

Das Weltbild des jungen Welti

Objekttyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Argovia : Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau**

Band (Jahr): **63 (1951)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Zweiter Teil: Das Weltbild und seine Wandlungen

4. Kapitel: Das Weltbild des jungen Welti

(Der Glaube an die Macht der Idee)

A. Vorbemerkung

Die «Weltansicht» des jungen Welti lebt in Übereinstimmung mit dem Credo seiner Zeit. Allem voran steht der unerschütterliche Glaube an die Macht der Idee. Im Denken des jungen Welti, des Kantonsschülers wie noch des Regierungsrates, erscheint dieser Glaube in der Prägung des deutschen Idealismus.

In den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts formulierte FRIEDRICH ENGELS im Pathos glühender Überzeugung das Glaubensbekenntnis der jungen Elite in typischer Art und Weise: «Das ist die Macht der Idee, daß Jeder, der sie erkannt hat, nicht aufhören kann, von ihrer Herrlichkeit zu reden und ihre Allgewalt zu verkündigen, daß er heiter und guten Muthes alles Andere wegwirft, Gut und Blut opfert, wenn nur sie, nur sie durchgesetzt wird . . . Denn er weiß von ihrer Kraft, daß sie stärker ist als Alles im Himmel und auf Erden, daß sie sich durchschlägt gegen alle Feinde, die sich ihr entgegensetzen . . . Laßt uns keine Liebe, keinen Gewinn, keinen Reichtum für zu hoch halten, als daß wir ihn nicht der Idee freudig opfern wollen, — sie wird es uns Alles vergelten tausendfach.»¹ Diese Sätze verkünden den reinen Idealismus jener Zeit. Engels schreibt sie noch als Hegelianer und nicht als der spätere marxistische Klassenkämpfer. Ihr leidenschaftliches Pathos berührt uns Heutige eigentümlich; großartig erscheint es uns, aber verblendet. Die damalige Zeit dachte anders. Ideen galten als gesichert und verwirklicht, sobald die geistige Oberschicht von ihrer Würde überzeugt war und sie «gedacht» hatte.

Diese Denkart stammt aus der deutsch-idealistischen Philosophie. Zu den Denkern dieser Richtung wird auch FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING gezählt, der im Zusammenhang mit dem Weltbild des jungen Welti genannt werden muß. Das Gemeinsame, das die Philosophen

1 ENGELS, FRIEDRICH: Schelling und die Offenbarung, Leipzig 1842, S. 54/5.

dieses Namens verbindet, besteht in Grundlage und Tendenz ihres Denkens: ihr Ausgangspunkt ist KANT, dessen Arbeit sie fortsetzen, ihr Ziel «die Schaffung eines umfassenden, streng einheitlichen, auf letzten, unumstößlichen Grundlagen basierten Systems der Philosophie».² Sie alle stellen sich die Aufgabe, vom bloßen Kritizismus zum aufbauenden Systematismus, zur Idee einer Ganzheit zu gelangen. Statt Einzelprobleme oder Problemgruppen zu behandeln, wagen sie es, das ganze menschliche Denken zusammenfassend und allgemeingültig darzustellen.

Schelling wird auch als Vertreter der Romantik bezeichnet. Hinter diesem schwer zu umschreibenden Begriff verbirgt sich eine Vielfalt von Tendenzen, die wohl eher in der Dichtung als in der Philosophie ihren Ausdruck fanden. Was die Dichter in individuell verschiedenen Werken ins Leben des einzelnen zu tragen versuchten, unternahmen die Philosophen nachträglich durch die Konstruktion ihrer theoretischen Systeme. Romantik bedeutet in erster Linie Opposition gegen die Aufklärung. Durch die Ablehnung der verstandesmäßig erfaßten, utilitaristisch gesehenen Welt auf das Gefühl verwiesen, konstruiert die Romantik eine Welt der Ideen, in deren Mittelpunkt der Mensch und seine Seele stehen.

Das geographische Zentrum der frühen deutschen Romantik war Jena. Hier lebte und wirkte Schelling um die Jahrhundertwende neben seinen Freunden, den Gebrüdern SCHLEGEL und neben FICHTE; hier lernte er Caroline Schlegel kennen, die später seine Lebensgefährtin werden sollte. Seine frühen Werke sind nicht zu trennen von der vergnügten Zuversicht des jenaischen Lebens, von der romantischen Atmosphäre, in der sie entstanden.

Schellings philosophisches Lebenswerk zerfällt in verschiedene Epochen und entbehrt der konsequenten, folgerichtigen Linie. Die Gegner haben dem Philosophen denn auch Mangel an Rückgrat und Standpunktlosigkeit vorgeworfen, währenddem seine Anhänger die erstaunliche Vielfalt seines Denkens bewunderten. NICOLAI HARTMANNS Urteil hält die Mitte: «Schellings Lehre läßt sich nicht ohne Gewaltsamkeiten darstellen, obgleich die Übergänge zwischen seinen fünf Systemen durchaus aufzeigbar sind und eigentlich nirgends ein schroffer Bruch vorliegt.»³ Die fünf Systeme, von denen Hartmann spricht, sind die Naturphilosophie (bis 1799), der transzendente Idealismus (bis 1801), die Identitätsphilosophie (1801—1804),

2 HARTMANN, NICOLAI: Geschichte der Philosophie, Berlin und Leipzig 1929.
Band 8: Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Teil, S. 2.

3 N. HARTMANN, ebenda, S. 129.

die Freiheitsphilosophie (um 1809) und das religionsphilosophische System des alten Schelling. Es seien hier, unter Beschränkung auf das Wesentliche, kurz die zentralen Gedanken dieser einzelnen Epochen skizziert, soweit sie für das Verständnis von Schellings Werken notwendig sind und auf Welti wirkten.

Inhalt des ersten Systems ist die Natur, die Schelling als Organismus darstellt, in welchem als wirkender Motor die «Weltseele» waltet. Diese «Weltseele», die als ein Gottähnliches verstanden sein will, erschafft die Natur bewußtlos, d. h. ohne sich ihrer Tätigkeit bewußt zu sein. Erst im Menschen, der obersten Stufe der Naturprodukte, gelangt sie von der unbewußten zur bewußten Intelligenz, d. h. wird sich ihrer selbst bewußt. «Darum ist der Mensch, der ein verschwindendes Stäubchen im Gefüge des Weltorganismus ist, dennoch dasjenige Glied in ihm, das ihn vollendet und krönt, weil hier allein sich der Endzweck erfüllt, der allen anderen Gliedern Sinn gibt.»⁴ So kann Schelling behaupten, daß Gottes Geist im Menschen zur Selbstanschauung gelange.

Der transzendente Idealismus, das zweite System, gibt die notwendige Ergänzung zur Naturphilosophie, indem Schelling hier das Reich des Bewußtseins zu erfassen sucht. Wie Fichte, erkennt auch er zwei Bestimmungen des Bewußtseins, Erkenntnis und Handeln, die er auch theoretische und praktische Intelligenz nennt. Nun geht aber Schelling über Fichte hinaus, wenn er als drittes das ästhetische Bewußtsein schafft. Es ist — ein typisch romantischer Gedanke — die Kunst, die Erkenntnis und Handlung krönt, indem sie diese in sich aufhebt und harmonisch verbindet. Dem bewußtlos handelnden Geist in der Natur entspricht so im Bewußtsein das künstlerische Schaffen, mit dem einzigen Unterschied, daß Kunst das ist, «was Natur niemals sein kann: die wahre Darstellung von Ideen».⁵

Was schon in den ersten beiden Systemen deutlich hervortritt, die Idee der Entwicklung, die Schelling sowohl in der Natur wie auch im geistigen Bereich und in der Geschichte des Menschengeschlechtes aufzuzeigen versucht, führt er nun in der Periode der Identitätsphilosophie im Ganzen durch. Es ist ein Dreitakt, der mit dem Bewußtwerden beginnt, zur Tat weiterschreitet und in einen Zustand überführt, den man am besten als Harmonie bezeichnen kann. Die Identitätsphilosophie unternimmt es nun, Natur und Bewußtsein — oder anders ausgedrückt, Sein und Idee — har-

⁴ N. HARTMANN, ebenda, S. 136.

⁵ N. HARTMANN, ebenda, S. 153.

monisch zu verbinden, indem beide Seiten als im Grunde identische Begriffe dargestellt werden. Um vom früheren Dualismus zu diesem Monismus zu gelangen, setzt Schelling als einziges an sich Bestehendes das Gleichgewicht, in welchem die Welt des Objektiven und die Welt des Subjektiven zueinander stehen müssen, da sie isoliert nicht bestehen können. Identität besteht nicht in einem bestimmten Punkt, in einer bestimmten Erscheinungsform, sondern immer nur im Ganzen. Es gibt kein Subjekt ohne Objekt, beide ergänzen sich gegenseitig und sind im Grunde dasselbe.

Indem Schelling auch noch die Frage nach dem Absoluten, d. h. Gottes, stellt, beginnt eine Tendenz, die im späteren Werk zur Religionsphilosophie führt. Schelling läßt Gott aus dem früheren Dualismus zwischen Natur und Geist entstehen, und er beweist das Primäre, Absolute, durch das Sekundäre, durch Erscheinungsformen. Sein Gott ist ohne den Menschen undenkbar, erst in diesem, seinem Gegenbild, erlangt sein Gott, das Bewußtsein. Diese Stellung zu Gott verleiht dem Menschen eine übertragende Bedeutung und ist der philosophische Ausdruck dessen, was die Romantik in ihrem schrankenlosen Individualismus propagierte.

Das Problem Gott—Mensch steht auch in der Epoche der Freiheitsphilosophie, die in unserem Zusammenhang weniger interessiert, im Vordergrund.

Der alternde Schelling entfernt sich dann immer mehr vom Rationalismus seines Frühwerkes und sucht die philosophische Wahrheit jenseits der menschlichen Vernunftsgrenzen. Die Religion und ihre Geschichte stehen nun, in der «Philosophie der Mythologie und der Offenbarung» im Vordergrund; er trennt sie als «positive» von der früheren, «negativen» Philosophie, die im Identitätssystem ihren Höhepunkt gefunden hatte und deren Notwendigkeit er zwar betont, aber nicht mehr der letzten Wahrheit gleichsetzt. Das Alterswerk unternimmt den großartigen Versuch, Glauben und Wissen zu vereinigen.

Emil Weltis Kontakt mit Schelling war ein doppelter: die Auseinandersetzung mit der Identitätsphilosophie als Schüler der Kantonsschule in Aarau, wo Rochholz als eigensinniger Mittler eigene, areligiöse Ideen in das Gewand des «Akademischen Studiums» kleidete, und der persönliche Kontakt mit dem alternden Religionsphilosophen als Student in Berlin.

Das Erlebnis der Kantonsschulzeit bestimmte Weltis Denken vom Menschen auf lange Zeit hinaus und hat wohl auch seine Idee des Staates beeinflußt; die Berliner Vorlesungen vermittelten ihm ein Bild des Philo-

sophen von Kirche und Religion, das seine erste Stellungnahme zu aktuellen konfessionellen Problemen in der Schweiz beherrschte.

B. Vom Menschen

Als Maturand äußerte sich Welte in einem Deutschauufsatz zum Kernproblem der Schellingschen Identitätsphilosophie, dem Zusammenfallen von Sein und Idee. Neben reinphilosophischen Erörterungen zeichnet die interessante Arbeit jedoch auch das Bild des Menschen, wie es sich der junge Welte zurechtgelegt hatte. Die vorgefaßte Meinung, die auf Grund von Theorien verfertigte Konstruktion, überdauerte die Studienzeit und blieb bestehen, bis der Mann Emil Welte ins öffentliche Leben seiner Heimat eintrat.

