

Vom Schutt konfessionellen Haders ...

1968

Ihr Brief^{fl45} ist ein Appell, den unbeantwortet zu lassen mir als unverzeihliche Unterlassungssünde erschiene, den zu beantworten aber so schwierig und verantwortungsvoll ist, dass ich lange gezögert habe. Der Schutt konfessionellen Haders, der im schweizerischen Geschichtsbewusstsein gerade über der im Endergebnis fruchtbarsten Zeit unserer neueren Vergangenheit, jener der Gründung und des Ausbaus des schweizerischen Bundesstaates liegt, belastet uns halbbewusst noch heute; doch wer an diesen Schutt rührt, läuft auch Gefahr, zuerst einmal halb vergessenen Hader wieder ins Bewusstsein zu heben. Es ist wahr, dass wir diese entscheidende Epoche unserer Geschichte zwar hinter uns gebracht, aber nicht wirklich verdaut und historisch «bewältigt» haben. Die heutige Neigung ist eher, nicht in alten Wunden zu wühlen, über die Wirren und wüsten Agitationen vom «Jesuitenkrieg» bis zum «Kulturkampf» schnell und unverbindlich wegzugehen und die Spuren, die sie – in unserer Verfassung wie in unserer Psyche – zurückgelassen haben, als bedauerliche Überreste einer längst unbegreiflich gewordenen Vergangenheit sich allmählich verwischen zu lassen. Für den Tagesgebrauch mag das genügen: lassen wir die Toten die Toten begraben. Für den Historiker freilich ist damit das Problem nicht gelöst, wie er nun eigentlich, als Geschichtsschreiber oder als Lehrer, diese Gründungszeit unseres heutigen Staates zu behandeln habe, und auch als Bürger fürchte ich, dass es für ein wirkliches gegenseitiges Verständnis in der Gegenwart nicht genügt, solche einschneidende Dinge einer nahen und weiterwirkenden Vergangenheit intellektuell zu verdrängen und auf sich beruhen zu lassen; wie wenig es genügt, könnte sich unliebsam zeigen, wenn endlich einmal die Beseitigung der aus dieser Zeit stammenden konfessionellen Ausnahmeartikel abstimmungsreif werden soll. Wir haben nicht so sehr gelernt, miteinander zu leben, als möglichst konzilient aneinander vorbeizuleben, und in dieser Bequemlichkeit stört uns die Erinnerung an eine Zeit, in der innerkirchliche Angelegenheiten als öffentliche Angelegenheiten auf den Markt getragen und vor allem Volk verhandelt wurden.

Es wäre nun freilich möglich und ist in den Versuchen leidenschaftslos-distanzierter Darstellungen längst üblich geworden, sich mit einem salomonischen Urteil über den allseitigen Gebrauch und Missbrauch religiöser Gefühle und konfessioneller Affekte in den Parteikämpfen jener Zeit aus der Sache zu ziehen. Tatsächlich bleibt es ja eine beschämende Erinnerung, dass die Auseinandersetzung um die bei Strafe des Untergangs unaufschiebbar gewordene Schaffung einer

funktionsfähigen schweizerischen Staatsordnung – um eine politische Aufgabe also, deren sachlich nüchterne Lösbarkeit schliesslich trotz allem der Ausgang bewiesen hat – nicht als politische Auseinandersetzung um ein politisches Problem, sondern nur unter völliger Verketzerung des Gegners geführt werden konnte und dass die Mobilisierung einer Mehrheit schliesslich nur gelang, indem auch noch die blinde Volkswut wie ein rabiater Stier gegen das mutwillig entfaltete rote Tuch der «Jesuiterei» aufgehetzt wurde. Es wäre die unfassbare Bösartigkeit und oft unflätige Grobheit der öffentlichen Polemiken jener Zeit zu beklagen, gewiss bei den radikalen Pasquillenschreibern und Schützenfestrednern, aber auch da, wo sie den urwüchsigen Ton von Kapuzinerpredigten oder wie bei Gotthelf von alttestamentarischem Prophetentum annahmen, und allenfalls beizufügen, dass dieser Grobianismus mit der Demokratisierung der Politik in einem Volk zusammenhing, dem die jahrhundertelange fast hermetische Trennung in konfessionell geschlossenen Miniaturstaaten nach dem Prinzip des *cuius regio, eius religio* allzulange alle Probleme des Zusammenlebens und des gegenseitigen Verstehens der Konfessionen erspart hatte und in dem Toleranz und Liberalismus im weitesten – auch im konservativen – Sinn das Privileg einer schmalen patrizischen und bürgerlichen Bildungsschicht war, während vor allem noch in breiten Massen des Landvolks der Andersgläubige vielenorts nur mit Hörnern und Pferdehuf vorstellbar war; mit diesem Volk aber konnte und musste nun ein schweizerischer Staat gemacht werden. Es wäre schliesslich zu sagen, dass in solchen Zuspitzungen und Entartungen historischer Kämpfe stets auch ein Element des echt Tragischen ins Spiel kommt, dass nämlich in beiden Parteien Menschen mit den fragwürdigen Mitteln, die ihnen die Situation in die Hand gab, um echte Werte kämpften, beide Seiten sich in ihren Zielen im Recht wussten und sich in ihrer Ausschliesslichkeit gleicherweise ins Unrecht setzten; wobei den Nachfahren der damals Unterlegenen der Groll bleibt, Unrecht und Beleidigung erfahren zu haben, denen der damaligen Sieger die Scham über begangene Exzesse und allen vielleicht der Trost, die Sache doch zu einem bestmöglichen und für alle erträglichen Ende gebracht zu haben. Solche schöne Worte haben nicht nur ihre Nützlichkeit, sondern ihre Wahrheit, doch sie helfen nicht so sehr, den Schutt wegzuräumen, als Gras darüber wachsen zu lassen. Ich glaube nicht, dass es das ist, was Sie von mir erwarten. Es geht um zugleich Schwierigeres und um Konkreteres.

Wie oberflächlich vernarbt die Wunden sind, spürt der Historiker, der den hässlichen Aspekten dieser Kampfzeit nicht ausweicht, stets schon daran, wie sorgfältig er die Worte auf die Waagschale legen muss, weil fast alle Bezeichnungen und Begriffe zum vornherein von den Polemiken dieser Kampfzeit belastet sind; die Dinge beim Namen zu nennen ist nicht leicht, wenn schon die Namen der Dinge jedem etwas anderes bedeuten. So ist etwa, um nicht ins Uferlose der Distinktionen nach zahllosen Richtungen und persönlichen Schattierungen zu geraten, die Verwendung des Begriffs «Aufklärung» als Bezeichnung einer breiten, damals schon auch in viele stehende Gewässer verflachten Zeitströmung nicht

zu vermeiden; da jedoch dieser Begriff im 19. Jahrhundert für viele kirchliche Kreise immer mehr zu einem bloss verwerfenden Schimpfwort für Atheismus, Materialismus oder bestenfalls verblasene Humanitätsduselei geworden ist – ähnlich wie umgekehrt manche Aufklärer mit dem Begriff «Obskurantismus» Glauben, Köhlerglauben und Aberglauben in einen Topf warfen –, sei hier festgehalten, dass für mich der Begriff Aufklärung nicht nur und nicht vor allem dies, sondern auch das ganze Gedankenerbe des 18. Jahrhunderts, eines christlichen Humanismus und Ökumenismus, der Postulate von Menschenrechten und Menschenwürde, Gewissensfreiheit und Toleranz umfasst; dass ich ihn immer noch auch im Sinne jenes «*Enlightenment*» verstehe, das bezeichnenderweise im angelsächsischen Bereich nie jene unheilvolle Abwertung erfuhr, der es im kontinentalen Europa ausgesetzt war. Noch schwieriger ist der Umgang mit so wichtigen Begriffen wie Klerikalismus, Ultramontanismus, Kurialismus, Papalismus und ihren Gegenpositionen, die bis 1870 auch in der innerkatholischen Diskussion eine ungeheure Rolle spielten, deren blosser Gebrauch aber seither zum Kennzeichen eindeutig antikatholischer, schon durch ihr Vokabular ausserhalb der Kirche stehender Polemik gestempelt war, weil die Strukturen, die damit als anfechtbar bezeichnet wurden, fortan als grundlegende und von jeher unanfechtbare Wesenszüge der Kirche galten; da damit auch rückwirkend ganze Strömungen als schismatisch oder häretisch eliminiert worden sind, die ein wesentlicher Teil der innerkatholischen Auseinandersetzung gewesen waren, kann sich der Historiker, der den Disput der Zeit restituieren möchte, nur mit viel Zitaten und Anführungszeichen behelfen.

Wohl lassen sich geistige Strömungen und Erscheinungen des «Zeitgeists» in der Geschichte nie unter eindeutig-saubere Etiketten rubrizieren, weil sie in der realen Welt eben nicht als reine Ideen, sondern vielfältig gebrochen in der Individualität widerspruchsvoller Menschen auftreten. Die grösste und ganz spezifische Schwierigkeit liegt jedoch in diesem Fall für den nicht katholischen Historiker darin, dass er im Zentrum des Dramas ständig auf einen Fragenkomplex gestossen wird, zu dem Stellung zu nehmen er gar nicht befugt ist, für den er aber auch keine wirklich verbindlichen Antworten von katholischer Seite vorfindet: nämlich die Fragen nach dem Wesen katholischer Politik – oder, auf die konkrete Situation bezogen, des politischen Katholizismus, der gerade damals nicht nur in der Schweiz, doch hier mit besonderer Brisanz, in den katholischen Volksbewegungen als neue Kraft in die Geschichte eintrat. Denn es ist doch so, dass damals die eine der Parteien im Namen der katholischen Sache kämpfte oder zu kämpfen behauptete, aber keineswegs die andere oder eine andere im Namen des Protestantismus; es gab nicht zwei tatsächlich oder vorgeblich konfessionelle Parteien, sondern *eine*, und ob sie es legitimerweise war oder nicht, darüber gingen und gehen auch die katholischen Meinungen auseinander. Jede Äusserung von protestantischer Seite hat hier grösste Zurückhaltung zu üben – dass die protestantische Schweiz damals vielfach diese Zurückhaltung vermissen liess, ist ja gera-

de der grosse Vorwurf, der auf ihr lasten bleibt. Wenn ich daher, ein wenig wider Willen, auf das Wagnis eingehe, mich zu dieser Auseinandersetzung zu äussern, so soll dieser Vorbehalt der Unbefugtheit zuvorderst stehen; und ich möchte deshalb auch meiner Antwort die persönliche Form des Briefes bewahren, obwohl sie fast das Ausmass und den Stil einer Abhandlung anzunehmen droht. Es soll klar sein, dass es sich hier nicht um eine in irgendeinem Punkt als abschliessend gedachte Klärung handeln kann, sondern nur um einen Versuch, Aufgaben und Schwierigkeiten einer solchen Klärung zu formulieren und damit vielleicht eine Diskussion anzuregen, zu der die katholische Geschichtsschreibung Entscheidendes beizutragen hätte.

