Gegner der Göttinger Studententage ist für den schreibenden Pfarrer von Lützelflüh in den 1830er Jahren eine ernsthafte Bedrohung für die eigene Konfession geworden, die mit allen Mitteln - und damit auch mit der Kraft der Fiktion - bekämpft werden muß.

„Katholischsein und nach Knoblauch Stinken ist mehr als z’viel ...“

Eine einschneidende Zäsur stellt das Schicksalsjahr 1839 mit Straußenhandel und Züriluputsch dar. Als die Zürcher Behörden im Frühjahr dieses Jahres die Berufung des höchst umstrittenen Theologen David Friedrich Strauß (1808-1874) an die Theologische

²⁰ Am Beginn des Kapitels benennt der Erzähler als potentielle Opfer der Hausierer vor allem: „alle eifersüchtigen Weiber, alle [...] Weiber, die, um irgendein Bedürfnis zu befriedigen, hinter dem Rücken ihrer Männer Geld haben mußten, alle Mädchenliebschaften, alle in fremde Gehege gehenden Männer, alle nach reichen Frauen lüsternen Knaben, alle geistlichen und abergläubischen Leute“ (SW I, S. 100).

Fakultät der Universität Zürich bekannt gaben, löste das in der ganzen Eidgenossenschaft unter den christlich-konservativen Reformierten Entsetzen aus.²¹ Dies rührte daher, daß der ehemalige Student des Tübinger Stifts²² 1835/36 mit den beiden Teilen seines wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Werkes *Das Leben Jesu* (vgl. Strauss, 1835; Strauss, 1836), dem - so Thomas Nipperdey - „Jahrhundertbuch“ (Nipperdey, 1998, S. 430) an die Öffentlichkeit getreten war. *Das Leben Jesu*, das bis 1840 vier Auflagen erlebte, avancierte in kürzester Zeit zu einem der meistgelesenen theologischen Bücher und bestimmte auf viele Jahre hinaus die theologische Diskussion.

Strauß hatte in diesem Werk den Versuch unternommen, neben dem historischen Jesus vor allem den mythischen Charakter der Evangelien hervorzuheben, und erwies sich als radikaler Vertreter einer spekulativen Theologie. Damit war der „Burgfrieden zwischen Rationalismus und Supranaturalismus“ (Guggisberg, 1941, S. 25)²³ empfindlich gestört, und der Sturm der Entrüstung war immens.²⁴ Strauß wurde vor allem vorgeworfen, er behaupte,

²¹ Ein literarischer Nachhall findet sich noch Jahre später in Abraham Emanuel Fröhlichs (1796-1865) *Der junge Deutsch-Michel* (1843), beginnend mit den Versen: „Die Reformation hob an die Schriftverbreitung: / Die Deformation hebt an mit Schriftbestreitung“ (Fröhlich, 1843, S. 62).

²² Gemeinsam mit Friedrich Theodor Vischer (1807-1887) war David Friedrich Strauß im Oktober 1825 als Mitglied der sogenannten „Geniepromotion“ (Schlawe, 1959, S. 15) von dem traditionsreichen niederen Seminar Blaubeuren in das Tübinger Stift gewechselt, in dem sich auch Eduard Mörike (1804-1875) - bereits seit 1822 - aufhielt.

²³ Um zu veranschaulichen, worum es sich bei der theologischen Strömung des rationalen Supranaturalismus handelt, bietet sich ein Blick auf Immanuel Kants (1724-1804) Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 an. Dort finden sich die drei Schlagworte, „unter denen fortan zwei Menschenalter lang die verschiedenen Stellungen zur Offenbarungsfrage dargestellt werden sollten“ (Hirsch, 1968, S. 6). „Der, welcher bloß die natürliche Religion für moralisch notwendig, d.i. für Pflicht erklärt, kann auch der *Rationalist* (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heißt er *Naturalist*; läßt er nun diese zwar zu, behauptet aber, daß sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht notwendig erfordert wird, so würde er ein *reiner Rationalist* genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für notwendig, so würde er der reine *Supernaturalist* in Glaubenssachen heißen können“ (Kant, 1996, S. 202f.). Der *Naturalismus* leugnet demnach die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung. Der *Rationalismus* bestreitet zwar nicht, daß Gott als Mittel zur Einführung der natürlichen Religion eine positive, geschichtliche Offenbarung gegeben hat, unterstellt aber jede geschichtliche Religion, die eine solche Offenbarung zu sein behauptet, dem Urteil und der Auslegung der Vernunft. Der *Supranaturalismus* schließlich behauptet die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion und die Notwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Religion. Der Gegenstand, der zwischen den zum Rationalismus fortschreitenden und den sich rückwendend den Supranaturalismus betonenden Theologen am unmittelbarsten strittig wird, ist das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in seiner Anwendung auf die als ein Positiv-Geschichtliches vor ihnen stehende christliche Religion. Der Supranaturalismus bejaht die Frage, ob im Christentum eine Offenbarung anzuerkennen ist, deren Inhalte nicht auch auf dem Wege vernünftigen Denkens zu erschließen sind, und verteidigt diejenigen Glaubensinhalte, die der Vernunft nicht einsichtig gemacht werden können. Nun gab es neben den christlichen Rationalisten, die folgerichtig nur eine natürliche und vermittelte Offenbarung anerkannten, auch Theologen, die auf halbem Wege stehen blieben, und sich wiederum als Hüter eines echten Offenbarungsglaubens wider die Zweideutigkeiten eines allzu vorbehaltlosen Rationalismus empfanden: die rationalen Supranaturalisten. Joachim Weinhardt weist allerdings darauf hin, daß es ratsam sei, „nicht zu schnell echte Mischformen zwischen Rationalismus und Supranaturalismus anzunehmen (,rationaler Supranaturalismus‘, ,supranaturaler Rationalismus‘), nur weil ein Theologe den supranaturalistischen Standpunkt argumentativ begründete“ (Weinhardt, 2001, S. 470).

²⁴ Vgl. etwa den zwei Jahre nach Erscheinen des *Leben Jesu* und am Vorabend der Strauß-Berufung nach Zürich herausgegebenen Sammelband des Zürchers Johannes Zeller, den dieser mit den Worten einleitet: „Gewiß ist es nun aber jetzt schon bei der überhand nehmenden Menge der Recensionen und Schriften über und gegen Strauß's Buch ein Bedürfnis, *einen Führer bei der Auswahl* zu haben, in dem jeder zu

der Christus der Evangelien sei bloß das Produkt frommer Phantasie. Umgehend wurde er aus dem kirchlichen Dienst als Repetent am Tübinger Stift entlassen und lebte, nachdem er kurzzeitig eine Professorenstelle am Ludwigsburger Lyceum versehen hatte, fortan als freier Journalist.²⁵

Nachdem 1836 eine erste Berufung Strauß' auf eine Professur für Kirchengeschichte und Dogmatik an der erst 1833 eröffneten Zürcher Hochschule gescheitert war,²⁶ wurde er im zweiten Anlauf am 2. Februar 1839 auf die Dogmatikprofessur berufen und nahm den Ruf am 18. Februar 1839 an.²⁷ Nach Bekanntwerden der Entscheidung waren zunächst heftige Widersprüche aus kirchlichen Gremien und aus Kreisen der Bürgerschaft laut geworden, dann setzte in der Bevölkerung eine „revolutionär aufschäumende Woge des Protestes“ (Geisser, 1972, S. 219) ein. Die Tatsache, daß David Friedrich Strauß daraufhin am 18. März 1839 - ohne seine Stelle jemals angetreten zu haben - emeritiert wurde,²⁸ konnte die Bewegung nicht mehr stoppen. Sie hatte sich von der Person David Friedrich Strauß abgelöst und richtete sich nun in erster Linie gegen die radikale Regierung.

Im Mai versammelten sich im Kanton Zürich mehr als 30.000 Menschen in den Kirchen und protestierten gegen die Kultur- und Schulpolitik der radikalen Regierung im allgemeinen und gegen David Friedrich Strauß im besonderen. Nach einer Versammlung in Kloten, auf der ein stärkerer Einfluß der Kirche auf die Universitäten und Schulen verlangt wurde, kam es zum sogenannten Züriputsch. Am 6. September des Jahres 1839 drangen bewaffnete Massen der konservativen Landbevölkerung in Zürich ein und führten den Sturz der radikalen Regierung herbei.²⁹ Neuwahlen brachten eine konservative Mehrheit, welche die

seinem Bedarf findet, was er wünscht. Dem Geistlichen besonders, welcher nicht in demjenigen wissenschaftlichen Verkehr steht, den er sich wünscht, und doch für sein eigenes Studium und auch für seine Gemeindeglieder und Befreundete die ihm geeignet scheinenden Schriften auswählen möchte; auch im Allgemeinen dem Gebildeten, der sich mit dem Leben Jesu von Strauß bekannt gemacht, und nun die heilige Verpflichtung hat, wenigstens einige der ‚Heilmittel für jene Verwundungen‘ zu prüfen, einen solchen Leitfadern zu geben, wird hier der Versuch gemacht“ (Zeller, 1837, S. IV). Zur Übersicht über die Leben-Jesu-Debatte vgl. die Hinweise bei Graf 1982, S. 82f.

²⁵ Da David Friedrich Strauß bereits zu Lebzeiten der „im europäischen Ausland populärste Theologe seines Jahrhunderts“ war, konnte er problemlos, „ohne jede Anstellung, als freier Schriftsteller leben“ (ebd., S. 20f.).

²⁶ 1836 war der Inhaber des Ordentlichen Lehrstuhls für Neues Testament, Kirchengeschichte und Dogmatik, der Gießener Heinrich Christian Michael Rettig (1799-1836), gestorben. Schon damals betrieben Ferdinand Hitzig (1807-1875) und Johann Kaspar von Orelli (1787-1849) die Berufung von Strauß, scheiterten aber nicht nur in der Fakultät und der Pfarrerschaft, sondern auch an dem Widerstand des Zürcher Bürgermeisters Konrad Melchior Hirzel (1793-1843).

