

Nation statt Religion: Kirchen und neue Herrschaftsstrukturen im 19. Jahrhundert

Markus Ries

Seit der Französischen Revolution entwickelte sich das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zunehmend ambivalent. Auf der einen Seite beanspruchte eine veränderte, prinzipiell säkulare Ordnung uneingeschränkte Geltung und wirkte damit für angestammte Glaubensgemeinschaften als Zumutung und Herausforderung. Auf der anderen Seite profitierten die Kirchen von neu gewonnenen Handlungsfreiheiten. Die Spannung wuchs sich aus zum regelrechten Paradoxon: Die bürgerliche Epoche wies die Religionsgemeinschaften in die Schranken – und zugleich schuf sie Voraussetzungen für deren singuläre innere Stärkung. Diese Entwicklung ist im Folgenden am Beispiel der katholischen Kirche in der Schweiz und in angrenzenden Gebieten aufzuzeigen.

Verlierer einer Zeitwende

Das 18. Jahrhundert war in Europa das Zeitalter der Aufklärung: In vormodernen, ständischen Gemeinwesen setzten Umgestaltungsprozesse ein, an deren Ende die modernen Nationalstaaten entstanden. Direkt betroffen war die Religion, indem der tradierte obrigkeitliche Glaubenszwang in Frage gestellt und überwunden wurde. Absolutismen französischer, österreichisch-josephinischer oder preußischer Richtung hatten die Religionsgemeinschaften noch unter die Administrationslogik der weltlichen Obrigkeit gezwungen. Die dafür verwendete Chiffre «Staatskirchentum» steht für das Streben weltlicher Herrscher nach umfassender Kontrolle und Priorisierung säkularer Hoheit auch über das Religiöse. In Frage gestellt war darüber hinaus die Position der geistlichen Fürsten, welche im Reich als Territorialherren an säkularer Herrschaftsausübung beteiligt waren. Der Kontrollanspruch weltlicher Obrigkeiten über die Sphäre des Glaubens blieb bestehen, als die Revolutionäre die Befreiung der Individuen von jedem Zwang zum Ziel erklärten. Die neuen Regimes hielten auch daran fest, um sich den dringend benötigten Zugriff auf organisatorische und materielle Ressourcen der Kirchen zu sichern (Ries 2019).

Im Vorfeld der Revolution erfuhren die Gesellschaften eine zunehmende Spaltung in aufgeklärt und gegen-aufgeklärt – eine Polarität, die sich sowohl auf der protestantischen wie auf der katholischen Seite auch innerhalb der Kirchen abbildete (Krenz 2012). Zu epochalen Brüchen kam es zwischen den

Symboljahren 1789 und 1848: In mehreren Wellen überzogen Revolutionen die europäischen Länder. Die Aufgeklärten innerhalb der Kirchen, welche auf die Zukunft gesetzt und auf ein neues Miteinander von Thron und Altar gehofft hatten, sahen sich alsbald enttäuscht. Insbesondere in Frankreich wurden sie eines Schlimmeren belehrt: Was einst als absolutistisches Staatskirchentum begonnen hatte, fand seine Fortsetzung in radikaler Entmachtung und Enteignung; die Zeit der Terreur manifestierte sich bis ins kleine Dorf als anti-religiöser Gewaltexzess. Die Akteure verweltlichten alle Lebensbereiche in geradezu totalitärer Weise: Sie profanierten den Feiertagskalender, sie erfanden neue «rites de passage» und sie etablierten in den profanierten Gotteshäusern den «culte de l'être suprême». Ein Großteil der Betroffenen musste dies als wahre Repression erleben. Religiöse Symbole und Feiern wurden autoritativ beseitigt und von zivilen Zeichen und Ersatzritualen verdrängt.

Zwar dauerte die gewalttätige Phase lediglich wenige Monate und forderte ihre Opfer längst nicht nur in den Reihen des kirchlichen Personals, doch sie zeitigte gleichwohl lange anhaltende und weit reichende Folgen. Die Feindseligkeit der Revolutionäre löste die wohl größten Emigrationsbewegungen seit den Hugenottenkriegen aus: Zu Hunderten brachten sich fliehende und vertriebene Kirchenleute in angrenzenden Territorien in Sicherheit. Ihre Schreckensberichte erstickten die letzten Hoffnungen auf Ausgleich zwischen tradierter Religion und neuer Gesellschaft. Enttäuscht und aller Illusionen beraubt waren etwa jene katholischen Geistlichen, welche sich einst für einen kirchlichen Dialog mit der philosophischen Aufklärung stark gemacht hatten. Zu ihnen gehörte der Dillinger und spätere Landshuter Theologieprofessor Johann Michael Sailer (1751–1832), dessen Verdienste um die Auseinandersetzung mit kantischer Philosophie bis heute Anerkennung finden.¹ Sailer, der wiederholt die Schweiz bereiste und der seine Ferien bereits lange vor dem Aufkommen des angelsächsischen Tourismus in der Nähe von Luzern zu verbringen pflegte, wurde 1792 in Freiburg Zeuge der Flüchtlingsbewegungen und der «Gräuel aus Frankreich».²

Die Verlustwahrnehmungen in der Kirche verschärften sich zusätzlich, nachdem der Pulverdampf sich verzogen hatte und Jahrzehnte vergangen waren: Die Aufhebung von Bistümern, Stiften und Klöstern, wie sie bereits im österreichi-

¹ Siehe den Beitrag von Margit Wasmaier-Sailer in diesem Band.

