

paz in der Edition NZN bei TVZ, Band 5
Reihe der Paulus-Akademie Zürich

Béatrice Acklin Zimmermann
Ulrich Siegrist
Hanspeter Uster (Hg.)

Ist mit Religion ein Staat zu machen?

Zu den Wechselbeziehungen von
Religion und Politik

EDITION **N Z N**
BEI **T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

[2009]

Die Herausgeberin und die Herausgeber danken allen, die zur Entstehung dieses Sammelbandes beigetragen haben. Ganz besonderer Dank gebührt der Leiterin des Theologischen Verlags Zürich, Frau Marianne Stauffacher, für die rasche Aufnahme des Manuskripts in das Verlagsprogramm der Edition NZN bei TVZ und dem Lektor, Herrn Markus Zimmer, für die ausgezeichnete Zusammenarbeit. Ein grosser Dank geht auch an lic. phil. und lic. theol. Ueli Felder für die kritische Durchsicht des Manuskripts. Herausgeber und Verlag danken der römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung dieses Buches.

Das Konzept der offenen, liberalen Gesellschaft, das es auch in Sachen Religion zu verteidigen gilt, spiegelt sich im Konzept des Sammelbandes wider, insofern dieser keine letzten Antworten bereithält, sondern vor allem zum (Streit-)Gespräch herausfordern will.

Fribourg/Lenzburg/Baar, im Juli 2009

Béatrice Acklin Zimmermann
Ulrich Siegrist
Hanspeter Uster

Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz

Ein historischer Überblick

THOMAS MAISSEN

Die Bedeutung der Religion in der politischen Kultur der Schweiz in einem historischen Überblick zu erfassen ist bereits ein weitreichendes Thema. Umso wichtiger ist es, diese Problematik von einer noch umfassenderen Fragestellung abzugrenzen, derjenigen nach der gesellschaftlichen Relevanz von Religion, Glauben und Kirchen in der Schweiz. In dieser Hinsicht wird hier vereinfachend davon ausgegangen, dass die Entwicklung sich nicht grundsätzlich von derjenigen in anderen europäischen Ländern unterschied. Das betrifft sowohl die starke Prägung des individuellen und kollektiven Alltags durch religiöse Praktiken (bis weit ins 20. Jahrhundert hinein) als auch die sogenannte Säkularisierung als Prozess, in dem sich das Verhältnis von Institutionen und Personen zu den offiziellen Kirchen und ihren Heilsbotschaften seit dem 17. Jahrhundert allmählich lockerte und der in den letzten Jahrzehnten zu vielen Austritten aus den Landeskirchen und einer Pluralisierung der Glaubenslandschaft geführt hat.¹ Beim folgenden Blick weit zurück in die Vergangenheit wird also nicht behauptet, dass die Eidgenossen grundsätzlich mehr oder weniger fromm oder kirchentreu – das sind unterschiedliche Kategorien – waren als andere Völker. Hingegen soll die These vertreten werden, dass seit den Anfängen der Eidgenossenschaft die Beziehung zu Gott, Glauben und Kirche in historiographischer wie politischer Hinsicht eine besondere Rolle spielte, die mit ihrer politischen Struktur und deren Wandel zu tun hatte.

Die Eidgenossenschaft bildete sich im 14. Jahrhundert aus als Landfriedensbündnis.² Deren gab es viele im Mittelalter: Machthaber schlossen sich zusammen und sicherten sich in dem Raum, den sie beherrschten, gegenseitige Hilfe zu, wenn es darum ging, gegen Rechtsbrecher oder äussere Feinde vorzugehen. Es handelte sich um eine Zeit, in der eine starke Zentralgewalt fehlte. Natürlich gab

1 Vgl. Martin BAUMANN/Jörg STOLZ (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen*. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007.

2 Vgl. hierzu jetzt Roger SABLONIER, *Gründungszeit ohne Eidgenossen*. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300, Baden 2008.

es Könige und andere Fürsten, doch diese verfügten über keine Polizei, sie waren in den fernen Regionen ihres Reichs nur selten und nie dauerhaft gegenwärtig und konnten dies auch durch ihre Amtsträger, etwa die Vögte, kaum sein, weil sie zu arm waren, um auch nur annähernd so etwas wie eine feste Beamtschaft zu unterhalten. Besonders grossen Rückhalt fanden solche Landfriedensbündnisse bei der Kirche, die seit dem 11. Jahrhundert, die eigentliche Vorkämpferin dieser Bewegung war und sie mit dem Namen «*treuga Dei*», Gottesfrieden, adelte. Dieses politische Anliegen vieler Kleriker entsprach einerseits dem Gebot, die christliche Nächstenliebe zu fördern. Andererseits waren vor allem Klöster und Bischofskirchen vergleichsweise reich und zugleich schutzlos, da sie in der Regel keine Lehen vergaben und damit keine eigenen Vasallen mobilisieren konnten, wenn Gefahr drohte. Auch waren die jeweils auf ihre Pfründen gewählten Prälaten eher peripher in die dynastischen Familienverbände des Adels eingebunden, die ihren Angehörigen Schutz verhies.

Es ist insofern sehr bezeichnend, dass einer der allerersten Texte, den man als gesamteidgenössische Verfassungsquelle bezeichnen kann, unter anderem den Schutz der Geistlichen befahl. Im Sempacherbrief von 1393 gelobten die Eidgenossen, «das keiner der unsern kein kloster, kilchen oder Cappelle beslossen ufbreche oder offenn dar in gange ze brennende, wüstende oder ze nämende, dz dar Inne ist dz zuo der kilchen gehöret»³. Dass der Sempacherbrief die kirchlichen Institutionen eigens hervorhob, zeigt, dass die geforderte Mässigung weder bei den Schweizern noch bei anderen zeitgenössischen Kriegern eine Selbstverständlichkeit war.

Die Eidgenossen hatten allerdings auch grössere Legitimationsprobleme als andere Landfriedensbündnisse, die ähnliche Ziele verfolgten. Der 1488 gegründete Schwäbische Bund etwa vereinte nicht nur Städte untereinander, sondern mit diesen auch Adlige und Fürsten, ja sogar den Kaiser. Die spätmittelalterliche Eidgenossenschaft bestand dagegen aus Städten und Landgemeinden, also aus Bürgern und Bauern – und nicht aus Adligen, die als Ritter («*bellatores*», in der mittelalterlichen Ordnung der drei Stände) eigentlich die einzigen Träger legitimer politischer Gewalt waren. Ein adliger Gegenspieler wie Kaiser Maximilian I. sah deshalb die christliche Lehre und Ordnung verletzt, wenn sich diese «bösen, groben und schnöden gepurslüt» – wie er sie 1499, im Schwabenkrieg, bezeichnete – der gottgegebenen Herrschaft widersetzten, die dem Adel vorbehalten war.⁴

3 *Eidgenössische Abschiede*, Bd. 1, Luzern 1847, 329.