«Welche Gründe, Anschauungen und weltläufige Meinungen sind gegen den Satz Schellings, „Die Idee ist auch das Seyn“⁶, in einer natürlichen Gliederung vorzubringen?»

«Es gibt ein altes Volksschauspiel, das die Weltschöpfung darstellt. In diesem kommt folgende Scene vor: Adam kniet vor Gott den Vater hin und bittet ihn, er möge ihn doch erschaffen. In diesem Satz — so lächerlich er auch erscheinen mag, ist die ganze Identitätsphilosophie enthalten, nur mit Veränderung des Subjekts und Objekts. Adam ist die Realität, Gott der Vater die Idee, nur insofern diese jene anerkennt, kann sie bestehen, ihre Existenz an und für sich ist nichts, sie sieht dieß ein und sucht also ihre Realität in der Vereinigung mit der Idee. Um von diesem zu einem näheren Ziele zu gelangen, müßten wir, wie schon gesagt, die gesetzten Personen in ihren Rollen vertauschen, der Mensch tritt an die Stelle, die Gott Vater bekleidet, und das Objekt von all unserem Denken überhaupt an die Stelle Adams. Aber es wird mir schon ‚Halt‘ zugerufen. Wie kannst Du Dich unterstehen, heißt es, Gott von Deiner Idee abhängig zu machen? Was willst Du, elender Geist, ihn erschaffen, dem Du Dein Dasein verdankst? Ich antworte hierauf, erschaffen will ich ihn nicht, er ist schon da, wie Adam, als er hinkniete, aber für mich ist er nur da, wenn ich will. Es ist hiemit dem höchsten Wesen durchaus kein Abbruch gethan, denn es steht ihm als Subjekt wieder die nämliche Ansicht zu. Aber, sagt man, warum setzest Du denn nicht den höchsten Geist, Gott,

6 SCHELLING: Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, 3. Ausgabe, Stuttgart und Tübingen 1830, S. 14.

als das Subjekt und construirst auf ihn Deine Philosophie? Sage mir zuerst, was Gott ist, antworte ich, geht denn nicht mein ganzes geistiges Leben darauf hin, ihn zu finden und selbst bei und mit Gott zu sein. Mußt Du ihn denn nicht Dir selbst überlassen in seinen ersten Anfängen aufsuchen? Hättest Du ihn gefunden, oder wenigstens so wie Du ihn zu kennen glaubst, wenn nicht Jahrhunderte daran gearbeitet, ihn so zu zeigen, wie du ihn erkennst? Ich habe mit diesem mein Recht zu vindiciren gesucht, mich selbst zum Subjekt und alles, was außer mir liegt, zum Objekt zu setzen, und also von hier aus zu construieren.

Ich will also zuerst versuchen, den Schelling'schen Satz in seiner Richtigkeit darzutun und im Verlauf der Untersuchung die Einwürfe berücksichtigen. Wenn ich über irgend etwas zu denken anfangen, ist es vor allem notwendig, daß ich mich dem Objekt meines Gedankens feindlich und fremd gegenüberstelle. Das geschieht in Beziehung auf das außer mir liegende Objekt, wenn ich dasselbe verneine, durchaus nicht gelten lasse. Was geschieht? Ich komme auf mich selbst, ich werde mir selbst zum Objekt. Wer bist du? was? woher? Was sollst du? Solche Klänge aus unbekanntem Munde wecken mich auf, ich bin betäubt, schlaftrunken, ich weiß nicht, wer ich bin. Nun stehen mir zwei Wege offen, aus dem Zustande zu kommen, entweder lege ich mich aufs andere Ohr und ziehe die Schlafmütze über die Augen, daß mich der Tag nicht aufweckt, oder ich reibe sie mir aus, bis ich hell und offen sehe. Um auf jene Fragen alle genügende Antwort geben zu können, ist es notwendig, mich auf den von aller Empirie isolierten Standpunkt stellen zu können. Man könnte glauben, dieser sei gewonnen, wenn ich sage ‚ich bin‘. Aber es liegt hierin eine arge Täuschung. Es versuche es einer, diesen Satz ‚ich bin‘ zu denken unter der Form, wie ich denselben gebe, und er wird finden, daß es unmöglich ist, denn er bleibt nicht bei dem Gegebenen stehen, sondern verbindet irgend ein Prädikat mit demselben, ein Mensch, schön, gut, etc. Er ist also wieder in eine äußerliche oder wenigstens secundäre Objektivität verfallen. Es wäre hier am Platze, den Begriff ‚Sein‘ in weitem Beziehungen noch zu erläutern, aber um nicht zu unterbrechen, soll es weiter unten geschehen. Es ist also der Satz ‚ich bin‘ schon eine Konstruktion, was natürlich das erste Princip durchaus nicht sein darf, und schon darum nicht sein kann, weil einer Construction notwendig zwei Begriffe zu Grunde liegen müssen, die wir durch einen primitiven vereinigen. Ich muß also für den Satz ‚ich bin‘ ein Prädikat suchen, das zugleich mit dem Subjekt gegeben ist, und dieses fin-

det sich, wenn ich als die erste Categorie des menschlichen Denkens das Selbstbewußtsein annehme, denn durch diese geistige Funktion ergibt sich das Urtheil, ‚ich bin ich‘, ich bin Idee und Realität, Subjekt und Objekt, wir beide fallen zusammen und sind identisch. Allein, dieses kann noch nicht als die reinste Form angesehen werden, in der sich dieser Gedanke ausdrücken läßt, denn es bleibt hier immer noch der Begriff der Individualität, der sich aus jenem Princip als dem ersten nothwendig construieren lassen muß, also in seiner ersten Form nicht darin enthalten sein kann. Wenn wir also den Begriff des Individuums, das denkt, hievon substrahieren, so ergibt sich die Identität des Seins und der Idee.

Man könnte hier auch von unbefangener Seite her die Einwendung machen, was man denn mit einem solchen dürrn, abstracten Satze gewonnen habe, an und für sich könnte man ihn als eine gelehrte Spitzfindigkeit betrachten, aber in seinen Folgen ist er unendlich, denn des Menschen Aufgabe besteht meiner Ansicht nach darin, alles, was da ist, in einen natürlichen, folgerechten Zusammenhang zu bringen, sich selbst zu kennen und zu wissen, was er zu thun hat. Das soll der Philosophie zur Aufgabe dienen, ein Mittel, um diese zu lösen, haben wir in dem soeben gezeigten Schelling'schen Satz. Auf welche Art seine Anwendung vor sich gehe, will ich nach einigen Beziehungen zu zeigen suchen, indem ich einige Einwürfe der Gegner näher erörtere. Ein Haupteinwurf, der vorgebracht werden könnte, wäre der Vorwurf des Polytheismus. Ihr macht alles von eurer Idee abhängig, kann man uns sagen, also besteht alles nur durch eure Construction. Antwort: Allerdings besteht alles nur auf der Construction der Idee, aber nicht auf der des Individuums, auf diesem Mißverstand beruhen die meisten Anfeindungen. Denn allerdings wird sich das Individuum, das den Begriff Gott construieren wollte, selbst dazu machen, denn wer weiß, was Gott ist, muß selber Gott sein. Aber das, was wir als Gott anerkennen, das ist das Schöne, Wahre und Gute überhaupt, das Absolute, das sich an Ideen der gesamten denkenden Menschheit vorfindet. Aber auch hier könnte man wieder sagen, was soll denn das Individuum, wenn es für seinen Geist keine Gültigkeit sich verschaffen kann; ich antworte, es ist dieses in dem vorhergehenden durchaus nicht ausgedrückt; das Individuum wird dann auf das Absolute und Allgemeine kommen, wenn es nur das Wahre im Allgemeinen denkt, das was alle entweder als Gemeingut besitzen, oder doch dazu machen können. — Es ist also von der Seite nicht zu befürchten, daß irgend ein auf seine Grundsätze basiertes Produkt einen Fehler an sich habe, also auch

nicht das Wesen Gottes, darum fällt es natürlich auch mit dem angenommenen oder offenbarten zusammen, in dem dieses auf die nämliche Art entstand, nur auf einem ungemein schwierigen analytischen Wege, den man nicht mehr rückwärts verfolgen kann und darum in seinem Dasein so gerne in Zweifel zieht.

Ein weiterer Vorwurf könnte allenfalls heißen: Wie muß es um das sittliche Leben eines Menschen stehen, der keine gegebene Superiorität über sich anerkennt? Besser, sage ich, als bei irgend einem andern, wenn er sich selber sein geistiges Dasein erkämpft hat, denn jene Kraft der Wahrheit, mit der er sich emporgeschwungen, darf er nicht verläugnen, ohne mit ihr seinen Standpunkt aufgeben zu müssen, und sie hat mehr Kraft als ein von außen eingepflanzter Glaube, steht überdies noch hoch über demselben an uneigennütziger Jugend. Es ist noch der Mühe werth, zu sehen, wie sich die Alten ihre Götter schufen im Verhältniß zu unserm einigen Gott. Ihre Mythologie bestand in der Kunst, also in der höhern Vereinigung der Realität und der Idee. Alles Ideelle, das sich in der Natur an sich findet, vereinigten sie auf dem absoluten Wesen ihrer Götter, aber der christliche Gott ist noch in viel weiterer Ausbildung. Die Alten dachten über Schönheit, also über Realität; unsere Anschauung von Gott ist ein Denken über das Denken und darum muß es aller Anschauung entbehren. Wie widersprechend ist aber die Absicht derjenigen, welche in die materielle Realität den Vorzug vor dem Geist legen, während sie in ihrem Gott keinen Funken von Körperlichkeit haften lassen. Sie haben eben nicht nachgesucht, woher sie ihren Glauben haben. Noch ärger aber stellen sie sich an den Pranger, wenn sie überhaupt nur von Geschichte reden. Was ist diese anderes, als die Idee einer untergegangenen Realität? Wir denken uns Caesar mit all seinen Eigenschaften, die wir von ihm kennen, wir begreifen seine Stellung, seinen Einfluß, seine Persönlichkeit, und mit all dem konnte er existieren oder nicht, es gilt uns gleich viel, daß er nicht mehr existiert. Wir sehen hieraus, daß Seyn überhaupt für uns kein nothwendiges Prädikat der Dinge sei, und also das Dasein ganz außer unsern Beziehungen liege, nämlich in dieser Eigenschaft an sich, die für uns gar keine ist. Ferner ergibt sich, daß das Seyn nicht in dem Dasein beruhe, sondern dieses letztere nur eine Ergänzung, oder vielmehr ein Theil des erstern ist, welches also wie schon gezeigt, mit der Idee zusammenfällt. Ich habe an einer der wichtigsten Fragen meine Meinung darzuthun gesucht, freilich bliebe noch manche Richtung und namentlich die der Kunst übrig, deren Beziehungen

aber theils ihrer Ausgedehntheit wegen, theils, weil die Beweise an derselben weniger in die Augen springende sind, nicht so leicht benutzt werden konnten».

Daß sich der vorliegende Aufsatz des Maturanden Welti an Schellings Lehre der Identitätsepoche hält, lassen sowohl der Titel, der sich an eine Stelle aus dem «Akademischen Studium» anlehnt,⁶ wie auch die oben skizzierten Grundprobleme des Systems⁷ erkennen. Interessanter als die Feststellung, daß sich der jugendliche Verfasser auf weite Strecken mit dem Philosophen identifiziert, ist jedoch die Frage, welche Probleme ihm besonders wichtig erscheinen und wo er aus eigener Überlegung zu einer anderen Akzentsetzung gelangt als der Philosoph. Es sind zwei Punkte, die Welti in den Vordergrund rückt: die Stellung des Menschen zu Gott und die organisch wachsende Fortschrittsentwicklung des Menschen im Laufe der Geschichte.