Was die im eigentlichen Sinn protestantische Haltung gegenüber den kirchenfeindlichen Übergriffen des schweizerischen Radikalismus der Kampfjahre betrifft, ist fast alles längst gesagt, auch von der katholischen Seite, und es ist in bezug auf den Protestantismus als kirchliche Gemeinschaft wenig. Die reformierten Kirchen, die geradezu erdrückende Mehrheit ihrer Geistlichkeit und das allerdings gelichtete kirchlich-gläubige Kirchenvolk im zwinglianischen Zürich wie im calvinistischen Genf und natürlich im konservativen Basel haben sich am radikalen Kreuzzug gegen «Jesuitentum und Pfaffentum» nicht nur nicht beteiligt, sondern sich meist mit Abscheu dagegen gewandt; Gotthelf, Hagenbach, Hottinger, Füssli, Pupikofer, Bluntschli, Burckhardt, Vinet, Monod, um nur einige der angesehensten Namen protestantischer Lehre und protestantischer Politik jener Zeit zu nennen, haben Jesuitenhatz und Antiklerikalismus als Teil einer Bewegung empfunden, die sich gegen jede Kirchlichkeit und jede Glaubensstradition überhaupt richtete. Der Parallelismus der Erscheinungen in beiden Konfessionen ging tatsächlich viel weiter, als wir uns heute meist bewusst sind. Die «betende Revolution» des protestantischen Zürcher Landvolks vom September 1839 war nicht nur das genaue Gegenstück, sondern geradezu das Vorbild der katholischen Volksbewegung der Luzerner Landschaft gegen das liberale Regenerationsregiment. Umgekehrt hat im seit 1815 konfessionell gemischten Genf der Radikalismus James Fazys gerade die Masse der katholischen Bevölkerung gegen das liberal-konservative calvinistische Altbürgertum Genfs zu mobilisieren und erst damit Genf in die Tagsatzungsmehrheit gegen den Sonderbund einzufügen vermocht. Auch im Politisch-Weltanschaulichen stand nicht Konfession gegen Konfession, sondern – in der Schweiz wie in ganz Europa – politischer Radikalismus, dogmen- und kirchenfeindlicher Zeitgeist und säkularisierter bürgerlicher Staat gegen die Autorität, gegen die alten Vorrechte und geistlichen Herrschaftsansprüche der bisher staatlich privilegierten oder gar mit Monopolcharakter ausgerüsteten Kirchen, denen insbesondere die Verfügungsgewalt über Erziehung und zivile Rechtsordnung zugunsten gleicher bürgerlicher Erziehung und bürgerlichen Rechts entrissen werden sollten.¹⁴⁶

Die Parallele endet freilich da, wo die Vergleichbarkeit der bedrohten Positio-

nen endet. Dass die katholische Kirche als überstaatliche, ja in ihrem Klerus, ihren Orden und ihrer Diplomatie universalstaatlich organisierte geistliche Regierungsmacht hier unendlich viel mehr zu verteidigen hatte und eine unvergleichlich viel kompaktere Widerstandsfront bot, erklärt ja gerade, dass der Kampf zwischen weltlichem – dynastischem, republikanischem oder demokratischem – Staat und Kirche einerseits, zwischen geistlicher Autorität und Mündigkeitsanspruch der intellektuellen Laienschaft andererseits geradezu ein Charakteristikum der geschlossenen katholischen Länder Europas vom Mittelalter bis tief ins 20. Jahrhundert geblieben ist. Nur hier auch konnte jener militante und verbissene Antiklerikalismus blühen, der eine gänzlich interne Erscheinung der katholischen Welt ist und dessen eigentliche Bedeutung und Leidenschaftlichkeit ein Protestant meist gar nicht zu verstehen vermag, weil nur die katholische Kirche einen Klerus als organisatorisch geschlossenen, hierarchisch gegliederten und durch unwiderrufliches Gelübde, Weihe und Zölibat scharf von der Herde der Laien gläubigen abgehobenen sakralen Hirtenstand kennt. Es sei beigefügt, dass auch die katholische Schweiz wenigstens in ihren Kerngebieten vor dem 19. Jahrhundert wenig von Klerikalismus und Antiklerikalismus wusste: sie hatte keine mächtigen Kirchenfürsten und keinen als «ersten Stand» der feudalen Ordnung hoch über das Volk erhobenen Klerus, sondern eine sehr volkstümliche Kirche von eigenartig demokratischer, nur im patrizischen Luzern «josephinistisch» gefärbter Tradition gekannt, deren Geistlichkeit weit mehr von der eignen Gemeinde oder Kantonsregierung abhing als von der Hierarchie der fernen, in den Jahrhunderten vor der Restauration fast durchwegs im Ausland – in Konstanz, Pruntrut, Annemasse, Mailand und Como – residierenden Bischöfe. Was an «antiklerikalen» Parolen seit dem 18. Jahrhundert auch durch die Schweiz spukte, war meist Import oder Abklatsch aus dem unerschöpflichen Arsenal antiklerikaler und anti-ultramontaner Literatur, das vor allem der aufgeklärte Absolutismus Österreichs und Frankreichs hervorgebracht hatte. Gerade weil sie so schlecht auf die bestehenden Zustände in der Schweiz passte, hat sich die Agitation nach 1840 so schnell und ausschliesslich auf die «Jesuitengefahr» konzentriert, in der allein eine klerikale Gefahr handgreiflich gemacht werden konnte – denn die Forderung nach Berufung dieses Ordens war ja tatsächlich und ausdrücklich ein Angriff auf die bestehenden kirchlichen Zustände der katholischen Schweiz, die nach Ansicht der Ruswiler Eiferer ganz verderbt und unkatholisch waren und des eisernen Besens der Jesuiten bedurften. Sogar die jesuitenfeindlichen Pamphlete und Kompilationen waren übrigens, auch soweit ihre Autoren nicht selbst katholischer Herkunft waren, durchwegs aus den reichen Quellen des vor keiner Diffamierung zurückschreckenden Monsterprozesses geschöpft, den rivalisierende Orden und jesuitenfeindliche Kirchenfürsten, Gallikaner und Voltairianer und die geistlichen und weltlichen Hofadvokaten der Bourbonen bis zur schliesslichen Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. gegen die Societas Jesu geführt hatten und den die katholischen Antiultramontanen sogleich nach 1814 gegen die wiedererstandenen

«Janitscharen des päpstlichen Absolutismus» wieder aufgenommen hatten. Es war wohl unvermeidlich, dass solche Polemiken in der protestantischen Schweiz alte, lang verblasste Affekte aus der Zeit von Reformation und Gegenreformation wieder wachriefen; doch gerade die Rolle des wiedererrichteten Jesuitenordens war ganz zuerst ein Gegenstand masslos erbitterten Streits innerhalb der katholischen Kirche, des Klerus noch mehr als der Laienschaft. Die tiefe politische Torheit der gegen alle Warnungen katholischer Staatsmänner und Kirchenbehörden – aber freilich mit wirksamer Assistenz durch die grölende Gegenagitation der Radikalen – durchgepeitschten Luzerner Jesuitenberufung war nicht, dass sie in jener spannungsgeladenen Situation auch protestantische Gefühle empörte, sondern dass sie die Katholiken selbst spaltete.¹⁴⁷

Im damaligen Zustand der Schweiz, in der seit dem politischen Wiedererwachen von 1830 die ererbte konfessionell-kantonale Zersplitterung und die neue gesamtschweizerische politische Bewegung in Konflikt gerieten, ergab sich geradezu unvermeidlich eine Interferenz der inneren Krisen beider Konfessionsgemeinschaften, am irritierendsten wohl dadurch, dass die im katholischen Kerngebiet der sieben Orte schnell in Minderheit geratenden, an den Rand gedrängten oder ins Exil getriebenen katholischen Radikalen oder militanten Liberalen die Bundesgenossenschaft der radikalen Bewegung in der protestantischen Schweiz suchten und dabei auch ihren «antiklerikalen» Hader in die Gesamtprogrammatik des schweizerischen Radikalismus einschleppten – mit um so grösserem Erfolg, als darin neben spezifischen Programmpunkten des katholischen Staats- und Nationalkirchentums, des kirchlichen Liberalismus und der Aufklärung in neuer Form auch alte Bestrebungen der Reformationszeit nach «Demokratisierung», «Entkuralisierung» und «Entklerikalisierung» der Kirche aufklangen, die bei vielen Protestanten instinktiven Beifall finden mussten. Das hiess innerkatholische Auseinandersetzungen vor nichtkatholische Richter tragen, und die Empörung, die solch kompromittierende Bundesgenossenschaften in der eigenen Gemeinde hervorriefen, war ebenso gross wie das Ärgernis, das damals manche Protestanten erweckten, wenn sie angesichts der Verheerungen des «Zeitgeistes» in den eigenen Reihen den Weg zurück zur Autoritätskirche suchten und dabei manchmal den Weg zurück nach Rom fanden; der gerade in jenen Jahren aufsehenerregendste Fall dieses Konvertitentums war der des Schaffhauser Antistes Friedrich Emmanuel Hurter, seit 1840 der wort- und schriftgewaltigste Ankläger gegen «die Befehdung der katholischen Kirche in der Schweiz», wie der Titel der wichtigsten seiner in ganz Europa gelesenen und zitierten Kampfschriften lautete, und lang vor ihm der des Berner «Restaurators» Karl Ludwig von Haller. Die ganze Krise jener Jahre wäre unausdenkbar anders verlaufen und hätte nicht derart verwirrende Formen angenommen, wenn sie sich in einer einfachen Frontstellung zwischen zwei intakten, in sich geschlossenen Konfessionsgemeinschaften abgespielt hätte. Dass freilich, im Gegensatz zur Allianz des protestantischen und katholischen «Freisinns» in allen Schattierungen bis hin zum Freischarenradikalismus, die zeitweise sehr weit

gediehenen Versuche einer Allianz zwischen protestantischen und katholischen Konservativen schliesslich scheiterten, lag nicht nur an einer letztendlichen Unvereinbarkeit der Auffassungen über das Wesen der Kirche und ihrer Stellung gegenüber dem bürgerlichen Staate – von solcher Unvereinbarkeit ist in den Korrespondenzen etwa der altkonservativen Luzerner Führer mit Männern wie Heusler oder Bluntschli nichts zu finden –, sondern vor allem daran, dass die Führung der katholischen Widerstandspartei selbst den Konservativen und sogar der kirchlichen Hierarchie entglitten und in die Hände sektiererischer *homines novi* geraten war: zwischen den verfeindeten und in ihrer Persönlichkeit so ähnlichen Scharfmachern Constantin Siegwart und Jacob Robert Steiger war die konservative Mitte des katholischen Vororts Luzern und seiner Gefolgschaft zum Schweigen gebracht worden. Es war fatal genug, dass in beiden Lagern in dem Masse, in dem seit dem Ende der 1830er Jahre die schweizerischen Auseinandersetzungen zum latenten Bürgerkrieg ausarteten, die schrillsten Streithähne in beiden Lagern die Besonnenen oder doch Zögernden übertönten; entscheidend blieb schliesslich wohl doch, dass das liberale Lager trotz allem weltanschaulich und konfessionell weit und offen genug blieb, um schliesslich jene Mehrheit zu sammeln, ohne die der Sonderbundskrieg keine Bundesexekution, sondern nur ein neuer und katastrophalerer Freischarenzug geworden wäre, wie ihn die «Brüllradikalen» eigentlich gewünscht hätten, und dass diese Mehrheit durch das Gewicht ihrer nüchternen Mitte dann auch einen radikalen Missbrauch des Sieges verhinderte, während ein Sieg der Sonderbundspartei als nicht nur rein konfessionelle, sondern sogar innerhalb der katholischen Schweiz extremistische Partei nichts anderes als die Auflösung der Eidgenossenschaft hätte bedeuten können.¹⁴⁸

