

Die Nation Schweiz und ihre Konfessionen

Von Thomas Maissen

Religion und konkret das Christentum war für alle frühmodernen politischen Gebilde in Europa eine unabdingbare Voraussetzung für die soziale Kohäsion und die herrschaftliche Legitimation. Für die frühe Eidgenossenschaft spielte sie wohl eine noch wichtigere Rolle, da fehlte, worum anderswo sich Herrschaft konstituierte: eine fürstliche Dynastie, die ihre Legitimation nicht nur der Gnade Gottes verdankte, sondern auch der Vererbung über die Generationen hinweg. Die Eidgenossenschaft dagegen bildete sich im 14. Jahrhundert aus als Landfriedensbündnis.¹ Derer gab es an sich viele im Mittelalter: Machthaber schlossen sich zusammen und sicherten sich in dem Raum, den sie beherrschten, gegenseitige Hilfe zu, wenn es darum ging, gegen Rechtsbrecher oder äussere Feinde vorzugehen. Starken Rückhalt fanden solche Landfriedensbündnisse bei der Kirche, die seit dem 11. Jahrhundert die eigentliche Vorkämpferin dieser Bewegung war und sie mit dem Namen »treuga Dei«, Gottesfrieden, adelte. »In nomine Dei«, so beginnt auch der erste erhaltene der sogenannten Bundesbriefe, der 1291 Uri, Schwyz und Nidwalden vereinte, die künftigen Waldstätte (um den Vierwaldstättersee). Das war noch keine Gründung der Eidgenossenschaft, schuf aber die Grundlage für eine Eidgenossenschaft neben anderen, die sich dann im 14. Jahrhundert durch die ständeübergreifenden Bündnisse mit Zürich (1351) und Bern (1353) verdichtete und Ordnungsaufgaben in einem zusehends stärker vernetzten Raum des schweizerischen Voralpenraums übernahm.

Dank erfolgreicher gemeinsamer Militäroperationen – etwa die Eroberung des Aargaus 1415 oder des Thurgaus 1460 – etablierten sich die Eidgenossen als kollektive Herrscher im schweizerischen Mittelland, letztlich vor allem zu Lasten des Hauses Habsburg, dessen Stammsitz mit dem Aargau an die Eidgenossen fiel. Das adlige Element zählte wenig in diesem Bündnisnetz

von städtischen Patriziern und Zunfteliten einerseits, ländlichen Soldunternehmern und Großbauern andererseits. Umso mehr Aufsehen weckten europaweit die Siege gegen Ritterheere wie das burgundische. Umso größer waren aber auch die Legitimationsbedürfnisse, nicht zuletzt im Vergleich zu anderen Landfriedensbündnissen, obwohl sie ähnliche Ziele verfolgten. Der 1488 gegründete Schwäbische Bund etwa vereinte nicht nur Städte untereinander, sondern mit diesen auch Adlige und Fürsten, ja sogar den Kaiser, Maximilian I. Gerade er sah deshalb die christliche Lehre und Ordnung verletzt, wenn sich diese »bösen, groben und schändlichen gepurslüt« – wie er sie 1499, im Schwabenkrieg, bezeichnete – der gottgegebenen Herrschaft widersetzten, die dem Adel als einzigem Träger legitimer politischer Gewalt (anwendung) vorbehalten war.²

Die »Antwort der Bauern« erfolgte in derselben, mittelalterlichen Logik: Sie sprachen von Notwehr gegen den Hochadel und vor allem gegen die Habsburger, die angeblich ihre ritterliche und christliche Pflicht vernachlässigt hatten, welche gerade in der Garantie des Landfriedens bestanden hätte. Stattdessen – so die Eidgenossen – habe Österreich selbstsüchtig seine Hausmachtspolitik verfolgt und sich dabei in tyrannischer Herrschsucht gegen die Ordnung von Kaiser und Reich vergangen. Diese Ordnung war gottgewollt, heilsgeschichtlich ewig und weltweit gültig, mit zwei Universalmächten an der Spitze: Papst und Kaiser. In ihr und aus ihr ergaben sich die Schweizer Autonomie und ihre Herrschaftsrechte – als Privilegien der spätmittelalterlichen Kaiser und Könige von Friedrich II. über Ludwig den Bayern zu Sigismund. Diese Könige, allesamt keine Habsburger, beglückten die Städte und Talschaften im Mittelland und Alpenraum mit der Reichsfreiheit und hierdurch mit einer legitimen Ordnungsfunktion. Die Schweizer verstanden sich demnach als Wahrer der Reichs- und damit

der Heilsordnung. Daß der Allmächtige diese Einschätzung teilte, bewiesen die erfolgreichen Schlachten von Morgarten, Sempach und in den Burgunderkriegen. Die Eidgenossen deuteten sie als Gottesurteil: Sie befanden sich »in des allmechtigen gottes schirm«, da sie sich als gottesfürchtiges Volk erwiesen hatten – und solange sie dies auch in Zukunft tun würden.³

Ausdruck fand dieser Glaube an einen besonderen göttlichen Schutz in einer eigentümlichen und vom Adel heftig angefeindeten Form des Betens, nämlich mit »zertanen« (ausgebreiteten) Armen.⁴ Religiös bestimmt war auch das regelmäßige gemeinsame Schlachtgedenken, die kirchliche Erinnerung an die in Schlachten gefallenen Angehörigen und Vorfahren. Im Mittelpunkt stand eine Totenmesse am Ort der Schlacht, beispielsweise in einem Gebeinhaus oder in der Schlachtkapelle, die in Sempach schon ein Jahr nach dem Sieg, 1387, errichtet wurde, ebenso 1477 in Murten. Manchmal gab es auch eine Prozession, so die bis heute durchgeführte Näfeler Fahrt; dazu kamen die Vergabe von Almosen und ein gemeinsames Mahl. Der Schlachtbericht, der dabei verlesen werden konnte, entsprach in Inhalt, Form und der jeweiligen Rekapitulation der weihnachtlichen Heilsgeschichte.⁵ Dank der gemeinsamen Feier solch religiöser Riten erlebten sich die Eidgenossen über die Kantons Grenzen hinweg als Einheit von »frumen edlen puren«: als Gottes »volkes usserkorn«.⁶