Auch Schelling gebraucht, wie Welti, einmal das Gleichnis des Schauspiels, bei welchem Gott als Dichter, der Mensch als Schauspieler auftreten. «Wäre der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen.»⁸ Welti formuliert diese Gedanken schroffer und eindeutiger: sein Mensch gibt sich nicht damit zufrieden, «Mitdichter» zu sein, er usurpiert die Stellung Gottes und verweist diesen auf den Platz des Menschen. Er anerkennt keine «gegebene Superiorität» über sich; Gott ist nur, «wenn ich will». Der Glaube Weltis ist wohl Glaube an Gott, aber an einen vermenschlichten Gott, der das «Schöne, Wahre und Gute überhaupt, das Absolute, das sich an Ideen der gesamten denkenden Menschheit vorfindet», bedeutet. Diese Radikalisierung von Schellings Haltung, die mit christlichem Denken nichts mehr gemein hat, wird wohl nicht zuletzt auf die atheistische Haltung des Kommentators Rochholz zurückzuführen sein.

An Schellings Stellung zur Geschichte interessiert Welti vor allem der Gedanke einer immer fort- und höherschreitenden Entwicklung des Menschen. Diesen Gedanken hatte schon die Aufklärung ausgesprochen und als Gesetz der Geschichte formuliert. Die Romantik nahm ihn auf, baute

7 Vgl. Text S. 63 b ff.

8 Sch. I/III, S. 602.

ihn in ihre eigene Geschichtsbetrachtung ein und ergänzte ihn durch ihre Neuentdeckung der Nationalität. Am stetigen Veredelungsprozeß, dem der Mensch unterworfen ist, zweifelt man keinen Moment. Diese Ansicht teilt auch Welti; er hat sich an anderer Stelle darüber ausgesprochen: «Wenn man das geistige Menschenleben durch alle seine Altersstufen erfahren will, so ergibt sich nothwendigerweise zuerst das Verhältniß der Naturanschauung von Seite eines kindlichen, kaum erwachten und zum Bewußtsein gekommenen Geists. Dieser steht noch als einzelnes Wesen, ohne Gedankenverbindung, für sich da, er ahnt nichts von den großen Anlagen zum Schönen und Großartigen, die ihm gegeben sind ...»⁹ Was für das Mittelalter noch gut und vernünftig sein mochte, gilt deshalb nicht mehr für die eigene Zeit. Welti hat diese Meinung in einer scharfen Kritik an Wielands «Oberon» vertreten: «In der französischen Bildung, die Wieland genoß, herrscht noch ganz das Gepräge des Mittelalters ... wir sind jedoch weiter vorgerückt als das Mittelalter, wir sind über die Natur hinausgekommen und was damals natürlich, erlaubt war, ist nun wenigstens roh, ungebildet und unseres geistigen Standpunktes nicht mehr würdig.» Mit Mitleid betrachtet er deshalb «den Mißbrauch des menschlich-schönen und heldenhaften» bei Wieland, dessen verfälschte Romantik «zu jener weinerlichen Betrachtung der Welt» gelangt, aus der er und ähnliche Dichter «alles Schöne und Gute entschwunden glauben und mit Betrübniß an den Bildern der Vorzeit hangen».¹⁰ Wie Schelling, wendet sich auch Welti gegen das fatalistische Verstehen vom Wirken des Absoluten in der Geschichte. Gegen das «Schicksal» in diesem Sinne spricht er sich ganz entschieden aus: «Es bleibt nicht mehr der Begriff damit verbunden, den wir uns vom Schicksal machen, es ist nicht die vom Menschen abhängige Geschichte seiner selbst, sondern es wird sogar bei Wieland zu einer Art Fatum, das den Helden nur als eine Puppe braucht und ihm keinen Willen mehr läßt, er ist nur ein unbehülfliches Werkzeug, für das sich also auch kein Interesse mehr abgewinnen läßt; der nicht im Stande ist, das ihm Aufgetragene mit rein menschlicher Kraft, die wir allein im Spiele sehen wollen, zu vollführen.»¹¹ Würdiger erscheint ihm die Behandlung des Schicksals im antiken Epos, wobei ihm vor allem das Körperhafte, das Mensch-Werden der Götter imponiert. «Im griechischen Epos finden wir das Schicksal im Rate der Götter auf herrliche Art ver-

9 Aufsatz 12, Aarau, FA.

10 Aufsatz 9, Aarau, FA.

11 Ebenda.

körpert. Wenn auch die Götter den Plan machen, so hemmen sie den freien Willen nicht, oder wenn es gilt, so handeln sie wohl selbst und kämpfen mit in der Schlacht. Hier wird die Menschheit veredelt, indem die Gottheit sie würdigt, den Gegenstand nicht nur ihrer Beratung, sondern auch des Denkens und Handelns auszumachen.»¹²

Optimistisch und selbstbewußt sieht der junge Welti den Menschen. Er stellt ihn ins Zentrum der Welt, diese beherrschend durch die Macht seines Geistes und seiner Vernunft, deren Herkunft er aus dem typischen Hochgefühl seiner Zeit gar nicht erst erklären zu müssen glaubt. Sein Mensch ist zur Tat befähigt und verpflichtet, denn durch jede eigene Handlung trägt er ja an der Geschichte, d. h. an der Realisierung Gottes, bei. Trotz aller Anlehnung an Schelling entfernt sich Welti von dessen stark ästhetisch gefärbten Weltansicht, indem er sich — allzu spekulativen Wunschträumen abgeneigt — bemüht, mit beiden Füßen auf dem Boden der Realität zu stehen. Hierin erweist sich seine Haltung als weniger sprunghaft als die des Jenenser Romantikers, als echt schweizerisch. Was Welti in einem hervorragenden Aufsatz über Hamlet am Dänenprinzen kritisiert, gilt ohne sein Wissen auch für Schelling: «... seine Handlung war nicht Tat, sondern Reflexion, die sich immer mehr von der Wirklichkeit entfernte. Statt zu handeln, spekulierte er», und wird erst wieder zu sich selbst zurückfinden, «wenn er wieder ins Leben hineingestellt und mit demjenigen in unmittelbare Berührung gekommen ist, von dem er sich mehr und mehr zu entfernen suchte.»¹³

Die Individualität, von der Romantik propagiert und verherrlicht, muß sich bei Welti eine starke Einschränkung gefallen lassen. Die Freiheit des Denkens und Handelns anerkennt er zwar, aber, «wie Spinoza sagt: die Modifikation muß sich ein für alle mal im Ganzen resignieren».¹⁴ Die Pflicht, vermöge welcher der Mensch entsprechend seinen Möglichkeiten und Anlagen am Gemeinwesen mitarbeiten muß, ist dem Schweizer Welti primär. Unterordnung unter die Allgemeinheit ist unumgänglich; denn wer die Welt nicht anerkennt, wird von ihr vernichtet. «Die Welt reibt Hamlet», den extremen Idealisten und Individualisten, «auf, weil er sie nicht mehr anerkennen will!»¹⁵

Daß Emil Welti gewillt war, die während der Aarauerzeit als richtig

12 Ebenda.

13 Aufsatz 4, Aarau, FA.

14 Ebenda.

15 Ebenda.

erkannten und in den Studienjahren gefestigten Ideen auch auf sich selbst anzuwenden; daß er sich verpflichtet fühlte, seine eigene Person in den Dienst dieser Ideen zu stellen, beweist nachdrücklich eine Stelle aus einem Brief, den er 1856, zu Beginn seiner politischen Laufbahn, seinem Freund Müri schrieb: «Am Ende sind wir so verdammt jung auch nicht mehr, sei überzeugt, daß wir unser ganzes Leben lang nicht mehr viel zu dem lernen, was wir jetzt wissen. Die Zeit des ausschließlichen Lernens ist für uns überhaupt vorbei, wir haben die Pflicht, einmal etwas zu tun... Als ich mich entschloß, meine jetzige Stelle (als Regierungsrat) zu übernehmen, hatte ich Zweifel; ich habe sie überwunden, indem ich die Pflicht über alle Bedenklichkeiten setzte. Ich erachte es nämlich für eine Pflicht der jüngeren Generation des Cantons, keinen leeren Posten, den sie trifft, unbesetzt zu lassen; neuer Sauerteig tut wahrlich not in manchen Stücken, und zu große Bescheidenheit ist unter solchen Umständen übel am Platze.»¹⁶

An dieser Stelle ist Welty im Begriff, von der Theorie zur Realität überzugehen und diese nach seinen Ideen umzubilden. Er ist, um Schellings Ausdruck zu gebrauchen, daran, für seine eigene Person den Schritt von der theoretischen zur praktischen Intelligenz zu tun.

C. Vom Staat

Theoretisch und durch Prinzipien bestimmt ist nicht nur das Bild des Menschen, sondern auch die Staatsansicht des jungen Welty.

Die Menschheit, ihre hohe Würde und Aufgabe stehen in erster Linie seines Denkens. Der Einzelne ist, wie bemerkt wurde, nur als Teil der Gesamtheit zu verstehen, «sein ganzes Leben und Streben gehört nicht dem Menschen selbst an, sondern der Menschheit im Allgemeinen. Nicht im Individuum realisiert sich der Mensch, sondern in der Menschheit.»¹⁷ Der Staat wird als Übergangsstufe der einzelnen Völker in ihrem Vormarsch auf das Zukunftsziel eines weltbürgerlichen Idealzustandes verstanden, seine Notwendigkeit anerkannt. Er bleibt jedoch Mittel zur Veredelung der Gesamtheit aller Menschen. Über der theoretischen Staatskonzeption des jungen Welty schwebt unerschüttert und von gläubiger Sicherheit erfüllt die Idee der folgerichtigen, unablässigen Aufwärtsent-

¹⁶ WM 21. Juni 1865.

¹⁷ Aufsatz 2, Aarau, FA.

wicklung. «Die Entwicklung eines Volkes kann unterbrochen, nie auf die Dauer in falsche Bahnen gelenkt werden.»¹⁸

Dem Gegenwartsstaat fällt somit eine doppelte Aufgabe zu. Er ist sowohl Garant der menschlichen Würde, also Hüter des Errungenen, wie auch Mittel der Weiterbildung, also Wegbereiter des zu Erringenden. «Der Staat ist das Band, welches alle sittlichen Gestaltungen des menschlichen Lebens umschlingt und schützt.»¹⁹ «Verfassungen und Gesetze sind nur die Mittel zu dem großen Zwecke, das Leben unseres Volkes frei und glücklich zu machen!»²⁰

Noch erscheint dem jungen Welti die bewahrende, erste Aufgabe des Staates selbstverständlich; das Schwergewicht seines Denkens liegt auf der zweiten, bildenden. Durch Erziehung hat der Staat für die Bildung des Volkes und damit des Einzelmenschen zu sorgen und so den naturgewollten Fortschritt zu fördern und zu beschleunigen. Die Notwendigkeit der Bildung verfocht der junge Regierungsrat zu wiederholten Malen im Großen Rat seines Heimatkantons. Jedes Hindernis, jede Handlung verzögernder Natur, die sich den Interessen der Bildung entgegengesetzt, bezeichnet er als «Sünde an dem heiligen Geiste, dem Geiste der Entwicklung des Landes und des Volkes».²¹ Wenn «die Interessen der Bildung» diskutiert werden, «dann stehen wir auf neutralem Boden; hier gibt es keine Parteien, hier stehen alle unter dem selben Panier, unter dem Panier der Volksbildung, und das wird niemand als ein feindseliges bezeichnen wollen!»²² Der Zweck der Bildung ist für Welti «nicht eine Summe von Wissen, sondern die Heranbildung selbst».²³

Des jungen Welti Ansicht kennt keine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft, die Unterschiede der Talente und Charaktere garantieren eine natürliche Gliederung. Differenzen ökonomischer Natur werden nicht diskutiert.