²⁷ Nach langer Debatte verwarf der Große Rat am 31. Januar 1839 den Antrag mit 98 gegen 49 Stimmen, aber der Regierungsrat bestätigte nach erneuter Diskussion die Wahl am 2. Februar 1839 mit 15 gegen 3 Stimmen.

²⁸ Dies wurde nach fast zwölfstündiger Debatte mit 149 gegen 38 Stimmen im Großen Rat beschlossen. David Friedrich Strauß erhielt als Abfindung eine jährliche Pension von 1000 Franken, der Hälfte des vereinbarten Professorengehaltes.

²⁹ „Leute der gegen Strauß ins Leben gerufenen und nach Strauß' Abberufung gegen die mißtrauisch beobachtete Schaukelpolitik der Regierung weiter agierenden ‚Glaubenskomitees‘ hatten den bewaffneten Zug einiger Dorfschaften in die Hauptstadt fahrlässig in Gang gesetzt und dann nicht mehr aufhalten können. Zusammen mit der total verunsicherten Regierung glitten sie so in eine Situation hinein, in der die von niemand gewollten Schüsse zuerst von Demonstranten, dann von der Stadtmiliz ausgelöst wurden. Es gab 9 Tote, 4 Schwerverwundete starben danach“ (ebd., S. 222).

Schulen vom Einfluß der Radikalen befreite und erreichte, daß Zürich aus dem Siebenerbund vom 17. März 1832 austrat.³⁰

Für Gotthelf war die Berufung David Friedrich Strauß' ein Zeichen dafür, daß der anti-christliche Unglaube nun auch in den eigenen Reihen selbstbewußt geworden sei. In der Folge entfremdete er sich immer mehr einer liberalen protestantischen Theologie, die in seinen Augen nun ihr wahres Gesicht gezeigt hatte,³¹ und wurde in seinen theologischen Ansichten zunehmend konservativer und „bibelgläubiger“ (Bauer, 1975, S. 193). Als sein erster Verleger Carl Langlois (1789-1870) in Burgdorf sich 1839 anschickte, „die Herausgabe eines populären Lebens Jesu nach Strauß“ (EB 5, S. 40) vorzubereiten, warnte er diesen unverhohlen mit den Worten:

„Haben Sie nun im Sinn, meinen ‚Dursli‘³² erst mit oder nach dem Leben Jesu erscheinen zu lassen, so muß ich Sie ersuchen, dieses Büchlein durch eine andere Handlung an den Tag kommen zu lassen, indem von jenem Erscheinen an niemand glauben wird, daß in Ihrem Verlag etwas dem Gemeinwohl Heilsames zu finden sei“ (EB 5, S. 40).

Als im gleichen Jahr bei Langlois dennoch das *Leben Jesu für denkende Leser aller Stände bearbeitet von einem evangelischen Theologen* erschien,³³ führte dies zum Bruch zwischen Gotthelf und seinem Verleger.

Getrieben von wachsender theologischer Heimatlosigkeit und der Furcht vor einer fortschreitenden Einschränkung der Glaubensfreiheit durch die offen zutage tretenden antireligiösen Ziele des Schweizer Radikalismus rekurrierte Gotthelf nun immer deutlicher auf konservativ-christliche Grundwerte, die sein Freund und Schriftstellerkollege Abraham Emanuel Fröhlich dann in seinem Brief an ihn vom 31. Dezember 1843 mit dem Schlagwort vom Glauben der Väter umschreiben sollte.³⁴ Diesen Glauben fand Gotthelf zunehmend jenseits konfessioneller Grenzen, weshalb seine Haltung in dieser Hinsicht als im

³⁰ Einen erneuten Machtwechsel brachten dann die Wahlen im Jahr 1845, in denen die Radikalen die konservativen Sieger des Züripersches ablösten.

³¹ Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die bereits von Thomas Nipperdey formulierte, von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger nochmals hervorgehobene These von der zunehmenden Aufspaltung des deutschen Protestantismus in der Zeit nach 1815 in Konservative und Liberale als „zwei neue Konfessionen“ (Nipperdey, 1998, S. 431; vgl. Graf, 1993, S. 159f.; Hübinger, 1994, S. 309; Friedrich, 2002, S. 101). Obwohl der Ansatz nicht unwidersprochen blieb (vgl. etwa Kaiser, 1996, S. 280f., Anmerkung 39; Kuhlemann, 1996, S. 303-312), läßt er zumindest deutlich werden, welch tiefer, eben auch von Gotthelf in der Schweiz zunehmend wahrgenommener, theologischer Graben hier innerhalb des Protestantismus zwischen liberalem und konservativem Flügel aufbrach.

³² Gemeint ist die Erzählung *Dursli der Branteweinsäufer oder der Heilige Weihnachtsabend* (1839).

³³ Bei dem Autor handelt es sich um Carl Friedrich Borberg (1800-1850), der später das Vorbild für Gotthelfs *Doktor Dorbach* (1849) abgeben sollte.

³⁴ Wörtlich heißt es: „Wenn auch nicht über die Jesuiten und ihre Mittel, so kann man sich doch über diese Kirchlichkeit des Volkes und seine Anhänglichkeit an den Glauben seiner Väter freuen“ (EB 5, S. 371). Gemeint sind hier nicht die *scriptores ecclesiastici*, die Väter aus Artikel 1 der *Confessio Augustana* (vgl. Die Bekenntnisschriften, 1992, S. 50), sondern die frommen Eidgenössischen Väter. Ein früherer Beleg für diese Zuordnung findet sich etwa in den Akten aus der Zeit der Helvetischen Republik oder im Bundesvertrag von 1815; vgl. Actensammlung, 1889, S. 375, und Quellenbuch, 1992, S. 202.

eigentlichen Wortsinn *ökumenisch* bezeichnet werden kann.³⁵ Der gemeinsame Feind verbindet.

Den unreflektierten und phrasenhaften Antikatholizismus vieler seiner Zeitgenossen vermochte Gotthelf in dieser aufgeheizten Atmosphäre nicht mehr zu teilen, was sich am Vorabend der Freischarenzüge auch literarisch in seinem Roman *Der Herr Esau* niederschlug.

Jakob Esau, zu Beginn des Romans ein 24 Jahre alter, willensschwacher junger Mann, besucht am erzählerischen Höhepunkt des Romanfragments das Eidgenössische Schützenfest in Chur von 1842.³⁶ Dort macht er die Bekanntschaft mit dem radikal gesinnten Notar Bastian Blök, „einem, von dem es hieß, das sei ein rechter Feger, der hätte geredet, daß man ganz gstabelig geworden sei, seinen Kanton hätte er in der Hand, und wenn er den Mund auftäte, so bliese er die Tagsatzung über den Haufen wie ein Schußdreck“ (EB 1, S. 262). Beide haben schon reichlich Completer genossen, da sagt Bastian, er wolle Jakob etwas „Schönes zeigen“. Und „lachend segelte das Paar die Kreuz und die Quere auf das Schöne los, welches sie besehen wollten. Es waren zwei rote Damenhüte“ (EB 1, S. 262). Unter den roten Hüten erblickten sie zwei „allerliebste Gesichter, zwei trotzige Stumpfnäschen

³⁵ Ursprünglich bezeichnete das Wort *Ökumene* *bebautes* oder *bewohntes Land*, den *bewohnten Teil der Erde*, den *Erdkreis*. Im 4. Jahrhundert kam der Begriff dann in offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch, als die Christenheit des Römischen Reiches ihre ersten *ökumenischen* Konzilien abhielt und deren *ökumenische* Beschlüsse *für alle Welt geltende, allgemeine, über die ganze bewohnte Erde verbreitete* Gültigkeit beanspruchten. Neben die zahlreichen Spannungen und Spaltungen, die es in der Christenheit von Anfang an gegeben hatte, und die im Lauf der Jahrhunderte eine Vielfalt von Theologien und kirchlichen Strukturen hervorbringen sollten (vgl. Frieling, 1995, S. 48), traten immer auch christliche Unionsbestrebungen, die im weiteren Sinne als *ökumenische Bewegung* bezeichnet werden können. Johannes Beumer spricht treffend von einem „langsame[n] Werden und Reifen der ökumenischen Gedanken und Tendenzen“ (Beumer, 1966, S. IX). Im 19. Jahrhundert wurde das Wort *ökumenisch* dann mit neuen Akzenten aufgegriffen. Die weltweite Christenheit war zu Beginn des zweiten konfessionellen Zeitalters nach wie vor konfessionell zersplittert und in viele Nationalkirchen gegliedert, die wenig Gemeinschaft untereinander pflegten. „Theologisch gab es überall viel Polemik und etwas Irenik, viel Selbstbehauptung und etwas Toleranz. Die römisch-katholische Weltkirche führte weitgehend ihr Eigenleben. Mit den orthodoxen Ostkirchen gab es Kontakte, wo die politischen Umstände es begünstigten, aber keinerlei Einigungsbestrebungen. Der Protestantismus lebte provinzialistisch. Nur durch die Missionsbewegung erfuhr er erste Ansätze eines globalen Bewußtseins. Erst auf der Welle des allgemeinen Internationalismus bekam die Christenheit allmählich einen ökumenischen Horizont. Die Konfessionen suchten jetzt mehr Gemeinschaft, weil der Druck von außen, von einer mehr und mehr sich säkularisierenden Umwelt, zunahm“ (Frieling, 1995, S. 51). Speziell in den Kreisen der 1846 gegründeten *Evangelischen Allianz* wurde mit dem Wort *ökumenisch* eine Gesinnung bezeichnet, welche die herkömmlichen Grenzen von Nation, Konfession, Klasse etc. überwinden wollte. Die Mitte des 19. Jahrhunderts brachte dann neben all den aufgebrochenen und aufbrechenden Konflikten des zweiten konfessionellen Zeitalters auch den Beginn einer ersten Epoche der Entwicklung der *modernen ökumenischen Bewegung*, die jedoch bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch alles andere als eine in sich selbst geschlossene Erscheinung darstellte; vgl. Beumer, 1966, S. 369, und Altermatt, 1991, S. 246. Somit befindet sich Gotthelf zeitlich gesehen erst im Vorfeld einer *ökumenischen Bewegung* im heute gebräuchlichen Sinne. Auch die räumliche Komponente Lützelflüh im Schweizer Emmental sollte trotz aller Weitsicht Gotthelfs nicht unterschätzt werden. Dennoch kann das Wort *ökumenisch* hier wohl in seiner auch über die ursprüngliche Wortbedeutung hinausgehenden Bedeutung von *Konfessionsgrenzen überschreiten* in bezug auf Gotthelf Verwendung finden; ohne allerdings den Lützelflüher Pfarrer in eine ungebührliche Nähe zu den Wurzeln der *modernen ökumenischen Bewegung* zu bringen, was aus zeitlichen und räumlichen Erwägungen nicht zu rechtfertigen wäre.