Auch Ulrich Zwinglis Reformappell argumentierte auf diesen bewährten zwei Linien:

1. einerseits historisch, als *Treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen* (1524), zu den reinen Sitten der Vorväter zurückzukehren, die den übermütigen Adel besiegt hatten;⁷
2. andererseits blieben die Eidgenossen für die Zürcher Reformatoren das auserwählte Volk des einen Gottes, der nicht zwei Bekenntnisse unter ihnen dulden



»Beten mit zertanen Armen«: Gebet der eidgenössischen Truppen vor der Schlacht bei Grandson am 2. März 1476. Links die Eidgenossen, rechts die burgundische Reiterei. Aus: Diebold Schilling d. Ä. (um 1445–1486), Berner Chronik (1474–1483). Bild: Werner Jucker: Die alten Eidgenossen im Spiegel der Berner Chroniken. Bern 1964.

würde.⁸ In der vormodernen Logik setzte jede politische Gemeinschaft einen gemeinsamen Glauben voraus. Er allein konnte einheitliche Wertvorstellungen und damit politische Solidarität und Loyalität garantieren. In diesem Sinn sprach ein frühneuzeitlicher Jurist später von »*religio vinculum societatis*« – der Religion als der Fessel oder vielmehr dem Verbindenden der Gesellschaft.⁹ Das bedeutete *weltlich*, daß eine Gesellschaft in einem dauernden Bürgerkrieg zerfallen müsse, falls ihre Glieder nicht an ein und denselben Gott glauben und damit ein allgemein verbindliches Normensystem anerkennen würden. *Religiös* betrachtete meinte »*religio vinculum societatis*«, daß der einzig wahre Gott sowohl die Gesellschaft als Ganzes als auch die einzelnen Individuen dafür bestrafen müsse, wenn sie ihm keine Ehrfurcht bewiesen. Und war es nicht ein Zeichen von Respektlosigkeit, von Gleichgültigkeit gegenüber Gott, wenn man Andersgläubige, besser:

Falschgläubige in der eigenen Nähe duldeten? Der frühneuzeitliche Christ glaubte sich insofern gezwungen, aus Sorge um das eigene Heil, aber auch um dasjenige seiner Mitmenschen, den Andersgläubigen zu bekehren – oder aber ihn zu vertreiben oder umzubringen.

Bikonfessionalität war daher nicht denkbar in einem Bündnis, das unter Gottes Schutz stehen wollte. »*Wir wüssind in zweyen Glauben nitt bussgeballten*«, so verkündete der Glarner Historiker und katholische Politiker Aegidius Tschudi 1564 seine Überzeugung. Die Bibel war voll mit Beispielen, was passiert, wenn ein Volk gespalten ist in diejenigen, die den wahren Gott anbeten, und diejenigen, die das goldene Kalb vergötzen. Die Frage war nur, wo in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts das goldene Kalb war: bei denen, die sich angeblich von der Heiligen Schrift als einziger Quelle zum Heil entfernt hatten, oder bei denen, die vom Glauben der Väter abfielen und damit nicht nur ihr eigenes Seelenheil gefährdeten,

sondern auch dasjenige ihrer Vorfahren. Denn darum kümmerten sich ja die Altgläubigen etwa mit den Seelenmessen, welche die Reformatoren abschafften.

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

Die Reformierten unterlagen zwar 1531 in der Schlacht bei Kappel in ihrem Versuch, die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft auf militärischem Weg wiederherzustellen. Doch trotz ihrem Sieg und Zwinglis Tod waren die Innerschweizer nicht stark genug, um ihrerseits die mächtigen reformierten Stadtkantone zu unterwerfen. Der anschließende Kappeler Landfriede respektierte deshalb notgedrungen deren religiöse Autonomie. Im folgenden Jahrhundert standen die Konfessionsparteien immer wieder am Rande des Bürgerkriegs, der für die Eidgenossenschaft eine existentielle Bedrohung dargestellt hätte, wenn die bestehenden konfessionellen Bündnisse mit äußeren Mächten mobilisiert worden wären – diejenigen von katholischen Kantonen mit Spanien oder Savoyen oder der reformierten Zürich und Bern mit der Markgrafschaft Baden, den Niederlanden oder England.

Nur im wichtigsten Bündnis, demjenigen mit Frankreich, sahen sich reformierte und katholische Pensionenherren und Reisläufer vereint. Entsprechend wirkte Frankreich – selbst zwar auch katholisch, aber in Dauerfeindschaft zur katholischen Vormacht Habsburg – bei schweizerischen Binnenkonflikten mäßigend, weil es sein Söldnerreservoir nicht verlieren wollte.

Daß die Eidgenossenschaft selbst seit und wegen der Glaubensspaltung außenpolitisch und erst recht militärisch handlungsunfähig war, war dabei durchaus im französischen Sinn. Selbst wenn es um klare gesamteidgenössische Interessen ging, konnten sich die Antagonisten nicht zu einer gemeinsamen Außenpolitik zusammenraufen – so, als der erwähnte Aigidius Tschudi im Schmalkaldischen Krieg 1547 forderte, das linksrheinische, zwinglianische Konstanz gegen die kaiserlich-habsburgische Eroberung zu schützen, damit aber bei seinen katholischen Glaubensbrüdern nicht durchdrang.¹⁰ In anderer Hinsicht war die Auseinandersetzung im Reich, die mit einem vorübergehenden Triumph des – katholischen – Kaisers Karl V., aber auch für die Eidgenossenschaft folgenreich: Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger und Jean Calvin überwand frühere Differenzen im *Consensus Tigurinus* von 1549 und legten den Grundstein für eine gemeinsame, internationale reformierte Kirche. Damit wurde zugleich die klare Abgrenzung verfestigt, die schon Luther und Zwingli entfremdet hatte; nun aber mit der Folge, daß die Mittelstellung der süd-deutschen Städte wie Straßburg, Augsburg oder Konstanz (das gar 1548 zur habsburgischen, katholischen Landstadt wurde) aufgehoben wurde. Der Rhein wurde zur Binnengrenze zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Protestantismen, wogegen das theologische wie politische Bündnis von Zürich (und Bern) mit dem zugewandten Ort Genf den Weg bereitete für eine zweisprachige Eidgenossenschaft, auch wenn die dreizehn vollwertigen Kantone bis 1798 untereinander rein deutschsprachig verkehrten und »Welsche« – Französisch- oder Italienischsprachige – nur in ihren Untertanengebieten lebten.

