

# Die deutsche Reichsgründung von 1871 im Urteil schweizerischer Zeitgenossen

Autor(en): **Vischer, Eduard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **1 (1951)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-77721>

## **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.

# DIE DEUTSCHE REICHSGRÜNDUNG VON 1871 IM URTEIL SCHWEIZERISCHER ZEITGENOSSEN\*

Von EDUARD VISCHER

Gegenwartsbezogenheit bei historischen Fragestellungen und Studien beflügelt das Schaffen des Forschers und gewährleistet seinen Resultaten zugleich das Interesse der historisch interessierten Mitwelt. Noch leichter aber als jede andere historische Erkenntnis verfällt, was für den Tag geschaffen, auch dem Tage. So scheint es mir mit den Studien zu gehen, die — besonders seit 1933 — der Geschichte der deutsch-schweizerischen Beziehungen gewidmet wurden. Sie erscheinen überholt durch die seitherige Verschiebung aller Perspektiven. Und selbst die Fixpunkte, an denen wir diese Beziehungen zu orientieren pflegen, um sie darstellen zu können, beginnen als solche ihren Rang zu verlieren, mindestens ihre Bedeutung zu ändern. «Die völlige Veränderung der weltpolitischen Verhältnisse», so schrieb mir jüngst ein deutscher Historiker der älteren Generation im Blick auf eine frühere Fassung der hier vorliegenden Studie, «die Zerstörung Europas, wie sie durch die Katastrophen der beiden Weltkriege bewirkt wurden, lassen vieles, was man im 19. Jahrhundert und darüber hinaus für wichtig hielt, als Episoden minderen Ranges erscheinen. Sie haben nur noch Bedeutung als Ursachen zum Niedergang Europas». Alfred Weber schrieb ein Buch über den «Abschied von der bisherigen Geschichte». Und Max Silberschmidt hat diesen Abschied in verschiedenen Essays der letzten Jahre eindrucklich realisiert.

---

\* Vortrag, gehalten am 10. Nov. 1950 in der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich, am 11. Nov. im Historischen Zirkel Basel. Eine frühere Fassung, die stärker auf die deutsch-schweizerischen Beziehungen abstellte und außer den hier behandelten Männern noch Eugène Rambert einbezog, diente im Herbst 1948 zu Vorträgen an der Akademie Comburg (bei Schwäbisch Hall).

Sollte unter derart veränderten Verhältnissen eine Themastellung wie die unsere nicht überholt sein? so mag man zweifelnd fragen. Wir glauben doch nicht.

Die gegenwärtige Lage macht in der Tat eine Geschichte der deutsch-schweizerischen Beziehungen weniger dringlich. Aber die wesentlichen Wendepunkte dieser Geschichte enthalten so viele Ansatzpunkte zu Fragestellungen von historischer Dignität, daß wir sie unbekümmert um solche Zweifel auch heute noch ins Licht rücken dürfen. Und wenn einzelne dieser Wende- und Fixpunkte wirklich nichts als Symptome des Niederganges sein sollten, so sind sie gerade als solche historisch keineswegs irrelevant. Immerhin möchten wir dem eindeutigen Begriffe des Niederganges denjenigen der Krise vorziehen, der beide Ausgänge offen behält. Wie Schweizer zu einer solchen Krise und ihrer Lösung Stellung bezogen, sei heute ins Licht gerückt; wie sie in ihren schweizerischen Interessen davon affiziert wurden, aber sei für einmal übergangen.

Wenn wir in solchem Sinne bei der deutschen Reichsgründung von 1871 etwas länger zu verweilen gedenken, so sei also die Frage beantwortet, welches Licht von der Schweiz aus auf diesen geschichtlichen Wendepunkt als einer universellen Krise fällt. Die deutsche Reichsgründung wird in den vorzulegenden Urteilen in einem größeren Zusammenhange erscheinen, als Krise nicht nur des politischen, sondern — direkt oder indirekt — auch des geistigen Schicksals des Jahrhunderts. Es sind Urteile, die wir zunächst in ihrem biographischen Zusammenhange wiedergeben, die aber ein gewisses Gewicht auch losgelöst von diesem behalten dürften; als Zeitstimmen sind sie alle wichtig, einzelne scheinen darüber hinaus etwas von dem höheren Wert einer gültigen Wesenserkenntnis beanspruchen zu können. Dabei wird man es billigen, wenn wir bei dem wenig Bekannten länger verweilen als bei dem Altvertrauten und allgemein Zugänglichen. Ein Werturteil liegt in solcher Gewichtsverteilung nicht.

B. G. Niebuhr hat bekanntlich einmal geurteilt, nur selbst-erlebtes Geschehen sei im Grunde adäquat darstellbar<sup>1</sup>. Ohne die

---

<sup>1</sup> B. G. NIEBUHR, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, 1845, S. 39. — L. Ranke hat namentlich in den vierziger Jahren die neueste Geschichte zum Gegenstande seiner Vorlesungen gemacht. So las er im Sommersemester

Gültigkeit oder Bedeutung dieses Satzes hier zu erörtern, bemerken wir, daß zeitgeschichtliche Reflexion und Darstellung in der uns hier interessierenden Zeit weitverbreitet war. Die Autoren waren Menschen, in deren Dasein sich *vita activa* und *contemplativa* verschwisterte<sup>2</sup>. Uns scheint, die «Studien und Glossen zur Tagesgeschichte» Philipp Anton v. Segessers seien auch heute noch der Lektüre wert, und auch die «Zeitgeschichtlichen Studien und Überblicke» Heinrich Gelzers, seine Versuche, die «Signatur» eines geschichtlichen Momentes zu umreißen, verdienten die völlige Vergessenheit nicht, in die sie gefallen sind. Weniger stark gestaltet ist, was Bluntschli seinen Tagebüchern, J. Burckhardt seinen Briefen anvertraut haben. Damit ist der Quellenbestand annähernd umrissen, der unseren Ausführungen als direktes Material zugrundeliegt.

Wenn wir die Situation von 1871 ins Auge fassen, so sei nun aber zunächst doch ein schweizerischer Aspekt dieser Lage berührt. Nicht nur nämlich ist der Einschnitt, den jenes Jahr in der Geschichte der deutsch-schweizerischen Beziehungen markiert, trotzdem die vorübergehende Distanzierung von deutschem Wesen sich bekanntlich bis zum Stichwort «Deutschenhaß» akzentuierte, nicht besonders tief, im Gegenteil, gerade damals schien sich eine neue Gemeinsamkeit zu eröffnen, die die beiden heterogenen Staatswesen in *einem* wichtigen Punkte wenigstens verbände, in demjenigen der kulturpolitischen Ideologie. Diese Gemeinsamkeit ließ

---

1845 über «Geschichte unserer Zeit seit 1815» (M. LENZ, *Geschichte der Universität Berlin* II, 2, S. 153 + Anm. 1, Halle 1918).

<sup>2</sup> Daß diese *vita activa* sich bei einzelnen Schweizern geradezu im Dienste der deutschen Einigung abspielen konnte, ohne daß sie deshalb ihrer Heimat untreu geworden wären, ist ein weiterer Beleg dafür, daß die Epoche der Reichsgründung innerhalb der Geschichte der deutsch-schweizerischen Beziehungen in der Tat einen weniger tiefen Einschnitt darstellt, als wir zunächst anzunehmen geneigt sind. Daß dem so ist, hat die verdienstliche Studie von EDITH-ANITA PICARD (Die deutsche Einigung im Lichte der schweizerischen Öffentlichkeit 1866—1871, Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft XX, k, 1940), seither bestätigt durch diejenige von H. U. RENTSCH (Bismarck im Urteil der schweizerischen Presse 1862—1898, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 20, 1945) dargetan. E.-A. PICARD handelt im 3. Hauptabschnitt ihrer Abhandlung u. a. auch über Bluntschli, Burckhardt und v. Segesser. Wir haben darauf verzichtet, uns im einzelnen mit ihren Ergebnissen auseinanderzusetzen.

da, wo sie empfunden wurde, den neuen deutschen Staat nicht nur hinnehmen, sondern geradezu freudig bejahen. Nicht vergeblich — zunächst wenigstens — hoffte man, in Bismarck bei der Weiterverfolgung alter Ziele des schweizerischen Radikalismus einen starken Bundesgenossen zu finden. Derartige Hoffnungen wurden an hoch-offizieller Stelle zum Ausdruck gebracht. So sah der Präsident des schweizerischen Ständerates — es war der bekannte aargauische Staatsmann Augustin Keller — in der Rede, die er am 1. Juli 1872 zur Sessionseröffnung hielt, Zukunft und Fortschritt eindeutig durch die neue deutsche Macht vertreten. «Und im Vorkampfe des Volkes», so rief er in seiner pathetischen Rhetorik wörtlich aus, «steht der verjüngte Reichsadler Barbarossas mit den alten Raben vom neuen Kyffhäuser diesseits und jenseits der Alpen». Schon ein Jahr vorher hatte derselbe Redner davon gesprochen, daß nun «unter den Fittichen des neuen Reichsadlers die deutsche Wissenschaft ihre Römerschlachten für die Freiheit des Geistes und der Vernunft ewiges Recht schlage; dem Vatikan aber seien die Strebeziele nach den Tagen von Canossa aus den hoffnungsvollen Blicken gerückt»<sup>3</sup>.

Hier knüpfen wir zum Verständnis des folgenden vielleicht am besten an. Keller steht an der Scheide der Zeiten. Er ist der hervorragendste schweizerische Repräsentant jener Bewegung, die den Geist einer christlichen Aufklärung zum Gemeingeist der neuen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu machen bestrebt war, und für den der Staat durch seine Kirchendiener, seine Lehrer und seine Polizei der Gesellschaft solchen Gemeingeist vermitteln sollte. Es sollte sich bald zeigen, daß Bismarck ein unechter Bundesgenosse dieser Bewegung war. Bald aber sollte auch die Bewegung als solche scheitern, und es sollte auf die oder jene Weise den verschiedenen Geistesfamilien ihr Recht zurückgegeben und gelassen werden. Auf den gesellschaftlichen Gesamtorganismus einheitlichen Geistes wurde verzichtet. Die Kirchen emanzipierten sich mehr und mehr von der staatlichen Bevormundung. Was Keller wollte, mußte sich mehr und mehr auf die mit von ihm begründete alt-katholische Kirchengemeinschaft und deren Umkreis zurückziehen.

---

<sup>3</sup> ARNOLD KELLER, *Augustin Keller 1805—1883*. Aarau 1922, S. 434, 416.

Wenn der Staat doch auf der Bahn der Einheit fortschritt, so war es weniger auf geistigem als auf ökonomischem und administrativem Gebiete. In den Untergründen der Gesellschaft allerdings war schon längst jene andere Bewegung auf dem Wege, die diese seit Platos Tagen immer wieder aufgenommene Idee unter *neuen* Vorzeichen zu der ihren machte und von der Gestaltung der ökonomischen Verhältnisse aus zu einer Staatsvision vorstieß, die neben dieser Ökonomie überhaupt keinen Platz mehr für den Geist, für eine überweltliche Bindung, mehr hatte, die nunmehr im Osten Wirklichkeit gewonnen hat und als warnendes Menetekel vor uns steht.