4 Vgl. Maximilians Manifest gegen die Eidgenossen nach Claudius SIEBER-LEHMANN/Thomas WILHELMI, in: DERS., *Helvetios – Wider die Kutschweizer*. Fremd- und Feindbilder von den Schweizern in antieidgenössischen Texten aus der Zeit von 1386 bis 1532 (Schweizer Texte, Bd. 13), Bern/Stuttgart/Wien 1998, 90.

Die «Antwort der Bauern» erfolgte in derselben, mittelalterlichen Logik: Sie sprachen von Notwehr gegen den Hochadel und vor allem gegen die Habsburger, die angeblich ihre ritterliche und christliche Pflicht vernachlässigt hatten, welche gerade in der Garantie des Landfriedens bestanden hätte. Stattdessen – so die Eidgenossen – habe Österreich selbststüchtig seine Hausmachtspolitik verfolgt und sich dabei in tyrannischer Herrschsucht gegen die Ordnung von Kaiser und Reich vergangen. Diese Ordnung war gottgewollt, heilsgeschichtlich ewig und weltweit gültig, mit zwei Universalmächten an der Spitze: Papst und Kaiser. In ihr und aus ihr ergaben sich die Schweizer Autonomie und ihre Herrschaftsrechte – als Privilegien der spätmittelalterlichen Kaiser und Könige von Friedrich II. über Ludwig den Bayern zu Sigismund. Diese beglückten die Städte und Talschaften im Mittelland und Alpenraum mit der Reichsfreiheit und hierdurch mit einer legitimen Ordnungsfunktion. Die Schweizer verstanden sich demnach als Wahrer der Reichs- und damit der Heilsordnung. Dass der Allmächtige diese Einschätzung teilte, bewiesen die erfolgreichen Schlachten von Morgarten, Sempach und in den Burgunderkriegen. Die Eidgenossen deuteten sie als Gottesurteil: Sie befanden sich «in des allmechtigen gottes schirm», da sie sich als gottesfürchtiges Volk erwiesen hatten – und solange sie dies auch in Zukunft tun würden.⁵

Ausdruck fand dieser Glaube an einen besonderen göttlichen Schutz in einer eigentümlichen und vom Adel heftig angefeindeten Form des Betens, nämlich mit «zertanen» (ausgebreiteten) Armen.⁶ Religiös bestimmt war auch das regelmässige gemeinsame Schlachtgedenken, die kirchliche Erinnerung an die in Schlachten gefallenen Angehörigen und Vorfahren. Im Mittelpunkt stand eine Totenmesse am Ort der Schlacht, beispielsweise in einem Gebeinhaus oder in der Schlachtkapelle, die etwa in Sempach schon ein Jahr nach dem Sieg, 1387, errichtet wurde, ebenso 1477 in Murten. Manchmal gab es auch eine Prozession, so die bis heute durchgeführte Näfeler Fahrt; dazu kam die Vergabe von Almosen und ein gemeinsames Mahl. Der Schlachtbericht, der dabei verlesen werden konnte, entsprach in Inhalt, Form und der jeweiligen Rekapitulation der weihnächtlichen Heilsgeschichte.⁷ Dank der gemeinsamen Feier solch religiöser Riten – Beten mit

5 Vgl. Guy P. MARCHAL, *Die Antwort der Bauern*. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters, in: Hans PATZE (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Bd. 31, Sigmaringen 1987, 757–790; jetzt auch in Guy P. MARCHAL, *Schweizer Gebrauchsgeschichte*. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität, Basel 2006, 351–390.

6 Vgl. Peter OCHSENBEIN, *Beten «mit zertanen armen»*. Ein alteidgenössischer Brauch, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 75 (1979) 129–172; Peter OCHSENBEIN, *Das grosse Gebet der Eidgenossen*. Überlieferung, Text, Form und Gehalt, Bern 1989.

7 Vgl. Georg KREIS, Art. *Schlachtjahrzeiten*, erscheint in: *Historisches Lexikon der Schweiz*.

«zertanen» Armen wie Schlachtgedenken – erlebten sich die Eidgenossen über die Kantonsgrenzen hinweg als Einheit von «frumen edlen puren»: als Gottes «volks usserkorn».⁸

Auch Ulrich Zwinglis Reformappell argumentierte auf diesen bewährten zwei Linien:

1. einerseits historisch, als *Treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen* (1524), zu den reinen Sitten der Vorväter zurückzukehren, die den übermütigen Adel besiegt hatten;⁹
2. andererseits blieben die Eidgenossen für die Zürcher Reformatoren das auserwählte Volk des einen Gottes, der nicht zwei Bekenntnisse unter ihnen dulden würde.¹⁰ In der vormodernen Logik setzte jede politische Gemeinschaft einen gemeinsamen Glauben voraus, da nur dieser einheitliche Wertvorstellungen und damit politische Solidarität und Loyalität garantierten konnte. In diesem Sinn sprach ein frühneuzeitlicher Jurist später von «*religio vinculum societatis*» – der Religion als der Fessel oder vielmehr dem Verbindenden der Gesellschaft.¹¹ Das bedeutete *weltlich*, dass eine Gesellschaft in einem dauernden Bürgerkrieg zerfallen müsse, falls ihre Glieder nicht an ein und denselben Gott glauben und damit ein allgemein verbindliches Normensystem anerkennen würden. *Religiös* betrachtet meinte «*religio vinculum societatis*», dass der einzig wahre Gott sowohl die Gesellschaft als Ganzes als auch die einzelnen Individuen dafür bestrafen müsse, wenn sie ihm keine Ehrfurcht bewiesen. Und war es nicht ein Zeichen von Respektlosigkeit, von Gleichgültigkeit gegenüber Gott, wenn man Andersgläubige, besser: Falschgläubige in der eigenen Nähe duldeten? Der frühneuzeitliche Christ glaubte sich insofern gezwungen, aus Sorge um das eigene Heil, aber auch um dasjenige seiner Mitmenschen, den Andersgläubigen zu bekehren – oder aber ihn zu vertreiben oder umzubringen.

8 Vgl. die Belege bei MARCHAL, *Schweizer Gebrauchsgeschichte*, a. a. O. (Anm. 6), 364.

9 Vgl. Ulrich ZWINGLI, *Eine treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen*, hg. v. Egli, Emil/Finsler, Georg, in: Emil EGLI/Georg FINSLER, *Sämtliche Werke*, Bd. 3 (Corpus Reformatorum, Bd. 90), Leipzig 1914, 97–113.