³⁶ Entgegen der Ankündigung im Vorwort (vgl. EB 1, S. 12) gestaltete Gotthelf das Churer, nicht das Basler Schützenfest. Zum historischen Hintergrund des Eidgenössischen Schützenfestes in Chur, das vom 10. bis 17. Juli 1842 in der Hauptstadt des katholischen Kantons Graubünden stattfand; vgl. 2/314-316.

unter munteren Augen zwischen roten Wangen und aufgeworfenen Lippen, zwischen denen weiße Zähne nicht ungerne sich zu zeigen schienen“ (EB 1, S. 263).

Die beiden jungen Männer fühlen sich mächtig angezogen, doch der unerfahrene Jakob wird plötzlich unsicher: Ja aber, sagt er, „sind sie nicht etwa katholisch, sieh, die eine trägt ein Kreuz! [...] Mit Katholische möchte ich nichts zu tun haben [...], es ist mir fast, als ob es mir vor ihnen gruse. [...] Eine katholische Frau möchte ich für kein Lieb, für all Geld in der Welt nicht“ (EB 1, S. 265).

Bastian Blök erwidert auf die gravierenden Bedenken seines jungen Bekannten mit einem klaren Bekenntnis zu dem, was für den Autor in dieser Zeit die Frucht der „schrankenlosten Freiheit“ der Französischen Revolution darstellte, nämlich die „Rechte des Tieres, zu weiden wo Weide war, sich zu begatten wo man die Lust dazu kriegte“ (EB 15, S. 170f.): Es wäre ihm, so Bastian, doch alles eins, „katholisch oder reformiert, Jüdin oder eine Türkin, ja, eine Hex wär“ ihm „recht, wenn sie schöns Fleisch hätt und viel Geld“ (EB 1, S. 265).

Jakob stimmt ihm zu, „obgleich er nicht recht wisse, wie es gehe, wenn eine Frau keinen Glauben hätte. Es könnte doch dann möglich sein, daß der Teufel Meister wär [...]. Aber das doch lieber als katholisch [...]. Es schaudert mich schon, wenn ich nur denke, daß ich eine Katholische anrühren sollte, ich hab es fast mit ihnen wie mit Fröschen und Krotten, um keinen Preis tät ichs. Weiß nicht, warum, aber es ist mir einmal so, als wenns gar nicht Menschen wären, sondern was ganz anders. Vielleicht ists wegen den verfluchten Pfaffen, denn es ist mir immer, als wenn Weiber und Pfaffen eins wären und unter der gleichen Decke, und wenn man eine katholische Frau nahmte, so kriegte man, man möchte es machen, wie man wollte, gleich einen Pfaff damit, so einen verfluchten Kuttentinker“ (EB 1, S. 265f.).

Daß in dieser Textpassage eine unreflektierte Übernahme antikatholischer Vorurteile durch den völlig unerfahrenen Jakob vorliegt, ist offensichtlich. Hinweise auf eigene Erlebnisse mit katholischen Frauen, die seine Aussage über die Rolle der *verfluchten Kuttentinker* stützen könnten, liefert der Roman zumindest keine.

Gleichwohl gelingt es Bastian schließlich, Jakob an den Tisch der Hutträgerinnen zu ziehen, und die beiden jungen Männer versuchen, mit den hübschen Mädchen ins Gespräch zu kommen. Dies gelingt ihnen jedoch nicht. Später wird sich herausstellen, daß es sich bei den schweigsamen Damen um Bündnerinnen handelt, also wirklich um echte Katholikinnen, die nur „Romanisch und Italienisch“ (EB 1, S. 271) sprechen.³⁷

Die Begegnung nimmt nun in dem Augenblick eine unerwartete und für unsere Fragestellung entscheidende Wendung, als Bastian eine Wanze auf dem Arm eines der Mädchen erblickt und da er die vergangene Nacht aufgrund der „Liebkosungen“ dieser Tierchen „die elendste Nacht verlebt, die er noch gehabt in seinem Leben“ (EB 1, S. 269), fluchtartig das

³⁷ Sie sind, wie sich herausstellen wird, die Cousinen eines einheimischen Bekannten Bastian Blöks; vgl. EB 1, S. 270.

Weite sucht. Lapidar kommentiert der Erzähler: „Das war ihm unendlich über katholisch!“ (EB 1, S. 270).

Auch Jakob Esau ergeht es nicht besser. Er bekommt von den Mädchen eine Wurst angeboten, „die einen wohl starken Geruch hatte“ (EB 1, S. 269).

„Jakob aber haßte den Knoblauch noch ärger als Bastian die Wäntelen, und bestialisch nach Knoblauch stank die Wurst. Er fuhr zurück, wie wenn ihn ein Skorpion gestochen hätte; ‚nein, beim Schieß, Katholischsein und nach Knoblauch Stinken ist mehr als z’viel, an einem wär mehr als genug!‘ dachte er, verbeugte sich ein wenig und schoß ebenfalls davon, dem Bastian nach“ (EB 1, S. 270).

Jakob holt den geflohenen Notar ein, und dieser fragt ihn: „Hest gseh?“ ‚Nein,‘ sagte Jakob, ‚aber hest du gschmöckt?“ und beide erklären sich gegenseitig und bekennen, „einstweilen hätten sie genug, [...] aber der Gwunder blieb ihnen, warum die Mädchen sie so angesehen und später ihnen keine Antwort gegeben, so reich schienen und doch Knoblauch äßten und Wäntelen hätten“ (EB 1, S. 270). Als sie zu späterer Stunde und nach fortgeschrittenem Alkoholgenuß trotz Wanzen, Knoblauchwurst und Katholischsein abermals in eindeutiger Absicht auf die Suche nach den beiden gehen, bleiben Jakob und Bastian erfolglos. „Die roten Hüte fanden sie nirgends“ (EB 1, S. 294).

Auch wenn der *Herr Esau* Fragment geblieben ist und zu Lebzeiten Gotthelfs nicht publiziert wurde, läßt sich bereits aus der hier referierten Episode eine deutliche konfessionspolitische Intention des Autors herauslesen. Schon durch die Wahl der Person, der er an zentraler Stelle Aussagen über den Katholizismus in den Mund legt, bezieht Gotthelf als Romancier unmißverständlich Position in den sich zuspitzenden Konflikten Mitte der 1840er Jahre:

In der Figur des Jakob Esau gibt Gotthelf den phrasenhaften Antikatholizismus des zeitgenössischen politischen Radikalismus der Lächerlichkeit preis. Dies gelingt ihm nicht nur dadurch, daß der Träger antikatholischer Aussagen im Roman zum Zeitpunkt seiner Äußerungen ein unerfahrener, willensschwacher, fremdbestimmter und darüber hinaus betrunkenen junger Mann ist, der sich bis dato als unfähig erwiesen hat, auf eigenen Beinen im Leben zu stehen. Jakob Esau widerlegt auch alle seine hochtrabenden theoretischen Aussagen umgehend durch sein eigenes Verhalten. So verkündet er Bastian, daß er mit *Katholischen nichts zu tun haben möchte*, versucht aber unmittelbar darauf, sich in sexueller Absicht den beiden hübschen Bündnerinnen zu nähern, die er zu Recht für Katholikinnen hält. Seine Behauptung, daß es ihm vor Angehörigen der anderen Konfession *gruse*, und daß sie *alleweg etwas Unghüriges an sich* hätten, führt er durch seine Annäherungsversuche ebenso ad absurdum, wie seine Aussage, daß es ihn *schaudere*, wenn er nur daran *dächte, eine Katholische anrühren* zu sollen. Sein Verlangen nach einem amourösen Abenteuer mit einer der beiden, die er sehr wohl für *Menschen* aus Fleisch und Blut, nicht für *Unghür* ansieht, läßt sich kaum mit dem Satz vereinbaren, daß er eine *katholische Frau für kein Lieb, für all Geld in der Welt nicht* wolle. Was ihn de facto von weiteren Annäherungsversuchen abhält, ist in letzter Konsequenz gerade nicht die konfessionelle Zugehörigkeit des

Objekts seiner Begierde, wie es seine großen antikatholischen Reden erwarten lassen würden, sondern eine ganz banale Knoblauchwurst!

Aus dem dezidiert antikatholischen Autor der 1830er Jahre haben die Ereignisse von 1839 und ihre Folgen einen Menschen gemacht, der sich auf der konservativ-christlichen Basis des *Glaubens der Väter* in der ersten Hälfte der 1840er Jahre mit seinen katholischen Brüdern in gemeinsamer Abwehr gegen die „Tyrannei des Unglaubens“ (EB 15, S. 170), gegen einen dämonischen und antichristlichen Radikalismus, wie ihn etwa die Romanfigur Bastian Blök verkörpert, zutiefst verbunden weiß. Und der als Autor des *Herrn Esau* einen höchst amüsanten Versuch gestartet hat, seinen potentiellen Lesern die Absurdität unreflektierter Vorurteile aus dem Repertoire des zeitgenössischen Antikatholizismus auf literarischem Wege deutlich zu machen.

