DIE AUSERWÄHLTEN VÖLKER

POLITIK UND RELIGION IN SCHWEIZER PREDIGTEN 1830-1860

Inauguraldissertation

an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Andreas Oefner

eingereicht bei

Prof. Dr. **Joachim Eibach**, Historische Fakultät der Universität Bern

und

Prof. Dr. **Martin Sallmann**, Theologische Fakultät der Universität Bern

Andreas Oefner

In den Klosterreben 1

4052 Basel

Matrikelnummer 09-063-041

Bern, den **30.06.2020**

source: https://doi.org/10.48549/3579 | downloaded: 3.7.2025

Danksagung

«in allem sagt Dank […]» 1. Thess 5,18

Es sei hier erlaubt, nach der jahrelangen Beschäftigung mit den Predigten auf obiges formales Merkmal ebendieser zurückzugreifen. Bedanken möchte ich mich bei Joachim Eibach für die hervorragende Betreuung der Dissertation und das äusserst angenehme Arbeitsverhältnis. Ebenso danken möchte ich Martin Sallmann für das Korreferat und auch für den Workshop zu den Religionskriegen in der Schweiz. Weiter habe ich enorm davon profitiert, mit Roman Bonderer das Büro zu teilen. Seine Inputs waren für die Arbeit sehr fruchtbar. Arno Haldemann hat mir letztlich sein Thema überlassen, ich hoffe, dass er mit dem Resultat einigermassen glücklich ist. Auch Eric Häusler und Heinz Nauer gaben zahlreiche Hilfestellungen in den gemeinsamen Kolloquien. Des Weiteren sei Mike Toggweiler für seine unermüdliche Arbeit an der ‹WBK› gedankt, welche ebenfalls in die Dissertation einfliessen konnte. Insbesondere möchte ich auch Thomas Kuhn danken, der nicht nur in mehreren Kolloquien wichtige und hilfreiche Kritik an der Arbeit geleistet hat, sondern mir auch die Greifswalder Kulinarik nähergebracht hat.

Zu guter Letzt das Wichtigste. Das Schreiben einer Doktorarbeit nimmt mitunter viel Zeit in Anspruch. Das geht vor allem zu Lasten der Familie. Stephanie, Josephine und Lavinia mussten daher oft auf ihren Partner und Vater verzichten. Dafür bin ich euch zutiefst dankbar. Ich liebe euch alle sehr!

Basel, Juni 2020

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Religiöse Modernen – Problemhinführungen ***1***

Zwischen Säkularisierung und zweitem konfessionellen Zeitalter 5

Kulturkämpfe – damals und heute 8

Ein zweites konfessionelles Zeitalter? 10

Den Wandel beschreiben 12

Quellengattung Predigt **12**

Predigen im 19. Jahrhundert 16

Sind katholische Predigten Predigten? 17

Sind Predigtdrucke Predigten? 18

Gibt es politische Predigten? 24

Methode: Die dunkle Spur der Vergangenheit **27**

Begriffsgeschichte: Die Wörter der Sattelzeit 28

Die Cambridge School: Sprachspiele 31

Historische Semantik: Diskurse und deren Rahmung 34

Pragmatische Semantik: Begriffsfelder als kommunikativer Schlüssel 37

Die Ordnung der Begriffsfelder **42**

Voraussetzungen des Politischen 42

Die politische Zeit und der politische Raum 43

Das politische Handeln 45

Quellenauswahl und Aufbau **46**

1. Kapitel: Der Konservatismus als liberales Phantasma – Die Kantonstrennung in Basel (1825-1835) ***50***

Basel: Splendid Isolation I **54**

Frommes Basel? Die religiösen Strömungen **59**

Die Situation der Pfarrer 66

Die Pfarrer während der Kantonstrennung 67

Voraussetzungen des Politischen: Gott in Basel **69**

Die Bürger der Predigten 69

Ebenbildlichkeit als Legitimation der Gleichheit 70

Ebenbildlichkeit als Legitimation der Ungleichheit 75

Die Auserwähltheit und die politische Konsequenz 79

Die von Gott auserwählte Landschaft 80

Das Rätsel der von Gott auserwählten Stadt 82

Legitimation aus der Predigt 88

Die politische Zeit und der politische Raum **89**

Die Zeitbezüge in Basel 90
Ausgedehnte Zeit 91
Wiederholung des Wandels 91
Wiederholung des Verfalls 97
Verknappung der Zeit 99
Das Reich Gottes in Basel 106
Das Reich Gottes in der Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts 107
Das Politische des Reiches Gottes in der Stadt 109
Das Politische des Reiches Gottes auf dem Land 114
Wider das Politische des Reiches Gottes 116
Die Zeit die bleibt: Das Reich Gottes und das Handeln in der Welt 119

Das politische Handeln in Basel 121
Verfassung der gesellschaftlichen Ordnung: Religion und Tugend 121
Die Verfassung und die Abgrenzung gegen Aussen 122
Die Verfassung des christlichen Republikanismus 124
…und im neuen Kanton? 130
Die Ordnung einer Republik? 132
Ordnung als Unterordnung und Gehorsam 133
Die Ordnung der Gesellschaft 136
…und im neuen Kanton? 138
Von unterschiedlichen Freiheiten 139
Freiheiten der Stadt 140
Freiheit als Distinktion 140
Freiheit als christliche Freiheit 142
Freiheit auf der Landschaft 148

Die Basler Republikaner 149

2. Kapitel: La Modernité n'existe pas – Die Ordnung Luzerns (1840-1846) 152

Moderne ohne Modernität? 152

Luzern als katholischer Vorort 156
Der regenerierte Kanton Luzern 156
Die Kirchenpolitik der liberalen Regierung 157
Konservative Innovation: Luzern in den 1840er Jahren 159
Klosterstreit, Jesuitenberufung, Freischarenzüge: Konflikte der 1840er Jahre 162
Die Pfarrer in Luzern 167

Katholizismus im 19. Jahrhundert 168
Liberale Katholikinnen oder katholische Liberale? 169
Ultramontaner Katholizismus 170
Die Frage nach der katholischen Ordnung 173

Voraussetzungen des Politischen: Gott in Luzern **174**
Der ewige Kampf: Auserwähltheit und Katholizität 174
Liebevoller Krieg: Die Freischarenzüge 180
Gott, Kampf, Katholizität und Liebe 184
Die politische Zeit und der politische Raum **184**
Bleibt alles anders? Zeitbezüge in Luzern 185
Das Gleichbleiben der Zeit: Ultramontane Katholizität 186
Das Gleichbleiben der Zeit: Liberale Katholizität 200
Das Reich Gottes als katholische Kirche 204
Das Reich Gottes und die politischen Handlungsmöglichkeiten 205
Das Reich Gottes als Homogenisierungsbegriff 206
Gleichbleiben der Katholizität – Veränderbarkeit des Politischen 211
Das politische Handeln in Luzern **212**
Die Verfassung der gesellschaftlichen Ordnung: Religion und Tugend 212
Der katholische Republikanismus: Direkte Demokraten? 214
Gerechtigkeit als Staatstugend des katholischen Republikanismus 217
Heilige Tugenden 220
Bruder Klaus als katholischer Eidgenosse 222
Die Sakralisierung des politischen Katholizismus 228
Katholischer Gehorsam? 232
Die Freischarenzüge und die Problematisierung der Ordnung 235
Der katholische Glaube als Freiheit **237**
Politisch handeln heisst katholisch handeln **240**
Von der Wirkmächtigkeit konfessioneller Narrative **242**
3. Kapitel: Der grosse Bruch? – Die Bundesstaatsgründung in Luzern und Basel ***245***
1848 als Paradoxon 245
Ein Religionskrieg? 248
Geistliche als Vermittler oder Brandbeschleuniger? 251
Basel: Splendid Isolation II 254
Luzern: Das Unvermeidliche aufhalten? 255
Voraussetzungen des Politischen in der (neuen) Zeit 260
Basel: 1848 und das Verhältnis zu Gott und der Zeit **260**
Bundesstaatsgründung: Apokalyptisches Desinteresse 260
Das Weiterbestehen der Konflikte: Und nun? 265
Das vergeistigte Gottesreich 266
Differenz denken: Eine überkonfessionelle Nation der Zukunft? 269
Luzern: 1848 und das Verhältnis zu Gott und der Zeit **272**

Der Sonderbund, die Kappelerkriege und die Bundesstaatsgründung: Das Ende der Katholizität? 272
Die Katholizität nach dem Religionskrieg? 276
Das Weiterbestehen der Konflikte: Entkonfessionalisierung nach 1848? 281

Das Christentum und die Nichtchristen im Bundesstaat 285

Die Bundesstaatsgründung predigen 289

Politisches Handeln im (neuen) Bundesstaat 289

Basel: Frieden und Ungleichheit 291
Friedensapelle aus beziehungsweise in Basel 291
Erhalt des Friedens: Soziale Ungleichheit als Problem? 293

Luzern: Krieg und Frieden 296

Friedensforderungen in Luzern 296
Ultramonate Kriegstreiber? 297
Nach der Niederlage: Frieden und Toleranz für den Katholizismus 299

Die kantonale Logik der Schweiz 303

4. Kapitel: Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern – Bettagspredigten in Luzern und Basel (1830-1860) 306