10 Vgl. Eduard KOBELT, *Die Bedeutung der Eidgenossenschaft für Huldrych Zwingli* (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Bd. 45/2), Zürich 1970.

11 Vgl. Heinz SCHILLING, *Das konfessionelle Europa*. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: Joachim BAHLCKE/Arno STROHMAYER (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 7), Stuttgart 1999, 13–62, hier 16.

Bikonfessionalität war also nicht denkbar in einem Bündnis, das unter Gottes Schutz stehen wollte. «Wir wüssind in zweyen Glauben nitt husszehalthen», so verkündete der Glarner Historiker und katholische Politiker Aegidius Tschudi 1564 seine Überzeugung¹². Die Bibel war voll mit Beispielen, was passiert, wenn ein Volk gespalten ist in diejenigen, die den wahren Gott anbeten, und diejenigen, die das goldene Kalb vergötzen. Die Frage war nur, wo in den 1520er Jahren das goldene Kalb war: bei denen, die sich angeblich von der heiligen Schrift als einziger Quelle zum Heil entfernt hatten, oder bei denen, die vom Glauben der Väter abfielen und damit nicht nur ihr eigenes Seelenheil gefährdeten, sondern auch dasjenige ihrer Vorfahren. Denn darum kümmerten sich ja die Katholiken etwa mit den Seelenmessen, welche die Reformatoren abschafften.

Äusserst symptomatisch für den politisch-religiösen Zwiespalt war die Tatsache, dass die Zürcher die alten Bundeseide nicht mehr so beschwören wollten, wie das im 15. Jahrhundert regelmässig geschehen war – unter Anrufung der Heiligen. Die Reformatoren hoben ihren Kult auf, da er in der Bibel nicht belegt war (*sola scriptura*). Mit der Zürcher Weigerung, den eidgenössischen Brauch weiter so zu pflegen, wie die Katholiken es forderten, fiel die sowohl metaphysische als auch rechtliche Basis für das weg, was ja eben eine *Eid-Genossenschaft* war, jetzt aber nicht mehr genossenschaftlich einen Eid leisten mochte. In diesem Patt über das richtige Verständnis von religiösen und politischen Gemeinsamkeiten war Zwinglis Offensive gegen die altgläubigen Kantone geradezu zwingend: Auch hierbei handelte es sich um die Suche nach einem Gottesurteil.

Die Reformierten unterlagen zwar 1531 bei Kappel in ihrem Versuch, die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft auf militärischem Weg wiederherzustellen. Doch trotz ihrem Sieg waren die Innerschweizer nicht stark genug, um ihrerseits die mächtigen reformierten Stadtkantone zu unterwerfen. Der anschliessende Kappeler Landfriede respektierte deshalb notgedrungen deren religiöse Autonomie. Im folgenden Jahrhundert standen die Konfessionsparteien immer wieder am Rande des Bürgerkriegs, der für die Eidgenossenschaft eine existentielle Bedrohung dargestellt hätte, wenn die konfessionellen Bündnisse mit äusseren Mächten angerufen worden wären – diejenigen von katholischen Kantonen mit Spanien oder Savoyen oder der reformierten Zürich und Bern mit der Markgrafschaft Baden, den Niederlanden oder England. Nur im wichtigsten Bündnis, demjenigen mit Frankreich, sahen sich reformierte und katholische Pensionierherren und Reisläufer vereint. Entsprechend wirkte Frankreich – selbst zwar auch katholisch, aber in Dauerfeindschaft zur katholischen Vormacht Habsburg – bei

12 Vgl. www.nzz.ch/2005/02/05/fe/articleCKBDA.html (23.07.2009).

schweizerischen Binnenkonflikten mässigend, weil es sein Söldnerreservoir nicht verlieren wollte.

Weniger utilitaristisch versuchte die Nachfolgeneration Zwinglis seine Tradition fortzusetzen, indem sie die Landesgeschichte und -natur als Geschenk Gottes an die eidgenössische Gemeinschaft deutete.¹³ Heinrich Bullingers Deutung der Alpen als gesegneter Schutzwall der Freiheiten und Quelle der Tugend erfolgte noch vor der Katastrophe von Kappel.¹⁴ Aber auch der Zürcher Historiker Johannes Stumpf ermahnte in seiner epochalen Chronik von 1547 «alle landleüt unnd Alpische voelcker [...], den wilden und gebirgigen erdboden ired vatterlands nit zeverachten, sonder darin Gottes milte hand [zu ...] erkennen»¹⁵. Der reformierte Stumpf schloss nicht nur die Katholiken stillschweigend in Gottes Schutz ein, sondern auch die antiken, also heidnischen Alpenbewohner als Begründer von historischer Kontinuität in moralischer Qualität. Weil «soeliche Alpvoelcker von so gar langen zeyten haer biss auff heüttigen tag nit allein ired alten erdboden noch bewonend, sonder auch ired alte mannhait, auch ired vorderen dapfferkeit noch nie hingelegt habend, darzuo inen der gnaedig Gott biss auff dise zeyt gross gnad, hilff, schutz, schirm und wolthaar beweyst»¹⁶.

Doch dieser humanistische Rekurs auf Gottes Sorge für sein Volk erwies sich als wenig strapazierfähig. Jedenfalls entpuppte es sich als Illusion, wenn der erwähnte Aegidius Tschudi hoffte, man könne die (unvermeidlichen) «Zenck der religion» den Theologen überlassen, wogegen man auf Bundesebene pragmatisch für das Wohl der Eidgenossenschaft zusammenwirke und sich dafür sogar eine gemeinsame Geschichtsschreibung instrumentalisieren lasse, «dann jeder Historicus sol unpartijisch sin»¹⁷. Diejenigen Protestanten, mit denen er in diesem Sinn zusammenwirken wollte – neben Stumpf so prominente Reformatoren wie Bullinger und Vadian – konnten sich Spitzen etwa gegen das Mönchtum nicht verkneifen. Und selbst wenn es um klare gesamteidgenössische Interessen ging, konnten sich die Antagonisten nicht zu einer gemeinsamen Aussenpolitik zusammenraufen – so, als Tschudi im Schmalkaldischen Krieg 1547 forderte,

13 Hierzu ausführlicher Thomas MAISSEN, *Die Bedeutung der Alpen für die Schweizergeschichte von Albrecht von Bonstetten bis Johann Jakob Scheuchzer*, in: SIMONA BOSCANI LEONI (Hg.), *Wissenschaft – Berge – Ideologien. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die frühneuzeitliche Naturforschung*, Basel 2009.