Mit Vertretern der radikalen Kulturpolitik Augustin Kellers werden wie es im folgenden nicht zu tun haben. Andererseits aber hebt sich keiner von den Männern, von denen wir hier handeln möchten, in *dem* Sinne von Augustin Keller ab, daß ihm das Schicksal des Geistes in der menschlichen Gesellschaft gleichgültig geworden wäre, keiner sah etwa die deutsche Reichsgründung nur von ihrer machtpolitischen Seite an, betrachtete sie als eine Sache, in der die Staatsräson das erste und das letzte Wort haben müsse. Ohne den Anspruch zu erheben, damit die Möglichkeiten zu erschöpfen, möchte ich im folgenden, wie bereits angedeutet, von Bluntschli und Gelzer handeln, auf J. Burckhardt ein paar Lichter fallen lassen und mit Segesser schließen.

Johann Caspar *Bluntschli* hat in seinen geistigen Zielen am ehesten einiges mit Augustin Keller gemein, so sehr er in seiner schweizerischen Zeit sein Gegner war und in seiner deutschen Lebensphase jedenfalls dessen geistespolitische Methoden ablehnte<sup>4</sup>.

Johann Caspar Bluntschli — er lebte von 1808 bis 1881 — war ein politischer Mensch durch und durch. Bot ihm die Heimat keine politischen Wirkungsmöglichkeiten mehr, so zog er sich doch keineswegs in seine Wissenschaft zurück oder verzehrte sich in ermüdenden Kleinkämpfen, vielmehr suchte er nun diese Wirkungsmöglichkeiten anderwärts, gesonnen, auf anderem und größe-

<sup>4</sup> Über Bluntschli hat zuletzt HANS FRITZSCHE gehandelt (in: *Schweizer Juristen der letzten 100 Jahre*, Zürich 1945, S. 135—168, mit einigen Literaturangaben). Der Nachlaß ist m. W. bis jetzt nicht verarbeitet worden.

rem Felde zu verwirklichen, was er hier vergeblich erstrebt hatte. Die letzten persönlichen Ziele hat er dabei weder hier noch dort erreicht. Er gelangte weder zum zürcherischen Bürgermeisteramte noch wurde er badischer Minister. Daß derselbe Mann diesen beiden Ämtern nachjagen, derselbe aufs tiefste erst in die schweizerische, dann in die deutsche Politik verflochten und auch während dieser zweiten Lebenshälfte noch intensiv an den Rechtskodifikationen seiner zürcherischen und schweizerischen Heimat mitwirken wie an der nationalpolitischen Diskussion, wie sie die Ereignisse von 1866—71 nahelegten, beteiligt sein konnte, ist uns heute eine kaum mögliche Vorstellung<sup>5</sup>. Bluntschli selber scheint das Problematische dieser Doppelstellung nicht empfunden zu haben. Die Erwägungen, die im folgenden bei Gelzer anzustellen sein werden, werden z. T. auch auf ihn Anwendung finden können.

Der Geist des väterlichen Hauses hatte Bluntschli früh dem Neuen aufgeschlossen. Liberal war er ohne Bruch zeit seines Lebens. Aber die Bildung bei Savigny, Ranke und Niebuhr, später die merkwürdige Bindung an die Geisteswelt der Brüder Rohmer, endlich die politischen Konstellationen seiner zürcherischen und gesamtschweizerischen Heimat ließen ihn nicht auf der äußersten Linken seinen Standort einnehmen, vielmehr war ihm die Herrschaft einer Elite der Verständigsten, die sich auf das Zutrauen des Volkes stützen können, von früh auf der erstrebenswerte Zustand. Auf dem Boden des schweizerischen Staatensystems der vierziger Jahre hatte er zwischen den Radikalen auf der Linken und den Ultramontanen auf der Rechten unausgesetzt vermitteln wollen, war aber durch den Gang der Dinge wie durch den Zug seines politischen Ehrgeizes weiter nach rechts zu stehen gekommen als seinem Wesen wie auch den Möglichkeiten des Erfolges

---

<sup>5</sup> BLUNTSCHLIS Denkwürdigkeiten (*Denkwürdiges aus meinem Leben*. Bd. 1, Die schweizerische Periode 1808—1848, Bd. 2, Die deutsche Periode I: München 1848—1861, Bd. 3, Die deutsche Periode II: Heidelberg 1861 bis 1881, Nördlingen 1884) belegen seine Entwicklung und seine Bestrebungen in mannigfacher Weise, geben aber gerade für die uns hier beschäftigende Problematik zu wenig aus. Der reiche *Bluntschli-Nachlaß* in der Zürcher Zentralbibliothek, der neben vielen Briefen *an* Bluntschli diejenigen von B. selbst an seinen Vater aus der Münchner Zeit enthält, konnte für diese Studie nicht vollständig durchgesehen werden.

entsprach. Er scheiterte. Doch er nahm seine politische Tätigkeit wieder auf in München, mit mehr Glück und Erfolg aber — seit dem Jahre 1860 — in Heidelberg, wo er die Professur des Staatsrechtes erhalten hatte und als Vertreter der Universität in der badischen 1. Kammer zu wirken berufen war. Der Liberale Bluntschli fühlte sich, wie er es oftmals ausgesprochen hat, vom Strome der Zeit getragen, der «Zeitgeist» war ihm «die von Gott vorgesehene und geordnete Bewegung des Geistes der Menschheit»<sup>6</sup>. In dem partikularistischen und stark katholischen München hatte ihm, der für die «Deutsche Frage» schon frühzeitig die kleindeutsch-preußische Lösung verfocht, nicht dauernd wohl werden können. Anders in Heidelberg, in jenem Baden, wo unter Großherzog Friedrich I., dem Schwiegersohne König Wilhelms von Preußen, eben das Ministerium Roggenbach zur Macht gekommen war, das aus Baden einen Musterstaat, der sich auf eine liberale Elite stützte, machen wollte, gleichzeitig aber alle kleindeutsch-bundesstaatlichen Bestrebungen unterstützte. Bluntschli wirkte in der Kammer, an deutschen Abgeordnetenversammlungen, im deutschen Zollparlament von 1867, wie auch publizistisch in vorderster Linie hiefür, und er ließ sich die Gegnerschaft, die ihm, wie es dem von ihm auch jetzt gewählten Standorte entsprach, von zwei Seiten erwuchs, von den demokratischen und den ultramontanen Großdeutschen, nicht verdrießen.

Der Politiker in dem Juristen Bluntschli glaubte nicht an die absolute Geltung bestehender Rechtsnormen: Die übermächtige Zeitentwicklung schreitet legitimerweise darüber hinweg. Solche Lehre hatte die schweizerische Entwicklung der vierziger Jahre nahelegen können. Wie dem sei, es war Bluntschlis Meinung, die er allen legitimistischen Erwägungen, die gegen Cavours Politik wie später gegen Bismarck, den Zertrümmerer des deutschen Bundesrechtes, vorgebracht wurden, entgegensetzte. So hatte er, bei allen Einwänden, die er ab und zu gegen Bismarck machte, diesen «antediluvianischen Mann», in dem sich ihm «eine seltsame Verbindung lauterster Offenheit und tiefster Verschlagenheit»<sup>7</sup> zeigte, doch viel Verständnis für ihn, zumal da Preußens Beruf zur deut-

<sup>6</sup> *Denkwürdiges* II, S. 179.

<sup>7</sup> *Denkw.* III, 218 (Wiedergabe eines Gespräches mit Bennigsen).

schen Einigung zum Inhalt seiner politischen Grundüberzeugung geworden war. Österreich stellte für ihn ein Stück Mittelalter dar; es zu unterstützen, ging wider die Strömung der Weltgeschichte, Preußens Mission dagegen war ihm notwendig die liberale<sup>8</sup>.

Bluntschli spricht in seinen Denkwürdigkeiten häufig in prägnanten Formulierungen von dem tief unpolitischen Wesen der Deutschen. In Heidelberg hielt er deshalb nicht nur Vorlesungen über allgemeines Staatsrecht, sondern auch über «Politik»<sup>9</sup>. Wir mögen Bluntschli weitgehend recht geben, wenn er in einem Briefe, den er im Sommer 1866 an den schweizerischen Bundesrat Dubs richtete, ausführte: «Sie haben keine Vorstellung davon, in welchem Grade die Deutschen unpolitisch sind; sie treiben Juristerei, kritisieren über alles und jedes, sind voll von moralischen Erwägungen; aber vom Staat haben sie noch keine Vorstellung, und die Politik ist ihnen im Herzensgrunde verhaßt, weil die liebe ‚Gemütlichkeit‘ bei Bier und Sang dabei aufhört. Dennoch muß die Nation zum Staate erzogen werden, die philisterhafte Sicherheit des Urteils, die gelehrte Schulweisheit der Professoren, die Schwätzerie der Kammern, das macht keinen Staat»<sup>10</sup>. Wenn er aber mit besonderem Nachdrucke rügt, daß «die Deutschen moralische Kritik üben und noch sehr wenig geübt sind, politisch zu denken»<sup>11</sup>, wenn er in dem eben zitierten Brief an Bundesrat Dubs weiter ausführt: «Nur die harte Schule zunächst des Krieges, dann der Taten, wird allmählich eine Änderung bewirken und neue Generationen bilden. Geschieht das nicht, dann hat die deutsche Nation ihre politische Existenz und Zukunft verloren, und ist und wird nur, wie die Hellenen der späteren Zeit, ein Seminar für Lehrer und Hofmeister: dann kann sie in Wissenschaft, Religion, Kunst usf. noch für die Welt etwas leisten, aber politisch ist es aus»<sup>12</sup>, so stützen wir. Bluntschlis politische Erziehung mündet offenbar ein in die Bismarcksche Realpolitik. Offensichtlich hat Bluntschli die hier bestehenden Spannungen nicht gesehen, hat er die Antinomie

<sup>8</sup> *Denkw.* III, 145.

<sup>9</sup> *Denkw.* III, 22f.

<sup>10</sup> *Denkw.* III, 164 (der ganze Wortlaut des Briefes an Dubs S. 160—164).

<sup>11</sup> *Denkw.* III, 142.

<sup>12</sup> Wie Anm. 10.

zwischen Politik und Moral, die sich in Wirklichkeit nicht von selbst versteht, zu rasch hingenommen, die Notwendigkeit einer tieferen Reflexion über Politische Ethik, über Macht, Staatsraison, Legitimität usw. mindestens damals verkannt und hat so zu seinem Teile einer Entwicklung Vorschub geleistet, die wir auch heute noch nicht hinter uns haben.

Indessen: Wir vernehmen hier keineswegs Bluntschlis letztes Wort. Bluntschli freute sich am Bau des neuen Reiches: 1870 war sein politischer Ehrgeiz befriedigt. Er dankte Gott dafür und konnte sagen: «Ich hatte das Größte erlebt!»<sup>13</sup>. Doch dem Manne, der als prominentes Mitglied der Loge, als Führer des Protestantenvereins, als prononzierter Feind der päpstlichen Infallibilität, dem es unzweifelhaft erschien, daß «Napoleon III. mit Heeresmacht ausführen sollte, was in der Peterskirche beschlossen worden: die erneuerte päpstliche Weltherrschaft über die Geister»<sup>14</sup>, diesem Manne also, der für die geistige Erneuerung, wie er sie verstand, gestritten hat, konnte Bismarcks Schöpfung als solche nicht genügen. Hören wir nicht den Schweizer reden, der seine nächste politische Heimat in seiner Gemeinde, dann in seinem kantonalen Staatswesen hat, wenn Bluntschli im Jahre 1867 notiert: «Dringender sind die Reformen im Innern, in Gemeinde, Kreis, Provinz. Die Entwicklung des deutschen Staates kann nur von innen heraus kommen. Der Krieg kann die Bahn eröffnen, aber das Werk nicht bauen. Mit dem Degen kann man ein Land erobern, nicht ein Volk regieren»<sup>15</sup>? Und ist es nicht auch ein schweizerischer Beitrag an seine Wahlheimat, daß bis ins hohe Alter auch die Heidelberger Kommunalpolitik ihn stark beansprucht hat? Wenn Bluntschli die Vernachlässigung der großen geistigen Interessen in der Reichsverfassung rügt<sup>16</sup> oder er am Neujahrstag 1871 meint, die eiserne Periode gehöre Bismarck, die folgende Periode werde die der geistigen Entwicklung sein: «Die läßt sich heute nur vorbereiten, nicht erreichen»<sup>17</sup>, wenn er endlich trotz seiner betont antikleri-

<sup>13</sup> *Denkw.* III, 268 (1870).