Weil die frühneuzeitlichen Eidgenossen weder in der Praxis noch in der Theorie wie noch im Spätmittelalter beanspruchen konnten, ein »Volk Gottes« zu sein, mußte die Staatsbildung in der Schweiz bis 1798 allein in den einzelnen Kantonen erfolgen und nicht auf gesamteidgenössischer Ebene. Denn für diesen Prozeß war das obrigkeitliche Kirchenregiment unabdingbar, also die Kontrolle über eine einheitliche Kir-



che, die nicht nur eine verbindende und verbindliche »Ideologie« lieferte, sondern dank der Geistlichkeit als einzige obrigkeitliche Institution im ganzen kantonalen Herrschaftsgebiet präsent war. Die Dorfpfarrer waren nicht nur für das Seelenheil zuständig, sondern auch Wächter über die öffentliche Ordnung. Sie verkündeten den Alphabeten die obrigkeitlichen Anweisungen von der Kanzel und überwachten im Sittengericht, ob diese eingehalten wurden. Für die kantonalen Regierungen war es deshalb auch von größter Bedeutung, daß sie die Geistlichen ausbildeten und in ihre Pfründen einsetzten, oder, in den katholischen Orten, bei diesen Fragen ein entscheidendes Wort mitsprachen.

Konfessionelle Einheitlichkeit ohne Lücken charakterisierte also die einzelnen Kantone, wenn man von wenigen Täufern und »Nikodemiten« – Kryptozwinglianern – absieht, die von der Mehrheitskonfession ebenso verfolgt wurden wie häretische Einzelgänger – so der Antitrinitarier Miguel Servet, der 1553 hingerichtet wurde, nachdem ihm sowohl der Bischof von Lyon als auch Calvin nachgestellt hatten. In Appenzell führten die konfessionellen Spannungen 1597 zur Kantonsteilung, nachdem Innerrhoden dem Bündnis der katholischen Kantone mit Spanien beigetreten war. Nur einer der 13 Orte fand zu bikonfessionellen Lösungen: Glarus. Voraussetzung dafür war allerdings, daß beide Konfessionsgruppen eigene Landsgemeinden und Ämter erhielten bis hin zu der zahlenmäßig genau festgelegten Vertretung in Gerichten. Die katholische Minderheit erlangte also eine sehr weitgehende Autonomie und stellte

gleichsam einen Staat im Staat dar.¹¹ Ähnlich erfolgte die konfessionelle Durchmischung Graubündens, wo die souveränen Gerichtsgemeinden sich ihren Glauben jeweils selbst aussuchten. Das lag daran, daß auch in anderen hoheitlichen Belangen die Entscheidungen auf der Ebene von Dorf- und Talgemeinden gefällt wurden – und nicht von einem der drei Bünde oder gar vom rhätischen Gesamtbund insgesamt. Das Verhältnis etwa der Gemeinde Flims zum Oberen Bund und zum Freistaat Gemeiner Drei Bünde war damals etwa so wie heute dasjenige Dänemarks zur EU und zur UNO.

Besonders konflikträchtig war die religiöse Uneinheitlichkeit dort, wo sich reformierte und katholische Kantone in die Regierung teilen mußten: in den Gemeinen Herrschaften, die im 15. Jahrhundert unterworfen worden waren. Gemischtkonfessionelle Gemeinden erzwangen dort pragmatische Lösungen sowohl der eidgenössischen Landvögte als auch der lokalen Bevölkerung: Das betraf etwa Mischehen, Konversionen oder das Kirchengut, das die konkurrierenden Konfessionsgruppen manchmal gemeinsam nutzten (Simultankirchen).¹² Auch bei eidgenössischen Binnenkontakten ersann man Mittel, um die Eskalation zu verhindern, wenn wieder einmal konfessionelle Interessen und Ansprüche in einem der zahlreichen Spannungsfelder – vor allem in den Gemeinen Herrschaften – aufeinanderstießen. Seit dem Zweiten Kappler Landfrieden (1531) domestizierten die kantonalen Obrigkeiten mit Schmäheverboten ihre Geistlichen, die im Ringen um den wahren Glauben nicht gewohnt wa-

Links: Reformiertes Gotteshaus von Fläsch, Graubünden. In Graubünden bestimmten die Gemeinden selbst die Konfession; Fläsch war die erste Gemeinde, die den reformierten Glauben einführte. Bild: Adrian Michael. – Rechts: Zweiter Villmergerkrieg, Beschießung von Wil (Sankt Gallen) am 21. Mai 1712. Öl auf Leinwand. Bild: Schweizerisches Landesmuseum, Zürich.



ren, Rücksichten zu nehmen; wer die Überzeugungen der Andersgläubigen in den Schmutz zog, konnte hart bestraft werden.

Auch an der Tagsatzung bemühten sich die kantonalen Gesandten, Bereiche zu definieren, in denen Lösungen jenseits von konfessioneller Polemik gesucht werden konnten.¹³ Daneben bestand die Tagsatzungsaktivität zu einem großen Teil in der schiedsrichterlichen Vermittlung in den gemischtkonfessionellen Gebieten. Im Konfliktfall suchte man zumeist den Status quo zu erhalten, und entsprechend konservativ war die eidgenössische Konfessionspolitik: Veränderungen der Kantons- oder Glaubensgrenzen blieben letztlich tabu. Selbst die Versuche von zugewandten Orten, ein engeres Verhältnis zur Eidgenossenschaft zu erlangen, scheiterten rasch an der Furcht, eine Erweiterung des Bundes könnte das labile Gleichgewicht verändern. Diese Unlust zu Experimenten betraf nicht nur die weiter weg liegenden Städte, das protestantische Mülhausen und das katholische Rottweil, das im 17. Jahrhundert de facto aus dem Bündnis gedrängt wurde; sondern auch die calvinistische Hochburg Genf und ähnlich Neuchâtel hatten unter diesen Umständen keine Aussicht auf ein »cantonnement«, eine Angliederung als vollwertiger Schweizer Kanton. In einem Zeitalter, da rumsüchtige Monarchen die Grenzen ihrer Reiche rücksichtslos ausdehnten, war die ängstliche Mäßigung der Schweizer eine große Ausnahme; und blieb dies bis ins frühe 20. Jahrhundert, als der Versuch der Vorarlberger, Schweizer zu werden, unter anderem an der Sorge um die konfessionelle Ausgewogenheit scheiterte.