Weltis damaliges Denken bewegt sich im Rahmen liberaler Theorien, auf dem Boden der Menschenrechte und damit auch des «jus naturale» der antiken und christlichen Staatsauffassung.

Liberal mutet vor allem die starke Betonung der Bildungsidee an; Welti ist *Bildungsaristokrat* reinsten Wassers. Bedeutende Männer seines

18 RW Schweizerbote, 20. August 1867.

19 Ebenda.

20 Ebenda.

21 VGR März 1863, S. 65 f.

22 Ebenda.

23 RW Schweizerbote, 1865, Nr. 31.

Jahrhunderts bekannten sich zu diesem Glauben, und es findet sich kaum einer, der nicht zu diesem damals zentralen Thema sich ausgesprochen hätte.

Was verstand nun Welti unter «Bildungsaristokratie», wie begriff er sie als Idee und in ihrer formalen Ausgestaltung?

Die Daseinsberechtigung des Menschen besteht seiner Meinung nach in der Pflicht, durch Bildung seiner selbst an der Glückseligkeit der Gattung und der Realisierung Gottes mitzuarbeiten. Ungleichheit der Individuen im Hinblick auf Tugend und Anlage prädestiniert nun die hervorragenden Menschen, in der Erziehungsarbeit eine führende Rolle zu spielen und die minder Begabten durch Vorbild und Belehrung zu fördern. Denn nur wenige sind imstande, sich «zur Höhe des geistigen Lebens zu erheben».²⁴ In einem Brief an Müri ermuntert er diesen, eine staatliche Stelle anzunehmen: «Nimm die Stelle an und setze Dich nicht der Unannehmlichkeit aus, Dir später einmal sagen zu müssen, Du habest eine Gelegenheit versäumt, ... in unmittelbarer Weise zu dem höchsten Gute des Volkes, zu seiner Erziehung, beizutragen.»²⁵

Da der Staat als Mittel der Erziehung verstanden wird, sind die hervorragenden Männer dazu bestimmt, an seiner Spitze zu stehen und zu regieren. Daß sie in dieser Stellung auch politische Aufgaben erwarten, spielt dabei keine wesentliche Rolle; Welti glaubt vielmehr, daß sie auf Grund ihres Wissens und Charakters auch diesen gewachsen seien und zum Besten des Volkes herrschen werden.

«Das Volk erwählt seine Repraesentation, den Großen Rat, damit die Einsichtigeren des Volkes, die Erfahreneren aus seiner Mitte, diejenigen, die die öffentlichen Verhältnisse besser kennen als es selbst, und von denen es glaubt, daß sie nach eigener und bester Überzeugung handeln, vereinigt seien und in seinem Namen entscheiden.»²⁶

«Der Volksvertreter wird nur dann das Vertrauen erhalten, wenn er das Volk zu der Höhe seiner eigenen Ansichten emporhebt; er wird es aber auch ebenso rasch verlieren, wenn er feige von dieser Höhe seiner Überzeugung und Einsicht herabsteigt»²⁷, denn «die Intelligenz ist unter allen übrigen Mächten in der Welt die unabhängigste und größte!»²⁸

24 Aufsatz 10, Aarau, FA.

25 WM 21. Juni 1856.

26 VGR 26. November 1862, S. 33 f.

27 VGR 25. Juni 1862, S. 114 f.

28 Ebenda, S. 146 f.

Der Grund zu diesen Ansichten Weltis wurde wiederum in seiner Kantonschulzeit gelegt; Rochholz und Rauchenstein waren die Vermittler.

Der Einfluß von Rochholz stützte sich dabei auf Schellings «akademisches Studium», durch das der junge Welti zuerst in die Welt des Philosophen eingeführt wurde. Das Werk enthält viel bildungs-aristokratisches Gedankengut, betont «die Wissenschaft als organisches Glied und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt».²⁹ «Jeder Staat ist in dem Verhältnis vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, in dem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist.»³⁰ Da Schelling eine «Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht»³¹ zugibt, wird die Wissenschaft auch Führerin des Staates. «Das Reich der Wissenschaft ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen.»³² «Dadurch, daß der einzelne sich zur Individualität, zur Persönlichkeit, aufschwingt, nimmt er mit seiner Besonderheit an der Gemeinschaft teil und sie wird erst durch jene konstituiert.»³³ Damit ist deutlich gesagt, daß der Einzelne in der Funktion des Dienstes ins Staatswesen eintritt.

Wenn Schelling von der «ächten und aus Ideen geführten Construction des Staats» spricht, als von der «Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist»,³⁴ befinden wir uns bei der anderen Quelle, aus der Welti seine Ideen über den Staat schöpfte: bei den Lektionen des alten Rauchenstein. Wie mächtig sich der Kantonschüler durch die Antike angezogen fühlte, vernahmen wir bereits durch seinen Biographen³⁵.

Schelling spricht in seiner Anspielung auf Plato von einer Republik, er denkt dabei wohl weniger an die utopischen Ideen des «Staates», sondern eher an die «Gesetze», in welchen das Bildungswesen auf breiterer Basis steht und das aristokratische Prinzip im «nächtlichen Rat» gewahrt bleibt, dessen Autorität von der Weisheit und Tugend seiner Mitglieder abgeleitet wird.

29 Akademisches Studium, S. 9.

30 Ebenda, S. 44.

31 Ebenda, S. 56.

32 Ebenda, S. 55.

33 JÄGER, GERTRUD: Schellings politische Anschauungen, Heft 375 der Historischen Studien, herausgegeben von OSKAR RÖSSLER, Berlin 1939, S. 69.

34 Ebenda, S. 232.

35 Siehe Text S. 41 f.

Welti selbst fühlte sich jedoch durch die moderner anmutenden Gedanken des Aristoteles — «von dem er erst gelernt habe, was ein Staat sei»³⁶ — stärker angezogen, als durch die Ideen Platons. Aristoteles, schon durch seine bürgerliche Herkunft weit eher Realist und Empiriker als sein Lehrer, konzentriert sich auf das Mögliche und Erreichbare. Wenn in einem Staat ein «bestmögliches Leben»³⁷ für alle Glieder erreicht werden soll, «dann ist es durchaus gerecht, wenn Bildung und Tugend den Vorrang behaupten».³⁸ «So muß denn auf diese Weise der für die Staaten ersprießlichste Zustand eintreten, daß die Tüchtigen regieren, ohne Fehler zu begehen, und das Volk in keiner Weise zu kurz kommt»,³⁹ «eine Herrschaft, die zum Besten des Beherrschten ausgeübt wird.»⁴⁰

So haben die Denker der Antike und Schelling in Welti einen Grundbildungsaristokratischer Prinzipien gelegt; nicht zu vergessen sind jedoch auch die Einflüsse von außen her, aus dem Deutschland und der Schweiz jener Zeit, wo diese Gedanken damals den Wert brennender Aktualität besaßen.

Die Erneuerungsbewegung, die sich während der ersten Jahrhunderthälfte in Deutschland gegen die Macht des Bestehenden aufbäumte, war in erster Linie national. Wenn die liberale Strömung die Einheit des Landes auf dem Weg der Verfassung, der Mitbeteiligung des Volkes an der Regierung der Einzelstaaten, zu erreichen suchte, trug die alldeutsch-romantische Richtung der Burschenschaften, der Welti in Jena angehört hatte, eindeutig bildungsaristokratisches Gepräge. Die Universitäten, und damit die geistige Elite, schien zur Führerrolle der neuen Zeit auserwählt. Neuhumanistische Strömungen unterstützten und förderten diesen Glauben durch ihre Bestrebungen, die Grundlagen des Unterrichts aller Stufen modernen Bedürfnissen anzupassen.

In vielen Programmen, Broschüren und Büchern politischen und wissenschaftlichen Inhalts zeigt sich der Glaube, durch Bildung das staatliche Leben Deutschlands nezugestalten. Eine Kontroverse zu Beginn der vierziger Jahre zwischen dem revolutionär eingestellten deutschen Flüchtling KARL FRÖBEL und dem monarchistisch-konservativen THEODOR

36 WEBER, S. 199.

37 ARISTOTELES: Politik, herausgegeben von EUGEN ROLFES. Leipzig 1912, III, 7. Kapitel, S. 83.

38 Politik, III, 13. Kapitel, S. 95.

39 Politik, VI, 4. Kapitel, S. 203.

40 Politik, VII, 14. Kapitel, S. 245.

ROHMER zeigt die interessante Tatsache, daß diese Streiter der Feder trotz aller Gegensätze beide für die Bildungsaristokratie als Beginn eines politisch geeinigten Deutschland plädieren.

So schreibt Fröbel: «Eine Hauptbestrebung in den sozialen Verhältnissen ist, die veralteten Stände in eine zeitgemäße, harmonische Ordnung zu bringen, was vorzüglich durch die Gründung eines neuen, auf geistige Überlegenheit gestützten Adels bewirkt werden soll.» Das Problem der Gliederung dieser so entstehenden neuen Ordnung, über welches sich der junge Welti noch keine Rechenschaft gibt, sieht Fröbel wohl: «Die Schwierigkeit wäre nur, die Stufe dieser Überlegenheit genau genug zu bestimmen, und dann im Leben herauszufinden.» Geburt, Besitz und Amt sind keine Kennzeichen für eine solche Überlegenheit, «nichts befriedigt als die Entscheidung über die Frage: Wer sind die Männer, durch deren geistige Tüchtigkeit die Bildung des Menschengeschlechtes weitergeführt wird?»⁴¹

Rohmer vertritt die Ansicht, daß auch unter Beibehaltung der Monarchie eine befriedigende Lösung erreicht werden könne, indem «zwischen König und Volk . . . als lebendiges Mittelglied die geborene Aristokratie des Geistes und Charakters»⁴² stehe. «Die meisten Gebrechen der Staaten, besonders die Noth und Verarmung ganzer Städte, haben ihren Hauptgrund in der mangelhaften Ausbildung des ersten Standes. Wir sind der Meinung, daß nichts der überhandnehmenden Verarmung der untern Stände, der künstlichen Armuth der höhern, dem revolutionären Treiben so abhelfen wird, wie die Erhebung eines Bildungsadels und die größtmögliche Ausdehnung und Zugänglichkeit wissenschaftlicher Bildung für alle Stände.»⁴³

Neben diesen Befürwortern der Bildungsaristokratie, die als Beispiel für eine große Zahl gelten mögen, finden sich auch Gegner dieser Idee. So wandte sich der politische Journalist und Dichter des «jungen Deutschland», LUDWIG BÖRNE, öfters gegen Programm und Gedanken dieser Richtung, wobei er besonders die Ungerechtigkeit einer solchen Gliederung angreift. Das zeige die Tatsache, «daß in den reinen Demokratien des Alterthums eine Aristokratie des Geistes herrschte, die viel demüthi-

41 FRÖBEL, KARL: Die großen Bestrebungen unserer Zeit, lit. Comptoir, Zürich und Winterthur 1842, S. 10 f.

42 ROHNER, THEODOR: Deutschlands Beruf in der Gegenwart und Zukunft, lit. Comptoir, Zürich und Winterthur 1841, zit. bei FRÖBEL, S. 21.