Um welche grundlegende Entscheidung es in diesem grossen Konflikt eigentlich ging, der als Gegensatz zwischen liberalen und konservativen Regierungen und Parteien quer durch beide Konfessionen hindurch begonnen hatte und der in seiner letzten Zuspitzung zwischen einem Widerstandskern rein katholischer Orte und einer sehr kunterbunt gemischten Mehrheit ausgetragen wurde, das war in der Verwirrung und Leidenschaft der Krise gewiss auch vielen Handelnden nicht klar: es ging um zu Vieles und scheinbar Unzusammenhängendes zugleich, und im nachhinein ist es immer leichter, klar sehen zu wollen. Kein Historiker wird bestreiten, dass die Aargauer Klosteraufhebung ein Gewaltakt und eine offene – nicht die erste, doch die grösste und provozierendste – Verletzung des Klosterartikels des Bundesvertrages von 1815 war, dass die gleichfalls vom Aargau ausgehende Forderung nach Ausweisung des Jesuitenordens aus der Schweiz ein geradezu unerhörter Angriff auf die rechtlich unzweifelhafte Souveränität der Kantone ausgerechnet in geistlichen Dingen war, dass das einreissende Faustrecht der von aussen unterstützten Putschversuche und Freischareneinfälle die Schutzvereinigung der sieben Orte – den «Sonderbund» – schliesslich als legitime Massnahme der Selbstwehr erscheinen liess und dass endlich auch die Umwandlung des alten

Staatenbundes souveräner Orte in einen Bundesstaat durch gewaltsam vollstreckten Mehrheitsbeschluss ein klarer Bruch geltenden Rechts durch revolutionär durchgesetztes neues Recht war. Kaum ein Historiker wird umgekehrt noch bestreiten, dass die Karikatur einer restaurierten Alten Eidgenossenschaft, die der Bundesvertrag von 1815 geschaffen hatte und die Tocqueville 1847 in seinem Memorandum an die *Académie des sciences morales et politiques* mit Recht als in der modernen Geschichte einzigartiges Monstrum bezeichnete, ihre Funktionsunfähigkeit erwiesen und ihre Ohnmacht, die eidgenössischen Dinge zu ordnen und gegen irgendeinen Rechtsbruch oder Gewaltakt einzuschreiten, gerade im wachsenden Chaos der Putsch- und Freischarenzeit erschöpfend demonstriert hatte. Der gleiche Zusammenbruch einer in sich widersprüchlichen und jeden Exekutionsmittels beraubten Rechtsordnung, der die «Schutzvereinigung» wie jede andere Form von Selbsthilfe legitimierte, legitimierte auch die Schaffung neuen Bundesrechts, da jeder gangbare rechtliche Weg einer Revision verschlossen war, auch unter Missachtung einer bereits in Trümmern liegenden Rechtskontinuität; sie war eine «historische Notwendigkeit» nicht im Sinne eines historischen Determinismus, sondern der Einsicht in die Dringlichkeit einer Tat, die allein aus dem drohenden Zusammenbruch noch retten konnte, was zu retten war. Die Balkanisierung der Eidgenossenschaft, die am Ende der Regenerationsjahre mit dem «Züriputsch» eingesetzt und die Schweiz in ein Heerlager kriegführender Glaubens- oder Revolutionsparteien verwandelt hatte, konnte nur mit einem zweiten «Untergang der alten Eidgenossenschaft» enden, entweder durch die Schaffung eines haltbaren gesamtstaatlichen Rahmens oder aber durch das endgültige Auseinanderbrechen, das sich spätestens im europäischen Revolutionsjahr 1848–1849 vollzogen hätte – wenn nicht gerade noch rechtzeitig eine handlungsfähige Bundesgewalt das Zusammenfließen des schweizerischen mit dem europäischen Bürgerkrieg und der mit allen europäischen Parteiungen verfilzten schweizerischen Revolutions- und Gegenrevolutionsbewegungen mit den nationalrevolutionären Bewegungen Deutschlands und Italiens verhindert hätte. Das scheinbar paradoxe Urteil, das Siegwart-Müller am Ende seines monumentalen Rückblicks auf Geschichte und Vorgeschichte des zur Verteidigung der kantonalen Souveränität geschaffenen Sonderbundes fällt, ist zugleich das politisch abschliessende Verdikt über die historische Perspektivenlosigkeit dieses Trotzbündnisses von innen wie von aussen gefährdeter Lokalregierungen, deren keine in der entscheidenden Prüfung sogar der eigenen gemeinsamen Sache auch nur ein Tütelchen engstirniger Selbstherrlichkeit zu opfern bereit war, und es wäre zweifellos auch das abschliessende Urteil über eine zur Staatsbildung unfähige Eidgenossenschaft als Ganzes geworden: «Die Schutzvereinigung litt überhaupt an dem Grundgebrehen, dass die Stände derselben souverän handeln wollten, wie wir es von Freiburg, Wallis und Zug vom Anfang bis zum Ende sahen. Man könnte sagen: ihre Souveränität ist durch ihre Souveränität untergegangen.»¹⁴⁹

Wie diese politische Frage, der zur Entscheidung drängende Kampf um die

Staatsordnung der Eidgenossenschaft, in einen Kampf um konfessionelle Positionen umkippte und auch im Rückblick immer wieder umkippt, das hat der päpstliche Nuntius Alessandro Maciotti am 24. Juli 1847 in einem zusammenfassenden Bericht über die Lage der Eidgenossenschaft an den neuernannten Kardinalstaatssekretär Ferretti in charakteristischer Verkürzung so formuliert:¹⁵⁰

«Heute suchen die sogenannten Radikalen, zu denen Katholiken und Protestanten gehören, mit allen Mitteln die Kantonsouveränität zu zerstören und aus der Schweiz eine unitarische Republik zu schaffen, um so einen starken zentralen Stützpunkt zu haben, um Revolutionen in ganz Europa anzufachen. Sie sind im Herzen völlig Irrgläubige (*miscrudenti*), ... sie suchen nach Gelegenheit, zwischen Katholiken und Protestanten in konfessionellen Dingen Zwietracht zu säen (*mettere zizzania*). Die grosse Tagesfrage ist indessen nicht konfessionell, sondern politisch, das heisst man will die 22 kantonalen Souveränitäten vernichten und eine schweizerische Republik schaffen. Verschiedene Regierungen ganz katholischer Kantone, wie die des Tessins und Solothurns, sind radikal und agieren und stimmen auf der Tagsatzung in diesem Sinn, manche protestantischen Regierungen, wie die von Neuenburg und Basel-Stadt, handeln im gegenteiligen Sinn. Von der Lösung dieser Frage hängt wesentlich die religiöse und katholische Sache in der Schweiz ab. Denn wenn die kleinen katholischen Kantone mit dem katholischen Vorort Luzern ihre Kantonsouveränität verlieren, wäre es um ihre Stellung geschehen; das *Corpus catholicum* wäre geschwächt und würde zum Sklaven der protestantischen Mehrheit ...»

Eine Frage, die nicht konfessionell, sondern politisch war und in der sich Protestanten wie Katholiken nach politischen Gesichtspunkten trennten, die aber dennoch über die Zukunft der katholischen Sache entschied: in diesem scheinbaren Widerspruch liegt offenbar der Kern des Dramas. In den drei Urkantonen war der urwüchsige Wille zur Einhaltung der alten, mittelalterlichen Talfreiheit, verbunden mit einem ebenso urwüchsigen, fraglosen katholischen Glauben echte, selbstverständliche Volkssache; in vier andern war unter heftigen inneren Kämpfen, die übrigens nur in Luzern durch eine katholische Erweckungsbewegung gegen ein weltlich-liberales Regiment geprägt waren, eine Fraktion zur Macht gelangt, die ihre politische Position auf dem Bekenntnis zu unbedingter Kirchlichkeit in Staat und Erziehung aufbaute. Für diese sieben Regierungen und das um sie gescharte Volk hatte sich der Kampf um die uneingeschränkte Erhaltung ihrer lokalen Souveränität – nach den immer wiederkehrenden Formulierungen Siegwarts – mit der Frage von «Sein oder Nichtsein des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche», ja mit einem «Kampf zwischen Christ und Antichrist» identifiziert; für diesen Kampf durften bedenkenlos «die religiösen Mittel, welche auf ein katholisches Volk jeweilen den grössten Einfluss haben, in Anspruch genommen» werden (Siegwart, III, 324), und die radikalen Wutausbrüche gegen das Innerschweizer «Pfaffenregiment» lieferten zudem laufend Argumente, an diese Identifizierung zu glauben und sie glaubhaft zu machen – so glaubhaft, dass für

viele Schweizer und sogar für viele Schweizer Historiker beider Konfessionen der Sonderbundskrieg im Grunde ein Konfessionskrieg geblieben ist, dessen Trauma auch dadurch nicht geheilt wurde, dass der Sieg der Tagsatzungsmehrheit und die Gründung des Bundesstaates am Ende doch nicht der prophezeite Sieg Satans und das Ende des Glaubens und der Kirche war. Vor jedem Wegräumen dieses «historischen Schutts» stellt sich deshalb immer noch die ärgerlich unerledigte Frage, ob diese Identifizierung der Sache der Schutzvereinigung mit der Sache der Kirche und des Glaubens legitim war oder ob sie ein Beispiel des Missbrauchs der von Siegwart zitierten «religiösen Mittel» für partei- und machtpolitische Zwecke war. Ich masse mir nicht an, sie als Aussenstehender zu beantworten, und ich halte sie, was die persönliche Überzeugung vieler – nicht aller – Beteiligten betrifft, für unbeantwortbar, doch ich möchte einige Elemente der Fragestellung präzisieren.

Dass die protestantische Schweiz diese Identifizierung stets als illegitim empfand, mag hier nicht ins Gewicht fallen: die Frage kann von ihr nicht stellvertretend für das katholische Geschichtsbewusstsein beantwortet werden. Doch wo stehen in diesem katholischen Geschichtsbewusstsein die doch sehr zahlreichen und namhaften Katholiken innerhalb und ausserhalb der sieben Orte, die diese Identifizierung ebenfalls leugneten und deren fast endlose «Verratsliste» Siegwart-Müller in seinem bitteren Rückblick aufzählt: waren sie wirklich nur Blinde, Laue und Feige oder Verräter und Überläufer und nur ein bequemes Alibi für den protestantischen oder konfessionell indifferenten Hauptharst des Freisinns, der angesichts der tiefen Spaltung auch der protestantischen Schweiz ohne diesen Zuzug von katholischer Seite keine Tagsatzungsmehrheit und nie einen Schein eidgenössischer Legitimität hätte erlangen können? Und ich denke hier nicht nur an die katholischen Radikalen, die einen so grossen und einflussreichen Teil der radikalen Führerschaft stellten und zuerst und am lautesten die kirchenkämpferischen Parolen in den Streit warfen, die Luzerner, Freiburger und Unterwalliser Freischärler und Aufrührer, die antiklerikalen Führer Solothurns und des Tessins, des Berner Juras und der basellandschäftler Katholiken, die radikalen St. Galler Katholiken um Basil Ferdinand Curti und allen voran als Scharfmacher und Fackelträger im Kampf gegen «Ultramontane und Jesuiten» den Aargauer Erziehungsdirektor Augustin Keller; ich denke vor allem an die Gemässigten aller liberalen und liberalkonservativen Schattierungen, zu denen beispielsweise in Luzern fast die ganze angestammte patrizische und bürgerliche, geistliche wie weltliche Elite gehörte und die sich durch Siegwarts Strategie der radikalen Politisierung des Volkskatholizismus in eine Sackgasse getrieben fühlte, aus der sie bis zuletzt vergeblich auszubrechen suchte.¹⁵¹