Der Wille zur (liberalen) Nation? 306

Von katholischen und protestantischen Nationen 311

Das Wesen der Nation? 315

Bettagspredigten 317

Der Buss- und Bettag 317

Was genau ist eigentlich eine Nation? 321

Sind Basler Schweizer? Volk, Kanton und Vaterland 322
Sind Luzerner Schweizer? Volk, Kanton und Vaterland. 331

Die auserwählten Völker I 337

Die Religion der Nation 338

Basel: Die reformierte Nation 338
Basel: Die überkonfessionelle Nation 340
Luzern: Die katholische Nation 344
Luzern: Die überkonfessionelle Nation 355

Die auserwählten Völker II 357

Mythen des Nationalen 359

Schlussbetrachtung: Die auserwählten Völker und der politische Diskurs der Predigten 362

Einleitung: Religiöse Modernen – Problemhinführungen

> «Ein solches Volk ist […] unüberwindlich und hat keine Feinde zu fürchten; ein solches Volk, wie klein es auch sei, steht ehrenvoll unter den Völkern mächtiger Staaten; und keine grössere Bürgerfreude ist denkbar als die, zu solchem Volke zu gehören und im frohen Dankgefühle gegen Gott zu seinen geliebten Landsleuten sagen zu können: Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist dein Gott!»[1]

Jakob Burckhardt (1785-1858) – seines Zeichens Münsterpfarrer und damit Vorsteher der Basler Staatskirche – predigt 1844 an der Eröffnung des eidgenössischen Schützenfestes in Basel. Dabei verhandelt er unter anderem die Frage, inwiefern Basel zu der Eidgenossenschaft gehört. Was heisst es, wirft Burckhardt diesbezüglich auf, ein auserwähltes Volk Gottes zu sein, insbesondere zu einem Zeitpunkt in dem «Manches nicht ist, wie wir es wünschen»?[2] Er beurteilt somit – wie das der Basler Theologe Martin Wilhelm Leberecht de Wette (1780-1849) in einer Kanzelrede formuliert – «die Zeichen der Zeit, den sittlichen Zustand der Menschheit, besonders der nächsten Umgebung».[3] Bei den Deutungen der gegenwärtigen Zeit bleibt es aber in den Kanzelreden nicht, denn die Rezipientinnen[4] sollen zu diesen Deutungen entsprechendem Handeln bewegt werden. Damit stellt sich die Frage, nach welchen Massstäben, Konzepten und politischen Leitvorstellungen die Pfarrer das tun, zumal die Zeit laut der Forschung durch eine weltanschauliche «Fundamentalauseinandersetzung»[5] oder gar einen politischen «Glaubenskrieg»[6] zwischen Liberalismus und Konservatismus geprägt ist. Können die Basler Geistlichen – nicht zuletzt ersichtlich an der Skepsis von Burckhardt an besagtem Schützenfest im Hinblick auf die Situation der Schweiz – als konservativ gelten? Ähnliches kann für katholische Predigten gefragt werden. Eine eindeutige Zuordnung der Geistlichen zu besagten politischen Konzepten – sei es im reformierten Basel während der Kantonstrennung oder im katholischen Luzern während den Freischarenzügen (1844-1845) –, so ist die Grundthese der vorliegenden Arbeit, ist dabei nicht möglich, sodass die politischen

---

[1] Jacob Burckhardt, Fest-Predigt am Tage der Widergedächtnis der Schlacht zu St. Jakob an der Birs und der Eröffnung des eidgenössischen Freischiessens, Basel 1844, S. 9.
[2] Ebd., S. 10.
[3] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Die Wachsamkeit des Christen, der das Gericht erwartet, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 1–17, hier: S. 15.
[4] Die geschlechtergerechte Sprache wird im Folgenden so angewendet, dass sich die gewählten Genera für Gruppen von Männern und Frauen abwechseln. Rezipientinnen meint daher sowohl Männer als auch Frauen, ebenso wie männliche Bezeichnungen beide Geschlechter umfassen können.
[5] Carlo Moos, Dimensionen eines Bürgerkrieges. Für eine Neubewertung des Geschehens um den Sonderbund, in: Brigitte Studer (Hg.), Etappen des Bundesstaates. Staats- und Nationsbildung der Schweiz, 1848-1998, Zürich 1998, S. 21–44, hier: S. 32.
[6] Albert Tanner, Das Recht auf Revolution. Radikalismus – Antijesuitismus – Nationalismus, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 113–137, hier: S. 137.

Ordnungen des geistlichen Diskurses entsprechend erarbeitet werden müssen. Es ist demzufolge einleitend angezeigt, den Kern der Schwierigkeiten eines Vergleichs der politischen Konzepte der Zeit näher in den Blick zu nehmen. Deutlich wird, dass alle vier folgenden Hauptkapitel im Kern um die Problematik der Moderne oder aber die Vorstellungen von Modernität kreisen. Im ersten Kapitel wird unter diesen Vorzeichen das Phantasma des Konservatismus untersucht. Im Hinblick darauf wird aufgezeigt, wie stark die politische Zuordnung zum Liberalismus oder Konservatismus von modernisierungstheoretischen Vornahmen abhängen und welche alternativen Beschreibungsweisen des Politischen in den Kanzelreden gelesen werden können. Im zweiten Kapitel wird eine Verortung des Katholizismus vorgenommen. Dabei greifen ähnliche Mechanismen wie bei der Auffassung des Konservatismus. Gleichzeitig soll erläutert werden, dass sich die Vorstellungen im katholischen Luzern bezüglich der Demokratie und auch des Republikanismus erheblich von reformierten Auffassungen unterscheiden und bisher von der Forschung nur ungenau erfasst worden sind. Anschliessend werden im dritten Kapitel die Interpretationen der Bundesstaatsgründung analysiert. Im Hinblick darauf steht zunächst aber die Frage im Raum, inwieweit der Sonderbundskrieg in den Predigten als Religionskrieg gilt. Weiter soll untersucht werden, ob sich die Auffassung der Bundesstaatsgründung als klarer Bruch in den Predigten spiegelt oder, ob andere Zeit- und Epochenkonzepte greifen. Überdies soll an dieser Stelle eruiert werden, inwieweit der Predigtdiskurs als vermittelnd im Hinblick auf die zahlreichen Konflikte der Zeit gelten kann. Schliesslich soll im vierten Kapitel der nationale Diskurs in den Kanzelreden untersucht und insbesondere das Augenmerk auf den Komplex gelenkt werden, wie die Pfarrer die kantonalen, eidgenössischen und konfessionellen Identitäten konstruieren. Im Mittelpunkt steht diesbezüglich die Frage nach den titelgebenden ‹auserwählten Völkern›. Alle diese erkenntnisleitenden Fragen sind in irgendeiner Weise von der Problematik nach der Verortung in der Moderne berührt. Gerade im Hinblick auf die Bundesstaatsgründung von 1848 hat sich die Vorstellung der Gründung der ‹modernen› Schweiz festgesetzt.[7] Das Konzept der Modernität kann als ungeheuer mächtiges Narrativ gelten, das nicht einfach abgestreift werden kann, selbst wenn diverse Erkenntnisse gegen dessen Annahmen sprechen.[8] Modernitätserzählungen sind gleichsam zu «semantischen Strukturen»[9] geworden, als Netze,

[7] Vgl. Regina Wecker, Neuer Staat – neue Gesellschaft. Bundesstaat und Industrialisierung (1848-1914), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 431–481, hier: S. 431.
[8] Vgl. Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt am Main 2012, S. 265.
[9] Ernst Müller, Falko Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016, S. 318.

«in denen sich die Sprechenden selbst verfangen».[10] Geprägt wurde der Begriff der Modernisierung in den 1950er Jahren in den USA von der historischen Soziologie. Modernisierung wird dabei als «unilinearer, unumkehrbarer und fortschrittlicher Prozess gedacht»,[11] der wiederum eine Vielzahl miteinander zusammenhängender Veränderungsprozesse umfasst wie Industrialisierung, Demokratisierung, Bürokratisierung und Säkularisierung.[12] Der Zeitpunkt des Beginns der Moderne wird meist um 1800 gesetzt.[13] Es handelt sich um einen «Prozessbegriff», der unter einem «Verschwimmen empirischer und normativer Ansprüche» leidet.[14] Die grundlegenden Denkstrukturen sind so beschaffen, dass zwischen der Zeit der Vor-Moderne und der Moderne unterschieden wird. Im Hinblick auf die Säkularisierung und die Demokratisierung bedeutet das, dass die Gesellschaft vor der Moderne religiöser und weniger – beziehungsweise nicht – demokratisch gewesen sein muss. Das Narrativ erzeugt eine «Suggestion von Evidenz» und zwar in der Alltagsmythologie wie auch im wissenschaftlichen Diskurs.[15]