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

Das frühe 18. Jahrhundert war zugleich der Zeitpunkt, zu dem ein neues historisches Interesse an der gesamtschweizerischen Vergangenheit geweckt wurde. Reformierte wie der Zürcher Johann Jacob Scheuchzer und der Berner Albrecht von Haller entwickelten den Alpenmythos, der die Demokratie von tugendhaften Alpbauern und Hirten verklärte. Da sich diese vor allem in der katholischen Innerschweiz fanden, war der Alpenmythos ein integrierender Grundstein für ein überkonfessionelles und im »Helvetismus« auch die Sprachgrenzen überschreitendes Reformprogramm.¹⁴ Auf dieser Grundlage wurde 1762 die Helvetische Gesellschaft gegründet.¹⁵ Aufklärer aus den evangelischen Orten kamen mit Gleichgesinnten vor allem aus Luzern zusammen, wo die staatskirchliche Partei wiederholt heftige Konflikte gegen die Klerikalen austrug. Das Ziel der Helvetischen Gesellschaft war ein gewiß christliches, aber entkonfessionalisiertes Schweizertum, das am Wesen der alten, tugendhaften Eidgenossen genesen sollte. Ein Fünftel der Mitglieder der Helvetischen Gesellschaft waren Geistliche beider Konfession; und während die ersten Treffen im reformierten Schinznach stattfanden, war in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts der Begegnungsort das katholische Olten. Es handelte sich also um die erste überkonfessionelle gesellschaftliche Institution der Schweiz.

Wie städtisch-elitär dieser überkonfessionelle Ansatz letztlich blieb, zeigte sich nach 1798, als unter anderem etliche Mitglieder der Helvetischen Gesellschaft ihre aufklärerischen Ideale in der Helvetischen

Republik umzusetzen versuchten. Dieser erste gesamtschweizerische – und zudem zentralistische – Staat wurde mit Hilfe der französischen Revolutionstruppen installiert und verkündete auch erstmals in der Schweiz die Freiheit von Gewissen und Kultus, »insofern sie die öffentliche Ruhe nicht stören und sich keine herrschende Gewalt oder Vorzüge anmaßen«.¹⁶ Für breite Volksschichten gerade in ländlichen Gebieten war dies aber kein Anliegen, sondern eine Provokation. Auch wenn es verschiedene Motive gab, den helvetischen Zentralstaat abzulehnen, wurde nicht zuletzt die Glaubensfreiheit von vielen Frommen als Bedrohung der guten alten Ordnung erlebt. Die föderalistischen Gegner der Helvetik, namentlich in der Innerschweiz, riefen zum »gerechten Krieg« gegen die gottlosen Glaubensfeinde. Indem sie die Anhänger der Helvetik, auch die katholischen, als »Zürcher« verunglimpften, postulierten die Innerschweizer eine Kontinuität der zwinglianischen Ketzerbewegung.¹⁷ Tatsächlich blieb aus der Sicht von konservativen und reaktionären Katholiken im kommenden halben Jahrhundert der Verfassungswirren der Liberalismus als protestantische Erfindung diskreditiert. Doch in Wahrheit handelte es sich dabei um eine Bewegung, die das Land nach neuen, politischen Kriterien spaltete, nicht mehr (allein) nach konfessionellen. Insbesondere das früh industrialisierte Solothurn und die Stadt Luzern sowie das Tessin waren Vorkämpfer des Liberalismus.

Der Kanton Tessin war ein Ergebnis der territorialen Neuordnung durch Napoleon, der 1803 unter anderem aus ehemaligen Untertanengebieten sechs neue Kantone schuf, und durch den Wiener Kongreß, der 1815 Neuenburg, Wallis und Genf zur Eidgenossenschaft schlug. Das führte zu neuen Kriterien für politische Loyalität. Einerseits gehörten nun eine Reihe gleichwertiger französischsprachiger Kantone zum eidgenössischen Bund: Unter ihnen erzeugte im Zeitalter des Nationalstaats die gemeinsame Sprache eine starke Bindekraft, während die konfessionellen Unterschiede etwa zwischen dem katholischen Fribourg und dem reformierten Waadtland langfristig an Bedeutung verloren. Andererseits war durch die Auflösung der Untertanengebiete und die Integration früherer Zugewandter Orte nun die Hälfte der Kantone bikonfessionell. Die unruhigen Jahre im Vorfeld des Sonderbundskrieges von 1847 bewiesen dann vollends, daß die politischen Frontlinien von Konservativen/Ultramontanen gegen Liberale/Freisinnige nur noch sehr bedingt den konfessionellen Feindschaften des 16. Jahr-