Ich gehe nicht auf das confessionelle Feld

Statt der von Gotthelf erhofften überkonfessionellen christlichen Koalition gegen die Tyrannei des Unglaubens rief die bundesrechtlich zwar unanfechtbare, taktisch aber höchst unkluge Jesuitenberufung³⁸ eine ganz andere, unheilige Allianz auf den Plan, und durch das Land erschollen Hetzparolen wie das *Jesuitenlied der Zürcher Radikalen*:

„Es frisst bis in sein tiefstes Herz,
Ein heimlich Gift am Land.
Auf, auf, mein Volk, nun halt dich fest,
Und brenne aus das Schlangennest
Mit schonungsloser Hand!
Nun wird es sich wohl zeigen klar,
Wer es mit ihnen hält.
Du treues Volk, mach dich herbei

³⁸ Am 31. Januar 1841 konnte die demokratisch-katholische Landpartei die auch im Kanton Luzern anstehende Verfassungsrevision durchsetzen, mit Annahme der neuen Verfassung am 1. Mai 1841 die Liberalen von der Macht verdrängen und so eine konservative Wende im Kanton Luzern einläuten; vgl. Roca, 2002, S. 145-166. In dieser neuen Verfassung, die man demonstrativ Papst Gregor XVI. (1831-1846) zu Füßen legte, wurde etwa die politische Stimmfähigkeit vom katholischen Glaubensbekenntnis abhängig gemacht. Luzern, fortan ultramontane Hochburg der Schweiz, übernahm die Führung der katholischen Eidgenossen. Kurz nach ihrem Regierungsantritt trat die neue Regierung mit dem Jesuitenorden in Verhandlungen über eine offizielle Berufung des Ordens in den Kanton Luzern. Zwar zogen sich die Gespräche in die Länge, da der Vatikan und selbst der Ordensgeneral den Zeitpunkt für eine offizielle Rückkehr der Jesuiten nach Luzern als denkbar ungünstig erachteten, aber auf Wunsch verschiedener Pfarrer und Gemeinden kam es bereits im Herbst 1841 zu jesuitischen Volksmissionen im Kantonsgebiet (eine dieser Jesuitenmissionen sollte dann Gotthelf im Frühsommer 1842 in Luthern besuchen). Die Walliser Wirren und die Klosteraufhebungen im Aargau heizten schließlich die Bemühungen um eine Berufung weiter an, so daß die Luzerner Regierung nicht ohne Provokation im September 1843 öffentlich ihre Absicht verkünden konnte, Jesuitenpatres als Lehrer und Seelsorger an die Theologische Abteilung der Höheren Lehranstalt in Luzern zu berufen. Nachdem auf der Tagsatzung in Luzern am 20. August 1844 ein Antrag Augustin Kellers (1805-1883) auf Aufhebung des Jesuitenordens von Bundes wegen abgelehnt worden war, wurden sieben Jesuitenpatres am 24. Oktober 1844 durch den Luzerner Großen Rat mit 70 zu 24 Stimmen an die Theologische Abteilung des Lyzeums berufen; vgl. Mattioli, 2000, S. 63. Allerdings sollten die ersten beiden Jesuitenpatres erst am 26. Juni 1845 in der Stadt Luzern eintreffen; vgl. Strobel, 1976, S. 567.

Und zeichne sie als vogelfrei,
Die dir das Netz gestellt.
O schwarze Jesuitenbrut,
Die ohne Kutten schleicht!
Zeit ist es, dass man an dich denkt,
Wer mitfliegt, wird auch mitgehenkt,
Gib acht, du wirst erreicht.“ (Strobel, 1954, S. 653)

Und als der März des Jahres 1845 zu Ende ging, hatten die beiden missglückten Freischarenzüge gegen die ultramontane Hochburg Luzern nicht nur weit über 100 Freischärler das Leben gekostet, sondern die Schweiz auch an den Rand der Anarchie gebracht (vgl. Im Hof, 2001, S. 110).

In dieser Zeit aufflammender physischer Gewalt, in der katholisches wie reformiertes „Bruderblut“ (SW XXIII, S. 350) die heimatliche Erde tränkte, änderte sich auch Gotthelfs Einstellung zum Schweizer Katholizismus ein weiteres Mal. Greifbar wird diese Änderung etwa in einem bis vor kurzem verschollen geglaubten Gotthelf-Brief, der erst im Jahre 1997 an die Öffentlichkeit gelangt ist. Es handelt sich um das am 9. Mai 1846 begonnene, am 22. Mai beendete Schreiben Gotthelfs an Franz Xaver Herzog (1810-1883), den katholischen Priester der Luzerner Landgemeinde Ballwil, der sich nach Kräften ebenfalls als Volksschriftsteller versuchte (vgl. Braun, 1997, S. 9).³⁹

Herzog hatte Gotthelf in einem ersten Schreiben vom 1. Oktober 1845 seine irenische Schrift *Achtzehn neue, lustige Briefe, gewechselt zwischen einem katholischen und reformierten Geistlichen* übersandt, mit der Bitte, „von Ihnen in einem guten Blatte angezeigt zu werden“ (EB 6, S. 201). Diesem Ansinnen war Gotthelf mit einer durchaus wohlwollenden Rezension im *Berner Volksfreund* nachgekommen, in der er schrieb:

„Einen freundlichen Gegensatz zu dem wilden, wüsten Broschürewimmelpel der vergangenen Tage bilden die sogenannten achtzehn lustigen Briefe von Herrn Pfarrer Herzog von Ballwyl, im Kanton Luzern, an einen Freund und Pfarrvikar im Bernbiet. Die Briefe sind zur Versöhnung geschrieben, berühren mild und schonend mehrere heikle Punkte, bezeugen aber auf jeder Seite den ächt eidgenössischen Sinn, der Frieden will und nicht Zank und Streit, das eidgenössische Heldentum sucht. Es weht durch das Ganze ein humaner Geist, der mit Ernst zu seinem Glauben steht, indessen auch den Glauben anderer ehrt, wie er wehen muß in der Schweiz, wenn wir, trotz der verschiedenen Konfessionen, eine einige Schweiz bilden wollen. [...] Wir empfehlen es allen denen, welchen es Freude macht zu vernehmen, daß im Kanton Luzern auch verständige Menschen wohnen, fast gar so ver-

³⁹ Der Kontakt zwischen den beiden Amtsbrüdern war vermutlich über ihren gemeinsamen Bekannten Maurus August Feierabend (1812-1887) zustande gekommen. Einen Hinweis auf die Vermittlung durch Feierabend gibt die Stelle aus Gotthelfs Brief vom 15. Oktober 1845: „Sagen Sie mir doch, wo ist Doctor Feierabend und was treibt er? Vor einem Jahre war er bei mir, wir sprachen viel über diese Dinge, und mich wundert, ob er jetzt einsieht, daß ich das Luzerner Volk besser gekannt habe, als er es kannte“ (EB 6, S. 205). Sowie die Aussage Herzogs vom 1. Mai 1846: „Dr. Feierabend ist mein Nachbar und Condiscipel gewesen“ (EB 6, S. 288).

ständige als wir zu sein uns einbilden, und nicht lauter Ungeheuer und Menschenfresser“ (EB 14, S. 61f.).

Was Gotthelf hier als positiv hervorhebt, ist, dass er *zu seinem eigenen Glauben* steht und *den Glauben anderer* ehrt. Auf dieser Basis des *ächt eidgenössischen* Sinnes gegenseitiger Akzeptanz und Toleranz kann er sich in diesen zerrissenen Zeiten trotz verschiedener *Konfessionen* eine *einige Schweiz* vorstellen.

Herzog bedankte sich erst Monate später, am 1. Mai 1846, für die gute Aufnahme seiner Briefe und bekundete seine Freude darüber, „daß wenigstens Sie und alle Edlern meine Gutmütigkeit gewürdigt [...] haben“ (EB 6, S. 287). Dann aber kommt es zum Eklat. Der katholische Geistliche von Ballwil reitet aus heiterem Himmel eine deutliche Attacke gegen seinen reformierten Kollegen. Dieser sei in seinen erzählerischen Werken „gar zu wenig dogmatisch“ (EB 6, S. 287).⁴⁰ Man sehe „gar nicht, daß ein evangelischer Geistlicher, dessen ganze Erscheinung und Bedeutung doch auf dem positiven Boden des Christentums“ (EB 6, S. 287) ruhe, der Verfasser sei. „Sie reden“, fährt Herzog fort, „von der Kindertaufe, als ob sie weder biblisch noch zur Seligkeit notwendig sei“; er wirft Gotthelf vor, einem Pantheismus der Hegelschen Schule zu huldigen, und kommt zu dem Schluß: „mein Glaube an Ihre Orthodoxie ist ordentlich erschüttert“ (EB 6, S. 287f.).

Solche, nach Kurt Guggisberg theologisch allerdings nicht ganz abwegigen (vgl. Guggisberg, 1939, S. 99f.), Vorwürfe wollte Gotthelf nicht unkommentiert lassen und antwortete postwendend mit dem genannten Schreiben vom 9. respektive 22. Mai 1846.

Nach einigen einleitenden Sätzen erklärt auch er sich bereit, „zu satteln und die Lanze einzulegen“, da Herzog ja seinerseits „mit eingelegter Lanze“ gekommen sei, „Freilich mehr zum freundlichen Turnire als scharfem Spiel“ (Braun, 1997, S. 9).