14 Vgl. Heinrich BULLINGER, *Anklage und Mahrede (1528)*, in: DERS., *Schriften*, Bd. 6, Zürich 2006, 33–79, hier 71f.

15 Johannes STUMPF, *Gemeiner loblicher Eydnoschafft Stetten, Landen und Voelckeren Chronick würdiger thaaten beschreibung*, Zürich 1547, Buch II, 293.

16 Ebd., Buch I, ii; vgl. 261*.

17 Aegidius Tschudi an Johannes Fries in Zürich, 11. Dezember 1547, in: Jakob VOGEL, *Aegidius Tschudi als Staatsmann und Geschichtsschreiber*. Zürich 1856, 202–204.

das linksrheinische, zwinglianische Konstanz gegen die kaiserlich-habsburgische Eroberung zu schützen, damit aber bei seinen eigenen Glaubensbrüdern nicht durchdrang.¹⁸

In der Praxis wie in der Theorie konnten die Eidgenossen also nach der konfessionellen Spaltung nicht mehr beanspruchen, wie noch im Spätmittelalter ein «Volk Gottes» zu sein. Entsprechend konnte die Staatsbildung in der Schweiz bis 1798 nur in den einzelnen Kantonen erfolgen, nicht auf gesamteidgenössischer Ebene. Denn für diesen Prozess war das obrigkeitliche Kirchenregiment unabdingbar, also die Kontrolle über eine einheitliche Kirche, die nicht nur eine verbindende und verbindliche «Ideologie» lieferte, sondern dank der Geistlichkeit als einzige Institution im ganzen kantonalen Herrschaftsgebiet präsent war. Wie erwähnt existierte weder eine Verwaltung im modernen Sinn noch eine Polizei als dauernde, feste Einrichtung. Konkret waren die Dorfpfarrer damit nicht nur für das Seelenheil zuständig, sondern auch Wächter über die sittliche Ordnung. Sie verkündeten die obrigkeitlichen Anweisungen den Analphabeten von der Kanzel und überwachten im Sittengericht, ob diese eingehalten wurden. Für die kantonalen Regierungen war es deshalb auch von grösster Bedeutung, dass sie die Geistlichen ausbildeten und in ihre Pfründen einsetzten, oder, in den katholischen Orten, bei diesen Fragen bei den kirchlichen Institutionen ein entscheidendes Wort mitsprachen.

Konfessionelle Einheitlichkeit ohne Lücken charakterisierte also die einzelnen Kantone, wenn man von wenigen Täufern und «Nikodemiten» – Kryptozwinglianern – absieht, die ebenso verfolgt wurden wie häretische Einzelgänger – so der Antitrinitarier Miguel Servet, der 1553 hingerichtet wurde, nachdem ihm sowohl der Bischof von Lyon als auch Calvin nachgestellt hatten. In Appenzell führten die konfessionellen Spannungen 1597 zur Kantonsteilung, nachdem Innerrhoden dem Bündnis der katholischen Kantone mit Spanien beigetreten war. Nur einer der 13 Orte fand zu bikonfessionellen Lösungen: Glarus. Voraussetzung dafür war allerdings, dass beide Konfessionsgruppen eigene Landsgemeinden und Ämter erhielten bis hin zu der zahlenmässig genau festgelegten Vertretung in Gerichten. Die katholische Minderheit erlangte also eine sehr weitgehende Autonomie und stellte gleichsam einen Staat im Staat dar.¹⁹ Ähnlich erfolgte die konfessionelle Durchmischung Graubündens, wo die souveränen Gerichtsgemeinden sich ihren Glauben jeweils selbst aussuchten. Das lag daran, dass auch in anderen hoheitlichen Belangen die Entscheidungen auf der Ebene

18 Vgl. Bernhard STETTLER, *Aegidius Tschudi – Chronicon Helveticum*, Bd. 2, hg. v. DEMS. (Quellen zur Schweizer Geschichte N. F. I, Bd. 7/2) Basel 1974, 69*.

19 Vgl. die Grafik im Art. *Glarus*. Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 5, Basel 2006, 456.

von Dorf- und Talgemeinden gefällt wurden – und nicht von einem der drei Bünde oder gar vom rhätischen Gesamtbund insgesamt. Das Verhältnis von Laax zum Oberen Bund und zum Freistaat Gemeiner Drei Bünde war damals etwa so wie heute dasjenige Dänemarks zur EU und zur UNO.

Konfessionelle Einheitlichkeit war also unumgänglich auf der Ebene, wo letztlich die politischen Entscheidungen gefällt wurden. Umgekehrt war religiöse Vereinheitlichung entsprechend dort schwierig, wo sich reformierte und katholische Kantone die Regierung teilen mussten: in den Gemeinen Herrschaften, die im 15. Jahrhundert unterworfen worden waren. Gemischtkonfessionelle Gemeinden erzwangen dort pragmatische Lösungen sowohl der eidgenössischen Landvögte als auch der lokalen Bevölkerung: Das betraf etwa Mischehen, Konversionen oder das Kirchengut, das die konkurrierenden Konfessionsgruppen manchmal gemeinsam nutzten (Simultankirchen).²⁰ Auch im eidgenössischen Binnenkontakt ersann man Mittel, um die Eskalation zu verhindern, wenn wieder einmal konfessionelle Interessen und Ansprüche in einem der zahlreichen Spannungsfelder – vor allem in den Gemeinen Herrschaften – aufeinanderstießen. Seit dem 2. Kappeler Landfrieden (1531) domestizierten die kantonalen Obrigkeiten mit Schmähverboten ihre Geistlichen, die im Ringen um den wahren Glauben nicht gewohnt waren, Rücksichten zu nehmen; wer die Überzeugungen der Andersgläubigen in den Dreck zog, konnte hart bestraft werden.

Auch an der Tagsatzung bemühten sich die kantonalen Gesandten, Bereiche zu definieren, in denen Lösungen jenseits von konfessioneller Polemik gesucht werden konnten.²¹ Daneben bestand die Tagsatzungsaktivität zu einem grossen Teil in der schiedsrichterlichen Vermittlung in den gemischtkonfessionellen Gebieten. Im Konfliktfall suchte man zumeist den Status quo zu erhalten, und entsprechend konservativ war die eidgenössische Konfessionspolitik: Veränderungen der Kantons- oder Glaubensgrenzen blieben letztlich tabu. Selbst die freiwilligen Annäherungen von Zugewandten Orten scheiterte rasch an der Furcht, eine Erweiterung des Bundes könnte das labile Gleichgewicht verändern. Diese Unlust zu Experimenten betraf nicht nur die weiter weg liegenden Städte, das protestantische Mülhausen und das katholische Rottweil, das im 17. Jahrhundert de facto aus dem Bündnis gedrängt wurde; sondern auch die calvinistische Hochburg Genf und ähnlich Neuchâtel hatten unter diesen Umständen keine Aussicht auf ein «*cantonnement*», eine Angliederung als vollwertiger Schweizer

20 Frauke VOLKLAND, *Konfession und Selbstverständnis*. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005.

21 Andreas WÜRGLER, Art. *Tagsatzung*, erscheint in: *Historisches Lexikon der Schweiz*; vgl. DERS., *Die Tagsatzung der Eidgenossen*. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext 1470–1798, Habil.schrift masch. Bern 2004.