43 Ebenda.

gender war, als die der Geburt, weil sie sich auf Wenige erstreckte, und viel entmuthigender, weil sie keiner, dem sie die blinde Gunst der Natur versagte, je verdienen oder erschmeicheln konnte.»⁴⁴

Neben dem deutschen Einfluß, der auf Welte gewirkt haben mag, stand ein ebenso starker, aber länger dauernder schweizerischer Herkunft. Die nächste Umgebung des jungen Welte — wir erinnern hier nur an den Großvater Abraham und den Freund Müri —, stand, was staatspolitisches Denken betrifft, auf einer Linie, die vom aufgeklärten Despotismus der helvetischen Aarauerpartei unter steter Wahrung bildungsaristokratischer Elemente zu den Ideen des damaligen Liberalismus führt. Die Bildung des Volkes schien Rengger ein Postulat des Zeitgeistes zu sein, dessen Ziel er in «allgemeinem Streben nach eigener Einsicht, Geistestätigkeit unter Menschenklassen, wo vordem keine war, Aufhebung der Denkmonopolen und geschwächten Glauben an grundloses Ansehen» erblickte.⁴⁵ STAPFER, der helvetische Minister der Wissenschaften und Künste, sah im Unitarismus ein Mittel, die Bürger durch einheitliche Erziehung zu veredeln. Im Gegensatz zum Radikalismus der vierziger Jahre, dessen nivellierende, traditionsfeindliche, oft demagogische Haltung auch vor revolutionärer Umgestaltung des Bestehenden nicht zurückschreckte, — man denke nur an die Freischarenzüge — fußte der von den Gegnern als konservativ verschrieene Liberalismus auf Ideen des Neuhumanismus. Die idealistische Seite dieses Liberalismus trat außerordentlich stark hervor; der Glaube an die Macht der Bildung, den schon SCHILLER in seinem Aufsatz «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» vertreten hatte, zeigt gleichzeitig dessen Stärke, wie dessen Schwäche. Der Wert der Bildung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, an ihre Macht im politischen Geschehen, auf die Massen, zu glauben, bezeichnet WILHELM WINDELBAND jedoch als die eigentliche «Illusion des Liberalismus».⁴⁶ In den Dienst dieser spezifisch liberalen Idee traten aber gerade deren Führerpersönlichkeiten in der Zeit der Restauration und Regeneration.

Der Zürcher JOHANN KASPAR VON ORELLI, Patenkind Lavaters und

44 BÖRNE, LUDWIG: Gesammelte Schriften, 2. Auflage, Hamburg 1840. 3. Theil, S. 193.

45 KORTÜM, FRIEDRICH:: Renggers kleine, meist ungedruckte Schriften, Bern 1833, S. 134.

46 WINDELBAND, WILHELM: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1927, S. 30.

Schüler Pestalozzis, begeisterte sich für die Führer des Ustertages, da sie imstande seien, «die culturfeindlichen Elemente zurückzuhalten» und im Gegenteil «offenes Ohr für die wahre Bildung des Volkes und die Pflege der Wissenschaft»⁴⁷ hätten. Er versteht darunter «eine, jedem Individuum vom niedrigsten bis zum höchsten Range in der Gesellschaft gleich zugängliche, gleich unerläßliche, menschliche Bildung in sittlicher, religiöser — und in constitutionellen Staaten — auch bürgerlicher Hinsicht».⁴⁸

Auch um FRIEDRICH LUDWIG VON KELLER, den zürcherischen Staatsmann und Professor des römischen Rechts, und PAUL USTERI, den schweizerischen Jünger Condorcets, bildete sich ein bildungsaristokratischer Zirkel. Usteri verstand unter Freiheit die Oberherrschaft des Geistes, das Volk sei noch zu wenig aufgeklärt, lebe noch zu stark der Sinnlichkeit, um an der Regierung aktiven Teil haben zu können; eine Bildungsaristokratie als Übergangslösung schien ihm am ehesten geeignet, ein gerechtes politisches Regiment, verbunden mit allgemeiner Erziehung, zu garantieren.

Der große Kreis der Männer, die sich zu verschiedensten Zeiten zur Idee der Bildungsaristokratie bekannten, engt sich nun aus naheliegenden Gründen ein, wenn es sich um die formale Gestaltung der Idee im Hinblick auf eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Staatswesen handelt. Die Vertreter der von Welti als richtig erkannten Theorien waren nicht in der Lage, ihm auch in der Praxis Richtlinien und Rezepte zu geben. Bei den antiken Denkern ist diese Tatsache durch die zeitliche Entfernung ohne weiteres zu erklären; der einzige Zeitgenosse Weltis, Schelling, fällt aus anderen Gründen aus. Der deutsche Philosoph blieb sein Leben lang ein unpolitischer Mensch. Wohl hat er zu den öffentlichen Ereignissen seiner Zeit zuweilen Stellung bezogen, und zwar immer in konservativ-monarchischem Sinne, aber für die praktischen Anliegen der deutsch-liberalen Erneuerungsbewegung, die er in der Theorie so oft zu unterstützen schien, fehlte ihm jegliches Verständnis. So hat er stets wieder die seit Kant nicht mehr vergessene Völkerbunds-idee vertreten, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß sie vor einer deutschen Einigung und auf Grund des damals herrschenden Kleinstaatenkonglomerates nicht verwirklicht werden konnte.

47 ADB 24, S. 414.

48 ORELLI, JOHANN CASPAR VON: Die eingezwängte Schweiz, in Archiv für Schweizergeschichte und Landeskunde, 1829, S. 486.

Außerdem hatte der junge Welte seine Theorien nicht deutschen, sondern schweizerischen Gegebenheiten anzupassen. Die Zeiten der Helvetik, da man das Volk als «quantité négligeable» behandelte, waren mit der Verfassung von 1848 endgültig verschwunden. Es muß hier mit Nachdruck betont werden, daß Welte dem Volk als Gesamtheit einen stark positiven Wert beimaß, obwohl diese Auffassung vorerst als Gegensatz zur Idee der Bildungsaristokratie erscheinen könnte.

Als Staatsform für schweizerische Verhältnisse befürwortet Welte die repräsentative Demokratie, sowohl im Kanton wie auch im Bund. Damit stellt er sich auch in formaler Beziehung auf den Boden des damaligen Liberalismus⁴⁹. Das Streben nach Gleichheit ohne Nivellierung im Rahmen des Rechtsstaates, die Leitung und Führung des Volkes ohne diktatorische Anmaßung, kann im Sinne der Vertreter der Repräsentation auf die Formel gebracht werden: «Alles für das Volk, nicht alles durch das Volk.»⁵⁰ Diese Ansichten stehen theoretisch im Gegensatz zu Rousseaus «volonté générale» und praktisch zur Bewegung des damaligen Radikalismus, der in der reinen Demokratie die einzig mögliche Staatsform erblickt. Trotz der Relativität summarischer Gegenüberstellungen glauben wir, Welte in die Reihe von Männern wie FRIEDRICH LUDWIG KELLER, ALEXANDRE VINET, PAUL USTERI und CASIMIR PFYFFER stellen zu dürfen, denen in realpolitisch-formaler Hinsicht ULRICH OCHSENBEIN, JAMES FAZY und JACOB STÄMPFLI feindlich gegenüber standen.

Wie aber ist nun der Gedanke der Bildungsaristokratie mit dem liberal-demokratischen Repräsentativsystem in Einklang zu bringen?

Wir stoßen hier auf das zentrale Problem der Gliederung eines demokratischen Staatswesens in Volk und Führer oder, anders ausgedrückt, auf die Frage, wie in einem Gemeinwesen, das *ex definitione* auf der Souveränität des Volkes beruht, dieses noch nicht gebildete Volk seine gebildeten Führer zu wählen imstande sei.

Welte ist sich der Schwierigkeit dieses Umstandes wohl bewußt. Seine Antwort beginnt mit der Vorbemerkung, daß ein Kleinstaat von der Größe der Schweiz im politischen Spiel der Großmächte keine Befriedigung finden könne und deshalb auf anderem Gebiet Ersatz zu suchen habe. Er meint die «möglichst reine Ausbildung von Freiheit und Recht

49 Als Theoretiker des damaligen Liberalismus darf vor allem Benjamin Constant genannt werden.

50 KÄGI, WERNER: Verfassungsgeschichte 1848 bis heute, Vorlesung an der Universität Zürich, Sommer 1948.

ohne irgend welche Schädigung der staatlichen Ordnung und Autorität». ⁵¹ Diese Ausbildung muß notwendig nach innen und auf die geistige Hebung der Bürger zur Intelligenz gerichtet sein. «Namentlich ein kleiner Staat sollte sich hüten, die Stimme der Wissenschaft von Rechts wegen fern zu halten», ⁵² erklärt er im Aargauer Großen Rat, als die Wählbarkeit der Beamten und Lehrer diskutiert wird. Welti traut dem Volke die Einsicht in diese Aufgabe des schweizerischen Kleinstaates zu.

Der Souverän, so glaubt er, kennt seine Führer, da diese ja selbst aus dem Volk stammen. Dieses Denken zeigt Welti als typischen Nachkommen der Regenerationszeit, deren Vertreter meistens aus den Landstädten, aus den gebildeten Arzt-, Juristen- und Wirtekreisen des Mittelstandes stammen und bei jeder Gelegenheit mit Stolz und Selbstbewußtsein auf ihre Abstammung aus dem Volke pochen. Gerne stellen sie sich in einen Gegensatz zu den Regenten des Ancien régime und den «Besseren» aus den Kantonshauptstädten der Restauration. So auch Welti. «Ich bin ein Demokrat von so reinem Wasser, als es je einen geben kann, aber ich verlange auch, daß ich zu diesem Volk gezählt werde, und ich verbitte mir jene Komplimente, jene hetzenden und wühlenden, daß ein Unterschied im Kanton Aargau bestehe zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen Reich und Arm, zwischen Hoch und Niedrig; und ich möchte doch wenigstens jedem Fabrikarbeiter, jedem Tagelöhner gleichgestellt sein, den ich als meinen Mitbürger und Mitbruder betrachte, ich will auch die gleichen Rechte, wie er, für mich haben, und der ist ein Friedensstörer, und einer, der hinter dem Säemann hergeht und Unkraut in den Acker säet, der sagt, es sei in Bezug auf die Volkstümlichkeit ein Unterschied zwischen dem Fabrikarbeiter und mir. Dieser Art von Wühlerei bin ich immer mit großer Entschiedenheit entgegen getreten.» ⁵³

Weil nun die Führer dem Volke entstammen, versteht dieses auch, sie als Personen zu beurteilen. «Das Volk versteht in ausgezeichneter Weise, diejenigen Leute, welche es für eine Stelle oder für ein Amt fähig und tüchtig erachtet, herauszufinden ... Ich habe das vollste Vertrauen in das Volk, ich unterstelle meine Person unbedingt seinem Urteil; das persönliche Urteil des Volkes, d. h. das Urteil, das es über Personen fällt, ist für mich maßgebend.» ⁵⁴

51 WEBER, S. 204.

52 VGR 25. Juli 1862, S. 146 f.

53 VGR 26. November 1862, S. 83 f.

54 Ebenda.

Zur direkten Teilnahme an der Regierung ist es jedoch nicht befähigt. «Es ist nicht imstande, sich an der Gesetzgebung zu beteiligen.»⁵⁵ «Ich anerkenne nicht den Willen eines Volkes, welcher erklärt: ‚Ich habe ein Gesetz geprüft, wie ein Jurist oder eine Fakultät es tun kann, und erkläre nun, daß ich damit nicht einverstanden bin.‘ Das kann ein Volk nicht, und ich bin der Ansicht, es sollen Repräsentanten, die es mit ihrer Überzeugung nicht vereinbar finden, daß ein solches Recht ein Glück für das Volk sei, es ihm auch nicht bieten.»⁵⁶ Teilnahme des Volkes an der Gesetzgebung und Beamtenausschluß beurteilt Welti beide als verfehlte Maßnahmen, «in der Wissenschaft, in welcher das Volk nicht bekannt ist, will man ihm den letzten Entscheid einräumen, allein das Urteil über Personen, welche es kennt, will man ihm nicht gestatten.»⁵⁷

Der direkte Anteil des Volkes am öffentlichen Leben erschöpft sich nach Weltis Ansicht in der Gemeinde- und Bezirksverwaltung, wo ihm nie zuviel politische Rechte eingeräumt werden können, und in der Bestellung der Großen Räte. In der Legislative, auf der nach liberaler Vorstellung das Schwergewicht aller politischen Gewalt ruht, vereinigt sich die Elite des Volkes, die zur Ausarbeitung der Gesetze und zur Wahl der Regierung durch Talent und Charakter befähigt ist. Diese «Gebildeteren und Intelligentern» sind für Welti in echt Schellingschem Denken eben auch die «Mächtigen und Einflußreichen».⁵⁸ Dem Identitätsdenken der Radikalen, das die Volksvertretung dem Volkswillen gleichsetzt, steht diese Auffassung diametral gegenüber.