<sup>14</sup> *Denkw.* III, 259.

<sup>15</sup> *Denkw.* III, 216.

<sup>16</sup> *Denkw.* III, 268 (in einer Kammerrede im Dez. 1870).

<sup>17</sup> *Denkw.* III, 270.

kalen Haltung die Bismarcksche Kulturkampfpolitik mit Sorgen und Bedenken verfolgt hat, so zeigt all das weiter, daß Bluntschli doch nie zum kritiklosen Bewunderer geworden ist. Seiner vermittelnden Tendenz ist er endlich darin treu geblieben, daß er in seinem Alter der Kriegerrechts- und der Völkerrechtswissenschaft seine besten Kräfte gewidmet hat.

Was sich in Bluntschlis Vorbehalten andeutungsweise findet, ist der Grund- und Hauptton in Gelzers Leben und Streben. Im Gegensatz zu Bluntschli war es Gelzer beschieden, in den entscheidenden Jahren an hervorragender Stelle zu wirken. Als nämlich Großherzog Friedrich I. von Baden einen persönlichen Vertrauten für heikle politische Missionen suchte, fiel die Wahl, wie Bluntschli in seinen Denkwürdigkeiten ausführt<sup>18</sup>, nicht auf ihn, sondern auf seinen schweizerischen Landsmann Heinrich Gelzer. Im Jahre 1866 wurde die persönliche Stellung durch die Verleihung des Staatsratstitels vollends in die offizielle Sphäre erhoben, immerhin so, daß der Träger dieses Amtes in Basel wohnen blieb, nur von Fall zu Fall dem Karlsruher Hofe zur Verfügung stand.

Heinrich Gelzer lebte von 1813—1889<sup>19</sup>. In Schaffhausen, seiner

<sup>18</sup> Über die persönlichen Beziehungen Gelzers zu Großherzog Friedrich von Baden seit 1860, die durch den mit Gelzer von Berlin her befreundeten Freiherrn von Roggenbach vermittelt waren, orientiert CURTIUS, A.D.B. 49, S. 281. Ebenda lesen wir, daß Bethmann-Hollweg gleich nach seiner Ernennung zum Kultusminister G. für eine leitende Stellung in seinem Ministerium habe gewinnen wollen. «G. hat damals mehrere Monate in Berlin gearbeitet und bei Ausführung einer Denkschrift über den Jesuitenorden in Preußen 1849—1859 sich zugleich Klarheit darüber verschafft, ob er sich zu einer regelmäßigen Beamtentätigkeit entschließen könne. Das Ergebnis dieser Prüfung fiel verneinend aus und G. empfing zugleich, schon in diesen Honigmonden der neuen Ära, so entschiedene Eindrücke von dem Ungeügen der vorhandenen Kräfte für die zu lösenden Aufgaben, daß er keine Neigung fühlte, seine Zukunft diesem Schiffe anzuvertrauen, vielmehr gern in seine Baseler Muße und Freiheit zurückkehrte». — Vgl. BLUNTSCHLI, *Denkwürdiges* III, S. 167.

<sup>19</sup> Über Gelzer: FRIEDRICH CURTIUS, *Heinrich Gelzer*, Gotha 1892, 57 S. und A.D.B. 49, 1904. Über den Historiker vgl. die Bemerkungen von R. FELLNER, *Die schweiz. Geschichtschreibung im 19. Jh.*, Zch. 1938, S. 75—78. — Eine neuere biographische Würdigung fehlt. Sie müßte außer den Publikationen Gelzers und dem archivalischen Material in Karlsruhe und Berlin und wohl auch in Rom, von dem durch F. CURTIUS (*Denkwürdigkeiten des*

Vaterstadt, verbrachte er die Kindheit, von einem Geiste lebendigster, warmer Frömmigkeit, die wohl pietistische Wurzeln und Zusammenhänge hatte, umgeben und selbst in sie als die selbstverständliche Luft des Lebens hineinwachsend. Dort besuchte er die Schulen. Gönner, die seine hohe Begabung erkannten, ermöglichten ihm das Studium. Theologische und historische Studien waren es, die er in Zürich — er ist in der Matrikel als einer der ersten Studierenden der neugegründeten Hochschule verzeichnet —, in Jena, Halle und Göttingen mit durchaus selbständigen Fragestellungen betrieb. Mit 23 Jahren hatte er beide Studien zum Abschlusse gebracht. Und schon steht er auch als originale Gestalt da und läßt in rascher Folge seine Schriften erscheinen: Eine Schweizergeschichte in zwei Bänden und die bekannten «Straußischen Zerwürfnisse» auf historischem Gebiete, eine christliche Ethik für Gebildete «Die Religion im Leben», eine «Geschichte der neueren deutschen Nationalliteratur» (1841)<sup>20</sup>. Innert fünf Jahren,

---

*Fürsten... Hohenlohe*, 2 Bde., Stg. u. Berl. 1907) und H. ONCKEN (s. u.) einige Proben bekannt geworden sind, auch die Briefe heranziehen. Briefe Gelzers haben wir bis jetzt in Aarau (Staatsarchiv, an Rauchenstein), Basel (Staatsarchiv, an A. Heusler I und II), Schaffhausen, (Staatsarchiv, an W. Harder; in Privatbesitz, an Frau Marg. Reibold) und in der Zentralbibliothek Zürich (an Bluntschli und J. J. Hottinger) festgestellt. Im Nachlaß von F. Curtius haben sich nach einer frdl. Mitteilung von Herrn Prof. E. R. Curtius keine Briefe von Gelzer erhalten. — Gelzers schriftlicher Nachlaß wird privat aufbewahrt, ist aber bis jetzt nicht allgemein zugänglich. — Erst unmittelbar vor der Drucklegung dieser Studie wurde mir die ausgezeichnete Arbeit von KARL WALL, *Heinrich Gelzer als Diplomat im Neuenburger Konflikt* (= Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 49, 1950, S. 203—226) bekannt, die sich auf Gelzers Berichte im Sarasinarchiv (St. A. B., Priv. Arch. 212, L 42) stützt. Sie ist laut der Vorbemerkung «einer größeren unveröffentlichten Darstellung des Lebens und Wirkens H. G.s» entnommen.

<sup>20</sup> H. G., *Die drei letzten Jahrhunderte der Schweizergeschichte; mit besonderer Berücksichtigung der geistigen und religiösen Zustände und der Sittengeschichte*, 2 Bde., Aarau und Thun 1838 und 1839. — *Die zwei ersten Jahrhunderte der Schweizergeschichte. Von der Stiftung der Bünde bis zur Reformation*, Basel 1840. — *Die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich von 1839. Zur Geschichte des Protestantismus. Eine historische Denkschrift*. Hamburg und Gotha 1843. — *Die Religion im Leben oder die christliche Ethik. Reden an Gebildete*. Zürich 1839, 1845, 1854, 1863. — *Die neuere Deutsche National-*

von 1838 bis 1843, sind diese fünf Bücher erschienen; sie haben zum Teil mehrere Auflagen erlebt. Eine zweite Reihe von Schriften, die Gelzer dieser ersten einst an die Seite zu stellen hoffte, von denen er einmal geradezu sagen konnte, sie seien gleichsam als «Seelen ohne Leib» schon vorhanden<sup>21</sup>, kam nicht zustande. Das Jahr 1851 sah seinen «Martin Luther»<sup>22</sup> herauskommen, im nächsten Jahre erschienen noch die «Protestantischen Briefe aus Südfrankreich und Italien»<sup>23</sup>, in den nun folgenden 18 Jahren, von 1852 bis 1870, redigierte er die «Protestantischen Monatsblätter für innere Zeitgeschichte», in denen er in den Meinungskampf der Zeit eingriff. Dort sind auch seine «Zeitgeschichtlichen Studien und Überblicke» zu lesen, neben dem Luther-Buch die einzigen Fragmente jener neueren europäischen Geschichte, deren methodologische und quellenkundliche Grundlagen Gelzer schon weitgehend bereitgestellt hatte, jenes Werkes, das dazu hätte beitragen sollen, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu deuten. Aber so wenig wie dieses kam auch irgend ein anderes größeres Werk mehr zustande, und so mag Gelzers früher Ausspruch von der inneren Einheit seiner Arbeiten, die alle nur die Teile oder Bände einer einzigen Schrift seien<sup>24</sup>, nicht ohne Gewicht sein, wenn wir aus den Fragmenten das Ganze zu vergegenwärtigen suchen.

Schon in diesen ersten fünf Büchern, die alle vor der Vollendung des 30. Lebensjahres ihres Autors erschienen, steht Gelzer scheinbar als ein Fertiger da. Es sind alles zugleich irgendwie Manifeste, Kampfschriften, wissenschaftlich gediegen, doch nicht eigentliche Wissenschaft. Gelzers Gestalt hat etwas Prophetisches. Numine afflatus war er, das zu sagen darf wohl gewagt werden, aus dem Innersten versuchte er, auf das Äußere zu wirken.

---

*Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Zur inneren Geschichte des deutschen Protestantismus.* 2 Bde., Leipzig 1841 (2. Aufl. 1847 und 1849). — Einige kleinere Schriften dieser wie der späteren Jahre bleiben hier unerwähnt.

<sup>21</sup> An Andreas Heusler, Clarens 17. Oktober 1842 (St. A. B., Priv. Arch. 328, E 52).

<sup>22</sup> H. G., *Dr. Martin Luther, in geschichtlichen Umrissen*, Gotha 1851, 140 S., 4°.

<sup>23</sup> Bei S. Höhr in Zürich erschienen; 2. Aufl. 1868.

<sup>24</sup> An Andreas Heusler, Zürich 26. Jan. 1843.

Wo andere in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts Fortschritt und Aufschwung sahen, erblickte er nichts als Zerfall. «Was Organismus gewesen war oder sein sollte, sank zum Stoffe herab»<sup>25</sup>, schrieb er damals einmal. Resignierter Pessimist wurde er deshalb nicht, so wenig als Reaktionär. In einem ganz bestimmten Sinne hatte auch er an der fortschreitenden Entwicklung teil. In die Vergangenheit versenkte er sich nur, um die Gegenwart besser erkennen und ihr sinngemäß helfen zu können. «Die providentielle Schrift der Vergangenheit zu enträtseln», bezeichnete er einmal als Aufgabe des Geschichtschreibers<sup>26</sup>. Ethik und Geschichte standen für ihn in innigem Zusammenhang.