Deutlich wird dieser Denkvorgang beispielsweise an folgendem Zitat Josef Langs zum Katholizismus: «Der [sic] durch die Restauration (1813-1830) gebremste, aber nicht gestoppte Prozess der Säkularisierung, Liberalisierung und Demokratisierung konterte die katholische Kirche, die durch Aufklärung an Macht und Geschlossenheit verloren hatte, mit ihrer Ultramontanisierung».[16] Hier werden von Lang die zu untersuchenden Gegenstände in einem Fortschrittsnarrativ verortet und entsprechend gewertet. Vor der Moderne – womit hier im Wesentlichen die Aufklärung gemeint sein dürfte – hat eine geschlossene Kirche bestanden, die nun als vormoderner Fremdkörper in der neuen Zeit steht. Insbesondere auffällig an dieser normativen Zuordnung ist der Umstand, dass die Ultramontanisierung der Demokratisierung entgegengestellt wird. Dabei wird übergangen, dass in der Verfassungsrevision von 1841 in Luzern die direktdemokratischen Elemente von ultramontaner Seite gestärkt wurden.[17]

Die jüngeren Theoriedebatten um die Modernisierung versuchen dem Problem des sich verselbstständigendem Narrativs Rechnung zu tragen und nehmen wie Zygmunt Baumann die

---

[10] Carsten Dutt, Begriffsgeschichte als Historie der Moderne. Semantik und Pragmatik nach Koselleck, in: ders. (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013, S. 65–80, hier: S. 67.
[11] Urs Hafner, Art. Modernisierung, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[12] Vgl. Thomas Mergel, Modernisierung, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (2015), S. 1–18, hier: S. 1.
[13] Urs Altermatt, Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 165–182, hier: S. 167.
[14] Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, S. 368.
[15] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 261.
[16] Josef Lang, Ein Essay von Josef Lang, in: Pirmin Meier, Josef Lang (Hg.), Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute, Baden 2016, S. 4–63, hier: S. 8.
[17] Die unterschiedlichen kirchlichen und politischen Strömungen werden in den entsprechenden Kapiteln eingeführt.

«Ambivalenz der Moderne» in den Blick.[18] So wird auf den oftmals paradoxen Charakter der Entwicklungen verwiesen. Beim Aspekt der Rationalisierung wird beispielsweise herausgearbeitet, dass Individuen nicht nur vernunftgesteuert miteinander zu agieren suchen, sondern dass ebenso die Betriebsblindheit und die «systemspezifischen Rationalitäten miteinander in Widerstreit geraten können».[19] Modernisierung bedeutet folglich nicht mehr ‹gut› oder ‹schlecht›, sondern ‹sowohl als auch›.[20] Ähnliches intendiert das Konzept der ‹Multiple Modernities›.[21] Letztere Modernisierungstheorien sind mit Sicherheit ausgewogener als die ersten, aber letztlich immer noch stark normativ ausgerichtet.[22]

Da die vorliegende Arbeit religiöse Erzeugnisse als Quelle untersucht, muss im Folgenden insbesondere die Stellung der Religion im Narrativ der Moderne dargelegt und problematisiert werden. Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Moderne stellt die Säkularisierung oder auch die Weber'sche Metapher der ‹Entzauberung der Welt› die entscheidende Charakterisierung dar.[23] Im Hinblick auf die Religion[24] wird im Folgenden eine kulturgeschichtliche Perspektive eingenommen. Diese versteht Religion primär als «Produktion bzw. Vermittlung von Sinn» und demnach als «gesellschaftliche Kommunikation».[25] Religion wird daher nicht als etwas Essentialistisches begriffen, sondern es kann nach den

---

[18] Zygmunt Bauman, Modernity and Ambivalence, Ithaca 1991.

[19] Mergel, Modernisierung, S. 13.

[20] So argumentiert beispielsweise Winfried Schulze, der ein «realistischeres Bild der Moderne» zu zeichnen wünscht. So schaffe die Disziplinierung die Voraussetzung «friedlichen gesellschaftlichen Miteinanders», aber eben auch die Möglichkeit von Unterdrückungsapparaten. Winfried Schulze, Ende der Moderne? Zur Korrektur unseres Begriffs der Moderne aus historischer Sicht, in: Heinrich Meier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München, Zürich 1990, S. 69–97, hier: S. 94f.

[21] Shemuʾel Noaḥ Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

[22] Achim Landwehr, Von der ‹Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen›, in: Historische Zeitschrift 295 (2012), S. 1–34, hier: Vgl.

[23] Joas, Die Macht des Heiligen, S. 203f.

[24] Da in der Forschung im Allgemeinen über die Unmöglichkeit einer Definition von Religion Konsens besteht, wird auch in der vorliegenden Arbeit keine vorgenommen (Vgl. Matthias Sellmann, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt am Main 2007 (Campus Forschung = Campus research), S. 47f.). Eine «breit rezipierte funktionale Heuristik der Mehrfunktionalität von Religion» hat Franz-Xaver Kaufmann formuliert (Sellmann, Religion und soziale Ordnung, S. 60). Kaufmann definiert 1. Identitätsstiftung, 2. Handlungsführung, 3. Kosmisierung, 4. Weltdistanzierung, 5. Kontingenzbewältigung, und 6. Sozialintegration als Leistungen im Trägersystem Religion (Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, S. 82ff.). Dabei gilt es aber grundsätzlich Religion ernst zu nehmen und nicht als Funktion anderer Systeme zu missdeuten. Wie Graf richtig ausführt, bekennt sich kein frommer Christ «zur Heilsmittlerschaft Jesu Christi, weil er um die Integrationsfunktion der Religion» wisse. Somit bedarf es bezüglich der Beschäftigung mit Religion «hoher hermeneutischer Sensibilität» (Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann (Hg.), «Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 285–317, hier: S. 295). Vgl. dazu auch: Martin Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, S. 168ff.; Birgit Rommelspacher, Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität, Bielefeld 2017, S. 27ff.

[25] Urs Altermatt, Franziska Metzger, Religion und Kultur - Zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98 (2004), S. 185–208, hier: S. 187.

Konstruktionsmechanismen innerhalb der Gesellschaft gefragt werden.[26] Die Konstruktionen erfolgen in einem komplexen System unter der «Interdependenz von Ideen, sozialen Strukturen und politischer Kultur».[27]

Zwischen Säkularisierung und zweitem konfessionellen Zeitalter

Der Begriff der ‹Säkularisierung› war zunächst ein Rechtsbegriff, der erst in den 1950er Jahren in der soziologischen Auslegung Eingang in die Lexika gefunden hat.[28] Letzteres Verständnis von Säkularisierung behauptet, dass der Einfluss der Kirchen und der Religion in der Moderne zurückgeht: Je moderner eine Gesellschaft desto irrelevanter sei Religion.[29] Auch wenn sowohl Anhänger als auch Kritikerinnen der These nicht immer klar benennen, was als Indikator dieses Prozesses gelten kann – sei es ein Rückgang der Abendmahlbesuche im Sinne einer Entkirchlichung[30] oder allgemein des Glaubens –, geht es letztlich um eine Minderung der gesellschaftlichen Relevanz von Religion nach 1800.[31] Das Religiöse wird, wie oben beschrieben, zwar nicht aus der Gesellschaft herausdefiniert, jedoch an ihre Ränder verwiesen und als atavistischer Rest der «Vormoderne identifiziert, der Verwerfungen der Moderne selbst kompensiert».[32] Die Annahme der Säkularisierung ist sowohl abstrakte Theorie als auch «Selbstbeschreibung namentlich europäischer Intellektueller»[33] und prägt ganze Disziplinen. Sie kann demzufolge, wie oben zu den Modernisierungserzählungen beschrieben, als «starkes Narrativ» gelten, das das kulturelle Gedächtnis derart formt, dass es Gegenevidenz nur mehr eingeschränkt zur Kenntnis nimmt.[34] Denn die Forschung hat mittlerweile breit belegt, dass vor allem im 19. Jahrhundert kaum von einer Minderung der Bedeutung der Religion gesprochen werden kann.[35] So nahmen – um nur ein exemplarisches Ereignis zu nennen – an der Wallfahrt

---

[26] Vgl. ebd., S. 189.
[27] Ebd., S. 193.
[28] Vgl. Hartmut Lehmann, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004, S. 49ff.
[29] Vgl. Rommelspacher, Wie christlich ist unsere Gesellschaft?, S. 147; Staf Hellemans, How Modern is Religion in Modernity?, in: Judith Frishman, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem od Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden 2004, S. 76–94; Staf Hellemans, Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 11–35, hier: S. 18.
[30] Lucian Hölscher, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahhrunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 191–215, hier: S. 200.
[31] Vgl. Detlef Pollack, Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie, in: Geschichte und Gesellschaft 37/4 (2011), S. 482–522, hier: S. 487f.
[32] Rudolf Schlögl, Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750 - 1850, Frankfurt am Main 2013, S. 440.
[33] Christof Dipper, Religion in modernen Zeiten. Die Perpsektive des Historikers, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 261–292, hier: S. 275.
[34] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 259.
[35] Vgl. Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011, S. 1239; Albrecht Koschorke, ‹Säkularisierung› und ‹Wiederkehr der Religion›. Zu zwei Narartiven der