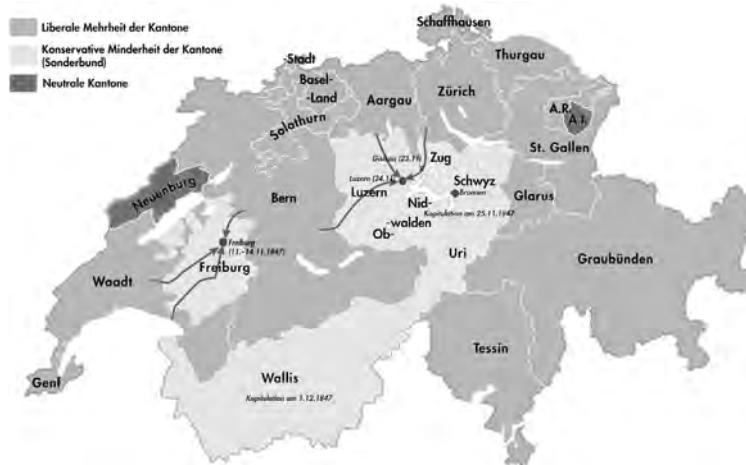
hunderts entsprachen. Im »Straußenhandel« und Züri-Putsch von 1839 wehrten sich konservative Reformierte ebenso gegen die radikal-liberale »Religionsgefahr« wie die katholischen Konservativen in Luzern 1840 mit dem Ruswiler Verein und der Jesuitenberufung von 1844. Beide Male erhob sich die fromme Landbevölkerung gegen die städtischen Liberalen, und erst recht zeigten sich die Landsgemeindekantone kampfbereit gegen die Neuerer. Auch wenn sich dann im Sonderbund von 1845 nur rein katholische Kantone zusammenfanden, konnten sie auf Sympathien oder zumindest Verständnis bei manchen konservativen Protestanten zählen. Die reformierten Orte Basel-Stadt und Neuenburg wurden von der Tagsatzung sogar dafür gebüßt, daß sie im Sonderbundskrieg 1847 neutral blieben zwischen den Katholisch-Konservativen und der liberalen Tatsatzungsmehrheit, welche mit Beteiligung der katholischen, aber eben liberalen Kantone Solothurn und Tessin die »Bundesexekution« gegen den Sonderbund durchführte.

Entsprechend klar wurde der Nationalstaat, wie ihn nach dem Sonderbundskrieg die Bundesverfassung von 1848 verwirklichte, in den besiegten Sonderbundskantonen als Diktat der Sieger abgelehnt. Gerade deshalb war es für die überkonfessionelle Legitimität des Bundesstaats so wichtig, daß er von liberalen Katholiken mitgetragen wurde. Zwei von ihnen saßen im ersten Bundesrat: der Solothurner Josef Munzinger und der Tessiner Stefano Franscini. Geistliche hingegen, gleich welchen Bekenntnisses, durften (bis 1999) nicht National- oder Bundesrat werden. Der neue Bund war gegen den konfessionellen Geist errichtet worden, der die alte Eidgenossenschaft geprägt und in ihrer staatlichen Entwicklung unüberwindbar gelähmt hatte. Auch

sie war aber, obgleich arm an Kompetenzen, im Prinzip ein überkonfessionelles und insofern säkulares (Verteidigungs-) Bündnis gewesen. Die Bundesverfassung von 1848 entwickelte daraus nun einen Staat, der diesen Namen auch auf nationaler Ebene verdiente. Voraussetzung dafür war allerdings, daß er das Kirchenwesen in der Zuständigkeit der Kantone beließ, wo sich allmählich die heutigen öffentlichrechtlichen »Landeskirchen«, eigentlich Kantonalkirchen, mit sehr unterschiedlichen Strukturen, aber manchen Analogien zur politischen Verfassung ausbildeten. Dazu gehört die Struktur der Kirchgemeinden oder die Rolle der Synoden als Parlamente.

Der Bundesstaat von 1848 garantierte die Kulturfreiheit als ein Grundrecht für die beiden fortan formal gleichbehandelten Hauptkonfessionen (und ab 1874 auch für die Juden). Abgesehen davon legifizierte der junge Staat in religiösen Dingen nur dort, wo er katholische Institutionen als Werkzeug des Ultramontanismus und damit als politisches Instrument einer ausländischen Macht ansah: In den Ausnahmeartikeln wurden der Jesuitenorden und die Neugründung von Klöstern verboten, später die Errichtung von Bistümern an die staatliche Bewilligung gebunden. Solche Bestimmungen sollten den Separatismus bannen, der im Sonderbund gedroht hatte. In den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts heizte der Kulturkampf diese Konfrontation wieder an, wobei die liberalen katholischen Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas mit Begünstigung durch reformierte Behörden vor allem in Bern 1875 die Christkatholische Kirche gründeten.¹⁸ Es war der Versuch, gleichsam eine nationalkatholische Kirche herzustellen, der aber letztlich scheiterte; die schwindende Zahl der Christkatholiken lag 2000 bei knapp 2 Promille (13312 Angehörige).

Kämpfe während des Züriputschs auf dem Neumarkt (späterer Paradeplatz) in Zürich. Der Züriputsch wurde nach einer Phase liberaler Reformen durch den »Straußenhandel«, die Auseinandersetzungen um die Berufung von David Friedrich Strauß an die Universität Zürich ausgelöst. Strauß hatte in *Das Leben Jesu* zwischen einem historischen Jesus und einem mythologischen Gehalt der Bibel unterschieden. Der Züriputsch führte zu einem Umsturz und einer vorübergehenden konservativen, »gottesfürchtigen« Regierung in Zürich. Bild: Zentralbibliothek Zürich. – Rechts: Sonderbundskrieg 1847. Karte: Marco Zanoli.



Hingegen führten Sonderbundskrieg und Kulturkampf dazu, daß die konservative Mehrheit unter den Schweizer Katholiken ein solides Selbstverständnis im »Ghetto« entwickelte, und dies im doppelten Sinn: solide einerseits aufgrund ihrer unanfechtbaren Macht in einigen wichtigen kantonalen Refugien, andererseits durch ihre klare Unterlegenheit auf der nationalen Ebene, was die Loyalität und die Kohäsion als – wie man es empfand – unterdrückte Minderheit nur befördern konnte.¹⁹