² «Je näher ich an die Grenzen Frankreichs komme, desto zuverlässiger werden mir die Gräuel aus Frankreich. Es ist unglaublich, was die Sünde für Elend gebärt. Hier allein, im Kanton Freiburg, sind und waren vor kurzem noch gegen 3000 Emigranten und hier in der Stadt gegen tausend Geistliche. Es sind alle Schenken besetzt; einige mussten in Wagen, andere unter den Bogen übernachten. Ein Geistlicher kam ohne Ohren hieher; denn die Franzosen hatten sie ihm abgeschnitten und ihm selbst zu fressen gegeben. Unter den eingedrungenen Geistlichen sind einige, die auf öffentlicher Kanzel lehren, dass das Leben nach dem Grabe eine Schimäre sei. Die Kirchen sind Pferdeställe geworden. Die Ehe ist, nach einem Dekrete, trennbar und bloß bürgerlich wie jeder Mietkontrakt.» Johann Michael Sailer, Brief an einige Freunde, Freiburg i.Ü., 12. Oktober 1792. Zit. in Schiel 1952: 106.

schen Josephinismus im großen Stil praktizierte worden war, fand ihre nahtlose Fortsetzung in Frankreich und im Reich. Herrschafts- und Vermögenssäkularisationen nie gekannten Ausmaßes setzten der Geschichte großer Institutionen über Nacht ein Ende und brachten Tausende von Religiösen und Klerikern um Amt und Einkünfte; auch Kunsthandwerker und Händler verloren ihre Lebensgrundlagen. Zugleich setzte der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 dem länger schon in der Kritik stehenden mittelalterlichen Herrschaftssystem mit einem Federstrich ein Ende und entriss den geistlichen Fürsten ihren angestammten Anteil an der Kontrolle über Reich und Reichsterritorien. Würdenträger und Würdenträgerinnen ließen sich meist großzügig mit Pensionen abfinden, doch längerfristig waren die Verluste nicht zu kompensieren.

Zum Wesen der nunmehr säkularen und bald bürgerlichen Gemeinwesen gehörte die Vollendung des Territorialprinzips: In einem Gebiet durfte nur eine einzige Quelle legitimer Herrschaftsausübung existieren – Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung mussten einheitlich und deckungsgleich an ein bestimmtes Territorium gebunden sein und allesamt aus einer einzigen Hand kommen. Zugehörige Herrschaft ließ sich nicht länger nach mittelalterlichem Muster verschränkt und personal determiniert organisieren. Umsetzbar war dies einzig durch Entmachtung der Geistlichen, daher trat zur Vermögenssäkularisation eine umfassende Herrschaftssäkularisation.

Die Auswirkungen veränderten die Situation fundamental – für die katholische Kirche langfristig und weit über den Bereich des Materiellen hinaus. Dieser Vorgang verstärkte die Ablehnung der Aufklärung, welche es in Kirche und Theologie seit dem 18. Jahrhundert gab. Diese Haltung hatte schon zu Beginn der Revolutionsepoche zu einem nahezu flächendeckenden Widerstand geführt. Teil und prominenter Ausdruck davon war das Breve, mit dem Papst Pius VI. im Frühjahr 1791 die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ausdrücklich ablehnte.³ Sein Bannstrahl sollte lange dauernde Konsequenzen zeitigen; erst die Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ermöglichten es der Kirche, sich neu zu positionieren und die Menschenrechte integral anzuerkennen. Pius VI. verwarf das Konzept als unchristlich; denn in seinen Augen konnten Irrtum und Wahrheit niemals gleichberechtigt zum Wettbewerb der Weltanschauungen zugelassen sein, auch nicht in Respekt vor der Freiheit des Individuums.

Die Erfahrungen von Gewalt und Verlusten wirkten verstärkend, so dass alsbald weite Teile der Kirche in die Proteste der Revolutionsfeinde einstimmten. Wer politisch auf der Verliererseite stand, sei es als entmachteter Fürst oder als enteigneter Grundbesitzer, hatte jetzt die Möglichkeit, mit Rekurs auf das Religiöse für konterrevolutionäre Agitation Verbündete zu finden. Auf diese

³ Pius VI., *Quod aliquantum*, Rom, 10. März 1791. Gedruckt: Bloch (2008: 189–199).

Weise ließen sich Unterlegene jeder Couleur gewinnen – ein Mechanismus, der noch über Jahrzehnte hinweg funktionieren sollte.