Wie ganz anders ursprünglich die Fronten verlaufen waren, zeigt ja die Ausgangsposition der Allianzen in den ersten Jahren der Regenerationszeit: der liberale Vortrupp des Siebnerkonkordats mit Luzern, Solothurn und dem mehrheitlich katholischen St. Gallen unter der Führung Gallus Jacob Baumgartners einerseits, der konservative Sarnerbund der drei Urkantone mit Basel und Neu-

enburg anderseits. Gerade der katholische Vorort Luzern war im 18. Jahrhundert eine Hochburg des «Josefinismus» gewesen, und von Luzern war der erste Anstoss zur Gründung der helvetischen Gesellschaft mit ihren Bestrebungen überkonfessioneller eidgenössischer Politik und Erziehung ausgegangen; Luzern hatte nach 1830 die Initiative zur Bundesreform und kirchenpolitisch zu einer gesamtschweizerischen Bistumsordnung ebenso wie zu den Badener Artikeln ergriffen, mit deren Verteidigung gegen das Verdikt Papst Gregors XVI. damals Siegwart-Müller in Rom auf den Index gesetzt wurde; Luzern war mit seinem nacheinander von Melchior Mohr, Thaddäus Müller und – bis zu dessen gleichzeitig mit Siegwart vollzogenem Frontwechsel – Christoph Fuchs verkörperten «Wessenbergianismus» und in den Regenerationsjahren bis 1839 mit der von Burkhard Leu geleiteten Kirchenzeitschrift für Deutschland und die Schweiz ein geistiges Zentrum der kirchlich-liberalen Strömung über die Landesgrenzen hinaus gewesen. In Luzern lässt sich denn auch exemplarisch verfolgen, wo die Reaktion gegen diesen liberalen «Zeitgeist» den Hebel ansetzte: in der urtümlich-gläubigen, von keinem intellektuellen Zweifel berührten Masse des Landvolks, das allem Aufklärerischen, aller weltlichen Bildung und nebenbei auch allem Staatlichen mit tiefstem Misstrauen gegenüberstand und das nur auf politische und geistliche Führung wartete, um gegen das Regiment des städtischen, altkonservativen wie liberalen, traditionell-staatskirchlichen wie freisinnigen Bürgertums und des seit Revolution und Helvetik von modernistischen Ideen angesteckten Welt-, Lehr- und Seelsorgeklerus aufzustehen. Hier war der doch zur Hauptsache von «Besitz und Bildung» getragene Regenerationsliberalismus an seiner empfindlichsten Stelle, in seiner Berufung auf den Volkswillen, getroffen; dass es sich dabei um einen nicht an die Konfession gebundenen, ebenso sehr soziologischen wie religiösen Gegensatz handelte, hatte schon ein Jahr zuvor der Aufruhr des protestantischen Zürcher Landvolks gegen das liberale Bildungsregiment im Septemberputsch von 1839 gezeigt, der als eigentlicher Wendepunkt jener Zeit die Radikalisierung und Balkanisierung der schweizerischen Politik der vierziger Jahre einleitete und der auch den entscheidenden Anstoss zum jähen politischen und kirchlichen Frontwechsel Siegwart-Müllers und zum Sturz des liberalen Luzerner Regimes gab. Zur Bewahrung oder Wiederherstellung des angestammten schlichten Volksglaubens gegen die vom Zeitgeist verdorbenen Hirten, die nach der Überzeugung der frommen Bauernführer Niklaus Wolf und Josef Leu nicht erst seit 1830 in der Luzerner Geistlichkeit und an der Luzerner Lehranstalt vorherrschten, hatte ja die Ruswiler Bewegung die Berufung der Jesuiten auf ihr politisches Programm gesetzt, es war ein klares und sehr ausdrücklich formuliertes Misstrauensvotum gegen den landeseigenen Klerus und das eigene Kirchenregiment und wurde auch durchaus so, als Einleitung einer kirchlichen und staatlichen Umwälzung verstanden. Daher der hartnäckige, verbissene Widerstand auch noch der konservativen Luzerner Regierung und die nur allmählich unter härtestem Druck abbröckelnde Renitenz der Geistlichkeit weit über die Stadt

Luzern hinaus gegen die Forderungen des 1841 gewählten «Bauernparlaments» – bis die radikale Jesuitenhatz und die wohlgezielte Provokation Augustin Kellers die Jesuitenberufung zur Prestigefrage der kantonalen Souveränität und des katholischen Selbstbewusstseins machte.¹⁵²

Im Mittelpunkt dieser Krise tritt uns die entscheidende Figur Siegwart-Müllers verwirrend in den Weg. Ich möchte hier seine komplexe Persönlichkeit, mit der er doch alle seine schwankenden Mitstreiter weit überragte, nicht diskutieren, weder in der Frage nach der Lauterkeit seiner politisch-religiösen Wandlungen noch gar in der törichten Schnüffelei nach seiner nicht ganz urschweizerischen Abstammung, deren Verunglimpfung in den radikalen Polemiken gegen den «schweizerischen Metternich» ebenso zum grobianischen Stil der Zeit gehörte wie etwa Gotthelfs Verhöhnung der Radikalen als «Nassauerpartei»¹⁵³. Dennoch ist es wohl historisch und soziologisch bemerkenswert, dass diese politische Mobilisierung des Volkskatholizismus in Luzern, ja in der katholischen Schweiz keinen andern politischen Kopf, keinen Ideologen und keinen Führer von Rang und Namen fand als diesen «hergelaufenen Schwarzwälder», dessen jähe Bekehrung vom militanten Antiklerikalen zum Glaubensstreiter – noch im Frühjahr 1839 hatte er in seiner «Bundeszeitung» Breitseiten gegen die «ultramontanische, römische oder auch Pfaffenpartei» geschossen – doch stets der letzten Glaubwürdigkeit ermangelte, dass keiner unter den konservativen Führern der sieben Orte ohne tiefen Widerwillen und abgründiges Misstrauen seinem grossen Spiel folgte und dass er am Ende fast von allen als alleiniger Sündenbock verleugnet wurde. Es war etwas Unechtes wenn nicht in der schlichten Gefolgschaft, so doch in der politischen und intellektuellen Führung dieses Glaubenskampfes. Siegwarts eigene monumentale Darstellung seines politischen Wirkens zeigt gerade in der Schonungslosigkeit des Rückblicks die abenteuerliche Einsamkeit des Spiels dieses ungewöhnlichen Mannes, der so zielbewusst die Führerschaft einer führerlosen Masse an sich gerissen und sich damit eine in der neueren Schweizergeschichte fast einzigartigen Schlüsselstellung errungen hatte. Rundum ist in dieser Darstellung in der katholischen Schweiz und im katholischen Europa ausserhalb des biederen Landvolks der Waldstätte nur Kleinmut, Opportunismus, Verblendung oder Verrat am Werk, unter den Regierungskollegen der sieben Orte, unter den «treulosen Katholiken» der übrigen Schweiz, für deren Haltung er kaum genügend harte Worte finden kann, unter den katholischen Mächten Europas, auf die er gehofft hatte und von deren Politik er rückblickend mit tiefster Verachtung spricht; doch schlimmer noch, auch die geistlichen Oberhirten liessen ihn im Kampf um die heilige Sache im Stich, der Bischof von Basel blieb im verräterischen Solothurn und predigte Frieden, wo doch kein Friede war, ja selbst Rom gab in der Stunde der Not auf alle flehenden Schreiben Siegwarts hin nur «trocken und kalt» den «niederschmetternden» Bescheid, dass es sich jeder Stellungnahme enthalte: «Wie durfte da das Oberhaupt der Kirche teilnahmslos bleiben? War es nicht seine erste und heilige Pflicht», doch wenigstens «das kleine Heer der Katholiken durch sein

Gebet und durch seinen Segen zu ermutigen und zur Standhaftigkeit anzufeuern?». Solche Verlassenheit in der Prüfung ist erschütternd, doch sie zeigt auch, dass die von Siegwart vollzogene Identifizierung seiner Politik mit der Sache des Glaubens und der Kirche für andere Katholiken ein blosses Amalgam war – und die Masslosigkeit vieler Polemien entsprang daraus, dass jene, die damals als schlechte oder «Namenskatholiken» verketzert wurden, weil sie dieser Politik nicht folgten, mit gleicher Münze zurückzahlten und diese Form katholischer Politik als Anmassung und Missbrauch der Religion denunzierten.

Das sind lokale und lang vergangene Zänkereien, doch sie sind ein lokaler Ausschnitt aus viel grösseren und nicht so ganz vergangenen Zusammenhängen. Worum es mir letzten Endes zu gehen scheint, ist dies: Wir dürfen nicht das Bild einer in sich selbst und in ihrer Frontstellung gegen «Liberalismus, Fortschritt und moderne Zivilisation» fugenlos geschlossenen Kirche, wie sie sich nach dem ersten Vatikanischen Konzil¹⁵⁴ wenigstens nach aussen darstellte, auf eine Zeit übertragen, in der auch innerhalb der Kirche die Dinge noch im Fluss waren und keine Partei die Katholizität für sich allein beanspruchen konnte. Um nur eine auch für die kirchliche Geschichte der Schweiz wichtige Persönlichkeit zu nennen, deren Name zugleich das Symbol einer ganzen Kirchenopposition ist: bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hätte das trotz aller innerkirchlichen Polemik niemand wagen dürfen, einen Mann wie Wessenberg ausserhalb der Kirche und des Glaubens zu stellen; und wir vergessen zu leicht, dass Wessenbergs Wirken und Einfluss mit der Auflösung des Konstanzer Bistumsverbands und seinem eigenen Ausscheiden aus der Reihe der Bistumskandidaten keineswegs zu Ende war, sondern sich in seiner publizistischen und kirchenpolitischen Aktivität und Autorität als «Oppositionsführer» gerade im langen zweiten Abschnitt seines Lebens entfaltete – erst 1840 war in Konstanz seine vierbändige, scharf romfeindliche Konzilsgeschichte erschienen, und mit Sendschreiben und Kampfschriften wie jener 1847 in Zürich erschienenen gegen «Ultramontanismus und Jesuitismus» griff er auch immer wieder in die schweizerischen Auseinandersetzungen ein. Wessenbergs Name illustriert auch die ganze Vieldeutigkeit dieser «liberalen Opposition», die wohl ein vom Ancien Régime ererbtes, gegen die Zentralisierung des Kirchenregiments in Rom gerichtetes Staatskirchentum im Sinne auch noch des Metternichschen Systems wie einen politischen und weltanschaulichen Liberalismus im modernen Sinn bedeuten konnte; ebenso vielfältig schillernd war denn auch die «ultramontane» Gegenaktion, die sich bald auf das Bündnis zwischen Hierarchie und Staatsautorität gegen den liberalen Zeitgeist, bald auf die Organisation demokratisch-katholischer Volksbewegungen gegen staatliche Eingriffe stützte. Es bedurfte jahrzehntelanger bitterer Kämpfe, um das Erbe der Aufklärungsepoche, des aufgeklärten Absolutismus wie der Revolutionszeit, in den eigenen Reihen wieder auszumerzen. Dieser Säuberungsprozess richtete sich nicht nur gegen die innerkirchlichen Positionen des theologischen, kirchenrechtlichen und auch philosophischen Liberalismus, der bis in die 1830er Jahre nördlich der Alpen im gebil-

deten Klerus, an den theologischen Fakultäten und in den staatlicher Kontrolle oder doch Ernennung unterstehenden Priesterseminarien vorherrschte und der nun zwischen dem Hammer eines sich zunehmend strenger nach Rom ausrichtenden Episkopats und dem Amboss der in Volksvereinen und Volksmissionen in Bewegung gesetzten kirchentreuen Laienschaft langsam zermahlen wurde – mit allen Zügen interner Denunziation und Verfemung, die in einem solchen Säuberungsprozess unvermeidlich mitlaufen. Diese Straffung der Zügel im innerkirchlichen Bereich erforderte gleichzeitig einen immer schärferen Kampf gegen die Verwischung der konfessionellen Grenzmarkierungen innerhalb der geistlichen und weltlichen Bildungsschichten, gegen jene später kaum mehr vorstellbare Selbstverständlichkeit und undogmatische Offenheit des interkonfessionellen Gesprächs einer Zeit, die sogar von konfessionell gemischten Redaktionskollegien redigierte Kirchenzeitschriften kannte. Dass dieser scharfe Kampf gegen ein konfessionell lax gewordenes «Aufklärungschristentum» für die erneute Sammlung und Selbstdefinition der Kirche notwendig war, ist wohl unbestreitbar, doch auch, dass dabei mit dem Unkraut auch viel edles Gewächs ausgejätet und mit dem «Indifferentismus» auch viel echt ökumenischer Geist vertilgt wurde, den wir ein Jahrhundert später wieder mühsam zu erwecken versuchen; und dieser zweite, nach aussen am empfindlichsten spürbare Aspekt der «Rekatholisierung» war es denn auch, den die Liberalen beider Konfessionen gern als «Störung des konfessionellen Friedens» denunzierten.