Die Integration des politischen Katholizismus in den Bundesstaat erfolgte nicht über eine eigene – christkatholische – Nationalkirche, sondern gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf verschiedenen Ebenen. Entscheidend war sicher die bürgerliche Blockbildung gegen die sozialistische Linke, die in ihrem revolutionären Materialismus die liberalen Ordnungsvorstellungen ebenso bedrohte wie die konfessionell-konservativen. In der Geschichtsschreibung manifestierte sich der Schulterschuß schon früh und auffällig darin, daß die liberal-reformierten Schöpfer der schweizerischen Nationalgeschichte wie Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker den Bündnissen der Innerschweizer Länderorte die zentrale Rolle in der Gründungsgeschichte zugestanden.²⁰ Katholische Historiker wie Joseph Eutych Kopp oder Philipp Anton von Segesser versuchten sich nicht in nationalgeschichtlichen Synthesen, trugen aber durch Quelleneditionen Entscheidendes dazu bei.²¹ Die Verbindung der Traditionen zeigte sich auch darin, daß nun weithin die spätmittelalterlichen Schlachtfeiern wiederbelebt wurden, aber nicht mehr als lokale, sondern als nationale und national integrierende Ereignisse. Ein kirchlicher Charakter haftete dieser Festkultur weiterhin an, allerdings nicht mehr ein konfessionell ausgrenzender,

sondern ein zusehends zivilreligiöser: Es ging nicht mehr um das katholische Gedenken der Toten, sondern um den gesamtschweizerischen Triumph in siegreichen Taten. Die Reformierten gingen hier denn auch voran, 1822 mit dem St. Jakobsfest in Basel. 1835 wurde die Näfeler Fahrt neu organisiert und belebt, während das – katholische – Morgarten-Schießen erst 1912 eingeführt wurde.²²

Den Höhepunkt erlebte dieser Rekurs auf die mittelalterliche Schweiz als vorreformatorische Blütezeit – und damit als Zeit der Einheit vor der Glaubensspaltung – im Jahr 1891. Erstmals überhaupt wurden Jubiläumsfeiern begangen, die sich auf den »Bundesbrief« von 1291 bezogen. Er war jahrhundertlang kaum beachtet worden und ist als Gründungsakt der Eidgenossenschaft historiographisch tatsächlich ziemlich problematisch.²³ Doch symbolisierte das Jubiläum die im gleichen Jahr 1891 erfolgte Integration der Katholisch-Konservativen in den Bundesrat: Der Luzerner Josef Zemp wurde der erste Vertreter derjenigen Schweiz, die sich als Verlierer von Sonderbundskrieg und Bundesstaat erfahren hatte. Diesen neuen Staat empfanden viele Katholiken zum Teil noch lange als Bedrohung für ihren Glauben, dem er ja tatsächlich in Form der religiösen Ausnahmeartikel eine Sonderbehandlung vorbehielt. Eine offene Diskriminierung unterließ allerdings, auch wenn – konfessionelle wie parteipolitische – Beziehungen bei allen einflußreichen Gruppen für Stellenbesetzungen und Geschäftsbeziehungen weiterhin wichtig blieben; in einem noch lange freisinnig dominierten Bundesstaat mit wirtschaftlichen Zentren in den reformierten Städten insgesamt gewiß zum Nachteil der Katholisch-Konservativen.

Gleichwohl festigte sich das antisozialistische Bündnis der bürgerlichen Parteien

immer mehr und sehr dauerhaft, ja bis in die Gegenwart, insbesondere durch den Landesstreik von 1918 und die 1919 erfolgte Wahl eines zweiten Katholisch-Konservativen in den Bundesrat – es handelte sich um den tatsächlich Erzkonservativen Jean-Marie Musy. In den dreißiger Jahren zeigte Musy ebenso wie sein Kollege Giuseppe Motta und sein Nachfolger Philipp Etter mehr als nur Verständnis für die autoritären, antiparlamentarischen Vorstellungen, die einerseits von reaktionärer, antimoderner Nostalgie der Action française und eines Gonzague de Reynold beeinflusst waren, andererseits vom ständestaatlichen Faschismus italienischer und vor allem österreichischer Prägung.²⁴ Insofern gab es neben der protestantischen, rechtsbürgerlich-germanophilen Sympathie für rechtsextreme Ideen durchaus auch eine typisch katholische Sensibilität. Diese Traditionen prägten nicht zuletzt die geistige Landesverteidigung, für die Etter führend verantwortlich zeichnete. Der Rekurs auf den Allmächtigen war darin omnipräsent, doch war dies kein konfessioneller Gott, sondern ein schweizerischer – ebenso wie Bruder Klaus (Niklaus von Flüe), der 1947 kanonisiert wurde. Er wurde nicht als katholischer Vertreter einer wahren Doktrin empfunden, sondern als Nationalheiliger und Prophet der Neutralität (*»Machet den zum nit zu nit«*).²⁵

Gerade die langen frühneuzeitlichen Erfahrungen religiösen Zwistes ließen den schweizerischen Staat sich – abgesehen von den gegen den Ultramontanismus gerichteten Ausnahmeartikeln – religiös neutral und überkonfessionell präsentieren, zumal die beiden historischen Bekenntnisse vergleichbar stark sind. Zwar vereinte die Evangelisch-Reformierte Kirche nach der Volkszählung von 2000 nur ein Drittel der Bevölkerung hinter sich (wozu noch 1,5 Prozent

Stanser Verkommnis 1481: Der Stanser Pfarrer Heini bittet Bruder Klaus um Vermittlung zwischen Städtekantonen und Ländern. Aus: Diebold Schilling d. J. (vor 1460 – 1515), Luzerner Chronik (1513).

der Schweizer als Angehörige evangelikaler Freikirchen kommen), während die Römisch-Katholische Kirche fast 42 Prozent der Einwohner umfaßte. Ein Großteil davon sind Ausländer aus Südeuropa, sodaß die protestantische Prägung der Schweizer Eliten weiterhin stark ist.²⁶ Zugleich war die Reformierte Kirche früher und stärker von Kirchenaustritten betroffen: Gut 11 Prozent gaben »Keine Zugehörigkeit«, an 4,33 Prozent machten gar keine Angabe; die Landeskirchen vereinten 1970 noch 96 Prozent der Einwohner, 2000 nur noch drei Viertel. Dagegen liegt der Anteil der Muslime bei gut 4 Prozent, der Juden bei einem Viertel Prozent; verschiedene weitere christliche Bekenntnisse, zuvörderst die Orthodoxe Kirche, kommen total auf gegen drei Prozent.²⁷

Innerchristliche Unterschiede und Differenzen wurden von jeher in gemeineidgenössischen Institutionen eher beschwiegen als ausgetragen, um in einem Land mit vielen anderen möglichen Verwerfungen (Parteien, Sprachen, Stadt–Land) keine unnötige Frontlinie zu errichten. Das Verhältnis zu Kirchen und Religionen wurde nach unten delegiert, an die Kantone, die aus einer staatskirchlichen Tradition allmählich in die Bikonfessionalität und dann in die Glaubensvielfalt glitten, womit nur selten – etwa in Calvins Genf – eine klare Trennung von Kirche und Staat einherging. Diese kann aber nicht auf Bundesebene verfügt werden, wie das Schicksal der von allen Ständen und vom Volk 1980 massiv abgelehnten Initiative zur Trennung von Staat und Kirche bewies. Die Glaubensfrage ist einer der unmittelbaren politischen Identitätsräume in Gemeinde und Kanton geblieben.