Gelzer war überzeugt, «daß der Verfall... auf dem geistigen Gebiete notwendig dem Verfall von Staat und Kirche vorangehen mußte»<sup>27</sup>. Vom Geiste her mußte auch der Neuaufbau erfolgen. Es galt, «mitten in der Auflösung einen Damm zu bilden»<sup>28</sup>. «Hilfe von innen»<sup>29</sup>, geistige Wiedergeburt tat vor allem not. So sprach er sich schon im Jahre 1839 aus, ganz entsprechend viele Jahre später, im Blick auf Italien, daß es für das Glück, für die Freiheit eines Volkes nicht hinreichend sei, die politische Einheit und Unabhängigkeit zu gewinnen, wenn die Quellen verstopft sind, aus denen die höheren Überzeugungen stammen, die dem Leben allein Würde und Wert verleihen<sup>30</sup>, daß vielmehr die Wiedergeburt von innen kommen müsse, durch religiöse Vertiefung, durch sittliche Reinigung, durch geistige Befreiung<sup>31</sup>.

Das Bewußtsein der tiefen Krise des Zeitalters erfüllte ihn von frühauf. Gleich bei deren Erscheinen — 1838 — muß er sich in die Niebuhr'schen Lebensnachrichten mit ihren kulturkritischen Äußerungen vertieft haben. Und auf dem Wege über die Bekanntschaft mit C. Chr. J. Bunsen gewann er bald auch einen sehr

<sup>25</sup> H. G., *Die drei letzten Jahrhunderte der Schweizergeschichte*, 1838, S. 295.

<sup>26</sup> Vgl. H. G., *Dr. Martin Luther*, Gotha 1851, S. 136.

<sup>27</sup> H. G., *Die drei letzten Jahrhunderte...*, S. 5, 11.

<sup>28</sup> H. G., *Die drei letzten Jahrhunderte...*, S. 195.

<sup>29</sup> H. G., *Die Religion im Leben*, 4. Aufl., Zch. 1863, Vorwort von 1839, S. XXVII.

<sup>30</sup> H. G., *Protestant. Briefe*, Vorwort von 1868, S. XXVII.

<sup>31</sup> H. G., *Protestant. Briefe*, 2. Aufl., Zch. 1868, S. 317 (Brief vom 2. Juni 1851).

persönlichen Kontakt zu der Welt dieses Geschichtsdenkers. Tocqueville schätzte er, er lernte ihn später auch persönlich kennen. Schwere Krankheit trug zu seiner Reifung bei.

Nach einigen öffentlichen Äußerungen könnte man glauben, Gelzer habe sich in ungebrochener Weise zu den «Besseren» gerechnet, die den andern den Spiegel hinhalten, die von hoher Warte gegen den Zerfall wettern dürfen. Seine Briefe indessen erweisen ihn als einen, der in der eigenen Seele «den schmerzlichen Zwiespalt zwischen Denken und Glauben kosten mußte», der «ein unser Dasein trennendes Auseinanderliegen von Geist und Gemüt lange in sich trug»<sup>32</sup>. Diese Problematik des jungen Menschen wurde in immer neuer Form zur Lebensproblematik Gelzers, die Einheit, den Frieden, um den er für sich selber rang, die wünschte er in jedem Betracht (weltanschaulich, politisch, sozial) auch seinem Zeitalter zu erringen.

Schon in den «Straußischen Zerwürfnissen» (1843) sprach er mit unverhohlener Zustimmung davon, daß manche Theologen darauf hinwiesen, «daß der christliche Glaube sein letztes, im vollsten Sinne erlösendes und versöhnendes Wort für die Auffassungsweise unserer Zeit noch nicht gesprochen habe»<sup>33</sup>. Und was er schon in der ersten Auflage seiner Literaturgeschichte angedeutet hatte, kommt auch in einem der Briefe aus dem Jahre 1851 in aller Deutlichkeit zum Ausdruck, der Glaube «an die Möglichkeit einer höheren Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion, einer Versöhnung, die aber aus dem freiesten Gewährenlassen beider Lebensgebiete in ihrer vollen Eigentümlichkeit hervorgehen muß»<sup>34</sup>.

Schon in den frühesten Äußerungen spricht Gelzer von Deutschland als von seinem geistigen Vaterlande. Später sollte er wie ein Deutscher zu Deutschen sprechen, auch in politischen Fragen, ohne deshalb sich nicht mehr zugleich als guter Schaffhauser und Basler, ja, auch als Schweizer zu fühlen. Geistiges Vaterland war ihm Deutschland, weil es ihm seine entscheidenden Bildungserlebnisse gegeben hatte, dann aber auch, weil er Deutschland eine be-

<sup>32</sup> An Heusler, Bern 20./22. Dez. 1838.

<sup>33</sup> H. G., *Die Straußischen Zerwürfnisse...*, S. 101.

<sup>34</sup> H. G., *Prot. Briefe*, 2. A., Zch. 1868, S. 283 (im Mai 1851).

sondere providentielle Mission zugewiesen glaubte, die ihn der Aufschwung des literarischen und politischen Lebens seit 1750 ahnen ließ, die Mission, die Reformation, bei deren Deutung er sich weithin Leopold von Ranke anschloß, fortzuführen und sich und der Welt den Frieden zwischen Wissen und Glauben, den inneren Frieden, zu bringen<sup>35</sup>.

Von Bern, in dessen patrizischen Kreisen der junge Gelehrte im Jahre 1837 seine ersten Vorlesungen über die drei letzten Jahrhunderte der Schweizergeschichte und über christliche Ethik gehalten hatte, kam Gelzer als Privatdozent und bald als Professor der Geschichte nach Basel, wo er den Kreisen um Andreas Heusler, in denen er auch seine Gattin gewann, nahe stand. Stadtstaatlicher baslerischer Konservatismus mit seiner Weltoffenheit, mit seinen Vermittlungsbemühungen zwischen den extremen Parteibestrebungen aber hob sich, wie jüngst auch Werner Kaegi wieder gezeigt hat, von allem merklich ab, was anderwärts als konservativ gilt; die Anekdote weiß zu melden, im Gespräch mit durchreisenden preußischen Junkern seien sich Heusler und seine politischen Freunde ganz klar darüber geworden, daß sie solchem Doktrinarismus gegenüber ja die reinsten Jakobiner seien<sup>36</sup>. Aus diesem konservativen Basel, wo der junge Gelzer, der sich als Konservativer von jeher von einem K. L. v. Haller distanziert hatte, der auch «das unrettbar Verlorene und Antiquierte wieder in die Wirklichkeit zurückknötigen»<sup>37</sup> wollte, auf großes Verständnis gestoßen war,

<sup>35</sup> MAX LENZ wirft Gelzer vor, er habe Frieden stiften wollen, wo nur Kampf die Losung sein konnte (*Geschichte der... Universität Berlin* II, 2, S. 57f., Halle 1918). Wir möchten weniger schnell urteilen, sondern hier einzig Gelzers Einstellung, Zeitdeutung und Bestrebungen aufzeigen. Darüber sind wir ausführlicher geworden, als uns selbst lieb ist, haben uns namentlich fast allzuweit von dem eigentlichen Thema dieser Studie entfernen müssen. Ob Gelzer die Aufgabe der Zeit objektiv richtig diagnostizierte, lassen wir dahingestellt, was er postulierte, war jedenfalls nicht eine Laune, sondern ein durch ein langes Leben immer neu vorgebrachtes innerstes Anliegen.

<sup>36</sup> Vgl. E. V., *Rudolf Rauchenstein und Andreas Heusler* (= Quellen zur aarg. Geschichte II, 2, Aarau 1951), S. 176, wo auf HEINRICH GELZER (II), *Kleine Schriften...*, 1907, S. 399, Anm. 1, verwiesen ist. Ferner W. KAEGI, *Jakob Burckhardt. Eine Biographie*. Bd. 2, Basel 1950, S. 377—400.

<sup>37</sup> H. G., *Die drei letzten Jahrhunderte...*, S. 294.

wurde er in den hoffnungsvollen Anfängen Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin berufen. Lange hatte er sich gegen diese Verpflanzung, wie er es nannte, gesträubt. Das objektiv Bedenkliche, das nach unserem Empfinden darin liegen mußte, wenn er sich «mit Wort und Schrift in den Dienst Preußens» stellte — so umschrieb der Kultusminister Eichhorn seinen Antrag<sup>38</sup> —, scheint er indes nur vorübergehend empfunden zu haben<sup>39</sup>. Mit dem Herzen gehörte er weiterhin seinem Basel<sup>40</sup>, er legte Wert darauf, daß ihm sein schaffhausisches Bürgerrecht nicht verloren gehe<sup>41</sup>, und in entscheidenden Augenblicken zögerte er nicht, selbst unter Gefährdung seiner Stellung die Informationen, zu denen er in Berlin Zutritt hatte, seinem schweizerischen Vaterlande zugutekommen zu lassen<sup>42</sup> oder zwischen seinen beiden Vaterländern, wie im Neuenburger Konflikt, zu vermitteln. Trotzdem bleibt unverkennbar, daß seine nationalpolitische Stellung etwas Ungeklärtes, vielleicht nie ganz zu Klärendes, enthält. Allerdings müssen wir dabei bedenken, daß Gelzer — wie ja auch Bluntschli — einer Zeit angehören, wo Europa noch weit stärker unmittelbare Realität hatte als später, ein Europa des Geistes und der Bildung, das noch nicht nationalstaatlich zerklüftet war, und das lange dazu brauchte,

---

<sup>38</sup> Gelzer an Heusler, Berlin 6. Juni 1843.

<sup>39</sup> Bluntschli gegenüber hat sich Gelzer über den langen «heißen Kampf» geäußert, den es ihm kostete, ehe er sich zu der Berliner Stellung entschließen konnte. «Wir wurzeln, so vieles uns auch in der Heimat zuwider sein mag, doch zu tief im heimatlichen Boden, fühlen uns zu sehr durch geheiligte Pflichten dem Vaterlande verbunden, um uns so leicht zu einer Verpflanzung in ein neues Erdreich zu verstehen». Noch größere Beruhigung aber als die äußeren Gründe, die zu seiner Rechtfertigung angeführt werden können, verschafft ihm das Wissen, bei dem er auf unbedingte Übereinstimmung mit Bluntschli rechnet, «daß schweizerische und deutsche Geschichte — auf geistigem wie auf politischem Gebiete — nicht getrennt werden können noch dürfen; mit *einem* Worte: daß ich auch in Berlin mit den höchsten Interessen der Heimat noch so enge verbunden sein kann als in Basel oder Zürich» (Gelzer an Bluntschli, Paris 6. Nov. 1843, Zentralbibl. Zürich).

<sup>40</sup> An A. Heusler, Berlin 21. Febr. 1845: «... ohne zu wiederholen, daß mein Herz unverändert der alten Heimat und dem lieben Basel angehört».

<sup>41</sup> Gelzer an W. Harder, Basel 1. Juli 1844 (St. A. Schaffhausen).

<sup>42</sup> An A. Heusler, Berlin 9. Dez. 1847.

wohl letztlich bis zum 1. Weltkrieg, diese Zerklüftung, auch als sie faktisch längst da war, geistig zu realisieren.