Losgelöst von direkter Beeinflussung durch das Volk und unter freiem Gebrauch der Macht regiert die Exekutive zum Besten des Souveräns, trägt aber auch die volle Verantwortung dem Volke gegenüber für ihre Handlungen. Diese Art der Regierung hat Welti selbst zeit seines Lebens zu verwirklichen versucht, ihre Form bezeichnet «Hilty's politisches Jahrbuch für 1899» in treffender Bezeichnung als «ein Stück Gottesgnadentum auch in der Republik».⁵⁹ Der selbstherrliche Stolz des Bildungsaristokraten spricht aus den Sätzen, mit denen Welti im aargauischen Parlament seine Idee des Repräsentativsystems verteidigt: «Es kann sich nach meiner Meinung nicht darum handeln, sich durch Verfassungsbestimmungen

55 Ebenda.

56 Ebenda.

57 VGR 29. November 1862, S. 220 f.

58 VGR 29. November 1862, S. 220 f.

59 S. 637.

populär zu machen. Volkswünsche sind für mich nur so lange maßgebend, als sie mit meiner Überzeugung übereinstimmen. Wäre es wahr, was man heutzutage zur Genüge wiederholen hört, daß der Volkswunsch das unverletzlichste Gesetz der Volksrepräsentanten sei, dann wäre auch die repräsentative Demokratie die traurigste Staatsform der Welt.»⁶⁰

Welches sind nun die Mittel, die das Volk vor willkürlichem Mißbrauch der Macht durch die Exekutive zu schützen vermögen? Welti befürwortet als solche die periodischen Erneuerungswahlen der Legislative und damit indirekt auch der Regierung, die eine Absetzung mißliebiger Elemente ermöglicht, und ein jederzeit mögliches Abberufungsrecht. Auch die Verfassung soll dem Willen des Volkes unterworfen sein: eine Revisionsklausel macht jedoch das Obligatorium einer zehnjährlich wiederkehrenden Volksanfrage auf Totalrevision der Verfassung, wie es der Kanton Aargau damals noch kannte, überflüssig⁶¹. Die Gründe, die gegen das obligatorische Gesetzesreferendum und die Gesetzesinitiative sprechen, wurden bereits berührt; Welti sah in diesen beiden Institutionen nicht nur eine Ausweitung in der Richtung der direkten Demokratie, die dem Volke Rechte gab, zu denen es weder durch Einsicht noch durch Wissen legitimiert sei, sondern empfand sie auch als Feigheit der Regierenden, ihre Verantwortung auf den breiten Rücken des Souveräns abzuladen und sich hinter diesem zu verstecken⁶².

Des jungen Welti Denken vom Staat als Bildungselement der Menschheit mußte folgerichtig zu einer starken Einschränkung des freien Individuums führen. Sein Menschenbild ist in allererster Linie das Bild eines Bürgers, dessen rein persönliche Sphäre auf bedenklich engen Raum zusammengedrängt erscheint. Welti war sich dieser Gefahr wohl bewußt und betonte die hohe Aufgabe des Staates, den Menschen in seinen persönlichen Freiheiten und Rechten zu schützen. Wenn nun der Staat in doppeltem Sinn für die Heranbildung des Volkes sorgt — durch politisches Vorbild der Führer und straffen Betrieb des Schulwesens — so muß dem Bürger neben der staatlichen Inanspruchnahme auf anderem Gebiet ein Privatissimum gewahrt bleiben, nämlich in der Kunst und der Religion. «Die schwierige Stellung des Menschen zur Allgemeinheit wird erleichtert und erträglich gestaltet durch die Kunst und die Religion. Die Religion substituiert für die Menschheit in ihrem Zweck eine Einheit,

60 VGR 25. Juni 1862, S. 114 f.

61 WEBER, S. 210.

62 VGR 27./28. August 1863, herausgegeben von Fürsprech WEBER, Aarau 1863, S. 20 f.

nämlich die Gottheit, und macht also dem Individuum natürlich den Weg zu seiner Bestimmung leichter. Die Kunst aber concentriert oder erhebt das Individuum ins Ideal, oder mit anderen Worten, zum integrierenden Teil der Gottheit.»⁶³

Volkspoesie und Volksfeste haben daher in Weltis Denken nicht nur unterhaltende Bedeutung; er sieht sie vielmehr als zentrale Äußerungen der Freiheit im außerstaatlichen Bezirk. «Die Volkspoesie ist es, welche die Menschheit aus dem Grabe des gemeinen, alltäglichen Außenlebens, einer ungelerten Bildung und Moral, herausreißt, und sie zur Anschauung eines schönen, naturgemäßen Lebens bringt. Kann der einzelne Mensch oder das ganze Volk nicht mehr zu dieser Anschauung gebracht werden, oder mit anderen Worten, hat das Volk keine Poesie mehr, dann hört es auf, in das geistige Weltleben einzugreifen und zerfällt in ein bedeutungsloses Nichts.»⁶⁴

«Ein Volksschauspiel ist für das Volk nur dann Genuß, wenn es demselben nicht mehr als Spiel, als Fabel erscheint, sondern als Wahrheit. Das Volk in seinem politischen Leben ist sich seiner selbst nicht bewußt, das Individuum hat keinen freien Wirkungskreis, es ist an tausend Rücksichten und namentlich an eine noch unentwickelte Zukunft gebunden. Dies alles schafft es sich vom Halse in einem Volksschauspiele. Die Kunst macht den Menschen frei. Er entzieht sich eine Zeitlang seiner Subjektivität, um sich an eine, wenn auch nicht schönere, doch wenigstens zu einem Ziele führende Objektivität hinzugeben.»⁶⁵ «Daß Volksfeste ohne religiöse Beziehungen durchaus nicht bestehen können, sehen wir an den pompösen Feierlichkeiten der Französischen Revolution, wo man trockene Abstractionen mit Ideen verwechselte.»⁶⁶

Volkskunst und Religion sind für Welti jedoch nicht nur Ausdruck individueller Freiheit, sondern notwendige Ergänzung zur staatlichen Sphäre. Ihr hoher Wert bleibt aber nur dann gewahrt, wenn der Staat nicht auf ihr Wirkungsfeld übergreift und umgekehrt Kunst und Religion nicht das politische Leben zu beeinflussen suchen. Die Kunst kommt in dieser theoretischen Gegenüberstellung wohl kaum in Betracht, da sie in ihrer wahren Gestalt weder staatsgelenkt noch staatslenkend sein kann. Viel eher können dagegen aus Überschneidungen religiöser und politi-

63 Aufsatz 2, Aarau, FA.

64 Aufsatz 11, Aarau, FA.

65 Aufsatz 2, Aarau, FA.

66 Ebenda.

scher Machtansprüche Konflikte von praktischer Bedeutung entstehen. Eine solche Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, zwischen zwei Konfessionen unter sich und gegen eine dritte, tobte in der engern Heimat Weltis, als dieser vom privaten ins öffentliche Leben trat, und zu der er als Mensch und Staatsmann Stellung zu beziehen hatte.

D. Religion, Staat und Kirche

Des jungen Welti Ansichten über die Religion trugen ebenso sehr den Stempel des Unfertigen, Einseitig-Theoretischen, wie sein Menschenbild und seine Staatsauffassung. Noch sind sie nicht an der Wirklichkeit gemessen und durch diese bestätigt worden; und doch wandelten sie sich bereits im Lauf der kurzen Zeit zwischen den Tagen des Primarschülers und der Heimkehr des Studenten aus Deutschland. Die kindliche Frömmigkeit der ersten Religionsstunden in Zurzach hatte an der Kantonschule durch Rochholz und die modernen Ideen der Religionskritiker Feuerbachscher Prägung einen jähen Umsturz erfahren. Das Christentum des Kindes, zu wenig gefestigt und gesichert, muß sich eine Überlagerung durch pantheistisch-neuheidnische Gedanken gefallen lassen. Des verehrten Deutschlehrers genialische Zurückwendung zu altgermanischen Mythen und Religionsformen begeisterte den jungen Mittelschüler, dessen Kritik noch zu schwach war, um die ganze Fragwürdigkeit solchen Tuns ganz zu durchschauen.

Bei Schelling in Berlin lernt Welti einen dritten Standpunkt kennen. Die Vorlesungen über die «Philosophie der Mythologie» hört er zu Füßen des Meisters, die Fortsetzung und Krönung dieser Gedanken, die «Philosophie der Offenbarung», mußte ihm bekannt sein, war sie doch gerade damals Objekt einer erregten, heftigen Auseinandersetzung zwischen SCHELLING und PAULUS.⁶⁷

Schellings Altersphilosophie bedeutet wiederum einen deutlichen Standpunktwechsel gegenüber früher, eine Abwendung vom Pantheismus Her-

67 Siehe Text S. 62, Anm. 83. Heinrich Paulus war protestantischer Theologe und Hauptvertreter der damals stark vertretenen Richtung eines reinen Rationalismus, die die biblischen Wunder als mißverständene Auslegungen natürlicher Ereignisse deutete. Schellings schwungvolle, oft phantastisch-spekulative Art der Religionsbetrachtung mußte daher seine Kritik herausfordern, die in ihrer Art aber ebenso extrem und übertrieben war wie Schellings Theorien.

derscher und Goethescher Prägung, der das Weltall als ewiges Sichtbarwerden des Göttlichen verstanden hatte, und einen Übergang zur theosophisch-gnostischen Betrachtung der Welt und des Christentums.

Die Religion und ihre Geschichte steht nun deutlich im Mittelpunkt von Schellings Denken. Ob der Philosoph dabei wirklich auf einem eindeutig christlich-protestantischen Standpunkt steht, wie LEESE behauptet⁶⁸, darf wohl bezweifelt werden. Denn wie so mancher Denker der nach-reformatorischen Zeit versucht auch er, durch seine Lehre Religionsersatz, Religionsverbesserung zu bieten, Vorhandenes durch Neues zu ersetzen oder mindestens zu ergänzen. Dabei ist ihm aber vor allem daran gelegen, am alten Glauben aller Idealisten festzuhalten und die folgerichtige, Fortschritt bewirkende, veredelnde Entwicklung auch in den Religionsformen aufzuzeigen. So entsteht vor uns eine großartige, in der Beweisführung jedoch oft gewaltsam konstruierte Schau, die den Zweck verfolgt, das Christentum als allmählich aus heidnischen und jüdischen Mythologien gewordenen Produkt darzustellen und darüber hinaus die Religion der Zukunft zu konstruieren.

Der erste Teil seiner Vorlesungen, die «Philosophie der Mythologie», gibt einen Überblick über die Aufwärtsentwicklung des heidnischen Polytheismus, in dem die Menschheit nach ihrem Abfall von Gott zurückzufinden sucht zur ursprünglichen Religionsform des Monotheismus. Dabei sind für Schelling die Mythologien der Vorzeit Vorstufen zum Christentum, das sich selbst noch in einer Weiterentwicklung befindet. Die geschichtliche Kontinuität der Religionsformen bleibt gewahrt, das Christentum wird als «zurechtgestelltes Heidentum»⁶⁹ begriffen.