Kanton. In einem Zeitalter, da ruhmsüchtige Monarchen die Grenzen ihrer Reiche rücksichtslos ausdehnten, war die ängstliche Mässigung der Schweizer eine grosse Ausnahme; und blieb dies bis ins frühe 20. Jahrhundert, als der Versuch der Vorarlberger, Schweizer zu werden, unter anderem an der Sorge um die konfessionelle Ausgewogenheit scheiterte.

In der Frühen Neuzeit wurde der religionspolitische Status quo zwischen den Orten zementiert, nachdem die Glaubenskonflikte noch zweimal zu allerdings kurzen und vergleichsweise unblutigen Bürgerkriegen eskalierten: Die beiden Villmergerkriege 1656 und 1712 brachen bezeichnenderweise im Anschluss an langjährige europäische Kriege aus, als die Grossmächte kein Interesse hatten, den eben – 1648 in Westfalen beziehungsweise 1712/13 in Utrecht – ausgehandelten Frieden wegen einer peripheren Region aufs Spiel zu setzen, so dass sie die eidgenössischen Streithähne sich selbst überliessen. Der Sieg von Bern und Zürich im Zweiten Villmergerkrieg mündete schliesslich 1712 im Frieden von Aarau in die Institution der Parität: In gesamteidgenössischen Religionsangelegenheiten, konkret also bei der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften, entschied fortan nicht die (katholische) Mehrheit der Kantone, sondern die Stimmen der beiden Konfessionsparteien wogen gleich viel – eine weitere Lösung, die den Status quo begünstigte, weil (Mehrheits-) Lösungen und damit Veränderungen in Konfessionsstreitigkeiten nicht mehr möglich waren. Die beiden Blöcke wurden auch dadurch verfestigt, dass sich die – anders als in Deutschland nicht (reichs-) rechtlich, aber aus Gewohnheit konstituierten – Zusammenschlüsse als *corpus evangelicum* und *corpus catholicum* regelmässig konfessionell getrennt zu Sonder-tagsatzungen trafen. Die religiös unerträgliche Bikonfessionalität war damit politisch fest institutionalisiert – in den Überzeugungen unerschütterlich, aber in ihrer Sprengkraft entschärft.

Das frühe 18. Jahrhundert war zugleich der Zeitpunkt, zu dem ein neues historisches Interesse an der gesamtschweizerischen Vergangenheit geweckt wurde. Reformierte wie der Zürcher Johann Jacob Scheuchzer und der Berner Albrecht von Haller entwickelten den Alpenmythos, der die Demokratie von tugendhaften Alpbauern und Hirten verkündete. Da sich diese aber vor allem in der katholischen Innerschweiz fanden, war der Alpenmythos ein idealer, integrierender Grundstein für ein überkonfessionelles und im «Helvetismus» auch die Sprachgrenzen überschreitendes Reformprogramm.²² Auf dieser Grundlage wurde 1762 die Hel-

22 Fritz ERNST, *Der Helvetismus*. Einheit in der Vielheit, Zürich 1954; Thomas MAISSEN, *Als die armen Bergbauern vorbildlich wurden*. Ausländische und schweizerische Voraussetzungen des internationalen Tugenddiskurses um 1700, erscheint in: André HOLENSTEIN/Béla KAPOSSY/Simone ZURBUCHEN (Hg.), *Armut und Reichtum in den Schweizer Republiken*, Lausanne 2009 (mit weiterer Literatur).

vetische Gesellschaft gegründet.²³ Aufklärer aus den evangelischen Orten kamen mit Gleichgesinnten vor allem aus Luzern zusammen, wo die staatskirchliche Partei wiederholt heftige Konflikte gegen die Klerikalen austrug. Das Ziel der Helvetischen Gesellschaft war ein gewiss christliches, aber entkonfessionalisiertes Schweizertum, das am Wesen der alten, tugendhaften Eidgenossen genesen sollte. Ein Fünftel der Mitglieder der Helvetischen Gesellschaft waren Geistliche beider Konfession; und während die ersten Treffen im reformierten Schinznach stattfanden, war in den 1770er und 1780er Jahren der Begegnungsort das katholische Olten. Es handelte sich also um die erste überkonfessionelle gesellschaftliche Institution der Schweiz.

Wie städtisch-elitär dieser überkonfessionelle Ansatz letztlich blieb, zeigte sich nach 1798, als unter anderem etliche Mitglieder der Helvetischen Gesellschaft ihre aufklärerischen Ideale in der Helvetischen Republik umzusetzen versuchten. Sie wurde mit Hilfe der französischen Revolutionstruppen installiert und verkündete auch erstmals in der Schweiz die Freiheit von Gewissen und Kultus, «insofern sie die öffentliche Ruhe nicht stören und sich keine herrschende Gewalt oder Vorzüge anmaßen».²⁴ Für breite Volksschichten gerade in ländlichen Gebieten war dies aber kein Anliegen, sondern eine Provokation. Auch wenn es verschiedene Motive gab, den helvetischen Zentralstaat abzulehnen, wurde nicht zuletzt die Glaubensfreiheit von vielen Frommen als Bedrohung der guten alten Ordnung erlebt. Die föderalistischen Gegner der Helvetik, namentlich in der Innerschweiz, riefen zum «gerechten Krieg» gegen die gottlosen Glaubensfeinde. Indem sie die Anhänger der Helvetik, auch die katholischen, als «Zürcher» verunglimpften, postulierten die Innerschweizer eine Kontinuität der zwinglianischen Ketzerbewegung.²⁵ Tatsächlich blieb aus der Sicht von konservativen und reaktionären Katholiken im kommenden halben Jahrhundert der Verfassungswirren der Liberalismus als protestantische Erfindung diskreditiert. Doch in Wahrheit handelte es sich dabei um eine Bewegung, die das Land nach neuen, politischen Kriterien spaltete, nicht mehr (allein) nach konfessionellen. Insbesondere das früh industrialisierte Solothurn und die Stadt Luzern sowie das Tessin waren Vorkämpfer des Liberalismus.