In Berlin, wo Gelzer publizistisch tätig war, namentlich aber als persönlicher Ordinarius vor ansehnlicher Zuhörerschaft über neuere europäische Geschichte las, gewann er, wie vorher in Rom, London und Paris, die tiefsten Einblicke in den Geisteskampf der Gegenwart. Nach dem, was wir bis jetzt wissen, darf man wohl sagen, daß er sich dort treu geblieben sei. Und in der Zeit der politischen und konfessionalistischen Reaktion nach 1848, die er ohne festes Amt ganz in Basel verlebte, distanzierte er sich in Wort und Schrift vollends von den konservativen Tendenzen und wuchs immer stärker zu einem offenen Erkennen der geistigen, politischen und sozialen<sup>43</sup> Nöte und Aufgaben des Jahrhunderts heran. Er blieb der tiefreligiöse Mensch, der er war, und aus geradezu mystischer Gottesverbundenheit, die auf eine Überwindung aller konfessionellen und dogmatischen Schranken hintendete, deutete er die «Signatur» des Zeitalters, die providentielle Aufgabe der Nationen, das Gebot der Stunde. — Was für Gelzer hier sichtbar wird, gilt auch für andere Schweizer, die auf der größeren deutschen Bühne Stellung und Wirksamkeit fanden, für Bluntschli, für Daniel Schenkel, für eine gewisse Epoche seines Lebens auch für Jacob Burckhardt, nur scheinbar ist ihre Richtungsänderung, sie entfalteten nur, was in ihnen angelegt war, was aber im verschiedenen Milieu einen verschiedenen Sinn bekam.

Mit seinem Glauben an die Mission des deutschen Geistes in der modernen Welt, an die Mission Preußens als des vornehmsten Trägers solchen Geistes<sup>44</sup> hängt sicher irgendwie auch Gelzers Ein-

---

<sup>43</sup> Gelzer waren die sozialen Fragen sehr früh in ihrer großen Bedeutung aufgegangen. In Schottland galten seine Nachforschungen und Studien namentlich den kirchlichen, politischen und sozialen Gegensätzen (an A. H., Edinburg 31. Aug. 1843), mit den gleichen Stichworten umreißt er die «ernstesten Gespräche über die wichtigsten Fragen der Zeit», die er kurz darnach in Paris zu führen Gelegenheit hatte (an A. H., Paris, den 22. Nov. 1843). Ja, schon im Frühjahr 1840 hatte er es am Schlusse seiner Basler Vorlesung über die Französische Revolution ausgesprochen, daß die nächste Revolution eine soziale sein werde (*Zur Erinnerung an Karl Steffensen*, Basel 1890, S. X).

<sup>44</sup> Vgl. an A. H., Clarens 18. Okt. 1842, ferner Dresden 23. Apr. 1843,

treten für ein neues deutsches Reich, für deutsche Einigung und Einheit unter preußischer Führung zusammen. Wie es aber kam, daß Gelzer diese Sache *so* sehr zu der seinen machte, wie, daß er sich wie ein geborener Deutscher auf den Geist von 1813, auf Stein, auf Arndt, auf die Königin Luise berufen konnte, das ist bei der heutigen Quellenlage kaum schlüssig auszumachen. Jenaer burschenschaftliche Überlieferungen, denen er schon in seiner Studienzeit nahetrat, mögen einen ersten Grund dazu gelegt haben, ebenso wird mit Friedrich Curtius an eine durchaus religiös-biblische Grundlage seines «Glaubens an das ewige Recht der Nationen auf ein selbständiges politisches Dasein», an die alttestamentliche Idee «der Persönlichkeit des Volkes und des Berufes des Volkes», mit dem Gott Besonderes vorhat, zu denken sein<sup>45</sup>. Gelzer würde damit auch in solcher Hinsicht in die Nachbarschaft Rankes — die Nationen als Gedanken Gottes — rücken. Im Berlin der späteren Vierzigerjahre muß sich die Wendung vollzogen haben. — Später wurde ihm auch die Behebung der krankhaften Spannungen, unter denen man in Mitteleuropa ratlos seufzte, wichtig, und er meinte, eine lebensfähige Organisation Mitteleuropas sei ohne eine Lösung der sog. deutschen Frage nicht vorstellbar<sup>46</sup>. Genaueres werden vielleicht einmal Gelzers Briefe, Tagebücher und Denkschriften erkennen lassen, ein reiches, bisher fast ganz ungehobenes und ungenütztes Material.

Im März des Jahres 1848 betrat Gelzer zum ersten Male aktiv diese Bahn. Damals richtete er an die preußische Regierung ein später veröffentlichtes Schreiben, worin er Preußen riet, durch rasche Initiative den Weg zur politischen Einigung Deutschlands zu betreten, sei es mit, sei es ohne die Beistimmung Österreichs<sup>47</sup>. In dem Versagen Friedrich Wilhelms IV., dem er persönlich nahe-

wo er anführt, Schelling habe ihm bei einer Unterredung in München aufs wärmste geraten, sich für Berlin zu entscheiden, «denn dort sei jetzt der Ort, wo alle geistigen Kräfte und Bestrebungen unserer Zeit am konzentriertesten zusammen- und gegeneinanderwirkten».

<sup>45</sup> F. CURTIUS, *Heinrich Gelzer*, Gotha 1892, S. 6f.

<sup>46</sup> H. G., *Bunsen als Staatsmann und Schriftsteller* (Abdruck aus den Protestantischen Monatsblättern für innere Zeitgeschichte), Gotha 1861, S. 10.

<sup>47</sup> Vgl. Nekrolog der Allgemeinen Schweizer Zeitung vom 17. Aug. 1889. Wir vermochten nicht festzustellen, wo dieses Schreiben publiziert ist.

stand, sah er echte Tragik<sup>48</sup>. Auch als er wieder in Basel lebte, seit 1852 also, bildete die deutsche Frage für ihn ein Kardinalproblem. Als Angehöriger der deutschen Kulturnation wie als Protestant nahm er weiter am deutschen Schicksal so tiefen Anteil wie ein geborener Deutscher. Er suchte die deutsche Frage in ihrer europäischen wie in ihrer geistigen Tragweite ganz zu erfassen. In diesem Sinne schrieb er zu Beginn des Jahres 1870: «Als Stein im großen Entscheidungsjahre 1813 in Prag seine Denkschrift über die deutsche Verfassung entwarf, gebrauchte er den feierlichen Ausdruck: ‚Es ist von der größten irdischen Angelegenheit die Rede‘. Deutschlands politische Erstarkung und geistige Erhebung im Herzen des neuen Europa erschien ihm als die ‚größte irdische Angelegenheit‘, und damit ist das wahre Lösungswort für alle ausgesprochen, die mit Stein an dem Glauben festhalten, die deutsche Nation sei noch zu Besserem und Höherem bestimmt als zu Waffenruhm und Handelsgewinn»<sup>49</sup>.

Bismarck hatte Gelzer zuerst 1857, als er in Berlin mit Erfolg zwischen Friedrich Wilhelm IV. und seinem schweizerischen Vaterlande in der Neuenburgerfrage vermittelte<sup>50</sup>, kennen und in seiner überragenden Bedeutung schätzen gelernt. Indes, ein Bewunderer Bismarcks kann Gelzer nicht genannt werden. Offene kritische Urteile finden sich in den amtlichen Papieren, die Hermann Oncken im Jahre 1927 herausgegeben hat<sup>51</sup>. Bemerkenswert ist, daß er sich — in der Beurteilung dieser Frage abweichend sowohl von Bluntschli wie von Segesser — zu Beginn des preußischen Verfassungskonfliktes — 1862 — in einem eingehenden, ungemein offenherzigen Schreiben an König Wilhelm gewandt und ihn vor einer Politik gewarnt hat, die das schlichte Rechtsgefühl verletze und das geheiligte Band zwischen Fürst und Volk zu zerreißen drohe<sup>52</sup>. Im Jahre 1865 konfrontierte Gelzer in einem historisch-

<sup>48</sup> *Prot. Monatsblätter für innere Zeitgeschichte* 1865, I, S. 267ff.

<sup>49</sup> a. a. O., 1870 (Bd. 35), Vorwort.

<sup>50</sup> Vgl. EDGAR BONJOUR, *Heinrich Gelzers Vermittlungstätigkeit im Neuenburgerkonflikt 1856/7*, Bern 1930.

<sup>51</sup> *Großherzog Friedrich I. von Baden und die deutsche Politik von 1854 bis 1871. Briefwechsel, Denkschriften, Tagebücher*. Hg. von HERMANN ONCKEN (Deutsche Geschichtsquellen des 19. Jahrhunderts, Bd. 22 und 23).

<sup>52</sup> Auszugsweise wiedergegeben bei F. CURTIUS, *Heinrich Gelzer*, 1892, S. 16ff.

politischen Aufsätze seiner «Monatsblätter» den Freiherrn vom Stein mit dem Fürsten Metternich. Im Anschluß an Steins Äußerungen spricht er von der kalt berechnenden Art Metternichs, von dessen Hoffnung, «durch allerlei diplomatische Künste das Problem der Regeneration Europas zu lösen». Und er führt aus, daß Stein und Metternich geradezu zwei Klassen von Staatsmännern verträten. «Die eine Klasse faßt die Menschen bei ihrer bessern, die andere bei ihrer schwächeren und schlechteren Seite; die eine glaubt an die Macht des Guten und an die Unzerstörbarkeit des Geistes, die andere mißtraut den besten Regungen zum Guten und fürchtet sich vor den Tiefen und Kräften des Geistes wie vor Gespenstern. Von den einen geht ein belebendes Feuer aus, woran ganze Generationen sich erwärmen, von den andern ein erschlaffender Gluthauch, der die Seele vertrocknet und die Sinne entfesselt»<sup>53</sup>. In solchen Äußerungen scheint mir der Seitenblick auf Bismarck um so weniger zu verkennen zu sein, als sich Gelzer im Unterschiede zu so vielen anderen auch nach 1866 jedenfalls öffentlich nie positiv über Bismarck äußert, in der Frage des Kulturkampfes sogar in ausgesprochenem Gegensatze zu ihm stand.

Im Gegensatze zu Bluntschli war Gelzer kein Mann der Parlamente oder der Partei- und Volksversammlungen<sup>54</sup>. Sein Eingreifen in die Gestaltung der Wirklichkeit ging aus der Stille der Medita-

<sup>53</sup> *Prot. Monatsblätter* 1865, I, S. 28.