Da es nie eine Staatskirche oder Staatsreligion der Schweiz gegeben hat, sondern nur in den Kantonen, ist das nur konsequent. Schweizerische Nationalgeschichte ist daher in einer auffälligen Form als säkulare Erfolgsgeschichte jenseits der Glaubensbekenntnisse geschrieben worden. Das unterscheidet sie von den meisten anderen Ländern, deren Geschichte und Geschichtsbild aufgrund ihrer frühneuzeitlichen Entwick-



lung auf eine einzige Konfession bezogen werden. Das gilt selbstverständlich für religiös homogene Länder wie Spanien, Schweden oder auch Österreich. Es gilt aber auch für plurikonfessionelle Staaten, die nur mit einer von diesen identifiziert werden: Deutschland wegen der preußischen Reicheinigung mit dem Luthertum; die Niederlande wegen der früheren »Öffentlichkeitskirche« mit dem Calvinismus; Großbritannien mit der anglikanischen Kirche und die laizistischen USA ebenso mit dem Protestantismus wie das laizistische Frankreich mit dem Katholizismus.

Im Unterschied dazu ist die schweizerische Nationalgeschichte aus der Binnenperspektive als säkulare Erfolgsgeschichte verstanden und geschrieben worden, in der die konfessionellen Bindungen als aus ihrer Zeit heraus erklärbare, aber bedauerliche Spannungen gedeutet wurden. Der säkulare Ersatzgott in der nationalen Heilsgeschichte ist die Freiheit in ihrer ganzen Bedeutungsvielfalt: als demokratische Mitsprache, die unhistorisch bereits in den mittelalterlichen Landgemeinden entdeckt wurde, ebenso wie als Unabhängigkeit, die gegen ausländische Bedrohung – von den habsburgischen Vögten bis zu den Tyrannen in Berlin, Moskau und nun Brüssel – wehrbereit gewährt wurde. Daraus ergab sich die Lehre vom helvetischen Sonderfall, einem freien Volk in einer unfreien Welt. Es ist eine rein historische, überkonfessionelle

Begründung der eigenen staatlichen Existenz als säkulare Verwirklichung eines auserwählten Volks: auserwählt von der Geschichte, nicht von einem konfessionellen Gott. Diese Auserwähltheit ist auch insofern unreligiös, als sie jeden missionarischen Anspruch ablehnt. Das, was die schweizerische Einzigartigkeit ausmachen soll, kann bestenfalls gewahrt, nicht aber exportiert werden: Es sind nicht universelle, allgemein menschliche Eigenschaften, sondern solche, die als völlig partikular, eigentümlich helvetisch beansprucht werden und sich letztlich nicht erklären, sondern nur historisch beschreiben lassen – von der geographischen Lage in den abhärtenden Alpen hin zu der bewaffneten, wehrbereiten Neutralität unter blutdürstenden Mächten, vom unbändigen Freiheitsgeist bis zum Fleiß einer maßvollen Bevölkerung.

Diese Selbsteinschätzung glaubte sich im 20. Jahrhundert wiederholt bestätigt, als Europa in zwei Weltkriegen zugrunde ging und allein die Schweiz rein und schuldlos aus diesem Völkermord hervorzugehen schien. Voraussetzung dafür war die von Schillers Einzelgänger Tell formulierte Devise: »*Ein jeder zählt nur sicher auf sich selbst.*« Konsequent ergab sich eine Interpretation von Neutralität als verweigerter Teilnahme an der Welt, so wie sie ist: nämlich schlecht. Repräsentativ dafür stand die UNO: Der Souverän erteilte ihr noch 1986 in ausnahmslos allen Ständen eine massive Abfuhr und geruhte

2002 nur ganz knapp beizutreten. Ebenso konsequent war die Reduktion von Außenpolitik auf Handelspolitik sowie das humanitäre Engagement durch das Rote Kreuz und in dessen Stil. Die Überzeugung, daß die Welt im Diesseits ohnehin nicht zu retten sei und bestenfalls Balsam auf die vielen Wunden gelegt werden könne, mag letztlich eine religiöse Position sein. Im Spiegel der schweizerischen Erfolgsgeschichte wurde sie allerdings wenig demütig, sondern zumeist selbstzufrieden vertreten.

Seit 1989 ist diese Haltung innenpolitisch nicht mehr konsensfähig und außenpolitisch ein Hindernis geworden. Aber ein Volk, das damit erzogen worden ist, legt das Selbstverständnis säkularer Auserwähltheit nicht leicht ab. Diejenige Partei, die erklärtermaßen die guten alten Werte der alten Schweiz verteidigt, hat wiederholt Wahlerfolge eingefahren, die vor 25 Jahren noch unvorstellbar waren. Die Schweizerische Volkspartei SVP, am Ende des Ersten Weltkriegs gegründet als zwinglianisch-strukturkonservative Bauernpartei, hat unter dem reformierten Pfarrerssohn Christoph Blocher gerade in den katholisch-konservativen Stammlanden das föderalistische, traditionalistische und reaktionäre Wählerpotenzial der längst in die Mitte gerückten Christlichdemokratischen Volkspartei CVP aufgesaugt, also gleichsam die Erbmasse des Sonderbundes. Der Stimmenanteil der CVP bei den Nationalratswahlen ging von 21,3 Prozent (1979) stetig auf 12,3 Prozent (2011) zurück, während die SVP von knapp 10 Prozent (1975) vorübergehend bis auf 28,9 Prozent (2007) zulegte und nun bei 26,6 Prozent (2011) liegt.