zum Heiligen Rock in Trier 1844 500'000 Menschen teil.[36] Ebenso sind die Druckorte der im Folgenden untersuchten Predigten – Luzern und Basel – Beispiele dafür, dass das Paradigma zu kurz greift, denn in beiden Orten kann für den Untersuchungszeitraum eine Revitalisierung des Religiösen nachgewiesen werden. Diese ist erkennbar in den Neugründungen der religiösen Sozietäten in Basel. Auch in Luzern kann eine ungebrochene Präsenz des Religiösen mit Blick auf die auf der Strasse sichtbaren Geistlichen und Ordensleute, die öffentlichen Leichenbegräbnisse, barocken Kirchen, traditionellen Bittgänge und Prozessionen angenommen werden.[37] Die Befürworterinnen der Säkularisierungsthese haben aber solche Nachweise bezüglich der Wichtigkeit von Religion meist in ihr Narrativ zu integrieren gewusst. Oft wird dazu die Differenzierungsmetapher der ‹Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen› verwendet, die sich somit auf die Vorstellung einer säkularen Norm stützt, die von gewissen Ausnahmen noch nicht erreicht worden sei.[38] Das zeigt sich insofern, als dass die Erweckungsbewegung und der Ultramontanismus als Reaktion auf die Krise der Moderne gesehen werden.[39] Die Vorstellung einer besonders ausgeprägten Frömmigkeit wird demnach im Sinne einer «einschliessenden Ausschliessung»[40] als Hinweis darauf gedeutet, dass, allgemein betrachtet, das Paradigma der Moderne herrscht. Die ‹Unaufgeklärten› werden so ebenfalls in den «Einzugsbereich der Modernitätsnormen versetzt».[41] Ebenso ist der Rückgriff auf den Begriff der ‹Krise› für die Modernisierungstheorie paradigmatisch.[42] Denn die Vorstellung einer Krise bedingt wiederum die Annahme eines davor herrschenden Zustandes «metaphysischer Sicherheit».[43]

Je nach Perspektive, ob die Säkularisierung begrüsst oder als ‹Dechristianisierung› verdammt wird, wird davon ausgegangen, dass vor der Moderne die «Menschen fromm, die Kirchen voll,

europäischen Moderne, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 237–260, hier: S. 248f.

[36] Christopher Clark, The New Catholizism and the European Culture Wars, in: Christopher Clark, Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 11–46, hier: S. 15.

[37] Markus Ries, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 34–42, hier: S. 36.

[38] Vgl. Landwehr, Von der ‹Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen›, S. 9.

[39] Vgl. Thomas K. Kuhn, Krisen und Erweckungen: Anmerkungen zur Modernisierung des Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 449–463, hier: S. 459.

[40] Koschorke, ‹Säkularisierung› und ‹Wiederkehr der Religion›, S. 241.

[41] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 260.

[42] Zum Krisenbegriff in der Geschichtswissenschaft vgl. Jan Marco Sawilla, Zwischen Normabweichung und Revolution – ‹Krise› in der Geschichtswissenschaft, in: Carla Meyer-Schlenkrich (Hg.), Krisengeschichte(n). «Krise» als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013, S. 145–172, hier: S. 148ff.

[43] Koschorke, ‹Säkularisierung› und ‹Wiederkehr der Religion›, S. 245.

[und] die Moral christlich»[44] waren. Dabei gibt es aber gerade im Hinblick auf die Predigtpraxis zahlreiche Hinweise darauf, dass die Menschen in der Frühen Neuzeit daran gehindert werden mussten, nur kurz in eine Predigt hineinzuhören und dann die Kirche wieder zu verlassen.[45] Ebenso wurde während dem Gottesdienst geschlafen und Hunde mussten aus der Kirche vertrieben werden.[46] Die Vorstellung, dass die Menschen in der Frühen Neuzeit im Gegensatz zum 19. oder 20. Jahrhundert andächtig in der Kirche sassen, kann daher als Mythos gelten. Was hingegen als Beweis der Säkularisierung ins Feld geführt wird, ist der Rückgang der Kirchenbesuche. Christlichkeit wurde sowohl von den Kirchenstatistikern des 19. Jahrhunderts als auch der heutigen Forschung meist als Kirchlichkeit verstanden. Der seit Mitte des 18. Jahrhunderts feststellbare Rückgang in der Abendmahlsbeteiligung[47] wird entsprechend gedeutet.[48] Dieser regional sehr unterschiedliche Rückgang sagt aber zunächst einmal einfach etwas darüber aus, ob die Menschen (noch) zur Kirche gehen. Über die ‹Innenseite› der Religion – sei es die subjektive Frömmigkeit oder die moralischen Werturteile – sagen die Zahlen wenig aus.[49] Damit muss ganz grundlegend gefragt werden, wie so etwas wie Religiosität oder Frömmigkeit überhaupt gemessen werden kann oder sollte.[50] Detlef Pollack, der eine modifizierte Version der Säkularisierungsthese noch immer für gültig erachtet, versucht auf diese Problematik zu reagieren, indem er auf den vielfältigen Einflussverlust der Religion in Bildung, Wissenschaft, Politik und Recht verweist, der nach 1800 eingesetzt habe.[51] Dieser werde auch nicht durch nichtkirchliche Religionsformen ausgeglichen, die sich gleichzeitig nur leicht erhöht hätten.[52] In der Vormoderne sei demzufolge das öffentliche und private Leben religiös durchdrungen gewesen, was in der heutigen Zeit nicht mehr gelte.[53] Aber ebenso stellt sich bei Pollack die Frage, woran diese Befunde im Konkreten festgemacht werden sollen. Sicherlich unterscheiden sich die gesellschaftlichen Grundlagen zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert. Doch sind die Grundlagen in der ‹Moderne› so areligiös – als Beispiel sei der

---

[44] Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007, S. 70.
[45] Vgl. Norbert Schindler, Die Prinzipien des Hörensagens. Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 359–393, hier: 376; 386.
[46] Urs Herzog, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991, S. 25.
[47] Auf diese Gottesdienstform wird aufgrund des verfügbaren statistischen Materials zurückgegriffen. Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250/3 (1990), S. 595–630, hier: S. 598.
[48] Ebd., S. 596ff.; Hölscher, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahhrunderts, S. 199f.
[49] Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 84f.
[50] Vgl. Lehmann, Säkularisierung, S. 59.
[51] Vgl. Pollack, Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie, S. 506f.
[52] Ebd., S. 517.
[53] Vgl. Detlef Pollack, Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtung, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 293–329, hier: S. 316f.

Glaube an das Wachstum angeführt –, wie das Anhänger der Säkularisierungsthese denken? Die Reaktionen von Pollak und anderer Wissenschaftler wie Charles Taylor illustrieren zwar,[54] dass die Säkularisierungstheorie seit den 1970er Jahren massive Kritik erfahren hat. Jedoch kann das von Ulrich Beck für die Soziologie reklamierte «Säkularismus-Idiom im Blut»[55], durchaus auf die Historiographie ausgedehnt werden.[56] Die Idee einer fortschreitenden Modernisierung und das damit einhergehende Verschwinden der Religion könne nicht einfach aus dem «Denken herausoperiert werden».[57] Der anhaltende Erfolg des Paradigmas zeigt sich zudem in der vor allem nach dem 11. September 2001 aufgekommenen Metapher der ‹Wiederkehr der Götter›. Das Bild impliziert wiederum, dass sie einmal weg gewesen sein müssen.

Kulturkämpfe – damals und heute

Wenn davon ausgegangen werden muss, dass die Vorstellung einer Säkularisierung für den Untersuchungszeitraum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts problematisch ist, hat das Konzept insofern für die vorliegende Analyse Konsequenzen, da nachgewiesen wurde, dass es seinen Ursprung in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts nahm.[58] Das ist in der Beurteilung der Konfessionen durch die heutige Forschung immer noch evident. So weist beispielsweise Hartmut Rosa in seiner Theorie der Moderne als Dynamisierung die katholische Kirche als Institution aus, die im «Modus ‹statischer Reproduktion›»[59] verharre. Die Kulturkämpfe werden von der Forschung daher als «Modernisierungskrisen» oder «als Etappen im Prozess der Säkularisierung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft» begriffen.[60] Aufgrund des Modernisierungsprozesses muss es demzufolge zwingend zu einer Auseinandersetzung zwischen den fortschrittlichen und den rückwärtsgewandten Kräften kommen. Diese Sichtweise prägt die Kulturkampfforschung. So bezeichnet Peter Stadler den Kulturkampf als «Investiturstreit des 19. Jahrhunderts» und begreift ihn als Auseinandersetzung zwischen Staat