Das Beispiel Tessin macht auch deutlich, dass die territoriale Neuordnung des Landes 1803 durch Napoleon und 1815 durch den Wiener Kongress zu neuen

23 Ulrich IM HOF/François DE CAPITANI, *Die Helvetische Gesellschaft*. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz, 2 Bde., Frauenfeld/Stuttgart 1983.

24 Alfred KÖLZ, *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*. Vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848, Bern 1992, 127.

25 Vgl. dazu demnächst Eric GODELS Tübinger Dissertation über *Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798–1803)*. Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region.

Kriterien für politische Loyalität geführt hatte. Einerseits gehörten nun neben dem Tessin neu etliche weitere welsche Kantone zum eidgenössischen Bund: Sie waren unterschiedlicher Konfession, doch erzeugte die gemeinsame Sprache im Zeitalter des Nationalstaats eine starke Integrationskraft. Andererseits war durch die Auflösung der Untertanengebiete und die Integration früherer Zugewandter Orte nun die Hälfte der Kantone bikonfessionell. Die unruhigen Jahre im Vorfeld des Sonderbundskrieges von 1847 bewiesen dann vollends, dass die politischen Frontlinien von Konservativen/Ultramontanen gegen Liberale/Freisinnige nicht mehr den konfessionellen Frontlinien des 16. Jahrhunderts entsprachen. Im «Straussenhandel» und Züri-Putsch von 1839 wehrten sich konservative Reformierte ebenso gegen die «Religionsgefahr» wie die katholischen Konservativen in Luzern 1840 mit dem Ruswiler Verein und der Jesuitenberufung von 1844. Beide Male erhob sich die fromme Landbevölkerung gegen die städtischen Liberalen, und erst recht zeigten sich die Landgemeindeg Kantone kampfbereit gegen die Neuerer. Auch wenn sich im Sonderbund nur rein katholische Kantone zusammenfanden, konnten sie auf Sympathien oder zumindest Verständnis bei manchen konservativen Protestanten zählen; Basel-Stadt und Neuenburg blieben im Sonderbundskrieg gar neutral und wurden von der Tagsatzung dafür gebüsst, dass sie die Bundesexekution nicht mittrugen.

Entsprechend klar wurde der Nationalstaat, wie ihn nach dem Sonderbundskrieg die Bundesverfassung von 1848 verwirklichte, in den besiegten Sonderbundskantonen als Diktat der Sieger abgelehnt. Gerade deshalb war es für die überkonfessionelle Legitimität des Bundesstaats so wichtig, dass er von liberalen Katholiken mitgetragen wurde. Zwei von ihnen sassen im ersten Bundesrat: der Solothurner Josef Munzinger und der Tessiner Stefano Franscini. Geistliche hingegen, gleich welchen Bekenntnisses, durften (bis 1999) nicht National- oder Bundesrat werden. Der neue Bund war gegen den konfessionellen Geist errichtet worden, der die alte Eidgenossenschaft geprägt und in ihrer staatlichen Entwicklung unüberwindbar gelähmt hatte. Auch sie war aber, obgleich arm an Kompetenzen, im Prinzip ein überkonfessionelles und insofern säkulares (Verteidigungs-) Bündnis gewesen. Die Bundesverfassung von 1848 entwickelte daraus nun einen Staat, der diesen Namen auch auf nationaler Ebene verdiente. Voraussetzung dafür war allerdings, dass er das Kirchenwesen in der Zuständigkeit der Kantone belies, wo sich allmählich die heutigen öffentlichrechtlichen Landes- oder vielmehr Kantonalkirchen mit sehr unterschiedlichen Strukturen, aber manchen Analogien zur politischen Verfassung ausbildeten. Dazu gehört die Struktur der Kirchgemeinden oder die Rolle der Synoden als Parlamente.

Der Bundesstaat von 1848 garantierte die Kultusfreiheit als ein Grundrecht für die beiden fortan formal gleichbehandelten Hauptkonfessionen (und ab 1874

auch für die Juden). Abgesehen davon legiferierte der junge Staat in religiösen Dingen nur dort, wo er katholische Institutionen als Werkzeug des Ultramontanismus und damit als politisches Instrument einer ausländischen Macht ansah: In den Ausnahmartikeln wurden der Jesuitenorden und die Neugründung von Klöstern verboten, später die Errichtung von Bistümern an die staatliche Bewilligung gebunden. Solche Bestimmungen sollten den Separatismus bannen, der im Sonderbund gedroht hatte. In den 1870er Jahren heizte der Kulturkampf diese Konfrontation wieder an, wobei die liberalen katholischen Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas mit Begünstigung durch reformierte Behörden vor allem in Bern 1875 die Christkatholische Kirche gründeten.²⁶ Es war der Versuch, gleichsam eine nationalkatholische Kirche herzustellen, der aber letztlich scheiterte. Stattdessen führten Sonderbund und Kulturkampf dazu, dass die konservative Mehrheit unter den Schweizer Katholiken ein solides Selbstverständnis im «Ghetto» entwickelte, und dies im doppelten Sinn: solide einerseits aufgrund ihrer unanfechtbaren Macht in wichtigen kantonalen Refugien, andererseits durch ihre klare Unterlegenheit auf der nationalen Ebene, was die Loyalität und die Kohäsion als – wie man es empfand – unterdrückte Minderheit nur befördern konnte.²⁷

Die Integration des politischen Katholizismus in den Bundesstaat erfolgte nicht über eine eigene – christkatholische – Nationalkirche, sondern gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf verschiedenen Ebenen. Entscheidend war sicher die bürgerliche Blockbildung gegen die sozialistische Linke, die in ihrem revolutionären Materialismus die liberalen Ordnungsvorstellungen ebenso bedrohte wie die konfessionell-konservativen. In der Geschichtsschreibung manifestierte sich der Schulterschluss schon früh und auffällig darin, dass die liberal-reformierten Begründer der schweizerischen Nationalgeschichte wie Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker ihre Schilderung mit den Bündnissen der Innerschweizer Länderorte beginnen liessen.²⁸ Katholische Historiker wie Joseph Eurych Kopp oder Philipp Anton von Segesser versuchten sich nicht in nationalgeschichtlichen Synthesen, trugen aber durch Quelleneditionen Entscheidendes dazu bei.²⁹ Die Verbindung der Traditionen zeigte sich auch darin, dass nun

26 Peter STADLER, *Der Kulturkampf in der Schweiz*. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umlkreis 1848–1888, Zürich 1996.

27 Urs ALTERMATT, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Fribourg 31995 (urspr. 1972).

28 Sascha BUCHBINDER, *Der Wille zur Geschichte*. Schweizerische Nationalgeschichte um 1900 – die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker, Zürich 2002.