Rasch zeigt sich aber, daß Gotthelfs Antwortschreiben weit an den Vorwürfen Herzogs vorbeigeht. „Sie tadeln mich“, so Gotthelf, „daß ich das Confessionelle in meinen Schriften zu wenig hervor hebe, dazu habe ich zwei Gründe, einen äußern und einen innern, bin also mir wohlbewußt nicht ihrer Meinung.“ (ebd.). Herzog, der sich ganz ökumenisch über die Konfessionsgrenzen hinweg mit dem Protestanten Gotthelf auf einer Linie im Kampf „zwischen Glaube und Unglauben“ (EB 6, S. 288) wähnte, war es ja gerade nicht um den Streit zwischen den Konfessionen gegangen, sondern schlicht um die mangelnde Orthodoxie, das heißt um das Fehlen dessen im Werke Jeremias Gotthelfs, was in theologischer Hinsicht rechter, richtiger Meinung sei (vgl. Feiter, 1998, Sp. 1156). Gotthelf verteidigt sich im folgenden also gegen Vorwürfe, die ihm von Herzog gar nicht gemacht worden waren.

Mit den folgenden Sätzen bringt er zunächst zum Ausdruck, worum es ihm als Schriftsteller früher gegangen war und gegenwärtig in dieser konfessionell sensibilisierten Zeit gehe: „Als ich vor 10 Jahren zu schriftstellern begann“, so schreibt er, „litten wir nicht an confessionellen Zerwürfnißen [...], sondern an einfacher, totaler religiöser Gleichgültigkeit. Gegen eine solche läßt sich nicht zu Felde ziehen mit dem Dogma auf der Faust“ (ebd.). Er

⁴⁰ Namentlich nennt Franz Xaver Herzog den *Bauernspiegel*; vgl. EB 6, S. 287.

habe damals nichts dezidiert *Confessionelles* in seinen Werken schreiben wollen, da in dieser Zeit „rationalistischer Flachheit“ (ebd.) zunächst einmal überhaupt wieder etwas Christliches habe gepflanzt werden müssen.

„Jetzt hat sich die Sache geändert, religiöse confessionelle Zerwürfniße sind entstanden. Der Radicalismus streitet scheinbar gegen den Ultramontanismus etc. indeßen nehme ich doch nicht Parthei gegen den Katholicismus, ich will dem Radicalismus nicht helfen eine Glaubensform zerstören. Denn wenn er hier gesiegt hätte, ginge es hinter uns. Sie sind nur zuerst an der Reihe weil Ihre Form schwächere Außenwerke hat, leichter eingenommen zu sein scheint.“ (ebd.)

Und nun folgt ein bemerkenswerter Abschnitt:

„Ich gehe nicht auf das confessionelle Feld, weil ich meine Volk Bücher über dem Streite halten möchte, nicht Öhl ins Feuer gießen sondern sie als neutraler Friedensstaat erhalten möchte, wo Ref. u. Kath. sich friedlich die Hände bieten. [...] Dagegen werden sie den Radicalismus, unsern gemeinschaftlichen Feind auf jeder Blattseite angegriffen finden. Vom Streite zwischen Kath. u. Ref. habe ich mich als Schriftsteller einstweilen ferne gehalten und werde wahrscheinlich ferner es ebenfalls. Mir scheint es, man sollte da löschen wo es wirklich brennt, und nicht muthwillig Feuer machen, um was löschen zu können.“ (ebd.)

Doch auch für ihn, das macht er gegenüber dem Katholiken Herzog deutlich, gebe es einen Punkt, ab dem er als Reformierter seine Neutralität aufgeben müsse:

„Sollte aber wirklich das unnütze Feuer gefährlich werden und uns um die Füße brennen, dann freilich würde es mir zur Pflicht auch auf dieses Feld zu ziehen aber ich thäte es ungerne, mit großer Wehmuth, denn ein Rel[i]gionsstreit würde nicht enden wie zu Cappel,⁴¹ sondern würde beide Theile verschlingen und um ihre Unabhängigkeit bringen.“ (ebd.)

Geriete die eigene reformierte Konfession in Gefahr, wäre für ihn der reformatorische status confessionis erreicht, hinter den auch Gotthelf trotz aller Deeskalationsversuche nicht zurück könne (vgl. Freudenberg, 1996, Sp. 488). Der Schulterschuß mit den katholischen Glaubensbrüdern im Kampf um das Christentum gegen den „Antichristen“ (EB 7, S. 237) hat für Gotthelf dort ein Ende, wo eine friedliche Koexistenz der beiden christlichen Konfessionen in der Schweiz nicht mehr garantiert ist. In solcher Deutlichkeit hatte Gotthelf seine in dieser gewitterschwülen Zeit neu gewonnene Haltung zum Katholizismus bisher an keiner Stelle artikuliert.⁴²

Der Ausbruch der Kampfhandlungen im November 1847 und ihre Folgen machten seine bewusste literarische Deeskalations-Strategie schließlich überflüssig.⁴³

⁴¹ Anspielung auf die zweite Schlacht bei Kappel vom 11. Oktober 1531.

⁴² Die Formulierung von der *gewitterschwülen Zeit* wird hier entliehen aus Joseph von Eichendorffs (1788-1854) Vorwort zu seinem Roman *Ahnung und Gegenwart* (1815), in welchem er ein eindrückliches Bild der Erwartung, aber auch der Bedrückung und der Unsicherheit vor dem nationalen Aufbruch in Deutschland zeichnet; vgl. Eichendorff, 1985, S. 55.

⁴³ Bereits am 20. Juli 1847 beschloß die Tagsatzung auf Vorschlag Berns, daß der Sonderbund mit dem Bundesvertrag von 1815 unvereinbar und deshalb aufzulösen sei. Am 16. August folgte der Beschluß, daß

Der Pfarrer von Küchliwyl und das katholische Milieu

Das Ende des Sonderbundkrieges und seine Folgen läuteten auch die letzte Lebens- und Schaffensphase Gotthelfs ein.

Mit der Gründung des Schweizer Bundesstaates von 1848 war die Idee eines liberalen Staates Wirklichkeit geworden.⁴⁴ Industrie und Gewerbe, aber auch die Großzahl der Intellektuellen und die Universitäten, die meisten Reformierten und ihre Kirchen, die liberalen Katholiken, die Katholiken der jungen Schule,⁴⁵ die Mehrheit überhaupt vermochte sich

der Bundesvertrag einer Revision zu unterziehen sei, am 3. September schließlich, daß die Jesuiten aus der Schweiz auszuweisen seien. Von den Kantonen des Sonderbunds wurde nichts weniger als die völlige politische Kapitulation verlangt. Wie nicht anders zu erwarten, wies Constantin Siegwart-Müller (1801-1869), der 1841 gemeinsam mit Josef Leu von Ebersol (1800-1845) die konservative Wende in Luzern eingeläutet hatte und 1843 maßgeblich an der Gründung des Sonderbunds beteiligt gewesen war, die Aufforderung zurück. Als die Tagsatzung am 18. Oktober 1847 wieder zusammentrat, stellte sie die Unmöglichkeit einer Vermittlung fest. Da die Vorbereitungen auf beiden Seiten eine bewaffnete Auseinandersetzung voraussehen ließen, bestimmte die Tagsatzung am 21. Oktober Henri Dufour (1787-1875) zum Oberbefehlshaber ihrer Truppen und mobilisierte drei Tage darauf ein Heer von 50.000 Mann. Daraufhin verließen die Gesandten der Sonderbundskantone am 28. Oktober die Tagsatzung. Einen Tag später unterstellte diese die kantonalen Reserven ebenfalls dem eidgenössischen Kommando, womit der Bestand der Armee auf etwa 100.000 Mann anwuchs. Am 4. November erteilte die Tagsatzung Dufour den Befehl zur militärischen Auflösung des Sonderbunds. Der Feldzug begann am 10. November 1847; mit der Kapitulation des letzten Sonderbundskantons Wallis am 29. November 1847 war der Krieg beendet. Der Sonderbundskrieg hatte 25 Tage gedauert und rund 100 Tote gefordert. Zu der militärischen Leistung der Tagsatzungsarmee und deren im wesentlichen mangelhaften Ausbildung vgl. die kritischen Anmerkungen bei Steiner, 1983, S. 38-45; grundlegend Bucher, 1966.

⁴⁴ Die Verfassung zur Neugestaltung der Eidgenossenschaft wurde von einer Revisionskommission gearbeitet, die bereits vor dem Krieg, am 16. August 1847, ernannt worden war und am 17. Februar 1848 ihre Beratungen aufnahm. Bereits am 8. April 1848, nach nur insgesamt 31 Sitzungen, konnte die Kommission unter dem Vorsitz von Ulrich Ochsenbein (1811-1890) der Tagsatzung ihren ersten Entwurf vorlegen. Den neuen Machtverhältnissen entsprechend, umfaßte die Kommission nur Männer liberaler und radikaler Richtung, der harte Kern setzte sich aus jenen sechs Männern zusammen, die im Vorfeld und während des Sonderbundkrieges die Politik der Tagsatzungsmehrheit und damit auch die Geschicke der Schweiz bestimmt hatten. Dazu gehörten die Radikalen Ulrich Ochsenbein (Bern) und Henri Druey (Waadt) sowie die Liberalen oder gemäßigten Radikalen Jonas Furrer (Zürich), Johann Konrad Kern (Thurgau), Wilhelm Naeff (St. Gallen) und Josef Munzinger (Solothurn); vgl. Tanner, 1998, S. 199. Diese beendete am 13. Juni 1848 ihre Beratungen darüber und stimmte der Bundesverfassung mit der verhältnismäßig knappen Mehrheit von dreizehn Kantonen zu, jedoch unter dem Vorbehalt der Ratifikation durch die verfassungsmäßigen Organe in ihren Kantonen. Das hieß, daß die letzte Entscheidung bei den jeweiligen kantonalen Parlamenten und beim Volk liegen sollte. So wurde im Spätsommer den Kantonen die Bundesverfassung zur Volksabstimmung unterbreitet und vom Volk mit Dreiviertelmehrheit angenommen. Verworfen wurden die Verfassungen von Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Wallis, Appenzell-Innerrhoden und Tessin, während die ehemaligen Sonderbundskantone Luzern und Freiburg zustimmten. Insgesamt war die Beteiligung mit etwa 50 Prozent eher bescheiden. Etwa 170.000 Befürwortern standen rund 72.000 Gegner gegenüber; vgl. Moos, 1997, S. 173. Am 12. September 1848 stellte die Tagsatzung offiziell die Annahme der Bundesverfassung fest und hielt zehn Tage darauf ihre letzte Sitzung ab. Am 6. November 1848 fand in Bern die erste Bundesversammlung der neuen eidgenössischen Räte statt, Ulrich Ochsenbein wurde erster Berner Bundesrat - der Schweizer Bundesstaat war geboren.