[54] Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt, M. 2009, S. 48.
[55] Ulrich Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt am Main 2008, S. 13.
[56] Vgl. Ulrike Gleixner, Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit: Württemberg 17.-19. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 16.
[57] Beck, Der eigene Gott, S. 13.
[58] Manuel Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft Jg. 36/H. 3 (2010), S. 347–376, hier: S. 349; Dipper, Religion in modernen Zeiten, S. 273f.
[59] Hartmut Rosa, Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und als struktureller Zwang, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 117–142, hier: S. 130.
[60] Franz Xaver Bischof, Art. Kulturkampf, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

und katholischer Kirche.[61] Der Kulturkampf, den Stadler für die Schweiz zwischen 1830 und 1891 datiert, gehöre mit «zum unausweichlichen Säkularisationsprozess von Staat und Gesellschaft».[62] Kulturkämpfe stellen in dieser Sichtweise die Folge eines in der Vormoderne verharrenden Katholizismus dar, der sich in die sich ausdifferenzierende Moderne einzufügen hatte. Die Interpretation wurde bereits von den zeitgenössischen Liberalen und antiklerikalen Protagonisten der Kulturkampfzeit vertreten und bestimmt das Bild der heutigen Forschung noch immer.[63] Damit verbunden ist auch die von den Zeitgenossen der Kulturkämpfe übernommene binäre Weltsicht.[64] Der ultramontane Katholizismus wurde und wird als das ‹Andere› der Moderne verstanden. Dabei wurde insbesondere von den Liberalen die Vorstellung eines im Mittelalter verharrenden Katholizismus entworfen. In Karikaturen wurde gezeigt, wie sich der Papst gegen die Eisenbahn – das Bild des Fortschritts schlechthin – stemmt. Es wurde im Hinblick darauf aber ausgeblendet, dass die Eisenbahn im Kirchenstaat seit 1856 fuhr.[65] Damit gleichen sich die Deutungen den Bildern an, die die Säkularisierungsthese von der Religion allgemein zeichnet: hier die fortschrittliche Moderne, dort die vormoderne Religion, die im Mittelalter stecken geblieben ist. Die Liberalen, so Borutta, seien letztlich aber ihrem Narrativ selbst zum Opfer gefallen, da ihnen bezüglich der Beschreibung der Religion keine Alternative zur Verfügung gestanden habe als der binäre Modus ‹modern-vormodern›.[66] Entgegen der Auffassung Stadlers vom Kulturkampf in der Schweiz als bikonfessionelle Auseinandersetzung zwischen (liberalen) Protestanten und (ultramontanen) Katholiken deutet Borutta den Kulturkampf in Italien und Deutschland als «transkonfessionelles Phänomen».[67] Aufschlussreich ist hierbei das erste Auftreten des Begriffs ‹Kulturkampf›. Er wurde erstmals 1840 in einem anonym veröffentlichten Aufsatz in der in Fribourg erschienenen *Zeitschrift für katholische Theologie* verwendet, um die transnationale, innerkatholische Auseinandersetzung zwischen dem liberalen Katholizismus und der römischen Kurie zu beschreiben.[68] Diese Forschungsperspektive wurde in den letzten Jahren vermehrt aufgenommen. So löst Heidi Bossard-Borner die Kulturkämpfe in der Schweiz grossmehrheitlich vom Faktor der Konfession und liest sie im Hinblick auf die ideologische

---

[61] Peter Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848 - 1888, Frauenfeld, Stuttgart 1984, S. 21.
[62] Peter Stadler, Kulturkampf in der Schweiz - ein Sonderfall?, in: Historische Zeitschrift 254/1 (1992), S. 33–49, hier: S. 43.
[63] Vgl. Clark, The New Catholizism and the European Culture Wars, S. 12.
[64] Vgl. ebd., S. 41.
[65] Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie, S. 353ff.
[66] Vgl. ebd., S. 375.
[67] Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010 (Bürgertum Neue Folge : Studien zur Zivilgesellschaft), S. 14.
[68] Borutta, Genealogie der Säkularisierungstheorie, S. 350.

Kluft zwischen Konservativen und Liberalen beziehungsweise Radikalen.[69] Dadurch vermag sie zu einer, je nach der politischen Situation in den Kantonen, differenzierenden Sicht zu gelangen.[70] So gebe es durchaus das ‹klassische› Modell eines Kampfes zwischen Radikalen und den Anhängerinnen des Ultramontanismus, aber eben auch den umgedrehten Kampf, in dem die Konservativen über ihre Mehrheit die Liberalen zu unterdrücken suchten.[71] Es ist davon auszugehen, dass erst, wenn die Kulturkämpfe vom Narrativ ‹modern-vormodern› getrennt werden, stärker differenzierende Analysen und Verortungen möglich sind.[72]

Ein zweites konfessionelles Zeitalter?

Besagte Kulturkämpfe haben Olaf Blaschke dazu veranlasst, vom 19. Jahrhundert als zweitem konfessionellen Zeitalter zu sprechen. Im 18. Jahrhundert seien die konfessionellen Gegensätze kleiner geworden, im 19. Jahrhundert hingegen seien die Konfessionen wieder deutlich aufeinandergeprallt.[73] Blaschke folgt damit allerdings ebenfalls grundsätzlich modernisierungstheoretischen Vorannahmen. Denn das zweite konfessionelle Zeitalter habe sich «intentional als auch funktional gegen die Moderne» gerichtet und müsse als «Kontermodernisierung» begriffen werden.[74] Die These von Blaschke hat deutliche Kritik hervorgerufen. Zum einen zeichne er – so der Vorwurf – ein Bild eines nicht-konfessionellen 18. Jahrhunderts, das kaum der Realität gerecht werde.[75] So war – um nur ein Beispiel anzuführen – die Gattung der Kontroverspredigt im 18. Jahrhundert äusserst populär. Diese zeichnete eine «profiliert-katholische und aggressiv-antiprotestantische Position» und stand somit im Kontrast zu den auf Ausgleich und konfessioneller Toleranz zielenden Strömungen vornehmlich der Aufklärung.[76] Die Kontroverspredigt war ein zentrales Mittel der konfessionellen Polemik und verweist auf die Ambivalenz des 18. Jahrhunderts zwischen «religiöser Toleranz und profiliert-konfessioneller Identität».[77] Ende des 18. Jahrhunderts

---

[69] Heidi Bossard-Borner, Village Quarrels and National Controversies: Switzerland, in: Christopher Clark, Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 255–284, hier: S. 256.
[70] Vgl. ebd., 257; 262; 263;
[71] Vgl. ebd., S. 282.
[72] Vgl. Clark, The New Catholizism and the European Culture Wars, S. 46.
[73] Vgl. Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26/1 (2000), S. 38–75, hier: 41; 51; Olaf Blaschke, Der «Dämon des Konfessionalismus». Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69, hier: S. 35f.
[74] Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, S. 71.
[75] Vgl. Martin Schulze Wessel, Das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 50/4 (2001), S. 514–530, hier: S. 517f.
[76] Christopher Spehr, Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz, in: Albrecht Beutel (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006, S. 237–250, hier: S. 237.
[77] Ebd., S. 239.

wurden die Kontroverspredigten vielerorts verboten und durch eher gemässigte dogmatische Predigten ersetzt.[78] Die Auseinandersetzungen im 18. Jahrhundert fehlen im Narrativ Blaschkes. Daher sind die Vorstellungen der Konfliktlinien durch die Perspektive seines Paradigmas vorgezeichnet. So liest er beispielsweise den Sonderbundskrieg ausschliesslich unter «konfessionellen Vorzeichen».[79] Er habe die Katholiken vom von Protestanten, Liberalen und Freisinnigen getragenen Bundesstaat entfremdet. Diese Sichtweise wurde zwar vom ultramontanen Katholizismus durchaus vertreten, erfasst aber den Konflikt als Ganzes nicht, waren doch im ersten Bundesrat zwei (freisinnige) Katholiken vertreten. Ähnliches betrifft die Formen der Konfliktlinien in Frankreich und Deutschland.[80] Grundsätzlich verkennt Blaschkes homogenisierendes Verständnis von Konfession sowohl den Katholizismus als auch vor allem den Protestantismus.[81] Blaschke hat zudem einen Konfessionsbegriff gewählt, der lediglich an den Ergebnissen orientiert ist, nicht jedoch an Prozessen.[82] Identität – auch konfessionelle – muss aber immer wieder neu geschaffen und konstruiert werden, was den Fokus auf die Frage richtet, welche Funktion die konfessionelle Identität im 19. Jahrhundert hat. Diese zentrale Frage kann von Blaschke nicht beantwortet werden.[83] Als wichtige Erkenntnis aus den Auseinandersetzungen um die Vorstellungen Blaschkes kann jedoch festgehalten werden, dass es zu bedenken lohnt, dass die Lage für die Konfessionen in Bezug auf die Konflikte und Positionierungen unterschiedlich war und demzufolge damit gerechnet werden muss, auf asymmetrische Narrative zu stossen. Ausserdem empfiehlt es sich, im Hinblick auf die in der Schweiz bestehenden Denominationen von Konfessionskulturen auszugehen. So können die oftmals eher monolithischen Vorstellungen, die mit dem Begriff der ‹Konfession› verbunden sind, umgangen werden. Das Konzept erlaubt neben der Differenzierung zwischen reformierter und katholischer Konfessionskultur, auch die innerkonfessionelle Pluralisierung zu beschreiben.[84] Der Faktor Konfession soll daher nicht essentialisiert oder verabsolutiert werden, sondern muss «situativ und relational» gefasst werden, das heisst, mit anderen

[78] Ebd., S. 249.
[79] Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, S. 58.
[80] Vgl. Wessel, Das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, 520; 525.
[81] Vgl. Anthony J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30/4 (2004), S. 549–570, hier: S. 556.
[82] Vgl. ebd., S. 559.
[83] Vgl. ebd., S. 568f.
[84] Vgl. Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, S. 7ff.; Thomas Maissen, Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft: eine Einführung, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101 (2007), S. 225–246, hier: S. 240f.