In der Eidgenossenschaft war zur Zeit des Zusammenbruchs des Ancien Régime der Widerstand gegen Frankreich weithin getragen vom Klerus, der immer wieder zur Erhebung gegen die neuen Herren anstachelte. In Nidwalden stellten die Landleute sich 1798 mit Waffen und improvisierten Mitteln den französischen Bajonetten entgegen – in den Reihen der Kombattanten standen auch Frauen in großer Zahl. Bedeutende Abteien beteiligten sich aktiv am Aufstand: Als Kaiser Franz II. 1792 und 1796 gegen Frankreich in den Krieg zog, engagierte sich die Abtei Einsiedeln mit aller Kraft und gewährte Kriegskredite in der atemberaubenden Höhe von 200'000 Gulden. Es war eine gewaltige Summe, beigebracht in kistenweise aufgehäuften Gold und Silber. Die Mittel waren bei weitem nicht in den eigenen Reserven vorhanden, vielmehr musste der Abt seinerseits Kredite aufnehmen und sich in Zürich und anderswo verschulden (Fässler 2019). An mehreren Orten reihten sich die Mönche ein zum bewaffneten Kampf, und in einzelnen, später übel vermerkten Fällen wirkten Ordensleute gar als Anführer.⁴

Reaktionäre Mobilisierung und Verkirchlichung

Es dauerte ein halbes Jahrhundert, ehe Europa sich stabilisierte. Die nun an Konstitutionen gebundenen Monarchen und erst recht das mehr und mehr dominierende Bürgertum verstanden sich als Taktgeber einer neuen Zivilisation. Entmachtet und enteignet mussten die Kirchen sich mit gewandelten Verhältnissen abfinden. Dennoch gelang die innere Erholung vergleichsweise rasch. Schlüssel dafür war ein Mechanismus, der die zunächst deutlich fassbare Spaltung zwischen Aufklärungsfreunden und Reaktionären in den Hintergrund treten ließ. Seit den 1830er-Jahren geriet das erste Lager in die Minderheit, schließlich dominierte das zweite alle Gebiete und Ränge. Für Mitteleuropa ist dieser Prozess zu beschreiben als «Ultramontanisierung», weil die treibenden Kräfte in der katholischen Kirche sich nach Rom und damit *ultra montes* orientierten. Die Päpste betrieben eine energische Restaurationspolitik und erstickten aufgeklärte Einflüsse in der Theologie, propagierten und dogmatisierten eine neobarocke marianische Frömmigkeit und forcierten in der Liturgie eine explizit vor-aufgeklärte Praxis. Gegenüber der bürgerlichen Welt, in der Freiheiten aller Art die Grundlage bildeten und die sich daher selbst als liberal charakterisierte, galt Abschottung und Ablehnung. Profilierte Denker wie der aus Savoyen stammende Diplomat Joseph de Maistre (1753–1821) propagierten die vorrevolutionäre ständische Ordnung samt Gottesgnadentum als Ideal. Die-

⁴ Zu ihnen zählten der Einsiedler P. Marian Herzog (1758–1828) oder der Kapuziner Paul Styger (1764–1824) (Fässler 2019: 491–192; Kuster 2021).

se Zielvorstellung ließ sich ohne weiteres auf die katholische Kirche übertragen; denn hier bestand eine pyramidale Struktur mit dem Papst als kirchlichem Souverän an der Spitze.

Seinen Höhepunkt fand das Bestreben im Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 mit der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates (Weitlauff 2018; Schüller 2019). Eine Generation später wurde er in feste Form gegossen durch Systematisierung im *Codex iuris canonici*. Dieses neue, umfassende kirchliche Gesetzbuch trat ausgerechnet im schrecklichen Kriegsjahr 1917 in Kraft, in einer Zeit höchster existenzieller Not für Menschen in ganz Europa. Das Regelwerk vollendete die Hierarchisierung und die Zentralisierung, indem es gegen jede Tradition selbst die Kompetenz zur Besetzung von Bischofsstühlen auf die Römische Kurie übertrug und so den einst für die «Heidenmission» eingeführten Modus der päpstlichen Nomination zur generellen Norm erhob. Die Ordnung war stabil und plausibel; sie überdauerte alle Reformanstrengungen des 20. Jahrhunderts und blieb selbst in der 1983 revidierten Fassung des *Codex* erhalten.

Die ideelle Abschottung der katholischen Kirche gegen die bürgerlichen Gesellschaften gelang, weil der Prozess zugleich von den Päpsten und dem höheren Klerus angetrieben und von den Gläubigen getragen war – der Luzerner Kirchenhistoriker Victor Conzemius (2004) bezeichnete den Ultramontanismus als «erste Basisbewegung der Kirche». Angesichts der Zumutungen der Moderne und der darin erkannten oder auch nur heraufbeschworenen Gefahr für den Glauben schlossen sich die kirchlichen Reihen.⁵ Der Reflex, welcher einst den irritierenden Griff zu den Waffen provoziert hatte, wirkte weiter, nunmehr ins Ideelle gewendet.