Der zweite Teil, «die Philosophie der Offenbarung», weist in die Zukunft und verkündet die Versöhnung der abgefallenen Menschheit mit Gott, ermöglicht durch die Person und den Tod Jesu Christi. Gegen Ende seiner Vorlesungen kommt Schelling auf die Entwicklungsgeschichte der Kirche zu sprechen, in der er drei Stufen unterscheidet: eine petrinisch-katholische — «das streng Gesetzliche»⁷⁰ —, eine paulinisch-protestantische — die Befreiung aus der «blinden Einheit»⁷¹ und eine johanneisch-zukünftige — die «Religion des Menschengeschlechts».⁷²

68 LEESE, S. 75.

69 Sch. II/I, S. 248.

70 Sch. II/IV, S. 315.

71 Ebenda S. 324.

72 Ebenda, S. 328.

Diese religionsgeschichtliche Ansicht geht zurück auf die Idee des «triplex status mundi», wie sie JOACHIM DE FIORE, ein Zisterziensermonch des 12. Jahrhunderts, in seinem «Evangelium aeternum» verkündete⁷³.

Bei Schelling steht, — was seine Kirchentheorie betrifft, neben dem Fortschrittsgedanken die Idee der Versöhnung der Konfessionen. Mag man auch das kommende Reich des Johannes als Selbstbewußtwerden des menschlichen Geistes auffassen, so hat doch vorallem die heftige Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus im Deutschland jener Zeit zum Versöhnungsversuch des Philosophen geführt.

Es dürfen für den Studiosus Emil Welti zwei Momente gewesen sein, die ihn brennend interessierten und aus denen er eine Bestätigung und Festigung eigenen Denkens heraushörte.

Das erste könnte man als die Rettung der Antike bezeichnen. Während der Kantonsschulzeit in Aarau hatte Welti den Zugang zur klassischen Literatur gefunden, mit Begeisterung lebte er sich in sie ein. Es wurde geschildert, daß Rochholz, der Schrecken seiner christlichen Umgebung, keine Gelegenheit vorbeigehen ließ, um die Vorzüge vergangener Mythologien und Religionen der Seichtheit und den Auswüchsen des damaligen Konfessionalismus entgegenzuhalten. Dies gelang ihm mit um so größerem Erfolg, weil einerseits die Blößen der orthodoxen und fortschrittlichen Theologie offen zutagelagen, und andererseits das vorherrschende Bild der Antike durch den einseitig begeisterten Einfluß der neuhumanistischen Dichter geprägt war und in einseitiger Verherrlichung nur die Sonnenseite des griechischen und römischen Lebens zeigte, eine gutgemeinte Verfälschung also, die seit Schiller bis auf unsere Tage Gemeingut der humanistischen Gymnasien geblieben ist. Dieses Entweder-Oder zwischen Antike und Christentum, vor das sich der junge Welti dadurch gestellt glauben mußte, löste nun Schelling durch seine entwicklungsgeschichtliche Erklärung, die aus der antiken Mythologie das offen-

73 Bei Joachim de Fiore steht die Idee der Entwicklung, aber nicht die des Fortschrittes des menschlichen Verstandes im Vordergrund der Betrachtung. Allerdings «weist bereits die Bezogenheit der geschichtlichen Entwicklung auf ein höchstes geschichtliches Ziel darauf, daß in der Geschichte auch ein Fortschrittsmoment mitwirkt, insofern jede höhere Stufe eine höhere Form der Erkenntnis und der Heiligung darstellt. Mit dem höchsten religiösen Ziel der Geschichte ist auch die radikalste sittliche Forderung verbunden. Dieses letzte Ziel ist die bedingungslose Durchführung der evangelischen Gebote als allgemeinverbindlicher Norm des Gemeinschaftslebens.» ERNST BENZ: *Ecclesia spiritualis*, S. 11.

barte Christentum werden ließ, dieses von jenem abhängig und gleichzeitig als Fortsetzung und Krönung darstellend.

Mit dem zweiten Moment, der Verheißung einer versöhnenden Zukunftskirche, glaubte Welti der Lösung eines Problems näher zu kommen, das im Jahre 1841 in seiner engern Heimat begonnen, sich zur Krise des Sonderbundes erweitert und zur Zeit, da er als junger Staatsmann in den Dienst seines Kantons trat, noch keine endgültige Entscheidung gefunden hatte: des Streites der Konfessionen untereinander, der Kirche mit dem Staat.

Die Ereignisse in der Schweiz hatten in ihm zu einer Skepsis gegenüber der Kirche als Institution geführt. In seinem Menschenbild finden wir denn auch die Religion auf den Bezirk des Privatesten beschränkt. Die Scheu vor der Kirche als politische Macht, als Gegenpart des Staates, kommt auch in den Vorlesungen Schellings zum Ausdruck. Die Kirche hat sich nach Schelling davor zu hüten, Organisation in dem Sinne zu sein, daß sie dieselben Macht- und Gewaltmittel anwendet wie der Staat. Sie soll allein auf der religiösen Bereitschaft des Einzelnen beruhen, sie darf «nicht Staatsreligion, nicht Hochkirche»⁷⁴ sein. «Geht man auf den Ursprung zurück, so liegt schon im Wort Kirche etwas Beschränkendes. Sie ist die Gemeinschaft der aus der Welt herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat.»⁷⁵ «Das Wahre und Göttliche soll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und sobald die Kirche anfing, die Irrgläubigen zu verfolgen, so hatte sie schon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmütig, sich selbst bewußt ihres vom Himmel stammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren lassen sollen, sich nicht in den Fall setzen, Feinde zu haben, Feinde zu anerkennen.»⁷⁶ Vom Staat fordert Schelling dieser Kirche gegenüber Toleranz und Schutz der notwendigen äußeren Organisation.

Philosophische Zukunftsverheißungen versöhnlichen Inhalts taugen leider recht wenig, wenn es gilt, Stellung zu nehmen zu realen Streitfragen. Dies mußte auch Welti erfahren, als er in den Beratungen der Aargauer Verfassungsrevision von 1862/63 sich über die Fragen zu äußern hatte, die der Streit der Konfessionen aufwarf. Wohl lebte in ihm ein starker Glaube an die Verwirklichung der Schellingschen Ideen, wohl sah er — in Abweichung von Schelling — in der Religion des Individualismus eine

74 Sch. II/IV, S. 315.

75 Sch. II/IV, S. 321.

76 Sch. I/VII, S. 464.

Möglichkeit für die Zukunft; vorerst galt es jedoch, die Reibereien zwischen Katholiken, Protestanten und Juden, zwischen Kirche und Staat zu mildern, die Verhältnisse zu beruhigen. Großzügigkeit, Toleranz und Entpolitisierung der Kirche schienen ihm die einzig möglichen Mittel zu sein, innert nützlicher Frist eine Besserung zu erreichen. Welti hofft, die neue Verfassung werde die notwendige Grundlage bilden, diese Ideen in Gesetze zu kleiden. Wohl stellt er sich bei der Beratung der einzelnen Artikel im aargauischen Parlament auf die Seite des Staates; er mußte das als dessen Vertreter auch tun; wir können jedoch in seinen Äußerungen immer wieder Stellen persönlicher Ansicht feststellen, die sich alle gegen die Institution der Kirche und ihre Mißprodukte richten.

«Glauben sie nicht, daß ich der Irreligion das Wort reden wolle», erklärt er einmal; «ich will gerade das Gegenteil, ich will die Religion und die Konfession frei machen, damit sie sich nach ihrem Gutfinden entwickle und gestalte; ich will aber auch jeden Einzelnen vom Gewissenszwang befreien, den ihm die unnatürliche Verbindung von Staat und Kirche antut. Die Furcht vor der Irreligiosität» — wie sie Emil Welti auffaßt — «ist überhaupt eine unbegründete; Religion hat ein jeder, und sehr oft haben diejenigen am meisten, welche selbst glauben, daß sie keine haben!»⁷⁷

Daß er keinen Unterschied macht zwischen katholischer und protestantischer Unduldsamkeit, zwischen diesem und jenem religiösen Fanatismus, bezeugt er an anderer Stelle: «Das Treiben, welches im Tirol gegen den Protestantismus im Schwunge ist, bezeichne ich als den krassesten Ultramontanismus. Es ist dies genau der gleich Ultramontanismus, der in Spanien die Bürger in den Kerker wirft, weil sie Protestanten geworden sind, oder gar nur, weil sie die Bibel lesen. Wenn in protestantischen Ländern, wie z. B. in Schweden, der Übertritt zum Katholizismus noch im gegenwärtigen Augenblick mit schwerer Strafe bestraft wird, so ist dies um kein Haar besser; die protestantischen Ketzerfeuer haben weniger häufig, aber ebenso hell gebrannt, wie die katholischen, und der Fanatismus ist immer derselbe und trägt immer dieselben Früchte, rase er auf dieser oder jener Seite. Es ist die selbe Intoleranz, wenn in einzelnen Städten der Schweiz es den Katholiken verboten ist, zum Kirchgang ihre Glocken zu läuten, geschehe es nun in Zürich oder in Basel.»⁷⁸

Es kommt nicht von ungefähr, daß gerade im Kanton Aargau diese

77 VGR 26. Juni 1862, S. 170 f.

78 VGR 12. März 1863, S. 291 f.

Unduldsamkeit der Konfessionen weit stärker aufeinanderprallt als in den Gebieten der übrigen Schweiz; der Grund liegt, wie Welti in seiner Rede an den Großen Rat von 1862 betont, in der Geschichte des jungen Staatswesens begründet. «Der Kanton Aargau hat nicht den Vorteil einer Jahrhunderte alten Geschichte; er ist ein Kind der Neuzeit, gebildet aus drei Landesteilen, die gleichberechtigt an politischer Bedeutung und verschieden sind in Gesetzgebung, Sitte und Gewohnheiten. Keine unserer vielen Städte ist bedeutend genug, um einen sozialen und politischen Schwerpunkt des Landes zu bilden. Die auf das Staatsleben so mächtig wirkenden Konfessionsverhältnisse trennen die Bevölkerung in zwei beinahe gleiche Hälften, und um die Aufgabe des Staates noch mehr zu verwickeln, hat das Schicksal uns auch noch Genossen eines außerchristlichen Glaubens zugeteilt. Ein ruhiger Beobachter wird sich nicht wundern, wenn nach Umfluß einer im Staatsleben kurzen Zeitspanne von sechzig Jahren die ursprüngliche Verschiedenheit der Elemente sich noch heute geltend macht, und wenn die dadurch eintretende Bewegung gewaltsamer ist und langsamer zur Ruhe kommt als in solchen Kantonen, die jene Gegensätze nicht kennen, sondern er wird das Gedächtnis der Männer ehren, die den gemeinsamen Bau auf diese Höhe geführt haben. Jene Gegensätze sind aber nicht Feinde unserer Entwicklung; in ihrer Vermittlung gerade liegt die spezielle Aufgabe, die unserem Freistaat zugefallen ist, und auf kirchlichem Gebiet gerade sind wir zu zeigen berufen, daß der Bestand, das Glück und die Eintracht des Staates durch die Verschiedenheit und die Freiheit der Konfessionen so wenig ausgeschlossen ist, als in unserem weiteren Vaterlande der Segen der Republik durch die Verschiedenheit der Nationen. Nur da, wo der Staatsorganismus nach den Konfessionen gegliedert ist, wo sich Staat und Kirche in widernatürlicher Weise verbinden, nur da ist Gefahr für den Frieden beider.»⁷⁹

Diese Staatsorganisation nach Konfessionen war nun damals im Kanton Aargau gesetzlich und verfassungsmäßig verankert. Das Prinzip der Parität verlangte seit 1814 die Besetzung des Großen und Kleinen Rats sowie des Appellationsgerichtes zu gleichen Hälften durch Anhänger der beiden christlichen Konfessionen, und es zieht sich mit wenigen Änderungen wie ein roter Faden durch die Geschichte der aargauischen Verfassungen im 19. Jahrhundert. Daß auf diese Art die Bürger in erster Linie Protestanten oder Katholiken wurden, die Kirche in die Politik eingrei-

79 RW Schweizerbote, 20. August 1862.

fen konnte, kurz, von einem ersprießlichen öffentlichen Leben keine Rede war, versteht sich von selbst.