Kategorien wie «Klasse und Nation, Rasse, Geschlecht und Sexualität» zusammengebracht werden.[85]

Den Wandel beschreiben

In der vorliegenden Arbeit soll mit der modernisierungstheoretischen Perspektive grundlegend gebrochen werden. Es geht nicht darum aufzuzeigen, dass sich der Katholizismus, die Erweckungsbewegung oder der Konservatismus, wenn vielleicht auch ungewollt, in der Moderne verorten lässt. Es soll vielmehr versucht werden, das Modernisierungsparadigma zumindest konzeptionell wegzulassen, um zu einer neuen Erzählung bezüglich der Stellung der Religion im 19. Jahrhundert und der politischen Konzepte zu gelangen. Es wird demzufolge im Folgenden auf den Terminus ‹Moderne› verzichtet werden.[86] Es soll damit nicht behauptet werden, dass die modernisierungstheoretischen Narrative grundsätzlich falsch sind. Aber aufgrund der damit einhergehenden, historisch verortbaren Vorannahmen – Säkularisierung und Kulturkampf – können sie für die vorliegende Arbeit nicht fruchtbar angewendet werden. Das impliziert nicht, dass sich im 19. Jahrhundert nichts ändert und keine semantischen Verschiebungen stattfinden. Nur werden diese Verschiebungen im Folgenden nicht anhand des Modernisierungsparadigmas bewertet, sondern in den jeweiligen synchronen und diachronen Kontexten. Das betrifft sowohl die Verwendung der Begriffe ‹liberal› und ‹konservativ› als auch die theologischen Richtungen. Zwar sind diese Vorstellungen – wie zu zeigen sein wird – von modernisierungstheoretischen Vorannahmen geprägt, dennoch kann auf diese Begriffe nicht verzichtet werden, da sie in den Quellen und auch in der Forschung verwendet werden. Ein vollständiges Absehen von diesen Begriffen kann demzufolge kein gangbarer Weg sein.[87] Es wird somit von diesen Begrifflichkeiten ausgegangen und gleichzeitig aber versucht – indem eine anderweitige Kontextualisierung vorgenommen wird –, die in der Forschung gängigen Zuordnungen zu präzisieren. Um eine solche Kontextualisierung vornehmen zu können, soll im Folgenden zunächst einmal die Quellengattung situiert und die Methodik geschildert werden.

Quellengattung Predigt

Aufgrund der vorgängig beschriebenen – insofern zunehmend hinterfragten, doch noch immer wirkmächtigen – Säkularisierungsthese dürfte es wenig überraschen, dass systematische Untersuchungen von Predigten nach 1800 bisher kaum vorgenommen worden sind. Dabei gilt

[85] Borutta, Antikatholizismus, S. 24.
[86] Eine Ausnahme stellen die Zitate aus der Forschung dar.
[87] Vgl. Heidi Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion. Der Kanton Luzern 1831 bis 1875, Basel 2008a (1), S. 15f.

für die Predigten das 19. Jahrhundert «als eine Blütezeit».[88] Verwiesen sei für den Protestantismus illustrativ auf Friedrich Schleiermacher (1764-1834), sowie auf die Geistlichen des englischen Methodismus, die mitunter vor 40'000 Menschen predigten. Ebenso fanden die gedruckten Kanzelreden teilweise grosse Verbreitung, wie jene von Ludwig Hofacker (1798-1828) und Friedrich Naumann (1860-1919). Von den Sammlungen des ersteren wurden bis 1900 über 200'000 Exemplare verkauft.[89] Ebenfalls deutet die Entstehung der Literaturgattung der Predigthilfsliteratur auf das grosse Gewicht der Predigt.[90] Aber auch die katholische Kanzelrede erfuhr einen «Revitalisierungsschub»[91], sodass die fehlende Untersuchung zu Predigten nach 1800 umso stossender erscheint. Die historiographische Forschung zu Kanzelreden vor der Französischen Revolution kann hier kaum vollständig wiedergeben werden. Es sei hier lediglich auf die wichtigsten Erzeugnisse verwiesen, die sich spezifisch auf politische Predigten beziehen.[92] Programmatisch wichtig auf Seiten der Geschichtswissenschaft

---

[88] Albrecht Beutel, Predigt. II. Geschichte der Predigt, in: Hans Dieter Betz (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 1998, S. 1585–1591, hier: S. 1589.

[89] Eckhard Hagedorn, Vom armen grossen Herzen. Anmerkungen zu den Predigten Ludwig Hofackers, in: Reiner Braun (Hg.), Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag, Darmstadt, Kassel 2001, S. 237–248, hier: S. 237.

[90] Vgl. Martin Weeber, Protestantische Predigtkultur. Über die Erschliessungskraft eines komplexen Begriffs, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 322–331, hier: S. 323.

[91] Beutel, Predigt, S. 1591.

[92] Heide Wunder, Frauen in Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhundert, in: Rudof Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Drittes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten, Marburg 1984, S. 57–68; Vgl. Georg Braungart, Hofberedsamkeit. Studien zur Praxis höfisch-politischer Rede im deutschen Territorialabsolutismus, Tübingen 1988; Wolfgang Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Univ., Habil.-Schr.--Göttingen, 1986, Göttingen 1988 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 41); Wichmann von Meding, Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit, Darmstadt 1989; Elfriede Moser-Rath, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991; Norbert Haag, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640-1740, Mainz 1992 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte); Andreas Gestrich, Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Zugl.: Stuttgart, Univ., Habil.-Schr., 1992, Göttingen 1994 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 103); Peter E. McCullough, Sermons at court. Politics and religion in Elizabethan and Jacobean preaching, Cambridge 1998 (Cambridge studies in early modern British history); Talkenberger, Heike, Konstruktion von Männerrollen in würrtembergischen Leichenpredigten des 16.-18. Jahrhunderts, in: Martin Dinges (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, S. 29–74; Erk Volkmar Heyen, Pastorale Beamtenethik 1650-1700: Amtstugenden in lutherischen Regentenpredigten, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 345–380; Wolfgang Sommer, Konfessionelle Legitimierung der Politik und ethische Weisung in den Predigten zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges. Die Hofprediger Hoe von Hoenegg und Arnold Mengering, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 37–47; Volker Leppin, Politische Predigten und ihr biblischer Resonanzhorizont. Eine exemplarische Lektüre, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 32–36; Sabine Holtz, Predigt: Religiöser Transfer über Postillen, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (2011).

sind die Aufsätze von Luise Schorn-Schütte, Philip Hahn und Joachim Eibach.[93] Für die Zeit nach 1800 gibt es zahlreiche Aufsätze, die sich neben anderen Erzeugnissen auch auf Kanzelreden stützen.[94] Erschwerend für die Zeit nach 1800 kommt hinzu, dass meist lediglich protestantische Predigten untersucht werden, nicht jedoch auch katholische.[95]

Kanzelreden bieten laut Joachim Eibach ein «grosses, bislang in seinen vielfältigen inhaltlich-methodischen Perspektiven nicht annähernd erkanntes Potential für innovative Forschung».[96] das nicht zuletzt deshalb, weil Kanzelreden es erlauben, die politische Ideengeschichte auf einer «mittleren Diskursebene»[97] zu untersuchen. Predigten können nach Armin Adam als politische Theologie verstanden werden, die als theologische Reflexion die «Vergesellschaftung der Menschen unter Gott»[98] thematisieren. Kanzelreden sind dabei als Vermittlungsmedium

---

[93] Vgl. Joachim Eibach, Preussens Salomon. Herrschaftslegitimation und Herrscherpflichten in Predigten anlässlich der Krönung Friedrichs I., in: Johannes Kunisch (Hg.), Dreihundert Jahre Preussische Königskrönung, Berlin 2002, S. 135–158; Joachim Eibach, Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung. Prolegomena zur Erschließung eines Felds der Religionsgeschichte für die Kulturvergleichs- und Transferforschung, in: Thomas Fuchs, Sven Trakulhun (Hg.), Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500-1850, Berlin 2003, S. 159–184; Luise Schorn-Schütte, Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica christiana als Legitimitätsgrundlage, in: Historische Zeitschrift. Beihefte 39 (2004), S. 195–232; Joachim Eibach, Katja Zwank, Zwischen Herrscherlob und Kritik: Hofprediger in Brandenburg-Preußen (1613-1740), in: Kulturland Brandenburg (Hg.), Der Himmel auf Erden. 1000 Jahre Christentum in Brandenburg, Leipzig 2005, S. 67–75; Luise Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), in: Geschichte und Gesellschaft 32/3 (2006), S. 273–314; Philip Hahn, Die politische Sprache der lutherischen Orthodoxie in Thüringen und Sachsen, in: ders. (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 67–74; Philip Hahn, Von der Kanzel in die Druckerpresse: Predigten zu politischen Anlässen als Druckerzeugnisse in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, in: ders. (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 75–84; Luise Schorn-Schütte, Einführung, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 6–7; Luise Schorn-Schütte, Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit, München 2015.

[94] Diese Aufsätze werden im weiteren Verlauf der Arbeit aufgeführt werden.