29 Michael JUCKER, *Gesandte, Schreiber, Akten*. Politische Kommunikation auf eidgenössischen Tag-satzungen im Spätmittelalter, Zürich 2004.

weithin die spätmittelalterlichen Schlachtfiern wiederbelebt wurden, aber nicht mehr als lokale, sondern als nationale und national integrierende Ereignisse. Ein kirchlicher Charakter haftete dieser Festkultur weiterhin an, allerdings nicht mehr ein konfessionell ausgrenzender, sondern ein zusehends zivilreligiöser: Es ging nicht mehr um das katholische Gedenken der Toten, sondern um den gesamtschweizerischen Triumph in siegreichen Taten. Die Reformierten gingen hier denn auch voran, 1822 mit dem St. Jakobsfest in Basel. 1835 wurde die Näfelfer Fahrt neu organisiert und belebt, während das – katholische – Morgarten-Schiessen erst 1912 eingeführt wurde.³⁰

Den Höhepunkt erlebte dieser Rekurs auf die mittelalterliche Schweiz als vorreformatorische Blütezeit – und damit als Zeit der Einheit vor der Glaubensspaltung – im Jahr 1891. Erstmals überhaupt wurden Jubiläumsfeiern begangen, die sich auf den «Bundesbrief» von 1291 bezogen. Er war jahrhundertlang kaum beachtet worden und ist als Gründungsakt der Eidgenossenschaft historiographisch tatsächlich ziemlich problematisch.³¹ Doch symbolisierte das Jubiläum die im gleichen Jahr 1891 erfolgte Integration der Katholisch-Konservativen in den Bundesrat: Der Luzerner Josef Zemp wurde der erste Vertreter derjenigen Schweiz, die sich als Verlierer von Sonderbundkrieg und Bundesstaat erfahren hatte. Diesen neuen Staat empfanden viele Katholiken zum Teil noch lange als Bedrohung für ihren Glauben, dem er ja tatsächlich in Form der religiösen Ausnahmartikel eine Sonderbehandlung vorbehielt. Eine offene Diskriminierung unterließ allerdings, auch wenn – konfessionelle wie parteipolitische – Beziehungen bei allen einflussreichen Gruppen für Stellenbesetzungen und Geschäftsbeziehungen weiterhin wichtig blieben; in einem noch lange freisinnig dominierten Bundesstaat mit wirtschaftlichen Zentren in den reformierten Städten insgesamt gewiss zum Nachteil der Katholisch-Konservativen. Gleichwohl festigte sich das antisozialistische Bündnis der bürgerlichen Parteien immer mehr und sehr dauerhaft, ja bis in die Gegenwart, insbesondere durch den Landesstreik von 1918 und die 1919 erfolgte Wahl eines zweiten Katholisch-Konservativen in den Bundesrat – es handelte sich um den tatsächlich Erzkonservativen Jean-Marie Musy.

In den dreissiger Jahren zeigte Musy ebenso wie sein Kollege Giuseppe Motta und sein Nachfolger Philipp Etter mehr als nur Verständnis für die autoritären, antiparlamentarischen Vorstellungen, die einerseits von reaktionärer, anti-moderner Nostalgie der Action française und eines Gonzague de Reynold beein-

30 Catherine SANTSCHI, *Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte*, Zürich 1991.

31 Georg KREIS, *Der Mythos von 1291*. Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertags, Basel 1991.

flusst waren, andererseits vom ständestaatlichen Faschismus italienischer und vor allem österreichischer Prägung.³² Insofern gab es neben der protestantischen, rechtsbürgerlich-germanophilen Sympathie für rechtsextreme Ideen durchaus auch eine typisch katholische Sensibilität. Diese Traditionen prägten nicht zuletzt die geistige Landesverteidigung, für die Etter führend verantwortlich zeichnete. Der Rekurs auf den Allmächtigen war darin omnipräsent, doch war dies kein konfessioneller Gott, sondern ein schweizerischer – ebenso wie Bruder Klaus, Niklaus von Flüe, der 1947 kanonisiert wurde. Er wurde als Nationalheiliger empfunden, nicht als katholischer Vertreter einer wahren Doktrin, sondern als Prophet der Neutralität («Machet den zun nit zu wit».)³³

Gerade die langen frühneuzeitlichen Erfahrungen religiösen Zwistes liessen den schweizerischen Staat sich religiös neutral und überkonfessionell präsentieren auch dort, wo er sich in der Präambel der Bundesverfassung auf Gott den Allmächtigen bezog und bezieht. Konfessionelle Unterschiede und Differenzen wurden in gemeineidgenössischen Institutionen eher beschwiegen als ausgetragen, um in einem Land mit vielen anderen möglichen Verwerfungen (Parteien, Sprachen, Stadt – Land) keine unnötige Frontlinie zu errichten. Das Verhältnis zu Kirchen und Religionen wurde nach unten delegiert, an die Kantone, die aus einer staatskirchlichen Tradition allmählich in die Bikonfessionalität und dann in die Glaubensvielfalt glitten, womit gelegentlich – etwa in Calvins Genf – eine klare Trennung von Kirche und Staat einherging. Diese kann aber nicht auf Bundesebene verfügt werden, wie das Schicksal der von allen Ständen und vom Volk 1980 massiv abgelehnten Initiative zur Trennung von Staat und Kirche bewies. Die Glaubensfrage ist eine der unmittelbaren politischen Identitätsräume in Gemeinde und Kanton geblieben.

Da es nie eine Staatskirche oder Staatsreligion der Schweiz gegeben hat, sondern nur in den Kantonen, ist das nur konsequent. Schweizerische Nationalgeschichte ist daher in einer auffälligen Form als säkulare Erfolgsgeschichte jenseits der Glaubensbekenntnisse geschrieben worden. Das unterscheidet sie von den meisten anderen Ländern, deren Geschichte und Geschichtsbild aufgrund ihrer frühneuzeitlichen Entwicklung auf eine einzige Konfession bezogen werden. Das gilt selbstverständlich für religiös homogene Länder wie Spanien oder Schweden. Es gilt aber auch für plurikonfessionelle Staaten, die nur mit einer von

32 Vgl. Victor CONZEMIUS (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001.

33 Vgl. den ersten Beleg für das Zitat (1537) in Hans SALAT, *Rechte, wahre Geschichte, Legende und Leben des frommen, andächtigen Nikolaus von Flüe*, bei Robert DURRER (Hg.), *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Niklaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss*, Sarnen 1917, Bd. 2, 668–691.

diesen identifiziert werden: Deutschland wegen der preussischen Reichseinigung mit dem Luthertum; die Niederlande wegen der früheren «Öffentlichkeitskirche» mit dem Calvinismus; Grossbritannien mit der anglikanischen Kirche und die laizistischen USA ebenso mit dem Protestantismus wie das laizistische Frankreich mit dem Katholizismus.