Diese Verschiebungen gilt es mit zu berücksichtigen etwa bei der Beurteilung der aus dem Umfeld der SVP lancierten Initiative, die 2009 das Verbot, neue Minarette zu errichten, in eine Verfassung festschrieb, die auch in der behutsam aktualisierten Version von 1999 mit dem Anruf »Im Namen Gottes des Allmächtigen« beginnt.²⁸ SVP und CVP fanden sich 2010 im Kanton Luzern auch als Träger einer Petition mit dem Titel »Kruzifix bleibt«, nämlich in Schulen und öffentlichen Gebäuden. Diese Forderung verstößt gegen ein Bundesgerichtsurteil von 1990, das die Schulen im Sinn der Verfassung zu weltanschaulicher Neutralität anhält. Der Freidenker, der im Luzerner Ort Triengen auf diesem Gerichtsentscheid bestand, war aus Deutschland zugewandert. Er verließ das Land mit seinen Kindern, nachdem er Morddrohungen und anonyme Briefe erhalten hatte mit dem Tenor »Arschloch wenn es dir bei uns nicht passt, dann geh doch mit deiner Brut zurück ins

Reich«.²⁹ Der Rekurs auf eine christliche Schweiz, in der Abwehr des fremden Islam, ausländischer Freidenker und in der Weltkriegsdebatte der neunziger Jahre auch der jüdischen »Einmischungen«, ist die aktuelle Facette des überkonfessionellen Nationalverständnisses, das die liberalen Gründer des Bundesstaats gerade gegen ihre konfessionell motivierten konservativen Gegenspieler mühsam ins Leben riefen.

Anmerkungen

1. Vgl. hierzu jetzt Roger Sablonier, *Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300*, Baden 2008.
2. Vgl. Maximilians Manifest gegen die Eidgenossen nach Claudius Sieber-Lehmann/Thomas Wilhelm, in: ders., *Helvetios – Wider die Kutschweizer. Fremd- und Feindbilder von den Schweizern in antieidgenössischen Texten aus der Zeit von 1386 bis 1532*, Bern/Stuttgart/Wien 1998, 90.
3. Vgl. Guy P. Marchal, Die Antwort der Bauern. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters, in: Hans Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Band. 31, Sigmaringen 1987, 757–790; jetzt auch in Guy P. Marchal, *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität*, Basel 2006, 351–390.
4. Vgl. Peter Ochsenbein, Beten »mit zertanen armen«. Ein alteidgenössischer Brauch, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 75 (1979), 129–172; Peter Ochsenbein, *Das große Gebet der Eidgenossen. Überlieferung, Text, Form und Gehalt*, Bern 1989.
5. Vgl. Georg Kreis, Art. Schlachtjahrzeiten, erscheint in: *Historisches Lexikon der Schweiz*.
6. Vgl. die Belege bei Marchal, *Schweizer Gebrauchsgeschichte* (Anm. 4), 364.
7. Vgl. Ulrich Zwingli, Eine treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen, hg. v. Emil Egli/Georg Finsler, in: Emil Egli/Georg Finsler (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Leipzig 1914, 97–113.
8. Vgl. Eduard Kobelt, *Die Bedeutung der Eidgenossenschaft für Huldrych Zwingli*, Zürich 1970.
9. Vgl. Heinz Schilling, Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: Joachim Bahlcke/Arno Strohmeyer (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, 13–62, hier 16.
10. Vgl. Bernhard Stettler, *Aegidius Tschudi – Chronicon Helveticum*, Bd. 2, hg. v. dems., Basel 1974, 69*.
11. Vgl. die Graphik im Art. Glarus. *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bd. 5, Basel 2006, 456.
12. Frauke Volkland, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

13. Andreas Würigler, Art. Tagsatzung, erscheint in: *Historisches Lexikon der Schweiz*.
14. Fritz Ernst, *Der Helvetismus. Einheit in der Vielfalt*, Zürich 1954.
15. Ulrich Im Hof/François De Capitani, *Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz*, 2 Bde., Frauenfeld/Stuttgart 1983.
16. Alfred Kölz, *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte. Vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, Bern 1992, 127.
17. Vgl. Eric Godel, *Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798–1803). Kriegsverfahren und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region*, Münster 2009.
18. Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Zürich 1996.
19. Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Fribourg ³1995 (urspr. 1972).
20. Sascha Buchbinder, *Der Wille zur Geschichte. Schweizerische Nationalgeschichte um 1900 – die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker*, Zürich 2002.
21. Michael Jucker, *Gesandte, Schreiber, Akten. Politische Kommunikation auf eidgenössischen Tagsatzungen im Spätmittelalter*, Zürich 2004.
22. Catherine Santschi, *Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte*, Zürich 1991.
23. Georg Kreis, *Der Mythos von 1291. Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertags*, Basel 1991.
24. Vgl. Victor Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001.
25. Vgl. den ersten Beleg für das Zitat (1537) in Hans Salat, Rechte, wahre Geschichte, Legende und Leben des frommen, andächtigen Nikolaus von Flüe, bei Robert Durrer (Hg.), *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss*, Sarnen 1917, Bd. 2, 668–691.
26. Nur 3 Prozent der Reformierten sind Ausländer, während es bei den Katholiken über 20 Prozent sind; vgl. Martin Baumann/Jörg Stolz, Religiöse Vielfalt in der Schweiz: Zahlen, Fakten, Trends, in: dies. (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld 2007, 37–66, hier 47 f.
27. <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/05/blank/key/religionen.html>; vgl. Baumann/Stolz, Religiöse Vielfalt (Anm. 26).
28. Hierzu Peter Voll, Viele Götter, eine Demokratie. Religiöse Pluralität und Politik, in: ebenda, 312–326.
29. <http://www.blick.ch/news/schweiz/zentral-schweiz/luzerner-starten-kreuzzug-gegen-freidenker-159424> [urspr. 27. 10. 2010]

Prof. Dr. Thomas Maissen, Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften (ZEGK), Historisches Seminar, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Grabengasse 3–5, D-69117 Heidelberg, thomas.maissen@zegk.uni-heidelberg.de