⁴⁵ Im Unterschied zu den *altkonservativen* Honoratioren aus den ehemaligen Sonderbundskantonen nahm die *junge Schule* zum Bundesstaat eine positive Haltung ein. Es handelte sich dabei im wesentlichen um eine Gruppe junger Politiker, die sich schon unmittelbar nach dem Sonderbundkrieg darum bemühte, das durch die Sonderbundwirren zerstörte demokratische Vereins- und Parteiwesen wieder aufzubauen und die völlig desorganisierte und demoralisierte Anhängerschaft neu zu sammeln. Sie strebte damit über den Weg der organisatorischen Gruppenbildung die Reintegration der katholisch-konservativen Minorität in

mit dem Bundesstaat zu identifizieren. Nicht aber das Gros der im Sonderbundskrieg unterlegenen konservativen Katholiken, welche sich in der ihnen aufgezwungenen neuen Staatsordnung nicht heimisch fühlen konnten und wollten. In den Jahren und Jahrzehnten nach der Sonderbundsniederlage standen sie, als Ultramontane und Römlinge verachtet, als Vaterlandsfeinde und unzuverlässige Patrioten verrufen, in großer Distanz zum national-liberalen Bundesstaat.⁴⁶ Und bis an die Wende zum 20. Jahrhundert hatten sie keinen entscheidenden Anteil am „Machtkartell der Eidgenossenschaft“, sie repräsentierten in dieser Jahrhunderthälfte so etwas wie „Eidgenossen zweiter Klasse“, die von der herrschenden Klasse des politischen Liberalismus gerade noch als oppositionelle und unterprivilegierte Minderheit geduldet wurden (Altermatt, 1995, S. 26).⁴⁷

Dieser konfessionell-politische Inferioritätsstatus führte zu einer „intra-konfessionellen Konsolidierung“ (Blaschke, 2000, S. 63; vgl. Blaschke, 2001, S. 46⁴⁸, förderte in einer Art negativer Integration den katholischen „Rückzug aus der Zeitkultur“ (Maier, 1999, S. 56), die Bildung eines katholischen Milieus, das umfassenden Charakter annahm und die Katholiken in allen Lebensbereichen organisierte (vgl. Altermatt, 1989, S. 550f.; Maier, 2003, S. 797)⁴⁹. Im Zuge eines jahrzehntelangen Prozesses entstand sukzessive ein dichtes Organisationsnetzwerk, ein soziales Gefüge, das den Katholiken buchstäblich von der Wiege bis zur Bahre begleitete (Vgl. Damberg, 1999, S. 129). Diese katholische Subgesellschaft wurde so für die Katholiken zur politischen und sozialen Ersatzheimat, die einen Staat im Staate darstellte. Je tiefer sich aber die Schweizer Katholiken nach 1848 in ihr Ghetto zurückzogen, desto mehr reduzierten sich auch die Berührungspunkte mit den Angehörigen der anderen Konfession, so daß es in den Jahren nach der Gründung des Schweizer Bundesstaats zu einer zunehmenden konfessionellen Entspannung kam, die nach den Emotionen der Sonderbundszeit auch dringend notwendig war.

Und Gotthelf? Auch in seinen Augen stellte der Katholizismus im neuen Schweizer Bundesstaat keine ernsthafte Bedrohung mehr dar. Das Feuer, das den eigenen reformierten

den neuen Bundesstaat an. Ihr Mittelpunkt war der Publizist Josef Gmür (1821-1882) aus dem Kanton St. Gallen.

⁴⁶ Diese negative Einschätzung fiel auch auf die konservativen Reformierten zurück, wenn sie sich öffentlich mit den Katholiken verbanden; vgl. Conzemius, 1994, S. 230. Die Distanz zum Nationalstaat war allerdings kein Schweizer Sonderfall. „Das 19. Jahrhundert brachte für die katholische Kirche überall in Europa eine Loslösung vom nationalen Machtstaat. Die Einheit von Kirche und Politik, gestützt auf den ‚sehr christlichen König‘, zerbrach; über den isolierten nationalen Kirchentümern stieg erneut der Universalismus Roms empor. So war das 19. Jahrhundert, in dem die tausendjährige Geschichte des Kirchenstaates endete, zugleich der Auftakt zu einer neuen religiösen Weltgeltung des Papsttums - ein Vorgang, der ohne die Französische Revolution und die mit ihr beginnende Säkularisierung des Staates nicht denkbar gewesen wäre“ (Maier, 1999, S. 47).

⁴⁷ Erst die gemeinsame politische „Bedrohung von Unten“ durch die erstarkende Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung sollte um die Wende zum 20. Jahrhundert wieder eine signifikante Annäherung bringen und „die Bereitschaft auf freisinnig-bürgerlicher Seite, die Katholisch-Konservativen, die ehemaligen Gegner im Sonderbundskrieg von 1847, stärker ins politische System einzubinden. Offenbar wurde die Überbrückung dieses den Bundesstaat seit 1848 bestimmenden politischen Gegensatzes mit den traditionell-katholischen Kreisen schon um 1891 in der Wahl eines Vertreters der Katholisch-Konservativen in den Bundesrat“ (Tanner, 1995, S. 702).

⁴⁸ Blaschke, 2000, S. 63; vgl. Blaschke, 2001, S. 46.

⁴⁹ Den Begriff des katholischen Milieus hatte 1963 Carl Amery geprägt. Zur Diskussion um den Milieubegriff vgl. Loth, 1999.

Füßen gefährlich hätte werden können, hatten Tagsatzungstruppen und eidgenössische Politik in ein schwelendes Häuflein sicher verwahrter Asche verwandelt. Als darüber hinaus noch das verhaßte radikale Freischarenregiment⁵⁰ um Jakob Stämpfli (1820-1879) im Kanton Bern die Regierungsgewalt bei den Großratswahlen im Mai 1850 an die Konservativen um Eduard Blösch (1807-1866) abgeben mußte, schien sich im Pfarrhaus von Lützelflüh endgültig so etwas wie Entspannung zu verbreiten.

Doch Gotthelf wäre nicht Gotthelf, wenn er nicht auch in dieser letzten Phase noch einmal mit wachem Auge auf seine katholischen Brüder geblickt und dies literarisch festgehalten hätte. Begleiten wir zum Abschluß den Amtsrichter und den Landpfarrer von Küchliwyl aus Gotthelfs großem und sperrigem Altersroman *Zeitgeist und Berner Geist* ein paar Schritte auf ihrem Abendspaziergang im 6. Kapitel.

Der Landpfarrer, in der Forschung häufig mit dem Autor gleichgesetzt oder doch zumindest als sein Sprachrohr gewertet (vgl. etwa Muschg, 1931, S. 144; Spengeler, 1975, S. 79; Göttler, 1979, S. 182; Oberembt, 1994, S. 48; Cimaz, 1998, S. 402), hält einen langen Monolog zur Frage der Eidesunterweisung und zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Am Rande kommt er dabei auf die gegenwärtige Lage konservativer reformierter Pfarrer und in diesem Zusammenhang auch auf den Katholizismus der Gegenwart zu sprechen: Die reformierten Pfarrer, heißt es, „sehen sich auf Erden zwischen Türe und Angel, zwischen der trotz aller Verhöhnungen und militärischen Austreibungen der Jesuiten und Plünderungen der Klöster an innerer Macht immer wachsenden katholischen Kirche und dem die eigene Kirche immer mehr zerholzenden, verhöhnenden Staat, der wie ein dummer Junge sein eigen Geld verklopft, um andere zu gleicher Torheit zu reizen“ (SW XIII, S. 129).

Diese literarische Gegenwartsdiagnose ist bemerkenswert. Der Pfarrer von Küchliwyl nimmt die katholische Kirche trotz der soeben erlittenen Niederlage und der von ihm genannten Repressionen als *an innerer Macht* weiter zunehmend wahr. Eine Einschätzung, die sich mit der tatsächlichen intrakonfessionellen Konsolidierung des Schweizer Katholizismus im Zuge der Ausbildung des katholischen Milieus deckt. Dieser „Trotzkatholizismus“, wie ihn Urs Altermatt treffend genannt hat, ist für den Pfarrer von Küchliwyl das deutlich Andere und von der eigenen Konfession klar Unterschiedene. Obwohl in seiner Aussage ein leichtes Bedauern mit dem Schicksal der Katholiken im Sonderbundskrieg mitschwingt, ist er von dem Gedanken einer Solidarisierung mit den konservativen Katholiken, von einer ökumenischen Allianz, einem brüderlichen Schulterschuß oder dergleichen weit entfernt. Der im neuen Schweizer Bundesstaat *an innerer Macht* zunehmende Katholizismus ist für diesen Pfarrer, der seine eigene Kirche durch säkulare Tendenzen geschwächt sieht, das deutlich Andere und von der eigenen Konfession klar Unterschiedene.⁵¹ Nun darf diese Romanfigur zwar nicht einfach mit ihrem Autor gleichgesetzt wer-

⁵⁰ Den Namen *Freischarenregiment* hatte die radikale Regierung seinerzeit deshalb erhalten, weil die Mehrheit ihrer Regierungsräte an den oben genannten beiden Freischarenzügen gegen Luzern teilgenommen oder sie zumindest propagiert hatte.