All das war in der Zeit der schweizerischen Kloster- und Jesuitenkämpfe erst in Gang gekommen, und es war noch keineswegs wie nach 1850 ein geradliniger Vorgang, sondern ein in Angriffen und Gegenangriffen lange hin- und herwogender, auch durch die Ungleichartigkeit und Ungleichzeitigkeit der Bewegungen in den verschiedenen Ländern vielfach gebrochener Prozess. Es war ein merkwürdiges Missgeschick für die Führer der Schutzvereinigung, dass die Sonderbundskrise gerade in die Anfangsjahre des Pontifikats Pius' IX. fiel, auf den sich die Hoffnungen aller Liberalen richteten, der 1847–48 beim Beginn der italienischen Revolutionen fast im Kriegszustand gegen die traditionelle konservative Schutzmacht Österreich stand und bei dem Männer wie Pellegrino Rossi, der einstige Schöpfer des liberalen schweizerischen Verfassungsentwurfs von 1832 und nachmalige Innenminister des Kirchenstaates während des kurzen konstitutionellen Experiments von 1848, in hohem Ansehen standen. Symptomatisch für dieses Zwischenspiel war auch die Entsendung des liberalen, dem Reformkatholizismus des «Avenir» nahestehenden Missionsbischofs Luquet als ausserordentlicher päpstlicher Gesandter mit dem Auftrag der religiösen Befriedung der Schweiz nach dem Sonderbundskrieg; Luquets Note an die Tagsatzung vom 9. April 1848, die in den Worten gipfelt: «*L'Eglise, Messieurs, toujours constante avec elle-même dans ce qu'elle a d'essentiel en soi, l'Eglise acceptera la transformation sociale du temps*», und die in seinem Bericht an Pius IX. über die religiösen Zustände in der Schweiz geübte scharfe Kritik an der Verquickung der katholischen Sache mit der Sache

einer Partei sind ein beredter Ausdruck des Montalembertschen Programms einer «freien Kirche im freien Staat», die sich mit dem Verzicht auf staatliche Privilegien, Immunitäten und Herrschaftsrechte aus der Verkettung mit dem Ancien Régime befreien und statt Machtkirche wieder Volkskirche werden müsse. Es ist das gleiche Programm, das Philipp Anton von Segesser noch 1869 in seiner Schrift «Am Vorabend des Conciliums» mit fast flehender Eindringlichkeit als den einzigen gangbaren Weg der Kirche in die Neuzeit verfocht: «die Kirche muss das Prinzip der Freiheit vertreten gegenüber dem Absolutismus des Staatsbegriffs, der Freiheit nicht nur für sich, sondern auch für alle, die nicht zu ihr gehören, nicht nur für die Wahrheit, sondern auch für das, was sie als Unwahrheit und Irrtum zu erklären verpflichtet ist ..., sie kämpft nicht mehr für eine bevorrechtete Stellung, sondern für das allgemeine Recht der Individualitäten gegenüber einer sie absorbierenden Gesamtheit»; Freiheit der Bischofswahl und freie Pfarrwahl sollten der Gemeinde wieder eine Rolle in der Verfassung der Kirche und der Hierarchie «eine nationale und demokratische Basis» geben; und in bezug auf die «Gerüchte», dass das Konzil die Unfehlbarkeitsdoktrin auf seine Traktandenliste setzen könnte, fügte Segesser bei, es wäre – auch im Blick auf eine künftige Wiedervereinigung der von der Kirche getrennten Christen – «ein sonderbarer Widerspruch, auf kirchlichem Gebiet den Absolutismus, auf weltlichem dagegen die Freiheit zu proklamieren».¹⁵⁵

Der grosse katholisch-konservative Staatsmann und politische Denker Segesser war kein lauer und, wie sich in der Prüfung von 1870 erwies, kein ungetreuer Katholik: dieses Programm war «am Vorabend des Conciliums» noch immer die legitime Stellungnahme eines Gläubigen in den noch nicht endgültig entschiedenen Verfassungskämpfen, die innerhalb der Kirche wie innerhalb der Staaten das Merkmal des 19. Jahrhundert waren. Bis zu den Beschlüssen des ersten Vatikanischen Konzils war weder die Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen des Glaubens «aus sich selbst, nicht erst durch die Zustimmung der Kirche» noch sein ungeteilter Besitz der «ganzen Fülle der höchsten Gewalt» in der Regierung der universellen Kirche verbindliches katholisches Dogma, war auch über die Verbindlichkeit der im Syllabus von 1864 systematisch zusammengefassten Bannsprüche gegen Liberalismus, Glaubensfreiheit, positive Wissenschaft und moderne Zivilisation das letzte – wie wir heute wieder wissen: nur vorläufig letzte – Wort noch nicht gesprochen; es war möglich, Katholik zu sein und Gallikanist, Episkopalist, Synodalist, Anhänger der bürgerlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit, der konfessionell neutralen Volksschule, der innerkirchlichen Demokratie, der Trennung von Kirche und Staat, kurz, es war möglich, Troxler, Pater Girard, Burkhard Leu, ja Karl Herzog oder Basil Ferdinand Curti zu sein und sich dennoch im Schoss der katholischen Kirche zu wissen. *Nach* dem Konzil, das ja ein Torso blieb und so wenig wie das Tridentinische ein abschliessendes Dogma über das Wesen der Kirche – Gemeinschaft der Gläubigen oder Organisation des Hirtenstandes, Volk Gottes oder Amts- und Machtkirche – definierte, das aber in einem Akt von uner-

hörter dramatischer Eindrücklichkeit inmitten der Agonie des Kirchenstaates zur Apotheose der absoluten geistlichen Obergewalt wurde, war dann auf Jahrzehnte hinaus alles eindeutig: durch alle Wirren und Irrungen hindurch war es im letzten darum gegangen, die Einheit der sichtbaren Kirche in der uneingeschränkten Autorität ihres obersten Hirten zu verankern – «Du bist der Fels» –, alles andere war nur Beiwerk gewesen, und daran allein schied sich nun auch im Rückblick, wer ein guter Katholik gewesen war und wer nicht.¹⁵⁶

Nach diesem letzten Kriterium ist dann für lange katholische Geschichte geschrieben worden, und nicht nur von katholischer Seite. Ich glaube, dass auch hier ein *aggiornamento* im Gange ist, und mein bescheidener Wunsch an eine nachkonziliare katholische Historiographie auch in der Schweiz wäre, dem historischen Denken, das jede Zeit nach ihren eigenen Bedingungen und Zeitgebundenheiten beurteilt, auch in Dingen der Kirche und der katholischen Politik wieder mehr Raum zu geben; wenn Gott in der Geschichte gerade auf krummen Linien schreibt, ist es nicht Sache der Geschichtsschreibung, ihm nachträglich die Linien geradezuziehen. So klar war es in jener Zeit nicht und ist es vielleicht auch heute wieder nicht, auf welcher Seite die einzig wahre Katholizität stand. Wenn einmal darauf verzichtet wird, das monolithische Bild einer Kirche, in der es für den Gläubigen weder Zweifel noch Irrtum geben konnte, auf eine Zeit und alle Zeiten zurückzuprojizieren, in denen weder die Verfassung der Kirche noch ihr Wirken in der Welt der Diskussion entzogen war, dann wird auch das Bild des schweizerischen Katholizismus und seines geistigen und politischen Lebens zwar weniger geschlossen, aber auch ungleich lebendiger, reicher und vielfältiger und sein Anteil an der Geschichte und Vorgeschichte unseres Bundesstaates weit aktiver und positiver erscheinen, als es in allzuvielen monotonen Leidensgeschichten einer verfolgten, doch im Dulden einmütigen Herde der Fall ist.

Die Episode der 1870er Jahre, die in der Geschichtsschreibung als «Kulturkampf» im engsten Sinn bezeichnet wird, ist nur noch Epilog. Der innerkirchliche Kampf war entschieden; wie gründlich er entschieden war, wie vollständig die Opposition des kirchlichen Liberalismus und der kirchlichen Aufklärung vor allem in den Jahren nach 1850 aus dem Felde geschlagen worden war, das erwies die trotz allen auch am Konzil noch lautgewordenen Protesten am Ende lückenlose Unterwerfung des Episkopats und die nach kurzen Schwankungen und Auflehnungen überwältigende Geschlossenheit der Geistlichkeit und des Kirchenvolks im Gehorsam. Es gab kein Schisma, sondern nur noch die radikale Elimination der letzten im Widerspruch verstockten Rebellen – auch wenn die am Ende so kleine Zahl der Abtrünnigen nicht die ganze Tiefe der Erschütterung erkennen lässt. Was nun kam, war etwas völlig anderes und ganz dazu angetan, Hierarchie und Kirchenvolk in frontalem Widerstand gegen alle «Mächte der Zeit» solidarisch zusammenschweissen: der eigentliche Kriegszustand zwischen der Kirche und, wenigstens bis zum Ende des Pontifikats Pius' IX., praktisch allen Staaten Europas, die Kündi-

gung des Konkordats durch die Donaumonarchie als erste, binnen zwei Wochen erfolgte Antwort auf die Konzilsbeschlüsse, die «vaterländische Gefangenschaft» des Papstes und der während eines Jahrhunderts unlösbar vergiftete Konflikt zwischen der römischen Kirche und dem Königreich Italien, die Kulturkampfgesetzgebung im neuen deutschen Kaiserreich, der bis ins zwanzigste Jahrhundert bis ins Groteske gesteigerte Kampf zwischen der antiklerikalen französischen Republik und der allzulange dem Royalismus verhafteten katholischen Kirche; das war die Situation in ganz Europa, vor allem – auch wenn das Schlagwort «Kulturkampf» preussischer Import ist – des ganzen katholischen Europa.¹⁵⁷