Je deutlicher eine neue «Allianz von Volk und Altar» die überkommene «Allianz von Thron und Altar» ablöste, desto stärker entfremdeten sich Gesellschaft und Kirche.⁶ Dem aufgeklärten Zeitgeist setzte die katholische Seite einen ausgeprägten, ins Irrationale ausgreifenden Wunderglauben entgegen: Übernatürliche Erscheinungen gewannen Aufmerksamkeit und Beifall, und sie bestärkten Gläubige in ihren Haltungen. Traditionen aus dem Barock erfuhren eine kräftige Wiederbelebung, so etwa Herz-Jesu Verehrung, Rosenkranzgebet, Volksmissionen oder Bruderschaftsgottesdienste. Neue Wallfahrten, welche dank moderner Kommunikations- und Verkehrsmittel wirksam zu propagieren waren, erfreuten sich stürmischer Beliebtheit.

Weder staatliche Beschränkungen noch kirchliche Zurückhaltung vermochten die Popularität zu dämpfen: Vergeblich suchten die weltlichen Behörden den Zustrom zu Aufsehen erregenden Muttergotteserscheinungen einzudäm-

⁵ Hier zeigen sich Parallelen zum protestantischen Neofundamentalismus ab den 1920er-Jahren in den USA. Siehe dazu den Beitrag von Michael Hochgeschwender in diesem Band.

⁶ Zum Folgenden: Weber (1991); Freytag (2003); Weiß (2011); Kotulla (2006); Blackburn (1997); Arning/Wolf (2016).

men, auch die zunächst ausgebliebene kirchliche Anerkennung verminderte die Attraktivität neuer Wallfahrtsorte wie Lourdes oder Marpingen in keiner Weise. Folge war eine eindruckliche Mobilisierung, welche sich alsbald auch in anderen Bereichen zeigte: Auf Initiative von Laienverbänden fanden Katholikentage statt – seit 1848 in Deutschland, seit 1877 in Österreich und seit 1903 in der Schweiz. Sie waren gestaltet als demonstrative Aufmärsche für die kirchlich katholische Sache. Erfolgreich waren solche Initiativen ausgerechnet dank jener Möglichkeiten, welche die bürgerliche Gesellschaft geschaffen hatte: Vereinsfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit. Sie erst schufen die Voraussetzungen für jene Spielart von Ultramontanisierung, welche Urs Altermatt (1989: 62) beschrieb als «Anti-Modernismus mit modernen Mitteln».

Massenmobilisierung und Schließung der eigenen Reihen machten ein halbes Jahrhundert nach den Verheerungen der Revolution auch religiös ein regelrechtes katholisches Wiedererwachen möglich. Neu geschaffene Frauenkongregationen besetzten die sozialen Leerstellen des frühen bürgerlichen Zeitalters und glichen Defizite aus. Sie engagierten sich in Schulen, Krankenpflege oder Sozialarbeit und erfuhren einen ans Sensationelle grenzenden Zuspruch: In keiner Epoche zuvor hatte sich eine vergleichbare Anzahl von Gläubigen in eine Ordensgemeinschaft aufnehmen lassen. Als Besonderheit fällt eine Einseitigkeit in der Geschlechterverteilung ins Auge: Die Zahl der weiblichen Religiösen übertraf jene der männlichen um ein Mehrfaches. Unter anderem diese Proportion wird aktuell diskutiert unter dem Stichwort «Feminisierung des Religiösen» (Sohn-Kronthaler 2016). Der Aufschwung stärkte die kirchliche Praxis bis in die Dörfer und Städte, und zugleich trug er bei zur Sichtbarmachung des Katholischen: Das 19. Jahrhundert wurde zur Epoche der zweiten großen, in andere Kontinente ausgreifenden Missionswelle. Sie löste jene Prozesse aus, die die bis dahin europäisch geprägte Kirchen zu «Weltkirchen» machen sollten. Katholische wie evangelische Mission waren in vielfacher Weise verschränkt mit dem Aufbau moderner Kolonialherrschaft, was sich später als historische Belastung erweisen sollte.

Der Neuaufschwung und die Stärkung der inneren Bindungskräfte gingen einher mit Entfremdungsprozessen. Dies umso mehr, als der verklärende Blick zurück verbunden war mit dem Idealisieren mittelalterlicher Theologie und Philosophie, aber auch mit einem trotzigem Priorisieren der Monarchie gegenüber den modernen Staatsformen. Aus ideellen Spannungen erwuchsen alsbald auch Gegnerschaft und Feindseligkeit. Anders als in den von Aufklärung beeinflussten Jahrzehnten galt jetzt wieder zunehmende konfessionelle Aversion: Während das Bürgertum Freiheit und Toleranz durchsetzte, galten auf katholischer Seite Andersgläubige wieder als Gefahr für das Seelenheil. So ließ Pius IX. die bereits geschleiften Mauern des Ghettos, in welches in der Stadt Rom

Jüdinnen und Juden faktisch eingesperrt waren, 1850 neu aufrichten (Mattioli 2000).