<sup>54</sup> Über das Verhältnis des großen Einzelnen zur Masse äußerte sich Gelzer in einem Brief aus Berlin an A. Heusler vom 30. Aug. 1847: «Indessen weiß ich ja zu meinem Troste, daß Du doch längst dahin resigniert hast: Dich nicht auf Menschen zu verlassen, sondern sie für die arme gebrechliche Composition von Gut und Schlecht, von Trotz und Verzagtheit, von Mut und Feigheit zu nehmen, die sie der *großen Mehrzahl nach* gewöhnlich sind, wenn Gott nicht in einzelnen großen Momenten den himmlischen Funken in ihnen anfacht und etwas Anderes aus ihnen macht als sie nach Fleisch und Blut eigentlich sind. Alle meine Erfahrungen bestärken mich in dem (mit dem Evangelium sehr wohl vereinbaren) Satze: daß die Masse der Menschen, im feinen und groben Rocke. Immer in *kritischen* Zeiten ein bloßer Teig ist, der von großen Gott-gewordenen Individuen (zur Zucht oder zur Besserung und Rettung) geknetet und geformt wird, wenn die rechte Stunde schlägt. — Doch genug! Doch greift mir immer zu tief ins Herz; und am Ende muß doch jeder bei *sich selber* anfangen: Hic Rhodus, hic saltus!»

tion hervor. Er war ein Mann des Gesprächs, der persönlichen Einwirkung. Wenn er seit 1866 in vielfachen diplomatischen Missionen nach Berlin, München usw. — sowie seit 1870 mehrfach nach Rom — in voller Übereinstimmung mit seinem fürstlichen Freunde die bismarckische Lösung der deutschen Frage verfolgte und förderte, so deshalb, weil diese — wie wir sahen — in Karlsruhe, früher als im übrigen Süddeutschland, als der einzige Weg zur deutschen Einheit, diesem alten Traume Gelzers, erkannt worden war. Gelzer war dabei kein gewöhnlicher Diplomat, so gewandt und sachlich er auch zu verhandeln wußte. Etwas wie ein seelsorgerliches Element spricht aus manchen der Aktenstücke an, die wir durch Hermann Oncken kennen, ein Appell an das Innerste, Beste seiner Verhandlungspartner. Wenn er sich so stark auf diese Bahn einließ, so blieb er sich doch immer bewußt, daß die deutsche Einigung nicht an sich wertvoll sein könne; daß sie, rein äußerlich-politisch verstanden, des Einsatzes der Edelsten nicht wert wäre. Was ihn seit den vierziger Jahren bewegt hat, wofür er fast zwanzig Jahre hindurch in seinen «Monatsblättern» sich eingesetzt hat, — die Regeneration, die Palingenese Deutschlands, ja Europas, dieser Gedanke verläßt ihn auch jetzt, in den Jahren gegen 1870, nie. Ja, er stand nie dringlicher vor ihm als gerade jetzt. Bevor wir weiter gehen, mögen einige Zitate belegen, in welchem Sinne einzig ihm die deutsche Einigung wertvoll war.

1867: «Die mit dem Jahre 1866 begonnene Umgestaltung Deutschlands wird nur unter der *einen* Bedingung sich behaupten und vollenden, wenn sie im Dienste großer sittlicher und Cultur-Interessen steht»<sup>55</sup>.

«Deutschland politisch geeinigt und militärisch mächtig zu sehen, ist gewiß etwas Großes. Aber es ist noch nicht das Größte, was unserer Nation und ihren Führern, wenn sie edel denken und fühlen, als höchster Kampfpfeil winkt. Politische und militärische Einigung ist ein *Mittel*, ein unendlich wichtiges; aber es fragt sich: *für welchen Zweck?*

Nur, wenn dieses Ziel rein und groß ist, würdig des Genius unserer Nation, — nur dann wird das Jahr 1866 sich würdig an 1813 als seine fruchtbare Fortsetzung schließen.

Dienen wir mit der Einigung Deutschlands nur *selbstischen Absichten* und keinen höheren Zielen, so wird die Vorsehung uns *fallen*

<sup>55</sup> Prot. Monatsblätter, Bd. 30, II, S. III f. (14. Juli 1867).

lassen und verwerfen, wenn es anders wahr ist, daß es eine ewige Gerechtigkeit gibt in der Weltgeschichte.

Wollen wir uns dem . . . Ziele nähern, so bedürfen wir *nach den Siegen der Waffen* ganz vorzüglich noch die *Siege des Geistes und der Gesinnung*; das sind jene «*moralischen Eroberungen*», auf welche König Wilhelm schon bei seinem Regierungsantritt vor neun Jahren mit so großem Nachdruck hingewiesen. — *Moralische Eroberungen* haben nach dem Umschwunge von 1866 eine ganz unberechenbare Bedeutung; auf *diese* Eroberungen wird es in letzter Instanz ankommen, zur Entscheidung, ob ein *dauerndes* oder *vorübergehendes* Werk gegründet worden<sup>56</sup>.

«Seit dem Reformationszeitalter ist dem *deutschen Ernste* die providentielle Aufgabe gestellt, *der denkenden Welt den inneren Frieden wieder zu erringen* — den Frieden zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Herzensglauben und Vernunftwahrheit, zwischen Kirche und Staat; *denn das Gewissen der Menschheit kann und darf nicht*, zu unsäglicher Zerrüttung aller sittlichen Fugen der Gesellschaft, *auf die Dauer zerspalten und zerrissen bleiben durch unveröhnliche Widersprüche*»<sup>57</sup>.

1868: «Blickt man auf die ungelösten Fragen, die man am Arno und Tiber, an der Seine und an der Donau, an der Themse und Nēwa mit hinübergewonnen ins neue Jahr, — — so tritt mit überwältigendem Ernste der Gedanke an uns heran: *Wie Vieles und Großes hängt jetzt davon ab, ob am Mittelpunkte der deutschen Angelegenheiten die ganze Erhabenheit der übernommenen Aufgabe klar erkannt und rein empfunden werde*, ob dort die engherzigen Gesichtspunkte und die kleintlichen Interessen weit zurücktreten vor dem großen Gedanken des weltgeschichtlichen Berufes *Preußens* für Deutschland und *Deutschlands* für Europa! . . . Niemals war es wichtiger als gegenwärtig, daß *Steins* großes Vorbild uns vor Augen schwebte, dessen *Name* schon als eine Losung wirkt. In Tagen und Jahren, als der Boden unter

---

<sup>56</sup> *Prot. Monatsblätter* 30, II, S. 207ff. (Gedenkblätter zum 18. Okt. 1867). — Im Anschluß an die Ausführungen im Hist. Zirkel Basel machte ein Mitglied darauf aufmerksam, auf welche Weise Gelzer hier den Begriff der «moralischen Eroberungen» Wilhelms I. umwerte. Er tut es nämlich stillschweigend und läßt so eine gewisse Zweideutigkeit bestehen. Hier könnte in der Tat ein Ansatzpunkt zu kritischen Erwägungen in bezug auf Gelzers Positionen und Bestrebungen und deren Motive, die an sich einer Notwendigkeit entsprächen, liegen. Wenn wir für einmal davon absehen, so tun wir das unter Verweis auf Anm. 35, des weitern gestützt auf quellenkundliche Erwägungen, die hier nicht näher ausgeführt werden können (vgl. immerhin Anm. 19).

<sup>57</sup> a. a. O. (Gedenkblätter zum 31. Okt. 1867).

ihm wankte, schöpfte er die heldenmütige Kraft zum Ausharren und zum Widerstand in der unerschütterlichen Überzeugung, daß am letzten Ende die *Macht der Liebe stärker sei als der finstere Kains-Sinn, daß die aufbauenden und einigenden, nicht die zerstörenden und zersplitternden Geister sich als die siegende Macht in der Geschichte bewähren* — oder, um mit Thoemas Carlyle zu reden, ‚daß die Welt von Gott und nicht vom Teufel regiert werde‘<sup>58</sup>.

1870: Die Frage, ob sich das deutsche Volk als «Reformationsvolk» bewähren werde, bewegte Gelzer auch zu Beginn des Jahres 1870. Am 29. Januar 1870 schloß er den letzten Eröffnungsartikel seiner «Monatsblätter» folgendermaßen:

«Eins ist unzweifelhaft: ein Volk, das seinen geschichtlichen Beruf verkennt, ist dem Gericht verfallen». Wer den ungeheuren Ernst dieses providentiellen Gesetzes verstehen will, der denke an den Fall des Judentums. Es sind nun gerade 18 Jahrhunderte verflossen, seit Titus in Jerusalem einzog<sup>59</sup>.

Gelzer trug die lebendige Hoffnung weiter in sich, das deutsche Volk sei ein weiteres Mal zu einer reformatorischen Rolle berufen, es habe den Weg zu bahnen zu einer «*Union*», die sich ihm als das «Durchdringen zu einem positiven Bewußtsein der in dem historischen Christus gegebenen Glaubensgemeinschaft» darstellte. «Er hoffte auf einen allmählichen Sieg des lebendigen persönlichen Glaubens über alle Schulmeinungen bei Protestanten sowohl als bei Katholiken, auf die endliche Offenbarung der im Verborgenen immer vorhandenen Gemeinschaft zwischen allen denen, die das Vaterunser beten und welche in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft Bruderliebe üben»<sup>60</sup>. Solche Hoffnung stand in weiten geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, sie ging andererseits aus Gelzers ganzer innerer Lebensgeschichte hervor und beruhte auf einer persönlichen Glaubensgewißheit und Glaubenssinnigkeit, der, wie Friedrich Curtius, dessen Würdigung wir hier weitgehend folgen, versichert, der Zweifel fremd war. Wie in seiner Diplomatie, so war ihm in solchen Dingen die persönliche Einwirkung von Mensch zu Mensch das Wichtigste, der Appell an das Gewissen, Erziehung im weitesten Sinne.

So auch der katholischen Kirche gegenüber, die um 1870 wieder

<sup>58</sup> a. a. O. Bd. 31, I, (31. Jan. 1868).

<sup>59</sup> a. O. Bd. 35, I, S. IXff. (29. Jan. 1870).

<sup>60</sup> CURTIUS, H. Gelzer, 1892, S. 37.

stark ins Blickfeld trat. Er verwarf alle Konkordatspolitik und datierte von der Verwerfung des badischen Konkordates im Jahre 1860 geradezu eine neue Epoche. Ebensowenig wie das Paktieren hielt er aber das Diktieren für das Richtige. Die Polizeimaßnahmen der Kulturkampfzeit sah Gelzer, der Rom wie wenige kannte, von Anfang an für verfehlt an, konnte aber seine Gesichtspunkte bei Bismarck nicht durchsetzen. Er konnte sagen, ihm sei «der jesuiten-fresserische Liberalismus ebenso verhaßt wie der Jesuitismus selbst»<sup>61</sup>.

Schon Friedrich Curtius hat diese Haltung in Verbindung gebracht mit der Ablehnung der Staatsallmacht, die Gelzer schon in seinen frühesten Schriften bekundete<sup>62</sup>. Völlige Freigebung der Kirche indes lag ihm fern, und so sah Gelzer, der einst Wessenberg persönlich nahegetreten war<sup>63</sup> und an den Sieg seiner geistigen Haltung im Katholizismus manche Hoffnung geknüpft hatte, doch auch wiederum manche typisch josefinische Maßnahmen (Forderung der staatlichen Maturität, des Universitätsstudiums der kath. Geistlichen), wie sie auch ein Augustin Keller vertrat, für richtig und erlaubt an.

Gelzer hat nach 1870 nur noch wenig publiziert. Soweit Äußerungen von ihm bekannt geworden sind, zeigen sie, daß er auch nach der Herstellung des Kaiserreiches, an dessen Zustandekommen er durch seine Münchner Mission vom November 1870 mitbeteiligt war, nach *dem* ausschaute, was dieses Kaiserreich erst in einem tieferen Sinne rechtfertigen würde, der geistigen Regeneration, von der wir hörten, dann der Erfüllung jener Friedensmission, nicht nur zwischen den geistigen Extremen, sondern zwischen den Klassen und endlich zwischen den Völkern. Gelzer war, wie Curtius versichert, «auch im Hinblick auf den Verkehr der Völker von der Überzeugung geleitet, daß die ‚Urlüge von der Notwendigkeit einer atheistischen Trennung von Moral und Politik bis aufs Blut zu bekämpfen sei‘, daß auch in der äußeren Politik

---

<sup>61</sup> CURTIUS, a. a. O., S. 33.

<sup>62</sup> CURTIUS, a. a. O., S. 33; H. G., *Die Religion im Leben*, 4. Aufl., S. 250, 252.