Dass davon Wellen und Spritzer aus allen Nachbarländern über die Schweizer Grenze schlugen, war unvermeidlich. Doch die Beziehungen von Kirche und Staat waren Sache der Kantone, und in den Kantonen der ehemaligen Schutzvereinigung waren überall, gerade nach 1870 auch in Luzern, wieder die streng kirchentreuen Konservativen an die Macht gelangt; der zwar vom Freisinn regierte, doch konfessionell neutrale Bundesstaat wurde vom sogenannten Kulturkampf nur in Randerscheinungen berührt, in der Krise der diplomatischen Beziehungen zum Vatikan und in der vorübergehenden parteipolitischen, zum Teil von blosser Abstimmungsstrategie («Il nous faut les Welches!») diktierten Neuaufwärmung der Frontstellungen von 1847 im zweiten Abstimmungskampf um die Revision der Bundesverfassung. Was wir mit dem Schlagwort Kulturkampf assoziieren, kirchenfeindliche Gesetze, staatliche Versuche, die universelle Gewalt der römisch-katholischen Kirche durch behördliche Unterstützung dissidenter altkatholischer Nationalkirchen, durch Verfolgung papsttreuer Priester und Entfremdung von Gotteshäusern zu brechen, das hat sich in der Schweiz nur in zwei peripheren, erst 1815 an die Eidgenossenschaft angegliederten Gebieten mit ganz spezifischen, der übrigen Schweiz fremden Problemen abgespielt. Das eine war bekanntlich der nördliche Berner Jura, belastet mit seiner noch heute nicht ganz überwundenen doppelten Erbschaft einer klerikalen fürst-bischöflichen Vergangenheit – die in den konfessionellen Privilegien der Vereinigungsurkunde von 1815 nochmals wiederbelebt worden war – und eines aus zwanzigjähriger Zugehörigkeit zum revolutionären und napoleonischen Frankreich fortwirkenden Antiklerikalismus französischer Tradition, der im Berner Radikalismus von Xavier Stockmar bis zu Pierre Jolissaint den radikalsten, sehr unbernischen linken Flügel bildete und auch an der gehässigen Brutalität der Berner «Kulturkampfgesetze» mitschuldig war; das andere war Genf, wo die Integration der nach dem Wiener Kongress an die Calvinstadt angeschlossenen ehemals savoyischen oder französischen katholischen Gemeinden bis zur völligen Trennung von Kirche und Staat ein unbewältigtes Problem blieb. Die jurassischen wie die Genfer Katholiken hatten an den Kämpfen der 1840er Jahre überhaupt nicht oder im radikalen Lager teilgenommen; was hier nach 1870 geschah, war zum Teil auch ein Nachholphänomen. Und wie im Fall Siegwart-Müllers scheint es mir auch hier historisch und soziologisch bedeutsam, dass die «Kulturkampf Bischöfe» Eugène Lachat – für den sich sein

Bistum Basel auf den Berner Jura zu reduzieren schien – und Gaspard Mermillod ebenso wie ihre verbissensten Gegner katholischer Herkunft, die Jolissaint, Carlin und Hériquier, aus diesen Randzonen der Schweiz und des schweizerischen Katholizismus stammten. Auch hier ist, was dazu von protestantischer Seite zu sagen ist, längst gesagt worden: dass die Politik der radikalen Berner und Genfer Kulturkampfbewegungen nicht nur antikatholisch, sondern antikirchlich schlechthin war – vor allem die Genfer Radikalen hatten keinen verhassteren Feind als das altcalvinistische Genf – und dass ihr gewalttätiger und doch so krähwinkliger Versuch lokalstaatlicher Kirchentyrannie nicht nur ein Skandal, sondern auch eine grenzenlose Torheit war, die übrigens das genaue Gegenteil des Beabsichtigten erreichte. Doch es ist irreführend, wenn das, was damals in Genf und Pruntrut geschah, als kennzeichnend für die Schweiz als Ganzes geschildert wird, wie es in allzuvielen Darstellungen geschieht. Die Schweiz als Ganzes hatte diese Kämpfe seit 1848 im wesentlichen hinter sich, auch wenn in den Polemiken der 1870er Jahre und, langsam abklingend, auch später noch oft alter Groll und alte Bitterkeiten hochgespült worden sind und auch wenn die Versöhnung zwischen bürgerlich-liberalem Rechtsstaat und katholischer Politik in der Praxis erfolgreicher war als in der Doktrin. Für die katholische Schweiz nach 1848 trifft im Ganzen zweifellos die Schlussfolgerung des Schweizer Jesuiten Ferdinand Strobel zu: «Die Geschichte erlaubte sich auch hier eine feine Ironie: die Jesuiten gingen, die <jesuitisierte> Kirche und die Ultramontanen kamen ... Die Jesuiten vertrieb man, dafür siegte im schweizerischen Katholizismus der kirchen- und papsttreue Geist und eroberte die Pfarreien, die Priesterseminarien und Bischofsstühle. Wie sehr hatten jene einsichtsvollen Konservativen und Liberalen unter den Protestanten recht gehabt, die davor warnten, geistige Strömungen mit Kanonen und Ausnahmegesetzen zu bekämpfen.»¹⁵⁸

Ich habe versucht, einige meiner Ansicht nach in der konfessionellen Geschichtsschreibung verschobene Akzente zurechtzurücken, und ich wurde mir dabei ständig nicht nur der Ungehörigkeit bewusst, als Aussenstehender so viel von katholischen Dingen zu reden, sondern auch der sachlichen Schwierigkeit, gegen die Schwarz-Weiss-Technik ideologischer Geschichtskonstruktionen, in denen sich stets die Guten und die Bösen so klar geschieden gegenüberstehen, die Komplexität des wirklichen Geschehens wiederherzustellen. Ich hatte dabei mit Namen und Episoden zu exemplifizieren, die unserem vereinfachten Schulgeschichtswissen oft völlig entschwunden sind; doch nur am konkreten Einzelnen lässt sich die historische Stichhaltigkeit überkommener Geschichtsbilder immer wieder überprüfen und in Frage stellen. Ebenso wichtig freilich ist es, diese schweizerischen Kämpfe, die ja damals mehr als je zuvor oder seitdem kosmopolitisch geprägt und in internationale Bewegungen verflochten waren, stets in den grösseren Rahmen gesamteuropäischer Geschichte zu stellen und insbesondere auch ihre kirchlichen und konfessionellen Aspekte im Gesamtzusammenhang des schweren und ver-

schlungenen Weges der Kirche durch die Neuzeit zu sehen, stets zwischen der Skylla des steuerlosen Verfallens an «Zeitgeist» und «Fortschritt» und der Charibdis innerer Erstarrung und Verhärtung. Diesen Weg nachzuzeichnen, der von der inneren Aushöhlung der universellen Kirche im bürokratischen Staatskirchentum des Spätabsolutismus und vom äusseren, materiellen und institutionellen Zusammenbruch an der Wende zum 19. Jahrhundert durch alle innerkirchlichen Macht- und Verfassungskämpfe und alle äusseren Verwicklungen des Restaurations- und Reaktionskatholizismus, der kirchlichen Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen der Jahrhundertmitte, der kirchenstaatlichen Diplomatie und Politik und der Verknäuelung aller Krisen in der Katharsis von 1870 zur erneuten Präsenz der katholischen Kirche als geschlossene Einheit und moralische Weltmacht am Ende dieses gleichen Jahrhunderts führte, das ist nicht meine Aufgabe. Auch im Rückblick auf diese Zeit aus katholischer Sicht haben sich zweifellos seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil¹⁵⁹ manche Perspektiven verändert, und ihre Geschichte wird entsprechend in manchen Kapiteln neu geschrieben werden.

Die These, die ich hier im Sinne eines solchen *aggiornamento* auch unseres schweizerischen Geschichtsbildes zur Prüfung vorlegen wollte, ist die, dass die hier erörterten Kämpfe des 19. Jahrhunderts, gerade auch wo sie Kirche und Kirchenpolitik betrafen, ihren Ursprung nicht in einem konfessionellen Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken hatten, sondern in den tiefen inneren Krisen aller Kirchen und Konfessionen und ihrer Beziehungen zu Gesellschaft und Staat – wie sie sich im schweizerischen Protestantismus zum Beispiel in den Sezessionen evangelischer Freikirchen von den offiziellen Landeskirchen manifestierte –, und dass die politischen und weltanschaulichen Solidaritäten der verschiedenen «freisinnigen», «konservativen» und «reaktionären» Richtungen über die Konfessionsgrenzen hinweg damals mindestens in den Bildungsschichten stärker waren als die konfessionellen Gegensätze. Damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, dass sich alle schweizerische Geschichte seit der Reformation bewusst oder unbewusst *auch* in der Polarität der Konfessionen als einer Grundvoraussetzung schweizerischer Politik abgespielt hat und abspielt, einer Polarität, die nicht nur als Gegensatz, sondern manchmal auch als Dialog und fruchtbare Spannung gewirkt hat und die nur in religiös gleichgültigen Zeiten spannungslos sein konnte. Diese Interferenz der Konfessionen, deren innere Angelegenheiten doch immer auch gemeinsame Angelegenheiten sind, ist unvermeidlich und keineswegs nur negativ zu beurteilen. Es ist doch zuletzt einfach so, dass ausgesprochen oder unausgesprochen jede christliche Kirche durch ihr blosses Dasein die andere in Frage stellt, dass die römisch-katholische Kirche als die Eine, universelle Kirche Christi aus innerer Notwendigkeit die Legitimität jeder von ihr getrennten christlichen Gemeinschaft implizit oder explizit bestreitet und bestreiten *muss*, und dass der Protestant, der sein eigenes Glaubensbekenntnis kennt, aus gleicher innerer Notwendigkeit die Katholizität der «gegenreformatorischen» Kirche bestreitet und sich selbst auch gegen Rom, wie es schon Jan Hus¹⁶⁰ tat, als unausstossbares Glied

der katholischen, das heisst der allgemeinen Kirche behauptet. Ich gehöre zu jenen, für die das Drama der Reformation als Drama der gescheiterten – «aus geteilter Verantwortung» gescheiterten – Reform der Einen christlichen Kirche weiterdauert und als gemeinsame Krise der geteilten Kirche weiterdauern wird, solange die Trennung dauert. Solche Fragen stellten sich damals freilich nur wenige – darunter gerade manche der verirrtten Schafe zwischen den Konfessionen –, und sie stellten sich fast gar nicht mehr nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, als das zwischenkirchliche Gespräch für lange verstummte und «Kirche» nur noch das Trennende bedeutete, das man als ein für allemal Trennendes auf sich beruhen liess. Doch aus dieser Spannung heraus, die das Trennende nicht auf sich beruhen lassen will, bitte ich diesen Beitrag zu verstehen – und zu verzeihen.

auf ihre internationale Situation; bezeichnend und geradezu erschütternd ist der gescheiterte Versuch einer <Rettung> des Bundesstaates in der von Z. Giacometti vorgenommenen Neubearbeitung von Franz Fleiners <Bundesstaatsrecht> (1949, bes. S. 37/38 und 45). Fleiner selbst und neuerdings Dietrich Schindler (Zur Lage der Staatslehre und der politischen Wissenschaft in der Schweiz, in: Der Staat, Berlin 1964, Heft 1) haben mehrfach auf das Paradox hingewiesen, dass die schweizerische Staatstheorie den Begriffsapparat der ihr fremden deutschen und französischen Staatslehren übernahm und die ihr viel wesensgemässeren angelsächsischen Lehren nahezu ignorierte; doch musste die Schweiz wohl versuchen, sich in der Rechtssprache ihrer Umwelt verständlich zu machen, auch wenn dies ihrem Selbstverständnis nicht immer zuträglich war.»

Zu *Fleiner/Giacometti* und *Schindler* s. Anm. 66 und 91.

Vom Schutt konfessionellen Haders ...