Die Römische Kurie restaurierte weitere Feindbilder, so dass Olaf Blaschke (2002) die Epoche bereits als «zweites konfessionelles Zeitalter» charakterisiert hat. In den 1870er-Jahren schließlich kam es zum offenen Bruch: Zwischen ultramontan Klerikalen und aufgeklärt Liberalen entspannen sich an vielen Orten Kulturkämpfe, welche erneut zur Zurücksetzung der kirchlich Gesinnten führten (Ries 2017; Lang/Meier 2016; Taylor 2012: 631–700; Borutta 2010). Politische Feindseligkeit, Abwehr des bürgerlichen Zeitalters und verstärkte Ablehnung sozialer und technologischer Innovation ließen erneut eine Situation der Isolation entstehen. Die Entfremdung war so stark, dass die liberale Seite sich nicht einmal mehr auf eine Debatte einlassen musste: Für den Ultramontanismus und seine «unentwickelte», «unreife und dürftige» Wissenschaft hatten der aus Zürich stammende deutsche Politiker Johann Caspar Bluntschli (1808–1881) nurmehr Hohn und Spott übrig.⁷

Substitution

Die ultramontanisierende Kirche manövrierte sich innerhalb weniger Jahrzehnte in der bürgerlichen Welt zahlreicher Länder ins Abseits. Dennoch blieb sie im gesellschaftlichen Leben ein bedeutsamer Faktor; denn bei aller individuell garantierten Bekenntnisfreiheit ließ Religion sich vorerst nicht einfach ins Private abdrängen. Vielmehr blieben die Kirchen öffentlich präsent und auch privilegiert: Ihre Feiertage standen auch in den staatlichen Kalendern, und selbst die in ihren politischen Rechten mitunter beschränkten Seelsorger genossen noch einen Sonderstatus. Die Säkularisierungen blieben in ideeller Hinsicht unvollkommen; denn auch das Leben in der neuen Epoche bedurfte der Sinndeutung. Sie war in mancherlei Hinsicht metaphysisch aufgeladen und konnte geradezu para-religiöse Züge annehmen. An die nunmehr gleichen und freien Bürger war

⁷ «Der heutige Staat ist der mittelalterlichen Kirche geistig überlegen, wie die heutige Wissenschaft es ist gegenüber der kirchlichen Tradition. Die Menschheit hat seither nicht vergeblich gelebt und viel gearbeitet, auch viel gedacht. Es ist unmöglich, dass sie sich der kirchlichen Bevormundung wieder unterwerfe, über welche sie schon lange geistig emporgewachsen ist. Wir wissen mehr, als Rom und der Papst weiß, sehr viel mehr. Die Philosophie und die Naturwissenschaft, die Kritik und die Geschichte haben so Großes geleistet, wie es die mittelalterliche Theologie, die heute noch in dem römisch erzogenen Klerus herrscht, nie vermocht hat. Der wissenschaftliche Mensch von heute schaut von der sonnenbeglänzten Höhe eines Berggipfels herab auf die dunklen nebelumhüllten Schluchten, in denen der römische Klerus von seiner Größe träumt. Er wird sich nie wieder von diesem beherrschen lassen. Die Wissenschaft des ganzen Jesuitenordens, der Kardinäle, des Papstes selbst ist so unentwickelt, so unreif und dürftig, dass sie im Vergleich mit wirklicher Wissenschaft, wie sie in Deutschland lebt, nur wie dunkle Unwissenheit aussieht.» (Bluntschli 1872: 24).

die Erwartung gerichtet, dass sie gegenüber dem Gemeinwesen ihre Pflichten erfüllten und ihm mit Respekt begegneten.

Schon in der Revolutionszeit waren öffentliche Loyalitätsbekundungen eingerichtet und ritualisiert worden. Es wurden gemeinsame Eidesleistungen inszeniert, welche die <Liturgie> vormoderner Schwurversammlungen nahezu unverändert übernahmen. Diesen Anlässen schrieben die Beteiligten eine individuelle wie kollektive Verbindlichkeit zu, welche sie zu Bekenntnisakten werden ließ. Entsprechend verbissen wurde der Eid durchgesetzt oder auch abgelehnt. Letzteres erfolgte häufig mit Rekurs auf das Religiöse; denn die Konkurrenz zwischen dem neuen zivilen und dem tradierten kirchlichen Glauben lag für die Beteiligten auf der Hand. In Frankreich und in der Eidgenossenschaft war Eidverweigerung strafbar, und kollektiver Widerstand provozierte repressive Gegenmaßnahmen und bis hin zum Einsatz von Waffen. Spektakulär war die Eidverweigerung in Nidwalden im August 1798 (Haller-Dirr/Achermann 1998).