[95] Vgl. Reinhard Oberschelp, Politische Predigten 1727-1866. Niedersächsische Beispiele aus Krieg und Frieden, Hannover 1985; Robert Hole, Pulpits, Politics, and Public order in England, 1760-1832, Cambridge, New York 1989; Ellis Sandoz, Foreword, in: ders. (Hg.), Political sermons of the American founding era. 1730 - 1805, Indianapolis 1991, S. 13–24; Michael Brengsbo, Gesellschaftsordnung und Staatsgewalt von der Kanzel her gesehen. Die Vermittlung politischer und sozialer Ideen durch dänische Predigten 1750-1848, in: Historisches Jahrbuch 118 (1998), S. 108–130; Laure Ognois, Die Pfarrer und der Umbruch. Reformierte Wahrnehmung und Deutung von Krieg und Nation in der Waadt und in Zürich während der Helvetik (1798-1803), Münster 2009; Eric Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region, Münster, Westf. 2009; Manuela Heiniger, Ein Guter Prediger vor halbleeren Bänken, in: UniPress 154 (2012), S. 9–10; Manuela Heiniger, «So redete der Pfarrer im allgemeinen und belegte alles mit dem Leben». Lebensnähe und Lebenssprache beim Prediger und Volksschriftsteller Jeremias Gotthelf 2013; Arno Haldemann, «Und in solchen Zeiten der Unruhe und des Jammers sollte die Kirche kein Wort zu sagen zu haben den Bürgern des Vaterlandes?». Predigten als konfessionsübergreifendes Medium der politischen Kommunikation in der Regenerationszeit, Masterarbeit, Bern 2013; Manuela Heiniger, Bitzius' Predigten und sein Notizbuch: eine Fundgrube für Gotthelfs Erzählwerk, in: Marianne Derron, Christian von Zimmermann (Hg.), Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim 2014, S. 135–150.

[96] Eibach, Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung, S. 163.

[97] Eibach, Preussens Salomon, S. 138.

[98] Armin Adam, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte, Zürich 2006, S. 26.

zwischen Pfarren und den Rezipientinnen sowie «Ort der religiösen Kommunikation» zu denken.[99] Damit muss auch auf den Interaktionscharakter von Predigten hingewiesen werden. Die Geistlichen müssen in ihren Auswahlentscheidungen im Hinblick auf die Rede den «Assoziations-, Plausibilitäts- und ‹Erwartungshorizont›»[100] auf der Empfängerinnenseite mitbedenken. Das wurde von den Pfarrern durchaus reflektiert, so empfahl Johannes Linder (1780-1853) – ein auf der Landschaft tätiger Basler Pfarrer – 1817 in seinem Pfarramtsbericht, die Sprache und Sätze einfach und kurz zu halten, sodass die Predigt besser verstanden werde. Auf dem Land könne zudem anders als bei Kanzelreden in der Stadt ein eher vertraulicherer Ton angeschlagen werden.[101] Predigten dienen somit als rhetorisch-persuasive Texte der Kollektivbelehrung und im Speziellen zur «Auslegung heiliger Texte und zur religiösen Orientierung der Lebensführung».[102] Die Möglichkeit der Kanzelrede ist für den Untersuchungszeitraum stark eingeschränkt, denn sie dürfen meist nur von ausgebildeten Geistlichen gehalten werden.[103] Diese wiederum sind durch die berufliche Sozialisation und die hierarchischen Verhältnisse der Kirchen mitgeprägt. Es kann demzufolge von einem «relativ niedrigen kognitiven und normativen Beliebigkeitsgrad hinsichtlich der Wahl des Themas und seiner kommunikativen Behandlung»[104] ausgegangen werden.

Die Predigtformen haben sich über die Jahrhunderte stark verändert, beziehungsweise spiegeln die vorherrschenden philosophischen, politischen und theologischen Richtungen der Geistlichen. So unterscheidet sich die meist eher opulent ausgestaltete Barockpredigt[105] anfangs des 18. Jahrhunderts wesentlich von der später aufkommenden Aufklärungspredigt, die sich im Rahmen einer «gemässigten, religiös fundierten Lebensberatung»[106] bewegte und nicht zuletzt auf die sich etablierende Konkurrenz des Literaturmarktes reagierte.[107] Dabei muss aber

---

[99] Laure Ognois, «Ihr seyt ja weder Franken noch Oesterreicher! Ihr seyt Schweizer!». Freund-, Feind- und Selbstbilder in der Helvetik (1798-1803), Die Deutung reformierter Pfarrer, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 181–202, hier: S. 185.

[100] Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004 (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen), S. 178.

[101] Vgl. Johannes Linder, Aufsätze über die Amtsverrichtungen eines Pfarrers im Kanton Basel, besonders in Zyfen, Zyfen 1817, S. 5.

[102] Ebertz, Die Zivilisierung Gottes, S. 178f.

[103] Vgl. ebd., S. 181.

[104] Ebd., S. 185.

[105] Vgl. Gottfried Bitter, Art. Predigt VII. Katholische Predigt in der Neuzeit, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 262–296, hier: S. 271.

[106] Albrecht Beutel, Art. Predigt VIII. Evangelische Predigt vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 296–311, hier: S. 307.

[107] Vgl. ebd., S. 304 Zur Aufklärungspredigt: Albrecht Beutel, Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt ‹Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit›, in: ders. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006, S. 119–128.

bedacht werden, dass die jeweils idealtypischen Predigtformen das Feld nie vollständig dominierten und stets verschiedene Konzepte wie die «biblisch-gegenständliche, die spätorthodoxe, [oder] die spätpietistische Predigt» nebeneinander bestanden.[108] Die unterschiedlichen Richtungen und Predigtstile standen in ständiger Abgrenzung zueinander.

Predigen im 19. Jahrhundert

Auf welche Weise im 19. Jahrhundert in den Kirchen gepredigt wurde, unterschied sich je nach Geistlichem relativ stark. Im Folgenden soll anhand des Beispiels von de Wette gezeigt werden, wie das im Konkreten aussehen konnte. Aus den hinterlassenen Predigtmanuskripten lässt sich schliessen, dass de Wette seine Predigten sehr ausführlich vorbereitet hat. Die Predigten sind bis auf das letzte Wort aufgeschrieben, zudem liess de Wette jeweils am Rand der Oktavblätter für Korrekturen und Überarbeitungen Platz. Es ist überliefert, dass de Wette die Predigten nach dem Abfassen memorisierte und folglich entsprechend dem Manuskript gehalten hat.[109] De Wette hielt sich an das Predigtschema, das in Basel und in der Schweiz im 19. Jahrhundert allgemein üblich war. Zunächst setzte er über jede Predigt ein Thema, das sich eng an den Predigttext anlehnte.[110] In der Schweiz bestand zumindest bei den Reformierten kein Perikopenzwang, das heisst, die Geistlichen wählten – abgesehen von wenigen Ausnahmen – die Bibeltexte selber aus.[111] Als erstes wurde der Predigttext vorgelesen, den de Wette in seiner Predigttätigkeit fast ausschliesslich aus dem Neuen Testament wählte.[112] Die Kanzelrede selbst begann mit einer Einleitung mit Nennung des spezifischen Themas. Darauf folgte meist ein Gebet oder ein Gebetswunsch, danach der Hauptteil. Dieser konnte je nach Thema zwei oder mehr Punkte umfassen. Die Predigt schloss in der Regel mit einer Ermahnung an die Zuhörer und meist mit einem kurzen Gebet.[113] Die Kanzelrede griff somit auf stark formalisierte Prozesse aus der Rhetorik zurück. Die Ausarbeitung der Predigt ist etwa in Karl Rudolf Hagenbachs (1801-1874) Homiletik[114] durch die «allgemeinen Gesetze der Beredsamkeit»[115] geprägt. Hagenbach führt in klassisch rhetorischer Manier zunächst von der Wahl des Stoffes

[108] Albrecht Beutel, Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit, in: Irene Dingel, Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz am Rhein 2007, S. 3–15, hier: S. 14.
[109] Paul Handschin, Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller, Basel 1958, S. 27.
[110] Ebd., S. 29.
[111] Karl Rudolf Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, Leipzig 1863, S. 95.
[112] Handschin, Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller, S. 27.
[113] Vgl. Ebd., S. 28.
[114] Die Homiletik wurde erst nach den hier im Zentrum stehenden Predigten verfasst. Sie unterscheidet sich jedoch kaum von anderen zeitgenössischen Homiletiken wie jener von Alexander Schweizer (herausgegeben 1848) und anderen programmatischen, selbstreferentiellen Kanzelreden, sodass ihre Empfehlungen auch für die im Folgenden untersuchten Predigten gelten.
[115] Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 89.

(de inventione) über die logische Anordnung und rhetorische Gliederung (de dispositione)[116] zur stilistischen Ausführung (de elocutione), schliesslich zum Vortrag.[117] Die Sprache der Predigten sollte sich jedoch weniger an der universitären Theologie orientieren, sondern die Pfarrer waren angehalten, je nach Gemeinde, lebensnah zu predigen.[118] Die Kanzelreden selbst können in eine Vielzahl von Gattungen eingeteilt werden, zu deren Anordnung wiederum verschieden Möglichkeiten bestehen. So kann die intentionale oder situative Ausrichtung (Busspredigt), der liturgische (Passionspredigt) oder der kasuale Anlass (Hochzeitspredigt, Bettagspredigt, etc.) der Kanzelrede als Unterscheidungsmöglichkeit dienen.[119]

Sind katholische Predigten Predigten?