(*Civitas*, 4, Dezember, Freiburg/Fribourg 1968)

- 145 *Herbert Lüthy* verfasste vorliegenden Artikel als Antwort auf den Brief eines Lesers von *Civitas* (für den Schweizer Katholizismus bedeutsame «Monatszeitschrift für Politik und Kultur», dreisprachiges Organ des Schweiz. Studentenvereins), der, angeregt durch *Lüthys* Artikel *Wozu Geschichte?* im *Monat* vom Dez. 1967, folgende Fragen an ihn gerichtet hatte: «Liegt da nicht im Gefolge unserer eidgenössischen Geschichte des 19. Jahrhunderts (und fortwirkend in das 20. Jahrhundert) immer noch, trotz mancher Erosionskräfte, meterhoher Schutt des sogenannten <Kulturkampfes> und seiner komplexen Folgen vor, der das partnerschaftliche Zusammenwirken von katholischen und protestantischen Eidgenossen unbewusst erheblich erschwert? Könnte hier nicht historische Erhellung, Bewusstmachung jener Motive und Kräfte, die diese schon in den dreissiger Jahren des 19. Jahrhunderts beginnende und seinen demonstrativen Höhepunkt in den siebziger Jahren findende religiöse, kulturpolitische und staatspolitische Strömung formierten, heilend und damit fruchtbar wirken? Insbesondere die katholischen Leser der <Civitas> wird interessieren, wie der protestantische Historiker des 20. Jahrhunderts die Dinge sieht.»

Die Redaktion von *Civitas* fügte den Ausführungen *Lüthys* «Erläuternde Anmerkungen» bei, die Literaturhinweise, weitere Zitate und den Historiker interessierende Ergänzungen enthalten; wir geben sie hier nicht wieder. Herrn Prof. Dr. *Peter Stadler*, Zürich, verdanken wir erhellende Hinweise zu einigen der nachstehend genannten Persönlichkeiten.

Zum Kulturkampf vgl. Anm. 81.

- 146 Zu *Gottbelf* s. Anm. 65.

Karl Rudolf Hagenbach (1801–1874): evangelischer Theologe, seit 1824 Prof. für Kirchen- und Dogmengeschichte in Basel; Verfasser von baseltd. Gedichten.

Johann Jakob Hottinger (1783–1860): Historiker; Prof. an der Zürcher Kunstschule (1820) Regierungsrat 1831–1832, erster Prof. für vaterländische Geschichte an der Hochschule Zürich (1833).

Johann Heinrich Füssli (1745–1832): Geschichtsforscher und Staatsmann; 1775–1785 Prof. für vaterländische Geschichte am Carolinum in Zürich, Inhaber zahlreicher politischer Ämter, publizistische Tätigkeit.

Johann Adam Pupikofer (1797–1882): Theologe, Historiker, Anreger und Förderer gemeinnütziger Werke; einer der führenden Geister des neu gebildeten (1803) Kantons Thurgau.

Zu *Bluntschli* s. Anm. 56.

Jacob Burckhardt (1785–1858): Theologe, Basler Münsterpfarrer; Vater des Historikers und Kulturphilosophen *Jacob Burckhardt* (s. Anm. 65).

Alexandre Vinet (1797–1847): Theologe und Schriftsteller, der die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat forderte, Professor an der Lausanner Akademie; ergriff 1845 nach dem Sieg der Radikalen für jene Geistlichen Partei, die sich weigerten, von der Kanzel herab die Proklamationen der neuen Regierung zu verlesen.

Mit «Monod» meint *Lüthy* wahrscheinlich den Waadtländer Politiker *Henri Monod* (1753–1833),

der als Anwalt in Morges arbeitete; er machte sich um den Kanton Waadt und dessen Unabhängigkeit von Bern verdient, weshalb man ihn als «Père de la Patrie» bezeichnete.

Die «betende Revolution»: In der Zeit der Regeneration (nach 1830) erwuchs der radikalen Regierung im Kanton Zürich aus ihrer Kultur- und Schulpolitik und ihrem religions- und kirchenfeindlichen Kurs eine grosse Opposition unter den breiten Volksmassen der Landschaft. Am 10. Mai 1839 fanden in allen Kirchen des Kantons Protestkundgebungen statt; die Regierung drohte den Opponenten, worauf das Zürcher «Zentral- und Glaubenskomitee» für den 2. Sept. eine Volksversammlung nach Kloten einberief. Am 6. Sept. zog dann das Landvolk bewaffnet in die Stadt, und die Regierung legte als Folge dieses «Zürich-Putschs» ihr Mandat nieder. Die Führer der konservativen Bewegung stellten die neue Regierung.

Der Radikalliberale *James Fazy* (1794–1878) inszenierte im Okt. 1846 in Genf einen Aufstand und entfesselte den Barrikadenkampf gegen die Truppen des konservativen Regimes. Am 7. Okt. trat die Regierung zurück, eine provisorische Regierung wurde eingesetzt und die Verfassungsrevision beschlossen; mit dieser neuen, weiter demokratisierten Verfassung erhielt Genf eine radikale Mehrheit, und damit gewann die Tagsatzung eine weitere Stimme gegen den Sonderbund (vgl. Anm. 65).

- 147 **Josefinismus**: Kaiser (1765–1790) *Joseph II.* (1741–1790), einer der Hauptvertreter des aufgeklärten Absolutismus, unterstellte in seinen gegen Papsttum und geistliche Orden gerichteten Reformen die katholische Kirche in Österreich der Staatshoheit: sog. Staatskirchentum.

«Ruswiler Eiferer»: In der Luzerner Gemeinde Ruswil wurde 1832 vom Bauern und Volksführer *Josef Leu* (1800–1845) von Ebersol der Ruswiler Verein, Vorläufer der Luzerner Katholisch-Konservativen Partei, als Gegenstück zum liberalen Schutzverein gegründet; *Leu* galt als Vorkämpfer der Volksrechte und des ultramontanen Katholizismus. Die Rückberufung der Jesuiten als Lehrer und Prediger nach Luzern (1844) war durch eine kleine Gruppe von Aktivisten (u. a. von *Leu*, *Siegiwart-Müller*, vgl. Anm. 148) betrieben worden.

Aufhebung des Jesuitenordens: s. Anm. 21.

- 148 **Friedrich Emmanuel Hurter** (1787–1865) studierte Theologie in Göttingen und betrieb historische Studien; 1824 wurde er Pfarrer am Münster in Schaffhausen, 1835 Antistes (Vorsteher). 1841 trat er von allen Ämtern zurück, 1844 erfolgte in Rom sein Übertritt zur katholischen Kirche. 1845 wurde *Hurter* von *Metternich* zum österr. Reichshistoriographen ernannt und zur Bearbeitung der Geschichte des Hauses Habsburg nach Wien berufen.

Karl Ludwig von Haller (s. Anm. 68) trat 1820 zum Katholizismus über.

Andreas Heusler (1802–1868): Prof. für Schweizer Staatsrecht in Basel, Ratsherr 1831–1847, führender konservativer Politiker; Redaktor der *Basler Zeitung*, Gründer der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft in Basel, Mitbegründer der Allg. Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. Weder er noch der hier genannte *Bluntschli* (vgl. Anm. 56) waren «Luzerner Führer», doch korrespondierte *Heusler* eifrig mit dem Luzerner *Segesser* (s. Anm. 155).

Constantin Siegiwart-Müller (1801–1869): Jurist und Politiker; studierte die Rechte an den Universitäten Würzburg und Heidelberg. Distanzierte sich unter dem Einfluss der zeitgenössischen Wissenschaftsgläubigkeit von der katholisch-kirchlichen Weltanschauung, kritisierte nach seiner Rückkehr die reformbedürftigen Zustände in der Schweiz und siedelte 1832 nach dem von den Liberalen regierten Luzern über. Allmählich bahnte sich eine Abkehr von den liberalen Grundsätzen an, Wechsel ins Lager der katholisch-konservativen Opposition, die vom Bauernführer *Josef Leu* von Ebersol (s. Anm. 147) angeführt wurde; 1841 Wahlsieg der Katholisch-Konservativen. *Siegiwart-Müller* wurde 1842 Luzerner Regierungsrat. 1845 Vorsitzender des Sonderbund-Kriegsrates, nach der Niederlage des Sonderbundes Flucht ins Ausland; erst 1857 Rückkehr nach Altdorf, wo er zu seiner Rechtfertigung das dreibändige Memoirenwerk *Der Kampf zwischen Recht und Gewalt* (1863–1868) verfasste.

Jakob Robert Steiger (1801–1862) studierte zuerst Theologie, dann Naturwissenschaften und Medizin und wirkte seit Ende der 1820er Jahre an versch. Orten als Arzt. Vorkämpfer des radikalen Liberalismus, bekleidete versch. politische Ämter. Gründete 1841 den *Eidgenossen von Luzern* als Kampforgan gegen die konservativ-klerikale Regierung. Musste als zum Tode verurteilter Teil-

- nehmer des 2. Freischarenzugs (März 1845) fliehen, kehrte aber 1847 nach Luzern zurück und vertrat eine extrem radikale Politik der staatskirchlich-anti-ultramontanen Richtung.
- 149 Aargauer Klostersaufhebung: s. Anm. 71; Ausweisung der Jesuiten: s. Anm. 81; Bundesvertrag: s. Anm. 70; *Tocqueville*: s. Anm. 70. «Züriputsch»: s. Anm. 146; zu *Siegwart-Müller* und seinem Werk s. Anm. 148.
- 150 Nuntius *Alessandro Maciotti* hatte nach der Niederlage des Sonderbundes seine Residenz in Luzern zunächst noch beibehalten, verliess die Schweiz dann aber Ende Jan. 1848; sein formeller Rücktritt als Nuntius erfolgte erst 1850. Die Kurie liess sich im neuen Bundesstaat nur noch durch einen Geschäftsträger vertreten. Das zitierte Dokument findet sich bei *Strobel* – s. Anm. 158.
- 151 *Basil Ferdinand Curti* (1804–1888): Advokat und Politiker in St. Gallen, bedeutender Jurist; einer der Führer der St. Galler Liberalen im Kampf gegen die ultramontanen Katholiken, Verfechter des Staatskirchentums. Kämpfte für eine bundesstaatliche Verfassung der Eidgenossenschaft. *Augustin Keller* (1805–1883) war 1856–1881 Aargauer Regierungsrat, zumeist als Erziehungsdirektor. Als Grossrat und als Anhänger des Staatskirchentums hatte er 1841 die Aufhebung der Klöster im Aargau beantragt. Lehnte als liberaler Katholik 1870 das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in Glaubens- und Lehrfragen ab; regte die Gründung der Christkatholischen Kirche (Altkatholiken) an.
- 152 *Gallus Jakob Baumgartner* (1797–1869): Staatsmann, politisch-historischer Schriftsteller, Journalist; interessierte sich auch für Eisenbahnfragen und skizzierte schon 1837 die Grundsätze für ein schweiz. Eisenbahngesetz. Kämpfte heftig und radikal gegen das alte System; die Rolle, die er im Kanton St. Gallen politisch und publizistisch spielte, führte dazu, dass man vom «Kanton Baumgartner» sprach.
- «Badener Artikel»: Im Jan. 1834 hatten sich liberal-radikale Politiker aus den Kantonen Bern, Luzern, Solothurn, Basel-Land, Aargau, Thurgau und St. Gallen in Baden zu einer Tagung getroffen, um einen gemeinsamen Standpunkt in der Frage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu finden. In vierzehn Artikeln entwickelten sie ein Programm der klaren Vormachtstellung des Staates gegenüber der Kirche, das sie mit der katholischen Kirche in Konflikt bringen musste. Die Lebensdaten von Papst (1831–1846) *Gregor XVI.*: 1765–1846.
- Melchior Mober* (1762–1846): Chorberr und Politiker; förderte als gemässigter Anhänger des Einheitsstaates das Schulwesen als wichtigstes Mittel zur Bildung eines schweiz. Nationalbewusstseins. Der Luzerner Stadtpfarrer *Thaddäus Müller* (1763–1827) war als bischöflicher Kommissar eine der Hauptstützen des «Wessenbergianismus» (s. u.) in der katholischen Schweiz.
- Der katholische Geistliche *Felix Heinrich Christoph Fuchs* (1795–1846), einer der geistigen Führer des Uznacher Kapitels, geriet wegen seiner kirchlich reformistischen Tendenzen in Konflikt mit dem Bischof von Chur-St. Gallen; beteiligt an den «Badener Artikeln». Wurde von der liberalen Luzerner Regierung als Professor der Theologie berufen, konnte seine Lehrtätigkeit erst nach einer Art Widerruf beginnen (1834). 1841 leistete *Fuchs* einen rückhaltlosen Widerruf und machte sich zum Sachwalter der früher von ihm bekämpften Partei und betrieb die Berufung der Jesuiten.
- «Wessenbergianismus»: Der dt. katholische Theologe *Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860) wurde 1817 gegen den Einspruch Roms zum Bistumsverweser von Konstanz gewählt. Nach der Aufhebung des Bistums 1827 lebte er als Gelehrter und Verfasser zahlreicher Schriften weiterhin in Konstanz. Als Vertreter eines nationalen und liberalen Katholizismus übte *Wessenberg* insbesondere in der Schweiz einen starken Einfluss aus; gilt als einer der geistigen Väter der christkatholischen Bewegung (s. Anm. 151).
- Joseph Burkhard Leu* (1808–1865) wurde 1833 zum Prof. der Theologie an der Höheren Lehranstalt in Luzern gewählt, wo er Kirchengeschichte und Dogmatik lehrte. Verfasste zahlreiche kirchenpolitische Publikationen, kämpfte gegen den Zentralismus in der Kirche und war gegen die Berufung der Jesuiten nach Luzern.
- Der Bauer und Politiker *Niklaus Wolf* (1756–1832) verteidigte die katholische Tradition, trat aus dem Grossen Rat aus, in den er 1803 gewählt worden war, gründete einen Gebetsverein und betätigte sich als volksverbundener Ratgeber.
- Josef Leu* von Ebersol: s. Anm. 147.