Bürgerliche Symbole und Symbolhandlungen erlangten eine hohe Bedeutung und wurden sorgfältig reglementiert. In auffälliger Weise führten sie bestehende Traditionen aus dem kirchlichen Leben weiter – so sehr, dass ihre Durchsetzung als eigentlicher Substitutionsversuch anmutet.⁸ Die Analogie betraf den alltäglichen Umgang mit den umgedeuteten Zeichen genauso wie deren Benennung. Dank errungener Glaubens- und Gewissensfreiheit musste sich der Bürger nicht länger auf die hergebrachten kirchlichen Zeremonien verpflichten lassen. Deren Bezeichnungen jedoch verwendete er weiter – mit dem Unterschied freilich, dass es nun nicht mehr um Ehrerbietung gegenüber einer bestimmten Religion, sondern um die Selbstinszenierung einer Nation ging. Der Staat gab sich einen Staatsfeiertag, begangen wie ein Patrozinium, und er erhielt einen Hymnus, den die Bürger aufrecht stehend und bewegten Herzens sangen. Als Symbol verwendete er eine Fahne, welche man bei Zeremonien rituell berühren oder in Prozessionen vorantragen konnte und deren Schändung unter Strafe stand. Gemeinsamkeiten sind auf den ersten Blick erkennbar, ja «die katholische Kommunikationsgemeinschaft konkurrierte mit der nationalen und überschchnitt sich teilweise mit dieser» (Metzger 2010: 29)⁹.

Die Zugehörigkeit zur Nation wurde ähnlich konstituiert wie die Zugehörigkeit zur Kirche: Sie verschaffte einen besonderen Status und Rechte der Teilhabe. Eltern übertrugen die Nationalität in gleicher Weise auf ihre Kinder wie die Konfession. Wer erst im Erwachsenenalter hinzutrat, durchlief eine Initiation und musste um Aufnahme bitten. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gab es keinen Rechtsanspruch, und die Verleihung eines Bürgerrechtes war reguliert,

⁸ Zum Folgenden siehe: Metzger (2010: bes. S. 23–29); Altermatt (2009: 29–42); Walkenhorst (1996: bes. S. 508–516).

⁹ Hier zeigen sich deutliche Analogien zu dem, was Robert N. Bellah (1967) als «civil religion» für die US-amerikanische Nation und ihre Symbole herausgearbeitet hat.

als handle es sich um einen Gnadenakt. Der Erwerb einer Nationalität setzte die Aufgabe der angestammten Zugehörigkeit voraus – es fand eine Art Konversion statt. Spezifische Rituale begleiteten die Übertragung öffentlicher Ämter. Wer dazu ausersehen war, konnte die Aufgabe erst ausüben, nachdem er oder sie einen Eid geleistet hatte. Dieser Akt war umrahmt mit liturgischen Elementen wie Responsorium und Akklamation. Nationalität wirkte wie das *sigillum sacramentale*: Es galt als nahezu unauslöschlich und es konstituierte den Status einer Person. Waren auch von Geburt prinzipiell alle gleich, so bestanden hinsichtlich gesellschaftlicher Aufstiegschancen beträchtliche Unterschiede: Nur wer im Besitz der Bürgerrechte war, konnte sich an demokratischen Prozessen beteiligen und öffentliche Ämter übernehmen. Als Diskriminierung trat hinzu, dass Frauen allein wegen ihres Geschlechtes zunächst von solcher Teilhabe ausgeschlossen blieben.

Der umfassende Geltungsanspruch des bürgerlichen Gemeinwesens zeigte sich zuerst in der Relativierung des Religiösen sowie in der Translation von Riten und Symbolen aus dem sakralen in den weltlichen Raum. Gleich wie theologische oder philosophische Tugenden im Barock waren nun Nationen als Allegorien plastisch darstellbar: «Germania» und «Helvetia» wurden als Bronze- statuen gegossen oder auf Münzen geprägt. Der Legitimation dienten Schlachtfelder und andere Erinnerungsorte, welche man visuell erkennbar machte und in einer Art zivilreligiösen Wallfahrt zu bestimmten Zeiten aufsuchte. Die Übertragungsprozesse erfassten bald mehr als solche Zeichen und Akte der Selbstvergewisserung und überschritten damit den Bereich der Kommunikation. In zunehmendem Maße modellierten sie das Verhältnis der Gesellschaft zu den Individuen umfassend und auf grundlegend neue Weise. So wurden Grenzen der Zugehörigkeit durch Bürgerrechte definiert und nicht länger durch die Konfession, und die Regelung und die öffentliche zeremonielle Gestaltung zentraler Lebens-Passagen wie der Eheschließung oder der Beerdigung erfolgten seit den Kulturkämpfen nach säkularen Protokollen. Ihre Herkunft aus der Sphäre des Religiösen blieb unverkennbar, doch standen sie nun unter exklusiv ziviler Kontrolle und Regelung. Dies brachte den entscheidenden Vorteil, dass ursprünglich genuin christliche Symbole sich mit dem Postulat der Religionsfreiheit vertrugen und so allgemein durchsetzungsfähig blieben.