⁵¹ Der Behauptung Anton Spengelers kann hier nicht zugestimmt werden, wenn er - ohne Quellenangabe - schreibt: „Es ist auffallend, wie grosszügig, weit gespannt, Gotthelf gerade in ‚Zeitgeist und Berner Geist‘ das Christentum begreift. Es geht ihm nicht mehr um konfessionelle Unterschiede, sondern um den christ-

den,⁵² daß sie in diesem Fall aber zumindest als ein Sprachrohr Gotthelfs fungiert, ist in Übereinstimmung mit der Forschungsliteratur und weiteren Äußerungen Gotthelfs in seinen faktualen⁵³ Texten dieser Jahre kaum von der Hand zu weisen.

Mit diesem Spaziergang ist das Ende des kurzen, fragmentarischen Streifzugs durch das Werk Jeremias Gotthelfs erreicht. Die Untersuchung hat vom Göttinger Polemiker zum Zeichner monastischer Antitypen geführt, an dem ökumenisch gesinnten Bloßsteller plumper Antikatholikenpropaganda und einem unter Vorbehalt irenischen Sonderbundssympathisanten vorbei, hin zum entspannten Diagnostiker der Anfänge des katholischen Milieus.

Dabei sollte zumindest eines deutlich geworden sein: Die Hereinnahme der konfessionellen Dimension in die Werkinterpretation vermag neue Deutungshorizonte faktualer und fiktionaler Texte zu erschließen und auf diesem Wege auch so manch unterbelichtete Facette Gotthelfs, des Querdenkers und Zeitkritikers, zum Leuchten zu bringen.

Bibliographie

- Actensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798-1803)* (1889). Bearbeitet von Johannes Strickler (Bd 3: Oktober 1798 bis März 1799). Bern: Stämpfli.
- Altermatt, Urs (1989). Der Kulturkampf als Integrations- und Desintegrationsfaktor. Interpretationsmodelle zur katholischen Gegengesellschaft der Schweiz. In Morsak, Louis, Escher, Markus (Hg.), *Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag* (S. 547-556). Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag.
- Altermatt, Urs (1991). *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert* (2. Aufl.). Zürich: Benziger.
- Altermatt, Urs (1995). *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919* (3. überarb. Aufl.). Freiburg: Universitätsverlag (= Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 13).
- Amery, Carl (1963). *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Nachwort von Heinrich Böll*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Andrey, Georges (1983). Auf der Suche nach dem neuen Staat (1798-1848). In Mesmer, Beatrix (Hg.in.), *Geschichte der Schweiz - und der Schweizer* (Bd 2. Deutsche Ausgabe) (S. 177-287). Basel: Helbing und Lichtenhand.

lichen Gedanken überhaupt. Er glaubte nun alle christlichen Elemente vereinigen zu müssen zur Erhaltung des Christentums“ (Spengeler, 1975, S. 86). Als Nachweis führt Spengeler hier den Brief Gotthelfs an Abraham Emanuel Fröhlich vom 19. Januar 1845 an, der zwar die ökumenische Hoffnung des Verfassers zwischen den Freischarenzügen dokumentiert, mit dem erst knapp sieben Jahre später erscheinenden Roman *Zeitgeist und Bernergeist* allerdings nicht mehr unmittelbar in Verbindung gebracht werden darf.

⁵² Neben allen grundsätzlichen literaturwissenschaftlichen Bedenken gegen ein solches Vorgehen sei etwa auf Ulrich Knellwolf hingewiesen, der zu Recht auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem Pfarrer im Roman und dem Pfarrer, dessen Predigt der Roman ist, verweist; vgl. Knellwolf, 1990, S. 256.

⁵³ „Faktuale Texte sind Teil einer realen Kommunikation, in der das reale Schreiben eines realen Autors einen Text produziert, der aus Sätzen besteht, die von einem realen Leser gelesen und als tatsächliche Behauptungen eines Autors verstanden werden“ (Martinez und Scheffel, 1999, S. 17). Im Zürcher Beschreibungssystem findet sich für das, was hier unter *faktual* verstanden wird, auch die Bezeichnung *echte Wirklichkeitsaussage* als „Begriff zur Bezeichnung sämtlicher Texte der [...] nicht-dichtenden Sprache“ (Tarot, 1995, S. 195; in Anlehnung an Hamburger, 1994, S. 46-56; vgl. auch Genette, 1992, S. 65-94). Im konkreten Fall der Person Bitzios/Gotthelf sind dies vor allem dessen Briefe, Abhandlungen zu kirchlichen und politischen Fragen, Teile der Kalenderbeiträge sowie Predigten.

- Bauer, Winfried (1975). *Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit*. Stuttgart: Kohlhammer (= Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 41).
- Beinert, Wolfgang (2001). Katholizismus. I. Zum Begriff. In Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (4., völlig neu bearb. Aufl., Bd 4) (Sp. 888). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (11. Aufl.) (1992). Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Beumer, Johannes (1966). Vorwort/Einleitung/Nachwort. In Beumer S. J., Johannes (Hg.), *Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte* (S. IX-X; XIII-XXXI; 365-372). Bremen: Carl Schünemann (= Sammlung Dietrich 314).
- Blaschke, Olaf (2000). Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In *Geschichte und Gesellschaft*, 26, S. 38-75.
- Blaschke, Olaf (2001). Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren. In Gotzmann, Andreas, u.a. (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933* (S. 33-66.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 63).
- Blaschke, Olaf (2002). Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen. In Blaschke, Olaf (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter* (S. 13-69). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Braun, Hans E. (1997, 4.10.). Ein Zeugnis zu Gotthelfs „verborgener Theologie“. Zu einem bisher unbekanntem Brief Gotthelfs an Xaver Herzog, Pfarrer im luzernischen Ballwil. In *Der kleine Bund*, 231, S. 9.
- Bucher, Franz (1966). *Die Geschichte des Sonderbundskrieges*. Zürich: Berichthaus.
- Cimaz, Pierre (1998). *Jeremias Gotthelf (1797-1854). Der Romancier und seine Zeit*. (Aus dem Französischen von Hanns Peter Holl). Tübingen: A. Francke.
- Clauren, Heinrich (1969). *Mimili*. Hrsg. von K. H. Kramberg mit einer Kontroverspredigt von Wilhelm Hauff. München: Rogner und Bernhard (= Bibliotheca erotica et curiosa).
- Conzemius, Victor (1994). Der neue Bundesstaat und der Kulturkampf (1848-1880). Die katholische Kirche im Spannungsfeld Schweiz - Rom. In Vischer, Lukas, u.a. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* (S. 229-236). Freiburg/Basel: Paulusverlag/Friedrich Reinhardt.
- Damberg, Wilhelm (1999). Bildung und Auflösung des „Katholischen Milieus“. In von Hehl, Ulrich, Kronenberg, Friedrich (Hg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage. 1848-1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild“* (S. 127-138). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Eichendorff, Joseph von (1985). Ahnung und Gegenwart. Ein Roman. In Frühwald, Wolfgang, Schillbach, Brigitte (Hg.Innen), *Joseph von Eichendorff: Ahnung und Gegenwart. Erzählungen I* (S. 53-382). Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag (= Joseph von Eichendorff. Werke in fünf [sic!] Bänden 2. Bibliothek deutscher Klassiker 8).
- Feiter, Reinhard (1998). Orthodoxie - Orthopraxie. In Kasper, Walter, u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (3., völlig neu bearb. Ausg., Bd 7) (Sp. 1156-1158). Freiburg i.Br.: Herder.
- Freudenberg, Matthias (1996). Status confessionis. In Fahlbusch, Erwin, u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie* (3. Aufl., Neufassung, Bd 4) (Sp. 488-490). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Fricke, Harald, Rüdiger Zymner (1993). *Einübung in die Literaturwissenschaft: Parodieren geht über Studieren* (2., durchgesehene Aufl.). Paderborn: Ferdinand Schöningh (= UTB 1616).
- Friedrich, Martin (2002). Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht. In Blaschke, Olaf (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter* (S. 95-112). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Frieling, Reinhard (1995). Ökumene. In Krause, Gerhard, u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd 25) (S. 46-77). Berlin: de Gruyter.
- Fröhlich, Abraham Emanuel (1843). *Der junge Deutsch-Michel*. Zürich: Meyer und Zeller.
- Geißer, Hans (1972). David Friedrich Strauß als verhinderter (Zürcher) Dogmatiker. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 69, 214-258.
- Genette, Gérard (1992). *Fiktion und Diktion* (Aus dem Französischen von Heinz Jatho).. München: Wilhelm Fink (= Bild und Text).
- Göttler, Hans (1979). *Der Pfarrer im Werk Jeremias Gotthelfs. Ein Beitrag zur Stellung des Geistlichen in der Literatur der Biedermeierzeit*. Bern: Lang.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1982). *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*. München: Chr. Kaiser (= Münchener Universitäts-Schriften. Fachbereich Evangelische Theologie 7).
- Graf, Friedrich Wilhelm (1993). Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und „Gesellschaft“ im frühen 19. Jahrhundert. In Schieder, Wolfgang (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (S. 157-190). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Guggisberg, Kurt (1939). *Jeremias Gotthelf. Christentum und Leben*. Zürich: Max Niehans.
- Guggisberg, Kurt (1944). Der Zellerhandel in Bern, 1847. In *Zwingliana*, 8.1, 24-55.
- Haller, Karl Ludwig von (1821). *Schreiben des Herrn Karl Ludwig von Haller. Mitglied des Hohen Rathes von Bern; an seine Familie, worin er ihr seinen Rücktritt in die katholisch-Apostolisch-Römische Kirche ankündigt* (aus dem Französischen). Luzern: Johann Martin Anich.
- Hamburger, Käte (1994). *Die Logik der Dichtung* (4. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hausberger, Karl (1998). Römisch-katholische Kirche. I. Historische Perspektiven. In Müller, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd 29) (S. 320-331). Berlin: de Gruyter.
- Hehl, Ulrich von (2004). Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Versuch einer Standortbestimmung. In *zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 2, 13-15.
- Herzog, Xaver (1845). *Achtzehn neue, lustige Briefe, gewechselt zwischen einem katholischen und reformirten Geistlichen. Zur gegenseitigen Verständigung herausgegeben von Xaver Herzog*. Luzern: Räber.
- Hildmann, Philipp W. (2005). *Schreiben im zweiten konfessionellen Zeitalter. Jeremias Gotthelf (Albert Bitzjus) und der Schweizer Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Tübingen: A. Francke.
- Hillebrand, Bruno (1993). *Theorie des Romans. Erzählstrategien der Neuzeit* (3., erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- Hirsch, Emanuel (1968). *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* (4. Aufl., Bd 5). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Hohl, Peter (1988). *Der Kaufmann als satirischer Typus. Untersuchung zu Prosawerken von Heinrich Mann, Kurt Tucholsky und Bertolt Brecht*. Wittlich: Gressnich.
- Holl, Hanns Peter (1985). *Gotthelf im Zeitgeflecht. Bauernleben, industrielle Revolution und Liberalismus in seinen Romanen*. Tübingen: Max Niemeyer (= Studien zur deutschen Literatur 85).
- Hsia, Ronnie Po-chia (1998). *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540-1770* (aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach). Frankfurt/M.: S. Fischer (= Europäische Geschichte).
- Hübinger, Gangolf (1994). *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Im Hof, Ulrich (2001). *Geschichte der Schweiz. Mit einem Nachwort von Kaspar von Greyerz* (7., erw. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer (= Urban-Taschenbücher 188).
- Kaiser, Jochen-Christoph (1996). Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert. In Blaschke, Olaf, Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen* (S. 257-289). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (= Religiöse Kulturen in der Moderne 2).

- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Rudolf Malter. Stuttgart: Reclam (1996) (= RUB 1231).
- Kölz, Alfred (1992). *Quellenbuch zur neueren Schweizerischen Verfassungsgeschichte. Vom Ende der alten Eidgenossenschaft bis 1848*. Bern: Stämpfli.
- Kuhlemann, Frank-Michael (1996). Das protestantische Milieu auf dem Prüfstand. Anmerkungen zu: Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland (Tübingen: J. C. B. Mohr <Paul Siebeck> 1994). In *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, 3, 303-312.
- Knellwolf, Ulrich (1990). *Gleichnis und allgemeines Priestertum. Zum Verhältnis von Predigtamt und erzählendem Werk bei Jeremias Gotthelf*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Küppers, Bernhard (1966). *Die Theorie vom Typischen in der Literatur. Ihre Ausprägung in der russischen Literaturkritik und in der sowjetischen Literaturwissenschaft*. München: Otto Sagner (= Slavistische Beiträge 23).
- Lill, Rudolf (1998). Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst. In Weitlauff, Manfred (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert* (S. 76-94). Regensburg: Pustet (= Themen der Katholischen Akademie in Bayern).
- Lönne, Karl-Egon (2000). Katholizismus-Forschung. In *Geschichte und Gesellschaft*, 26, 128-170.
- Loth, Wilfried (1999). Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung. In Haberl, Othmar Nikola, Korenke, Tobias (Hg.), *Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe* (S. 123-136). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Maier, Hans (1996). Katholizismus. In Kasper, Walter, u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (3., völlig neu bearb. Ausg., Bd 5) (Sp. 1368-1370). Freiburg i.Br.: Herder.
- Maier, Hans (1999). Fremd unter Fremden? Katholische Zeitkultur im 19. Jahrhundert. In von Hehl, Ulrich, Kronenberg, Friedrich (Hg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage. 1848-1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild“* (S. 43-58). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Maier, Hans (2003). Katholiken im kulturellen Getto? In *Stimmen der Zeit*, 221, 795-804.
- Martinez, Matias, Michael Scheffel (1999). *Einführung in die Erzähltheorie*. München: C. H. Beck (= C. H. Beck Studium).
- Matt, Peter von (2001). Bilderkult und Bildersturm. Eine Zeitreise durch die literarische und politische Schweiz. In von Matt, Peter, *Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz* (S. 9-78). München: Carl Hanser.
- Mattioli, Aram (2000). Die Zeit der Experimente 1819-1847. In Mattioli, Aram, Ries, Markus (Hg.), *„Eine höhere Bildung thut in unserem Vaterlande Noth“. Steinige Wege vom Jesuitenkollegium zur Hochschule Luzern* (S. 29-68). Zürich: Chronos (= Clio Lucernensis 7).
- Moos, Carlo (1997). „Im Hochland fiel der erste Schuß“. Bemerkungen zu Sonderbund und Sonderbundskrieg. In Hildbrand, Thomas, Tanner, Albert (Hg.), *Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848* (S. 161-177). Zürich: Chronos.
- Muschg, Walter (1931). *Gotthelf. Die Geheimnisse des Erzählers*. München: C. H. Beck.
- Nipperdey, Thomas (1998). *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat. Broschierte Sonderausgabe*. München: C. H. Beck.
- Oberembt, Gert (1994). Zeitgeist und Berner Geist. In *Hauptwerke der deutschen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen* (Bd 2: Vom Vormärz bis zur Gegenwartsliteratur) (S. 48-49). München: Kindler (= Kindlers neues Literatur Lexikon).
- Planck, Heinrich (1821). *Kurzer Abriß der philosophischen Religionslehre*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ratschow, Carl Heinz (1990). Konfession/Konfessionalität. In Müller, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd 16) (S. 419-426). Berlin: de Gruyter.

- Roca, René (2002). *Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit. Religion und Politik in Luzern (1830-1848)*. Bern: Lang (= Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich 98).
- Schlawe, Fritz (1959). *Friedrich Theodor Vischer*. Stuttgart: Metzler.
- Schulz, Gerhard (1989). *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration* (Teil 2: Das Zeitalter der Napoleonischen Kriege und der Restauration 1806-1830). München: Beck (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart VII/2).
- Schweikle, Irmgard (1990). Typus. In Schweikle, Günther, Schweikle, Irmgard, (Hg.Innen), *Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen* (2., überarb. Ausg.) (S. 478). Stuttgart: Metzler.
- Sengle, Friedrich (1972). *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848* (Bd 2: Die Formenwelt). Stuttgart: Metzler.
- Soeffner, Hans-Georg (1983). „Typus und Individualität“ oder „Typen der Individualität“? - Entdeckungsreisen in das Land, in dem man zuhause ist. In Wenzel, Horst (Hg.), *Typus und Individualität im Mittelalter* (S. 11-41). München: Wilhelm Fink (= Forschungen zur Geschichte der Älteren deutschen Literatur 4).
- Spengeler, Anton (1975). *Jeremias Gotthelf. Von der politischen und religiösen Metamorphose zum dichterischen Refugium*. Luzern: Copy-Print.
- Stadler, Peter (1984). *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888* (erw. und durchges. Neuaufl.). Frauenfeld: Chronos.
- Steiner, Bruno (1983). *Die eidgenössische Militärjustiz unter General Dufour im Sonderbundkrieg 1847/48. Ein Forschungsbericht zur Entstehungsgeschichte der modernen schweizerischen Militärstrafrechtspflege*. Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag (= Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 8).
- Strauß, David Friedrich (1835). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss, Dr. der Philos. und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen* (Bd 1). Tübingen: C. F. Osiander.
- Strauß, David Friedrich (1936). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauss, Dr. der Philosophie* (Bd 2). Tübingen: C. F. Osiander.
- Strobel, Ferdinand (1954). *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Schweizerischen Bundesstaates*. Olten: Walter.
- Strobel, Ferdinand (1976). Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. In *Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz* (bearbeitet von Ferdinand Strobel). *Die Somasker in der Schweiz* (bearbeitet von Ugo Orelli) (S. 5-609). Bern: Francke (= Helvetia Sacra. Abteilung VII).
- Tanner, Albert (1995). *Arbeitsame Patrioten - Wohlanständige Damen. Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Schweiz 1830 - 1914*. Zürich: Orell Füssli.
- Tanner, Albert (1998). Jeremias Gotthelf - Jakob Stämpfli - Eduard Blösch. Drei Männer - drei politische Haltungen zum Bundesstaat von 1848. In *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, 60, Heft 3, 197-218.
- Tarot, Rolf (1995). *Narratio viva. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Erzählkunst vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (2. unveränd. Aufl., Bd 1: Theoretische Grundlagen). Bern: Lang (= Narratio 8/I).
- Thommen, Christian (1991). *Jeremias Gotthelf und die Juden*. Bern: Lang (= Zürcher germanistische Studien 27).
- Verzeichnis der Vorlesungen, welche in dem künftigen Winter vom 15. October 1821 an auf der hiesigen Universität sowohl von den öffentlichen Professoren als von Privat-Lehrern gehalten werden, nebst vorausgeschickter Anzeige öffentlicher gelehrter Anstalten. Göttingen: Zu haben in der Zeitungs-Expedition [1821].
- Wagner, Chr. (1929). *Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche in der Schweiz*. Breslau: Lutherischer Bücherverein.

Weinhardt, Joachim (2001). Supranaturalismus. In Krause, Gerhard, u.a. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* (Bd 32) (S. 467-472). Berlin: de Gruyter.

Zeller, Johannes (1837). *Stimmen der Deutschen Kirche über das Leben Jesu von Doctor Strauss. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts für Theologen und Nichttheologen von Johann Zeller V.D.M.* Zürich: Bürklische Offizin.