<sup>63</sup> An A. Heusler, Dresden, 23. März 1843; H. G., *Bunsen als Staatsmann...*, Gotha 1861, S. 5.

Gewissen und Macht zusammengehen sollen und daß es gelingen muß, auf der Grundlage der Gerechtigkeit eine Vereinigung der europäischen Staaten herzustellen»<sup>64</sup>. Auch diesen Frieden der Völker konnte Gelzer nur im Zusammenhang mit einer tiefgehenden religiösen Erweckung für möglich halten.

Curtius überliefert ein Wort des alternden Mannes. In tiefer Niedergeschlagenheit konnte er klagen: «Am meisten drückt mich der Anblick des sinkenden Zeitalters, seiner Unempfänglichkeit für Ideen». Indessen, daß sein Leben einem Zeitalter der Krisen angehöre, hatte er längst eingesehen. Gerne zitierte Gelzer ein Wort Niebuhrs von den «Abgründen des Zeitalters», die es ins Auge zu fassen gelte, seit jugendlichen Jahren gerne ein anderes: «Alle Schmerzen dieses Zeitalters führen uns der Wahrheit entgegen, wenn wir nur wollen». Gelzers Ziele waren im Jahre 1871 offensichtlich nicht erreicht, sie lagen vor ihm. In seinen letzten Jahren suchte er nach dem erlösenden prophetischen Worte, das seiner Zeit den Weg freimachen sollte, ohne es mehr zu finden<sup>65</sup>.

Für Gelzer konnte im 19. Jahrhundert Sieg nur heißen, was der Krise, wie sie Tocqueville und viele andere sahen, ein Ende machte. Er glaubte die deutsche Nation zu dieser Mission berufen, Zweifel an diesem Berufe, wenn auch nicht Verzweiflung, hatten sich seiner mehr und mehr bemächtigt. Weit früher als Gelzer war sein Basler Mitbürger Jacob *Burckhardt* an solchem Berufe der deutschen Nation irre geworden.<sup>65a</sup> Zu den Verneinungen, die seine Werdezeit kennzeichnen, gegenüber Kirche, Philosophie, Politik, gehört auch das Nein, mit dem er sich von den deutschen Bestre-

---

<sup>64</sup> CURTIUS, a. a. O., S. 41, 43.

<sup>65</sup> H. S., Biographische Würdigung in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1890, Nr. 110 vom 10. Mai.

<sup>65a</sup> Es entspricht unserem Vorsatze, über das allgemein Zugängliche und Vertraute uns kürzer zu fassen als über das Verborgenere, wenn wir Jacob Burckhardt hier nur wenige Zeilen widmen. Die Vergrößerung, die man dabei in Kauf nehmen muß, scheint uns hier um so eher erlaubt, als man jetzt — wenigstens für den jungen Burckhardt — bei WERNER KAEGI (*Jacob Burckhardt. Eine Biographie*. Bd. 2, Basel 1950) dessen Auseinandersetzung mit Deutschland, aber auch mit manchen andern der hier angetönten Fragen in aller Differenziertheit und bis in die feinsten Verästelungen verfolgen kann.

bungen, vom Deutschtum überhaupt, distanzierte. Diese Loslösung von einem Traume der Jugend — wenige Schweizer haben sich so positiv, ja zärtlich über Deutschland geäußert wie Jacob Burckhardt — vollzog er nach einiger Vorbereitung um das Jahr 1848 endgültig. Seither steht er deutschem Wesen und deutscher Entwicklung als kühler Beobachter gegenüber. Er äußert sich dazu knapp registrierend, ohne jedes Werturteil in den Nachträgen zum Krisenkapitel seiner «Weltgeschichtlichen Betrachtungen», seine Kommentare gab er am Biertisch und im Freundesbriefe, er sah sich nicht dazu berufen, als Beteiligter öffentlich dazu Stellung zu nehmen. Seine Liebe wie seine Pflichterfüllung im Dienste alt-europäischer Bildung gehörte dem kleinen Kreise. Diese kleinen Kreise aber wurden jetzt «mit Eklat gesprengt»<sup>66</sup>. Das Pascalsche Wort von dem Menschen, dem nichts peinlicher ist, als auf sich selbst zu stehen, wurde jetzt zu dem Diktum gesteigert, wer nicht zu einem Dreißigmillionenvolk gehöre, schreie: «Hilf Herr, wir versinken»<sup>67</sup>. Jacob Burckhardt sah in der deutschen Einigung, dieser Revolution von oben, als was er sie auffaßte, nichts anderes als einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Massenkultur. Er malte sich die Folgen aus, sah die Zukunft unter den Perspektiven, die heute teilweise Wirklichkeit geworden sind. Aber es ist die Diagnose des kühlen, skeptischen, weithin unbeteiligten Zuschauers. Gerade auch darin haben die Urteile über gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische Phänomene in den Preen-Briefen und anderswo, auf die zuerst Hermann Bächtold aufmerksam gemacht hat, etwas tief Erschreckendes<sup>68</sup>. Soviel Einsicht sie bekunden, es sind die Einsichten eines aristokratischen Individualisten. Nicht, was diese Urteile aussagen, sondern, was ihnen fehlt, zeigt, daß der apolitische Jacob Burckhardt seinen gelehrten Kollegen im neuen Deutschland drüben gar nicht so ferne steht, wie es nach seinen

<sup>66</sup> An Preen, 3. Juli 1870 (Kaphan, S. 327).

<sup>67</sup> An S. Vögelin, Montag nach Bettag 1866 (KAPHAN, S. 290), vgl. PASCAL, *Pensées*, éd. BRUNSWICQ, Nr. 131.

<sup>68</sup> HERMANN BÄCHTOLD, *Jacob Burckhardt und das öffentliche Wesen seiner Zeit* (Meinecke-Festschrift von 1922, jetzt: H. B., *Gesammelte Schriften*, hg. von E. V., Aarau 1939, S. 266ff.); *Der Geist des modernen Wirtschaftslebens im Urteil Jakob Burckhardts* (Schweizerische Monatshefte... 1923, jetzt: Ges. Schr., S. 300ff.).

anderweitigen ironischen Auseinandersetzungen mit den viri eruditissimi scheinen könnte. Mit ihnen gehört er zu denen, die das gesellschaftliche Hauptproblem des 19. Jahrhunderts, auf das Alfred Weber den Finger so stark gelegt hat, im Grunde übersahen, und, soweit sie Symptome des Mißverhältnisses feststellten, doch nichts zu deren Behebung beizutragen hatten.

Oder sah Burckhardt doch tiefer, als seine Einzelurteile uns haben vermuten lassen? Sah er nicht vom Geiste her, der hinter allem wirkt, wirken muß, die Dinge, und war er so in seiner Grundeinstellung dem Manne gar nicht so ferne, von dem wir eben hörten?

Wir schließen mit einem allbekannten Satze aus dem Brief an Preen vom 3. Juli 1870. «Wenn der deutsche Geist», schrieb Burckhardt damals, «noch einmal aus seinen innersten und eigensten Kräften gegen diese große Vergewaltigung reagiert, wenn er ihr eine neue Kunst, Poesie und Religion entgegenzustellen imstande ist, dann sind wir gerettet, wo nicht, nicht. Ich sage: Religion, denn ohne ein überweltliches Wollen, das den ganzen Macht- und Geldrummel aufwiegt, geht es nicht»<sup>69</sup>.

Wie anders Ph. A. von *Segesser*<sup>70</sup>! Als Luzerner Bürger rang er um die richtige Ordnung seiner Heimat und stand ihr schließlich als Schultheiß vor, als eidgenössischer Parlamentarier warnte er vor dem, was er für die Schweiz für verderblich hielt, als Zeitgeschichtsschreiber bezog er zu den europäischen und weltpolitischen Fragen öffentlich Stellung. Nur nebenbei sei bemerkt, daß seine «Studien und Glossen zur Tagesgeschichte»<sup>71</sup> bis heute ihre

---

<sup>69</sup> An Preen, 3. Juli 1870 (Kaphan, S. 327).

<sup>70</sup> Die nachstehenden Ausführungen über Ph. A. v. S. sind auf Grund der Eindrücke geschrieben, die seine Schriften hinterlassen haben. Über v. S. zuletzt J. STREBEL (in: *Schweizer Juristen der letzten 100 Jahre*, Zürich 1945, S. 169—196) und WERNER GANZ (in dieser Zeitschrift 1951, S. 245 bis 274; beide mit Literaturangaben.) G.s Arbeit kam mir erst zu Gesicht, als die vorliegende schon gesetzt war. Die unvollendet liegen gebliebene Biographie von KASPAR MÜLLER (Bd. 1: Luzern 1917, Bd. 2: Luz. 1924) reicht nur bis 1860. v. S.s Briefe werden von E. F. J. MÜLLER gesammelt und zur Edition vorbereitet.

<sup>71</sup> Die «*Studien und Glossen zur Tagesgeschichte*» erschienen von 1859 bis 1875 als Einzelhefte in Luzern, 1877 gesammelt in einem stattlichen Band von 663 Seiten in Bern (= Band 1 der «Sammlung Kleiner Schriften»).

Frische behalten haben, durch sie wie durch seine historischen Werke im eigentlichen Sinne des Wortes verdiente er, zu den großen Geschichtschreibern deutscher Zunge gezählt zu werden. Dem Deutschtum aber gehört er trotz seiner deutschen Studienjahre nicht an, er war Luzerner und Europäer. Und darin unterscheidet er sich von Bluntschli, Gelzer, Burckhardt nicht nur, sondern von der Mehrzahl seiner schweizerischen Zeitgenossen überhaupt. Es kann kein Zweifel sein, daß es primär die religiöse Verbundenheit ist, die viele Deutschschweizer so fest an den deutschen Geist band, sie zeitweilig oder dauernd an die deutsche Mission glauben ließ, konfessionelle Verbundenheit im Sinne des Heidelberger Katechismus oder aber Glaubensgemeinschaftschlechthin ohne konfessionellen Akzent seit dem Auftreten des Pietismus. Diese Bindung fehlt Segesser. Im Unterschiede aber zu einem Friedrich Hurter<sup>72</sup>, der, in deutscher Überlieferung speziell reformierten Herkommens aufgewachsen, als Konvertit sich in der Folge Österreich zuwandte, im Unterschiede auch zu manchen Innerschweizern, die im Metternichschen Beharrungssystem eine dauernde Gewähr für die katholischen Interessen sehen zu können glaubten, hat Segesser diese bekanntlich im Frankreich des second empire am besten aufgehoben geglaubt. Das war nicht eine Laune oder unerklärliche Singularität, wie man schon gemeint hat<sup>73</sup>. Vielmehr brachte Segesser aus der luzernischen Vergangenheit eine Prädisposition für französisches Wesen mit. Vor allem aber war der Katholik Segesser konservativ und antirevolutionär nicht in einem kurzschlüssigen Sinne. Die Volkssouveränität, die an die Stelle der fürstlichen oder patrizischen Souveränität getreten war, verneinte er nicht, wohl aber die Revolution (und den Radikalismus), die die alten Werte negierte und umstürzte. Die direkte Demokratie in der Heimat, die demokratisch unterbaute plebiszitäre Monarchie im europäischen Großstaat — darin sah er die Staatsformen der Zukunft, unter Ablehnung aller Zwischenlösungen wie repräsentative Demokratie oder Konstitutionalismus; er glaubte, diese neuen Staatsformen seien berufen, die alten Werte,

---

<sup>72</sup> Über Hurter: G. WOLFF (Zs. f. schw. Gs. 1929).