Die quasi-religiöse Inszenierung der Nation wirkte auch als Substituierung, weil sie bald einen ausgeprägt ethischen Charakter erhielt. Vom Bürger war Loyalität gefordert, was sich nahezu unbegrenzt ausdehnen ließ. War die Nation von Feinden bedroht, so ging es um nichts weniger als um totale Hingabe und Einsatz des eigenen Lebens. Der Tod auf dem Schlachtfeld erlangte den Status eines zivilen Martyriums und stand im höchsten Ansehen. Wer auf diese Weise sein Leben verlor, erfuhr besondere Formen der Devotion. Kantone, Gemeinden und private Vereinigungen setzten Denkmäler, führten Erinne-

rungstage ein und benannten öffentlich zugängliche Orte nach Kriegshelden.¹⁰ Umgekehrt galt Landesverrat als schlimmstes aller Verbrechen. In der Schweiz stand darauf bis 1992 die Todesstrafe – 50 Jahre länger als auf allen anderen kapitalen Straftaten. Solche Verhältnisbestimmung macht eindrücklich sichtbar, was Joseph Roth 1932 im Roman *Radetzkymarsch* dem Grafen Wojciech Chojnicki mit Blick auf den Untergang der österreichischen Doppelmonarchie in den Mund legte: «Die Zeit will uns nicht mehr! Diese Zeit will sich erst selbstständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus» (Roth 1950: 203).

Nationale Überhöhung führte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den abscheulichsten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte überhaupt. Angelegt war das Verhängnis auch im geradezu metaphysischen Umgang mit dem Gemeinwesen: «Das zentrale Motiv dieser Sakralisierung war die potentielle Verabsolutierung der Nation zum höchsten Wert menschlichen Lebens» (Walkenhorst 1996: 510). Als Folge davon banden moderne Staaten ihre Verfassungen an übergeordnete ethische Grundlagen und verpflichteten sich zur Einhaltung der Menschenrechte. Diese erhielten absolute Geltung und konnten so von den bürgerlichen Aushandlungsprozessen ausgenommen werden. Auf diese Weise wurde eine Grundlage mit einem Verbindlichkeits- und Unverfügbarkeitsgrad festgeschrieben, welcher jenem religiöser Bekenntnisse durchaus nahekommt.

Das System erwies sich als stabil und ausgleichend, es ermöglichte die Verwirklichung von Gerechtigkeit in einem Ausmaß, wie es zuvor nicht der Fall gewesen war. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts schließlich entwickelten die Gemeinwesen gar einen rituellen Umgang mit kollektiver Schuld: Öffentlich geführte Debatten ließen ins Bewusstsein treten, dass staatliches Handeln in zurückliegenden Epochen den eigenen Ansprüchen nicht genügt hatte. Der Umgang mit solcher Erfahrung folgte der traditionellen Abfolge christlicher Buße: Bekennen – bereuen – büßen – bessern. Der erste Schritt wird bezeichnet als «Aufarbeiten», der zweite als «öffentliche Entschuldigung», der dritte als «Wiedergutmachung», der vierte als «Prävention». Die klassischen Elemente sakramentaler Versöhnungsfeiern und die Schritte bei der Aufarbeitung dunkler Vergangenheit gleichen sich auf bemerkenswerte Weise. Hier wie dort geht es darum, sich zuerst zu besinnen, die Schuld zu bekennen, eine Sühneleistung zu erbringen und das künftige Verhalten zu ändern. Mehrere europäische Länder sind einen solchen Weg gegangen in der Auseinandersetzung mit Themen wie dem staatlichen Handeln während des Zweiten Weltkrieges, der Betei-

¹⁰ Ein frühes Schweizer Beispiel ist das Luzerner «Löwendenkmal» aus dem Jahr 1821, das an die 1792 im Tuileriensturm gefallenen Söldner erinnert. Zahlreiche Schweizer Soldatendenkmäler zum Ersten Weltkrieg sind dem Gedenken an verstorbene Armeeangehörige gewidmet. Sie verloren ihr Leben in der Zeit des Ersten Weltkrieges, ohne selbst an Kampfhandlungen beteiligt gewesen zu sein (Kreis 2008; *In die Höhle des Löwen* 2021).

ligung an kolonialer Ausbeutung oder der Fremdplatzierung von Kindern. In der katholischen Kirche sind vergleichbare Prozesse kollektiver Schuldbewältigung noch immer im Gang.