Im Unterschied dazu ist die schweizerische Nationalgeschichte aus der Binnenperspektive als säkulare Erfolgsgeschichte verstanden und geschrieben worden, in der die konfessionellen Bindungen aus ihrer Zeit heraus erklärbar, aber bedauerliche Spannungen hervorgebracht hatten. Der säkulare Ersatzgott in der nationalen Heilsgeschichte ist die Freiheit in ihrer ganzen Bedeutungsvielfalt: als demokratische Mitsprache, die unhistorisch bereits in den mittelalterlichen Landgemeinden entdeckt wurde, ebenso wie als Unabhängigkeit, die gegen ausländische Bedrohung – von den habsburgischen Vögten bis zu den Tyrannen in Berlin, Moskau und Brüssel – wehrbereit gewahrt wurde. Daraus ergab sich die Lehre vom helvetischen Sonderfall, einem freien Volk in einer unfreien Welt. Es ist eine rein historische, überkonfessionelle Begründung der eigenen staatlichen Existenz als säkulare Verwirklichung eines auserwählten Volks: auserwählt von der Geschichte, nicht von einem konfessionellen Gott. Diese Auserwähltheit ist auch insofern unreligiös, als sie jeden missionarischen Anspruch ablehnt. Das, was die schweizerische Einzigartigkeit ausmachen soll, kann bestenfalls gewahrt, nicht aber exportiert werden: Es sind nicht universelle, allgemein menschliche Eigenschaften, sondern solche, die als völlig partikular, eigentümlich schweizerisch beansprucht werden und sich letztlich nicht erklären, sondern nur historisch beschreiben lassen – von der geographischen Lage in den abhärtenden Alpen hin zu der bewaffneten, wehrbereiten Neutralität unter blutdürstenden Mächten, vom unbändigen Freiheitsgeist bis zum Fleiss einer massvollen Bevölkerung.

Diese Selbsteinschätzung sah sich im 20. Jahrhundert wiederholt bestätigt, als Europa in zwei Weltkriegen zugrunde ging und allein die Schweiz rein und schuldlos aus diesem Völkermord hervorzugehen schien. Voraussetzung dafür war die von Schillers Einzelgänger Tell formulierte Devise: «Ein jeder zählt nur sicher auf sich selbst.» Konsequent ergab sich eine Interpretation von Neutralität als verweigerte Teilnahme an der Welt, so wie sie ist, nämlich schlecht – so etwa die UNO, der der Souverän noch 1986 in ausnahmslos allen Ständen eine massive Abfuhr erteilte und 2002 nur ganz 'knapp beizutreten geruhte. Ebenso konsequent war die Reduktion von Aussenpolitik auf humanitäres Engagement durch das Rote Kreuz und in dessen Stil. Die Überzeugung, dass die Welt im Diesseits ohnehin nicht zu retten ist und bestenfalls Balsam auf die vielen Wunden gelegt werden könne, mag letztlich eine religiöse Position sein. Im Spiegel der schweizerischen Erfolgsgeschichte wurde sie allerdings wenig demütig, sondern zumeist

selbstzufrieden vertreten. Seit 1989 ist diese Haltung innenpolitisch nicht mehr konsensfähig und aussenpolitisch ein Hindernis geworden. Aber ein Volk, das damit erzogen worden ist, legt das Selbstverständnis säkularer Auserwähltheit nicht leicht ab. Diejenige Partei, die erklärermassen die guten alten Werte der alten Schweiz verteidigt, hat Wahlerfolge eingefahren, die vor 25 Jahren noch unvorstellbar waren. Der Erfolg der SVP unter dem reformierten Pfarrersohn Christoph Blocher gerade in den katholischen Stammländern zeigt, dass der historische, zivilreligiöse Appell an das geschilderte Freiheits- und Neutralitätskonzept keine konfessionellen Grenzen mehr kennt – und in seinem unduldsamen Sendungsbewusstsein auch keine politischen.

Politik und Religion in Modernisierungsprozessen

HERMANN LÜBBE

«Dass es mit der Religion wieder ernst wird», schrieb vor mehr als drei Jahrzehnten Arnold Gehlen, «würde man [...] am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten bemerken»¹. Der zitierte Satz hat keine religionsfreundliche Anmutungsqualität. Umso eindrucksvoller wirkt sein prognostischer Realismus. Der Kalte Krieg ist zu Ende. Dafür haben weltpolitisch religionskulturell mitbestimmte Gegensätze an Schärfe gewonnen. Als Protokollant dieses Vorgangs ist wie kein anderer Samuel P. Huntington hervorgetreten. Sein Bestseller «The Clash of Civilizations» erschien zuerst 1996 und in deutscher Sprache bereits ein Jahr später in dritter Auflage². Die Sensation, die das Buch machte, entsprach der Intensität des Widerspruchs, der sich dagegen erhob – zumal in Europa. Das Buch werde «zu ernst genommen», fand resümierend Pierre Hassner vom Pariser Centre d'Etude des Relations Internationales, und im Titel des in Wien erschienenen Hassnerschen Besprechungsaufsatzes hiess es sogar, Huntingtons These sei «moralisch fragwürdig, politisch gefährlich»³. Wahr ist, dass man mit «Huntingtons Kulturkampfbrille»⁴ auf der Nase Konflikte gern übersieht, bei denen religiöse Faktoren gar keine oder nur eine marginale Rolle spielen – die residualen und nichtsdestoweniger sehr bedrohlichen Spannungen an den Grenzen alt-totalitärer Regime wie Nord-Korea, politisierte Selbstbestimmungsansprüche von Ethnien ohne religionskulturelle Separationsabsichten wie bei den Kurden oder auch der Terror spät-maoistischer Revolutionäre in Nepal, ferner die zu partieller Territorialherrschaft gelangte Macht von Verbrechersyndikaten in Kolumbien, der Völkermord im Konflikt zwischen den Hutu und den Tutsi

- 1 Arnold GÉHLEN, *Religion und Umweltschließung*, in: Oskar SCHATZ (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz/Wien/Köln 1971, 96.
- 2 Samuel P. HUNTINGTON, *Der Kampf der Kulturen – The Clash of Civilizations*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 3 1997.
- 3 Pierre HASSNER, *Moralisch fragwürdig, politisch gefährlich*. Zu Huntingtons Werk «Kampf der Kulturen», in: Europäische Rundschau 25/3 (1997) 102.
- 4 A. a. O., 105.