<sup>73</sup> Vgl. E. A. PICARD, a. a. O., S. 281ff.

namentlich die christlichen Grundlagen der Gesellschaft, zu verteidigen.

Wenn Segesser in der souveränen Art, die ihn auszeichnet, zeitgeschichtliche Dinge beurteilte, so sah er sich so wenig dazu befugt, im moralischen Sinne über Menschen zu richten wie im Urteilen über die Vergangenheit, ohne deshalb wie Bluntschli Moral und Politik zu trennen. Solches Richten steht nach Segesser Gott allein zu. Der Historiker hat mit den Wirkungen menschlichen Handelns zu tun, nicht mit diesem selbst<sup>74</sup>. Seine Erörterungen über das, was heute «Schuldfrage» genannt wird, wie diejenigen über die Soziologie des alternden Alleinherrschers<sup>75</sup>, sind bis zum heutigen Tage aller Berücksichtigung wert, gerade wenn wir die vom Zwielficht unwitterten deutschen Fragen gerecht beurteilen wollen.

Die deutsche Reichsgründung maß Segesser an seinen Idealen und stellte sie zugleich in die säkularen Zusammenhänge hinein. Dabei ist zu beachten, daß die deutschen Dinge in seinen Betrachtungen zunächst durchaus keine zentrale Stelle eingenommen haben. Weit wichtiger war ihm nicht nur Frankreich, sondern auch die orientalische Frage, Italien, der Eintritt Amerikas in die Weltpolitik. Wo die deutschen Fragen in seinen Gesichtskreis eintreten, gibt er deutlich zu erkennen, daß auch für ihn der status quo unhaltbar war. Andererseits bejahte er die Nationalitätenpolitik Napoleons III. Nur einen Moment lang — 1859 — glaubte er an die Möglichkeit, Bayern zu einem süddeutschen Staat zweiter Ordnung zu erheben, Sardinien ähnlich, das eben in Oberitalien zu solcher Stellung aufgestiegen war. Seit 1862 aber stand für ihn, wieder in Analogie zu Italien, der Beruf Preußens zur Sammlung aller Deutschen fest<sup>76</sup>. Was aber 1871 herausgekommen war, stellte für ihn eine Zwitterlösung par excellence ohne irgendwelche originale Züge dar, ironisch stellte er fest, das einzig Neue daran dürfte das Hausmeiertum des Reichskanzlers darstellen. Und nicht ohne Geist bemerkt er das «Sonderbare», «daß die Fürsten mit den

---

<sup>74</sup> *Studien und Glossen*, S. 119ff.; 510; 484; 34, 35, 147f.

<sup>75</sup> *Studien und Glossen*, S. 471f.; Kl. Schr. II, S. 457.

<sup>76</sup> *Studien und Glossen*, S. 45; 179.

liberalen, die Demokraten mit den despotischen Aspirationen der bismarckischen Politik sympathisieren»<sup>77</sup>.

Segessers Ironie aber soll uns nicht weiter kümmern, um so weniger, als sie durch sein immerhin umstrittenes Ideal mitbedingt ist. Wichtiger sind zwei Punkte, in denen er das deutsche Reich die *Freiheit* der Völker und Menschen bedrohen sieht. Die deutsche Macht hob nach Segesser das europäische Gleichgewicht auf, einen der Grundpfeiler der Freiheit und der Zivilisation der europäischen Völker in den letzten Jahrhunderten. Segesser zeigt nun, was dieses europäische Gleichgewicht im Laufe der Jahrhunderte bedeutet hat, weist auf die Weltherrschaft der Römer hin und umreißt deren Charakter; der neuen Herrschaft der Deutschen verspricht er weit kürzere Dauer, «weil sie, umgeben von zivilisierten Völkern, die sie weder zu assimilieren noch zu zertreten vermögen, auf der Idee des absoluten Staates fußend, die menschliche Freiheit in ihrem unveräußerlichsten Gebiete bedrohen»<sup>78</sup>.

Denn darin gipfelt nun Segessers Kritik, und hier ergibt sich eine unausgesprochene Antithese zu unserem Ausgangspunkt, zu Augustin Keller als dem Protagonisten des kulturpolitisch orientierten schweizerischen Radikalismus: Der neue Staat ist auf dem Wege, absoluter Staat zu werden.

Dabei handelt es sich für Segesser nicht so sehr um den Regierungsabsolutismus im Sinne des 17. Jahrhunderts als um das, was wir heute als Totalitarismus, als totalen Staat, bezeichnen. Die so verstandene Absolutheit der neuen Staatsgewalt wurde ihm besonders evident anlässlich des von ihr geführten Kulturkampfes. Segesser sieht in der dem «Kulturkampf» gewidmeten Studie von 1875 — spätere Äußerungen liegen leider nicht vor — diese kulturpolitische Aktion als ein von Bismarck virtuos gehandhabtes Kampfinstrument der preußischen Staatsraison, das geeignet sei, alle gleichstrebenden Kräfte im In- und Ausland — Segesser weist ausdrücklich auf die Schweiz hin — mitzureißen, ja geradezu die revolutionären Kräfte in den Dienst Preußens zu stellen, die eigentlich auf die Zerstörung auch des Thrones, nicht nur des Altares,

---

<sup>77</sup> *Studien und Glossen*, S. 559 (Der Kulturkampf, 1875).

<sup>78</sup> *Studien und Glossen*, S. 662f.

tendieren. Er hat den Eindruck, daß Deutschland «in seinem Innern die tiefern Grundlagen der monarchischen und konservativen Ordnung gründlicher zerstöre als dieses durch revolutionäre Parteien hätte geschehen können»<sup>79</sup>.

Wir würden m. E. Segesser Unrecht tun, würden wir uns etwa deshalb weigern, seinen Argumentationen noch etwas zu folgen, weil wir uns ihn als Ultramontanen im Sinne der Parteibezeichnung abgestempelt vorstellten. Gewiß erscheint ihm der Geist vornehmlich im Gewande seiner Kirche. Aber auch als Katholik urteilte er so sehr aus dem Kerne seiner festgegründeten Persönlichkeit, daß wenig fehlte, daß seine eben zitierte Schrift der Indizierung verfiel.

Segesser, der durch das Erleben der politischen und geistigen Kämpfe seiner luzernischen und schweizerischen Heimat für solche Dinge hellhörig geworden war, glaubte sehen zu können, worauf der deutsche Kulturkampf seinem innersten Wesen nach eigentlich hinauslaufe. Er glaubt geradezu, das «widerchristliche Element» seiner Zeit habe «in dem Majordomus des neuen Weltreiches seinen umgekehrten Konstantin gefunden»<sup>80</sup>. Er schreibt: «... Wie die antike, heidnische Kultur versank, als das Christentum die äußere Macht des Staates in dem römischen Weltreich für sich gewann, so müßte auch die christliche Kultur ihr Ende finden, wenn es den antichristlichen Prinzipien der modernen Kultur gelänge, in einem neuen weltbeherrschenden Reiche die absolute Staatsgewalt sich dauernd anzueignen»<sup>81</sup>. Und weiter: «Alle christlichen Konfessionen erkennen ein höchstes Gesetz, das nicht das des Staates ist, möglicherweise diesem entgegenstehen kann, alle messen die innere Berechtigung der Staatsgesetze an dem Maßstabe des göttlichen Gesetzes und wenn sie auch individuell einem mit dem göttlichen Gesetze in Widerspruch stehenden Staatsgesetze gehorchen, so geschieht es nicht in Anerkennung seiner inneren Berechtigung, sondern gemäß der Pflicht des Gehorsams gegenüber aller Obrigkeit. Die Idee des modernen absoluten Staates

---

<sup>79</sup> *Studien und Glossen* S. VIII (Einleitung von 1876).

<sup>80</sup> *Studien und Glossen*, S. 608 (Kulturkampf).

<sup>81</sup> *Studien und Glossen*, S. 621.

steht daher im Gegensatz nicht nur zum Katholizismus, sondern zu allen positiv christlichen Konfessionen»<sup>82</sup>. Endlich: «Erst die Sublimierung des Staatsbegriffes und die praktische Anwendung desselben in der Gegenwart, die Ausdehnung der Staatsgewalt auf das Gewissen seiner Bürger, auf die Freiheit nicht ihrer Handlungen, sondern ihrer Überzeugungen... hat die Inkompatibilität von Staat und Kirche auf dem gleichen Raume zutage gefördert, und sie ist nur deshalb gegenüber der katholischen Kirche prägnanter hervorgetreten, weil in der Organisation dieser Kirche einerseits die größte Widerstandskraft der christlichen Idee gegeben ist, und sie andererseits auch ein äußerlich erreichbares Angriffsobjekt bildet, bei welchem, da es selbst dogmatische Natur hat, mit der Form auch das Wesen erreicht wird»<sup>83</sup>.

Unter dem Deckmantel des Kulturkampfes sah Segesser sich die absolute Staatsgewalt über alle Gebiete und alle Lebensbeziehungen des Individuums ausdehnen<sup>84</sup>. Segesser sah voraus, daß der geistige Zwang, gegen die Kirche erfolgreich, recht bald auch gegen Vereine und Presse sich auswirken werde.

An dieser Stelle bekommt der Preis der Menschenrechte, den Segesser in der Abhandlung von 1864 niedergelegt hat, sein volles Gewicht. In der Anerkennung solcher unveräußerlicher und unverjährbarer Menschenrechte lag «ein formeller Protest gegen die Idee der unbedingten Souveränität des Staates». Segesser meint, daß dieser Protest in seinen Tagen vor allem von den Kirchen ausgehen müßte und bedauert, «daß nicht alle organisierten Religionsgesellschaften diesen Protest mit gleicher Energie erheben»<sup>85</sup>.

Wo über so scharfgeprägte Urteile und Meinungen zu berichten war, durfte sich wohl der Berichterstatter mit dem Referat begnügen, durfte er auf eine Erörterung dieser Meinungsäußerungen und auf ein eignes Urteil füglich zunächst verzichten. Auf die Herkunft des totalen Staates fiel ein Streiflicht, vom Fortschreiten

---

<sup>82</sup> *Studien und Glossen*, S. 622.

<sup>83</sup> *Studien und Glossen*, S. 624.

<sup>84</sup> Vgl. *Studien und Glossen*, S. 641f.

<sup>85</sup> *Studien und Glossen*, S. 264 (Die päpstliche Enzyklika vom 8. Dezember 1864 und der Syllabus, von 1865).

auf dem Wege zur Massenkultur war die Rede, von der Vernachlässigung, ja, dem Verfehlen der wahren Mission des deutschen Geistes war eingehend zu berichten, während die spezifisch schweizerischen Anliegen mit Absicht beiseitegelassen wurden. Es sind Urteile, die aus dem Zentrum der von uns belichteten schweizerischen Zeitgenossen jener deutschen Entwicklungen geflossen sind. Wir hoffen, mit ihrer Wiedergabe nicht nur einige biographische Beiträge geleistet zu haben, sondern auch auf das Objekt, dem die Urteile gelten, in neuer Weise die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben. Die Distanz mit ihrer Veränderung der Perspektiven läßt zwar manches gemäßiger sehen, anderes vermag wohl in der Tat nur der Blick des innerlich beteiligten Zeitgenossen zu erfassen und den Nachgeborenen sehen zu lehren.