- 153 «Nassauer»: s. Anm. 72.
- 154 Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) verkündete Papst (1846–1878) *Pius IX.* (1792–1878) nach lebhafter Opposition u. a. der meisten dt. und österr. Bischöfe das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre; in den meisten Ländern löste dieser Beschluss kulturkämpferische Reaktionen aus. *Pius IX.* verkündete auch das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariä (1854) und die Enzyklika *Quanta cura* (1864) mit dem Syllabus der «hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit» (Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Liberalismus).
- 155 *Pius IX.*: s. Anm. 154; *Pellegrino Rossi*: s. Anm. 72.
Die frz. Zeitung «Avenir», die einen Ausgleich zwischen politischem Liberalismus und Katholizismus anstrebte, erschien zwischen Okt. 1830 und Nov. 1831; einer der Redakteure war der frz. Publizist *Charles Forbes de Tyron*, Graf von *Montalembert* (1810–1870), der die liberale Richtung des frz. Katholizismus vertrat.
Jean François Onésime Luquet (1812–1858), Titularbischof von Hesbon (im südl. Ostjordanland), bemühte sich, zwischen den Radikalen und den Konservativen des alten Regimes einen Mittelweg einzuschlagen; seine Mission endete bereits im Juni 1848.
Der Anwalt und Politiker *Philipp Anton von Segesser* (1817–1888) war im neuen Bundesstaat die führende Persönlichkeit der luzern. und schweiz. Konservativen; während des Kulturkampfes vermittelte er zwischen den Rechtsansprüchen der Kirche, radikalen Kantonsregierungen und liberalen Bundesbehörden.
- 156 Zu *Troxler* s. Anm. 68; zu *Joseph Burkhard Leu* s. Anm. 152; zu *Curti* s. Anm. 151.
Jean-Baptiste Caspar Melchior Balthasar Girard (1765–1850), mit Ordensnamen *Grégoire*: Der Franziskaner war ein genialer Pädagoge; half mit, die öffentl. schweiz. Volksschule zu gründen und zu gestalten. *Girard* wurde 1788 in Würzburg von Fürstbischof *Ludwig von Ehrthal*, dessen soziales Wirken und offener Geist entscheidenden Einfluss auf ihn ausübten, zum Priester geweiht. 1805–1823 leitete er die Freiburger Knabenschule, in deren Zentrum er den muttersprachlichen Unterricht stellte und die zu einer in ganz Europa bekannten Volksschule wurde; *Girard* setzte sich auch für die Erziehung der Mädchen ein. Sein Hauptwerk trägt den Titel *De l'enseignement régulier de la langue maternelle* (1844). Pater *Girard* erhielt ein Staatsbegräbnis.
Karl Herzog (1798–1857): Prof. für Geschichte in Jena, ab 1834 Prof. für statistische und finanzwissenschaftliche Fächer an der Universität Bern. Kam wegen seiner publizistischen Tätigkeit mit den Staatsbehörden in Konflikt und wurde 1843 abberufen. Nahm an beiden Freischarenzügen teil (Dez. 1844 und März 1845), wurde am zweiten gefangen und zu zehn Jahren Zuchthaus verurteilt, aber nach acht Monaten Haft entlassen.
Tridentinisches Konzil/Konzil von Trient: 1545–1563.
- 157 Die «vatikanische Gefangenschaft» des Papstes: Am 20. Sept. 1870 zog (im Krieg gegen Deutschland) die frz. Garnison, die seit 1849/1867 den Rest des Kirchenstaates um Rom beschützt hatte, aus Rom ab; ital. Truppen besetzten daraufhin die Stadt, die päpstliche Herrschaft wurde gebrochen. Rom wurde anfangs Okt. 1870 Hauptstadt des nun völlig geeinten Italien.
Das Schlagwort «Kulturkampf» entstammt einem anti-kirchlichen Wahlaufruf für die Fortschrittspartei in Preussen, in dem der Kampf zwischen dem preuss. Staat und der katholischen Kirche (1871–1887) als ein «Kampf für die Kultur» bezeichnet wurde.
- 158 Der zweite Abstimmungskampf um die Revision der Bundesverfassung von 1848 fand 1872 statt (erste Teilrevision: 1866); der Entwurf für eine Totalrevision scheiterte dann vor allem am Widerstand der katholischen Innerschweizer und der reformierten Westschweizer («les Welches»). Der zweite Entwurf wurde 1874 angenommen.
Zum Jura s. Anm. 78.
Xavier Stockmar: s. Anm. 80.
Pierre Jolissaint (1830–1896): jurass. Anwalt und Politiker, war während des Kulturkampfes an der Spitze der altkatholischen Bewegung (Anm. 151) aktiv.
Siegwart-Müller: s. Anm. 148.
Der aus dem Jura stammende *Eugène Lachat* (1819–1886) war von 1863 bis 1884 Bischof von Basel

und in einigen Kantonen in die Auseinandersetzungen mit deren radikalen Regierungen verwickelt.

Der Genfer *Gaspar Mermillod* (1824–1892) war Weihbischof von Lausanne mit Sitz in Genf. 1873 erhob ihn der Papst zum apostolischen Vikar in Genf, doch der Bundesrat anerkannte dieses Amt, das ein neues Bistum bedingt hätte, nicht; *Mermillod* nahm die ihm übertragenen Ämter an und wurde deshalb des Landes verwiesen. 1883, nachdem der Papst das umstrittene Amt aufgehoben hatte, wurde der Ausweisungsbeschluss sistiert. 1890 wurde *Mermillod* als Kardinal nach Rom berufen.

Édouard Carlin (1817–1870): Bundesrichter und Politiker; einer der führenden Köpfe des jurass. Radikalismus, kämpfte gegen die separatistischen Tendenzen im Jura. Berner Grossrat, Nationalrat.

Der Genfer Politiker *Marc Hérédier* (*1840) war Grossrat und stellte 1870 den Antrag auf Abschaffung der Todesstrafe, der gutgeheissen wurde; spielte eine grosse Rolle in den religiösen Auseinandersetzungen.

Das Zitat von *Ferdinand Strobel* stammt aus dessen Werk *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert* (1954).

159 Zweites Vatikanisches Konzil: 1962–1965; einberufen von Papst (1958–1963) *Johannes XXIII.* (1881–1963), dessen besondere Sorge der Wiedervereinigung der Christenheit galt.

160 Die Lebensdaten des tschech. Reformators *Jan Hus*: um 1370 bis 1415 (als Ketzer verbrannt).

Kreml und Vatikan. Die letzten Bastionen der Autorität
(*Der Monat*, Heft 244, Januar, Berlin 1969)

161 Die Lebensdaten *Martin Luthers*: 1483–1546; jene *Jean Calvins*: 1509–1564.

Der span. Arzt und Theologe *Michel Servet*, eigentl. *Miguel Serveto* (um 1510–1553) griff 1531 die Dreieinigkeitslehre an, lebte dann unter dem Namen *Villanovanus* in Frankreich und machte sich um die Medizin verdient mit der Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs. 1553 erschien sein Hauptwerk (dt. *Wiederherstellung des Christentums*), worauf er von der Inquisition verfolgt wurde. Konnte nach Genf fliehen, wo er verhaftet und auf Betreiben *Calvins* als Gotteslästerer verbrannt wurde.

Die Lebensdaten von *Maximilien de Robespierre*: 1758–1794; er liess im Mai 1794 den Kult des «Höchsten Wesens» vom Konvent zum Gesetz erheben. Im Juli wurde Robespierre gestürzt und hingerichtet.

162 *Lenin*: s. Anm. 101. *Ignatius von Loyola*, Stifter des Jesuitenordens (1534), lebte von 1491 bis 1556. Die Enzyklika *Rerum novarum* über die katholische Soziallehre datiert von 1891; sie wurde von Papst (1878–1903) *Leo XIII.* (1810–1903) veröffentlicht, dem Papst, der dem Kulturkampf ein Ende setzte.

Zu *Marx* s. Anm. 27; das «Kommunistische Manifest», das *Marx* zusammen mit *Friedrich Engels* (1820–1895) ausarbeitete, wurde im Febr. 1848 in London veröffentlicht.

163 *Humanae vitae*: Enzyklika Papst (1963–1978) *Pauls VI.* (1897–1978) von 1968 über Fragen der Ehe und der Geburtenregelung (Verbot der Anwendung empfängnisverhütender Mittel).

Am 20./21. Aug. 1968 setzte der Einmarsch der Truppen von fünf Warschauer-Pakt-Staaten (UdSSR, Polen, DDR, Ungarn und Bulgarien) in Prag den wachsenden öffentlichen Diskussionen, der steigenden Informationsfreiheit und den Reformen des «Prager Frühlings» unter dem Parteisekretär *Alexander Dubček* (1921–1992) ein Ende.

Der Warschauer Pakt wurde am 14. Mai 1955 von der UdSSR mit den «Volksdemokratien» ihres Machtbereichs als «Vertrag über Freundschaft, Zusammenarbeit und gegenseitigen Beistand» abgeschlossen; er war zugleich die Rechtsgrundlage für die Stationierung von Sowjettruppen in diesen Staaten. Im Gefolge der Umwälzungen in der Sowjetunion in den achtziger Jahren des letzten Jh.s und der «Wende» von 1989 wurde der Warschauer Pakt als militärisches Bündnis auf den 1. Apr. 1991 aufgelöst.

164 20. Parteitag der KPdSU: 1956, s. Anm. 105; Zweites Vatikanisches Konzil: 1962–1965, s. Anm. 159.