Fortdauernde Ambivalenz

Für die Kirchen hatte die Konfrontation mit der Moderne fundamental ambivalente Konsequenzen. Auf der einen Seite büßten sie überkommene Herrschafts- und Besitzpositionen ein, andererseits gewannen sie an innerer Stärke und Geschlossenheit. Trotz harter Konfrontationen und Infragestellungen vermochten sie sich bis weit ins 20. Jahrhundert privilegierte gesellschaftliche Positionen zu sichern. Christliche Religion blieb ein Faktor im öffentlichen Leben; selbst die als bürgerlicher Bezugsrahmen geschaffene Nation musste sich religiöser Formen und Verhaltensweisen bedienen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg setzten die in der Aufklärung bereits postulierten Mechanismen der Privatisierung und der Individualisierung ein. In Verbindung mit radikaler weltanschaulicher Vervielfachung hatten sie einen epochalen Bedeutungsverlust traditioneller Ausrichtung zur Folge (Taylor 2012: 843–895). Spirituelle Aktivität gedieh zwar weiterhin, nun aber in zunehmender Distanz zu tradiert konfessionell eingebetteten Glaubenssystemen.

Literatur

- Altermatt, Urs (1989): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benziger.
- Altermatt, Urs (2009): *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld, Stuttgart, Wien: Huber.
- Arning, Holger / Wolf, Hubert (2016): *Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bellah, Robert N. (1967): «Civil religion in America», in: *Daedalus*, 96, Nr. 1, S. 1–21.
- Blackbourn, David (1997): *Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen; Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Blaschke, Olaf (Hg.) (2002): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bloch, Tamara (2008): *Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983*, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 2007, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Wien: Lang.

- Bluntschli, Johann Caspar (1872): *Rom und die Deutschen*, Berlin: Habel.
- Borutta, Manuel (2010): *Antikatholizismus*, zugl. Diss. Freie Univ. Berlin 2005, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Conzemius, Victor (2004): «Solidarität mit dem Papst. Der Schweizer Ultramontanismus als Bewegung <von unten>», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 29.5.2004, S. 64.
- Fässler, Thomas (2019): *Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution*, zugl. Diss. Univ. Bern 2018, Egg: Thesis.
- Freytag, Nils (2003): *Aberglauben im 19. Jahrhundert*, zugl. Diss. Univ. Trier 1998/99, Berlin: Duncker & Humblot.
- Haller-Dirr, Marita / Achermann, Hansjakob (Hg.) (1998): *Nidwalden 1798. Geschichte und Überlieferung*, Stans: Historischer Verein Nidwalden.
- In die Höhle des Löwen. 200 Jahre Löwendenkmal Luzern* (2021), Cham: Pro Libro.
- Kotulla, Andreas J. (2006): «Nach Lourdes!». *Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871–1914)*, zugl. Diss. Univ. Trier 2005, München: Meidenbauer.
- Kreis, Georg (2008): *Zeitzeichen für die Ewigkeit. 300 Jahre schweizerische Denkmaltopografie*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Krenz, Jochen (2012): *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, zugl. Diss. Univ. Würzburg 2008, Bremen: Lumière.
- Kuster, Niklaus (2021): «Paul Styger (1764–1824): Ein Kapuzinerleben im Freiheitskampf und Exil», in: *Helvetia Franciscana*, 50, S. 7–90.
- Lang, Josef / Meier, Pirmin (2016): *Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute*, Baden: Hier und Jetzt.
- Mattioli, Aram (2000): «Das letzte Ghetto Alteuropas. Die päpstliche Segregationspolitik in der <heiligen Stadt> bis 1870», in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich: Orell Füssli, S. 111–143.
- Metzger, Franziska (2010): *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, zugl. Diss. Univ. Freiburg/Schweiz 2007, Stuttgart: Kohlhammer.
- Ries, Markus (2017): «Kulturkämpfe als Treiber nationaler Integration in der Schweiz des 19. Jahrhunderts», in: Ulrich Lappenküper, André Ritter, Arnulf von Scheliha (Hg.), *Europäische Kulturkämpfe und ihre Gegenwärtige Bedeutung*, Boston: Brill, S. 39–50.
- Ries, Markus (2019): «Die Kirchen und das Ende der Monarchien. Ein europäischer Vergleich», in: Reinhold Esterbauer, Christoph Grabenwarter, Katharina Pabel, Marie-Therese Störck (Hg.), *100 Jahre Trennung von Staat und Kirche*, Wien: Manz, S. 9–20.
- Roth, Joseph (1950): *Radetzkymarsch. Roman*, Berlin: Kiepenheuer.

- Schüller, Thomas (2019): «Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch», in: Julia Knop, Michael Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt: wbg Academic, S. 172–195.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) (2016): *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Taylor, Charles (2012): *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp.
- Walkenhorst, Peter (1996): «Nationalismus als <politische Religion>? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich», in: Frank-Michael Kuhlemann, Olaf Blaschke (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, S. 503–529.
- Weber, Christoph (1991): «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus», in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, S. 20–45.
- Weiß, Otto (2011): *Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet.
- Weitlauff, Manfred (2018): *Das erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-Jubiläum dieses Konzils*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