Weltis Meinung zur Lösung der schwebenden Fragen war gegeben. Ihm, dem Zurzacher, erschien die Toleranz gegenüber Andersdenkenden seit frühester Jugend als Selbstverständlichkeit, gehörten die Fragen der Religion in den Bezirk der Gemeindeautonomie, die er als einen der grundlegendsten Voraussetzungen schweizerischer Politik betrachtete. Seine Ansichten über die Religion, orientiert an der großzügigen Weltanschauung Schellings, und auch aus eigenem Wesen heraus der konfessionellen Kleinlichkeit vieler seiner Zeitgenossen entgegengesetzt, mußten ihn zur Einsicht führen, daß nur eine saubere und eindeutige Trennung der staatlichen und kirchlichen Sphäre zu einer dauernden Lösung führen konnte.

In einem Brief an seinen Freund Müri äußert er sich zum erstenmal ganz allgemein über seine Stellungnahme bei den kommenden Entscheidungen. «Ob nächste Woche der Große Rath sich an die Religion machen wird, weiß ich nicht. Geschieht es, so habe ich einen Antrag vor, über den ich Deine Meinung auch hören möchte. Ich will nämlich das Wahlrecht der Geistlichen (katholisch und reformiert) den Gemeinden geben. Abgesehen von vielen anderen Gründen bestimmt mich dazu die Anschauung, daß unser ‚Staatskirchenrecht‘ auf einen andern Boden gestellt werden muß, und dazu würde diese Bestimmung den Anfang machen. Mit der jetzigen Regiererei sind wir seit dreißig Jahren nicht einen Schritt weiter gekommen!»⁸⁰ Man erinnert sich bei dieser Forderung Weltis, die Pfarrerwahl, die zur Zeit beim Regierungsrat lag und den Gemeinden nur das Vorschlagsrecht einräumte, diesen ganz anzuerkennen, daran, daß auch sein juristischer Lieblingsprofessor in Berlin, PUCHTA, diese Ansicht vertreten hatte⁸¹.

Kurze Zeit, nachdem Welti Müri um Rat gefragt hatte, «machte sich der Große Rat an die Religion», und der Regierungsrat Welti hatte Gelegenheit, seinen Antrag zu stellen und in einer großen Rede seine Gedanken zur Beilegung der konfessionellen Spannungen darzutun: «Die Lösung erblickte ich darin, daß sich der Staat von den konfessionellen Banden, in welchen er gegenwärtig liegt, losmache und das er die konfessionellen Rechte aufgebe, welche in Wirklichkeit nicht Rechte, sondern Lasten, schwere Lasten sind. Die Kirche soll nicht mit dem Staate verbündet, nicht mit ihm auf den Fuß einer gleichberechtigten Macht gestellt

⁸⁰ WM 20. Juni 1862.

⁸¹ Siehe Text, S. 59, Anm. 66.

sein, sondern in dem Staate und unter seinem Schutz eine freie Genossenschaft bilden. Als den Grundstein, auf welchen wir diese Zukunft bauen sollen, betrachte ich die Wahl der Pfarrer durch die Gemeinde. Wenn ich sage, daß die Kirche beider Konfessionen freie Genossenschaften im Staate bilden soll, so habe ich nicht die Konkordatskirche im Auge. Die Konkordatskirche ist der Staat im Staate, die Macht, welche sich souverän und ebenbürtig dem Staate gegenüberstellt und daher ihre Verhältnisse zu demselben auf dem Wege des Staatsvertrages, d. h. des Konkordates, regelt. Eine solche Rechtsstellung anerkenne ich nicht. Der Staat ist es, welcher alle menschlichen Beziehungen in Sitte und Recht schützt und unter sich regelt. Die Kirche mag sich daher in ihrer innern Organisation, in ihrem eigentümlichen Leben selbst frei entwickeln und gestalten, aber nie soll der Staat die Befugnis sich entwinden lassen, das Recht des Bürgers auch gegen die Kirche zu schützen. Das kann er aber nur, indem er sich selbst von der Kirche freimacht. Dies ist aber nur möglich, wenn der Staat die Rechte und Pflichten des Bürgers von der Konfession und dem Glauben unabhängig macht, wenn er den Bürger nur als Bürger, und nicht als Katholiken und Protestanten betrachtet. Nur bei dieser Anschauung ist, namentlich im paritätischen Staate, der Friede der Konfessionen möglich.»⁸²

Die langen Beratungen über die partielle Revision der Verfassung blieben jedoch ohne wesentlichen Erfolg, da noch vor der endgültigen Bereinigung des Entwurfes der Große Rat durch das Volk abberufen wurde. Diese Abberufung stand im Zusammenhang mit der damals heftig umstrittenen Emanzipationsbewegung der Aargauer Juden⁸³, bei welcher Gelegenheit Weltis großzügiges und tolerantes Denken auch in diesen Fragen festgestellt werden kann. Der Kampf der israelitischen Einwohner der beiden Dörfer Oberendingen und Unterlengnau im Bezirk Zurzach um die politische und rechtliche Gleichberechtigung mit den übrigen Bürgern des Kantons beginnt bereits im Jahre 1798 mit der Aufhebung des Schirmgeldes und des Leibzolles für die Juden. Es sollte aber noch ein Jahrhundert vergehen, bis sich diese scheinbar selbstverständlichen Forderungen eines modernen Denkens gegen Überreste mittelalterlicher Tradition und Intoleranz durchzusetzen vermochten. In der Bundesverfassung von 1848, die bekanntlich nur die christlichen Konfessionen garantierte, fehlte jede genaue Rechtsdefinition der Juden. Um dieser unklaren Situa-

⁸² VGR 26. Juni 1862, S. 170 f.

⁸³ HALLER.

tion ein Ende zu machen, erließ die Bundesversammlung am 24. September 1856 einen Beschluß, der die in der Schweiz ansässigen Juden als Kantonsbürger definiert und ihnen gleichzeitig auch die Rechte von Schweizerbürgern einräumte, von denen sie bei den Nationalratswahlen von 1857 zum erstenmal Gebrauch machten. Dieser Beschluß bedingte im Kanton Aargau eine Revision der Verfassung im Sinne einer Anpassung an die Vorschriften des Bundes. Der Großteil der Bevölkerung und der Räte des Standes erhob sich jedoch, verführt durch die Macht religiöser Unduldsamkeit, gegen die Gleichstellung der kleinen Anzahl Juden. Nur eine Minderheit, allen voran Welti, wagte es, in den Tagen, da die Volkswut sogar zu Tötlichkeiten und Ausschreitungen entschlossen schien, für die von der Eidgenossenschaft vorgesehenen Rechtsverbesserungen der Israeliten einzustehen. Welti, für den dieses Problem nicht nur eine politische Frage, sondern eine Angelegenheit des Herzens bedeutete, verteidigte in einer unerschrockenen Rede die Juden am 12. März 1863 vor dem Großen Rat seines Heimatkantons: «Unbekümmert um den Eindruck, den meine Rede auf die Versammlung machen wird, ergreife ich das Wort. Ich halte es für eine Gewissenspflicht zu sprechen, und ich könnte nicht anders. Ich weiß, daß es politisch und diplomatisch wäre, sich auf die dermalige Lage des Kantons zu berufen und zu schweigen, oder sich der politischen Situation zu accommodieren. Aber ich kann meine Meinung und meine Überzeugung keiner Macht der Welt unterordnen, weder der Volksabstimmung, die wir hatten, noch derjenigen, die da kommen kann.»⁸⁴ Nach einer langen juristischen Beweisführung über die rechtliche Stellung der Juden kommt Welti zum Schluß seiner Rede auf die allgemeine Seite der Sache zu sprechen. «Im Aargau soll, wenn es sich um bürgerliche Rechte und Freiheiten handelt, kein Mensch nach der Konfession fragen. Man kann nicht sagen, die Israeliten seien ungeeignet, in das Staatsleben eines christlichen Kantons aufgenommen zu werden, denn die konfessionellen Ansichten haben gar keinen Zusammenhang mit staatlichen Einrichtungen. Wenn sie ihnen den Vorwurf machen, sie glauben an die noch bevorstehende Ankunft des Messias und das zukünftige Reich Jerusalem, und wenn sie sagen, ein Volk mit diesem Glauben passe nicht zur Teilnahme am öffentlichen Leben eines Landes, das es bloß als einen vorübergehenden Aufenthalt betrachte, so ist das eine sehr unklare Auffassung! Haben denn die Christen nicht auch die gleiche Auffassung? Glauben sie nicht auch an ein ewiges himmlisches Reich, das heute oder

84 VGR 12. März 1863, S. 291 f.

morgen eintrifft, um alle Großen Räte der Eidgenossenschaft abzuberaufen, um alle staatliche Ordnung aufhören und das himmlische Reich beginnen zu lassen? Hat dieser Glaube jemals ein Mitglied des Großen Rates verhindert, seine Pflicht zu tun, weil diese Abberufung erfolgen kann? Und ist der Einwurf, den man den Juden ihrer Religion wegen macht, ein anderer? Nicht das Schicksal einer Handvoll Juden soll der Judenfrage bei uns den Ausschlag geben; denn die Frage ist eine höhere, sie hängt zusammen nicht bloß mit der Ehre, sondern auch — und dies ist meine innigste und feste Überzeugung — mit dem Glücke und dem Gedeihen des Kantons in allen und jeden Beziehungen seines politischen Lebens.»⁸⁵ In einer weiteren Rede zum selben Thema formuliert Welti seine Ansicht dahin: «Wenn auch weder die Bundes-, noch die Kantonsverfassung, noch irgend ein Gesetz auf der ganzen Welt sich für die Juden aussprechen würde, so würde ich dennoch, so lange ich noch einen Atemzug tun könnte, meine Stimme erheben für volle Emanzipation der Juden, weil ich ein Republikaner bin mit dem gleichen Recht wie der Jude: denn jeder Mensch vom Weibe geboren ist ein freier Mensch auf freiem Boden!»⁸⁶

Weltis Meinung im Konflikt zwischen Politik und Religion, Staat und Kirche spiegelt sich zusammengefaßt in folgenden zwei Formulierungen wieder:

«Gerade in unserer Zeit ist der unselige Grundsatz aufgestellt worden, die Religion gehe und entscheide über das Recht. Es ist dies ein Grundsatz, den ich bis aufs Blut bis an das Ende meiner Tage bekämpfen werde.»⁸⁷

«Die religiösen und kirchlichen Unterscheidungen müssen aus unserem Staatswesen verschwinden und das große Wort eines großen italienischen Staatsmannes auch bei uns zur Wahrheit werden: Die freie Kirche im freien Staat. Ich wiederhole, um Mißverständnisse zu verhüten: die freie Kirche als Genossenschaft in dem Staate, der ordnend, schützend und vermittelnd alle menschlichen Lebensbeziehungen in sich begreift.»⁸⁸

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ VGR 27./28. August 1863, Aarau 1863, S. 20 f.

⁸⁷ VGR 29. November 1862, S. 220 f.

⁸⁸ VGR 12. März 1863, S. 291.