In der Forschungsübersicht wurde bereits bemängelt, dass es sehr viel mehr Untersuchungen zu protestantischen als zu katholischen Kanzelreden gibt. Das liegt zum einen daran, dass, wie die Bürgertums- oder die Nationalismusforschung deutlich machen, viele Forscherinnen ihren Gegenstand aus der eigenen konfessionellen Perspektive untersuchen.[120] Zum anderen ist es aber auch dem Umstand geschuldet, dass die Kanzelreden in den Konfessionen einen unterschiedlichen Stellenwert geniessen.[121] Erst mit der Reformation erhielt die Predigt ihre «zentrale heilsmittlerische Funktion»[122] und war neben den Flugschriften ein wichtiges Mittel zur Verbreitung der neuen Lehre. Insbesondere Huldrych Zwingli (1484-1531) stellte die Kanzelrede mehr noch als Martin Luther (1483-1546) in den Mittelpunkt des Gottesdienstes.[123] So formulierte rund 300 Jahre später der reformierte Theologe Alexandre Vinet (1797-1847) in seiner Homiletik: «Bei den Katholiken nimmt die Predigt nur wenig Raum ein; bei uns ist sie im Gegenteil beinahe Alles».[124] Als Reaktion auf die mit der Reformation einsetzenden

---

[116] Diese klare Gliederung erleichterte den Zuhörerinnen die spätere Verschriftlichung der Predigt. Belege dafür finden sich in zahlreichen Predigtaufzeichnungen von Laien. Alfred Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900. Untersuchung zur Durchsetzung der Literalität in der Schweiz, Berlin 2002, S. 597.

[117] Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 89.

[118] Vgl. Heiniger, "So redete der Pfarrer im allgemeinen und belegte alles mit dem Leben", S. 101.

[119] Vgl. Beutel, Kommunikation des Evangeliums, S. 4f. Auf die für die Predigttheorie des 19. Jahrhunderts wichtige Unterscheidung zwischen erbaulicher Gemeindepredigt und Missionspredigt wird aufgrund der Quellensituation nicht eingegangen. Alle in dieser Arbeit untersuchten Predigten sind Gemeindepredigten. Vgl. Christian Albrecht, Schleiermachers Predigtlehre. Eine Skizze vor dem Hintergrund seines philosophisch-theologischen Gesamtsystems, in: Christian Albrecht, Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, Tübingen 2002, S. 93–119, hier: S. 107.

[120] Vgl. Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, S. 316.

[121] Dies führt in der Forschung teilweise so weit, dass aufgrund des Primats der protestantischen Predigt, die katholische aufgrund der angenommenen Minderwertigkeit aus der Untersuchung ausgeschlossen wird. So bei: Oberschelp, Politische Predigten 1727-1866, S. 13.

[122] Beutel, Kommunikation des Evangeliums, S. 6.

[123] Vgl. Alfred Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Karl Ferdinand Müller, Walter Blankenburg (Hg.), Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes. Zweiter Band: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1955, S. 181–353, hier: S. 280.

[124] Alexandre Vinet, Homiletik oder Theorie der Predigt, Basel 1857, S. 5.

Entwicklungen der Predigtkultur im Protestantismus war die katholische Predigt zwar bereits im Konzil von Trient (1545-1563) aufgewertet worden, es sollte aber rund 200 Jahre dauern, bis sie in der Messliturgie ihren festen Platz gefunden hatte.[125] Seit besagtem Konzil gilt die protestantische Predigt als Vorbild für die katholischen Predigttheorien.[126] Im katholischen Gottesdienst wurde die Kanzelrede gegenüber den anderen liturgischen Bräuchen als weniger wichtig erachtet, vielleicht auch gerade, weil sie im reformierten Gottesdienst eine so zentrale Stelle einnahm.[127] Zur Erfüllung der Sonntagspflicht war nur die Messe obligatorisch, die Predigt musste nicht besucht werden, sodass viele Gläubige die Kirche verliessen, ohne die Predigt oder Katechese gehört zu haben.[128] Das Konkordat Ignaz Heinrich von Wessenbergs (1774-1860) von 1806 hat schliesslich die katholische Predigt als christliche Glaubensverkündigung als «wesentlichen Bestandteil der Messliturgie wieder in die sonntägliche Eucharastiefeier integriert»[129] und aufgewertet. Dabei stand die Erneuerung des religiösen Lebens im Mittelpunkt, das als Rückkehr zu einer «Urkirche»[130] verstanden wurde.[131] Für die katholischen Geistlichen gab es im Untersuchungszeitraum ebenfalls Handbücher über die Predigtpraxis wie das *Praktisches Handbuch für Prediger und Katecheten* von I. G. Herlet. Dieses wurde in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* beworben.[132]

Sind Predigtdrucke Predigten?

Die vorhergehenden Betrachtungen haben sich sowohl auf die mündlichen als auch in Teilen auf die Drucke der Kanzelreden bezogen. Da in der vorliegenden Arbeit jedoch ausschliesslich gedruckte Predigten untersucht werden, muss nach deren Stellung in Bezug auf die Liturgie gefragt werden. Wird die mündliche Kanzelrede primär für die Gemeinde gehalten, verhält sich das bei den Drucken anders.[133] Es sei in Ordnung, so Hagenbach, wenn der Prediger «die Kanzel besteigt als *seine* Kanzel».[134] Die Predigt sei aber nicht Sache der Einzelgemeinde,

---

[125] Hans Wicki, Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung, Luzern 1990, S. 211.
[126] Vgl. Bitter, Art. Predigt VII, S. 267.
[127] Vgl. Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 212.
[128] Ebd., S. 218.
[129] Ebd., S. 484.
[130] Ebd., S. 485.
[131] Zur Vollständigkeit sei erwähnt, dass die Zeichnung des stärkeren Gewichts der Predigt im Protestantismus eine konfessionell beeinflusste Sicht darstellt. Aus katholischer Perspektive kann nämlich umgekehrt auch festgehalten werden, dass der Protestantismus das «Sakramental-Kultische abgewertet» habe, wodurch der «bestehende Predigtgottesdienst zum protestantischen ‹Normalfall›» generiert sei, während im Katholizismus weiterhin dem Kult grösseres Gewicht zugestanden werde. Dominik Burkard, Katholische Predigtkultur. Wider ein gängiges Vorurteil, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 332–363, hier: S. 339.
[132] Katholischer Verein, Literarische Anzeige, in: Schweizerische Kirchenzeitung 16/43 (28.10.1847), S. 687, hier: S. 687.
[133] Vgl. Eibach, Preussens Salomon, S. 145.
[134] Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 88.

sondern der Kirche. Predigt und Liturgie seien, im Gegensatz zur Seelsorge, durch einen Gastprediger oder Stellvertreter leicht austauschbar.[135] Somit geht die Aussagekraft der Predigt ganz grundsätzlich allgemein über die Gemeinde hinaus. Indem die Predigt gedruckt wird, potenziert sich deren Rezeptionsmöglichkeit und sie ist zudem ihrem ursprünglichen liturgischen Rahmen entzogen und entgrenzt.[136] Das kann an den abgedruckten Gebeten gezeigt werden. Während der mündlichen Kanzelrede haben diese eine performative Funktion, das heisst, durch das Sprechen der Gebetsformeln wird das Gebet vollzogen. Das gedruckte Gebet dagegen ist zwar inhaltlich (wohl meist) identisch mit dem gesprochenen, es ist aber keine performative Handlung mehr, sondern die schriftliche Wiedergabe eines Gebets, nicht mehr Gebet selbst. Insofern verschiebt sich in gedruckten Kanzelreden der Fokus generell von den performativen Aspekten hin zu den inhaltlichen.

Michael Brengsbo hat die Predigten im 19. Jahrhundert aufgrund des Kirchenbesuchs und ihrer Verbreitungsmöglichkeiten als «eine Art Massenmedium»[137] bezeichnet, die gar eine Durchschlagskraft, wie heute Zeitungen, Funk und Fernsehen gehabt hätten. Die Bezeichnung ist – wenn überhaupt – nur auf die mündlichen Kanzelreden anwendbar. Generell ist die Bezeichnung ‹Massenmedium› für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts fragwürdig. Zeitungen richteten sich eher an ein gebildetes Publikum. Für das Gebiet der Schweiz erreichten lediglich die populäreren Druckerzeugnisse, wie der ab 1834 in Luzern erscheinende *Grosse christliche Hauskalender*, eine Auflagenzahl von 10’000 Exemplaren und damit auch eine breitere Leserinnenschicht.[138] In Bezug auf die christliche Presse konnte gezeigt werden, dass deren Erzeugnisse wie die Traktate im Vergleich zur säkularen Presse deutlich weniger verbreitet waren.[139] Für die Predigten erwuchs durch die Etablierung des Mediums der Presse eine deutliche Konkurrenz, der die Geistlichen zu begegnen suchten.[140] Die Situation wurde dadurch verstärkt, dass im Verlauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Praxis des sogenannten Kirchenrufes immer mehr verschwand. Dieser sah vor, dass nach der Kanzelrede und dem Gebet in der Kirche von einem Weibel die behördlichen und geschäftlichen Nachrichten verlesen wurden. Mit dem Verschwinden des Kirchenrufes wurden die Nachrichten der

---

[135] Hagenbach verweist in seiner Homiletik darauf, dass es in Genf üblich sei, dass die Prediger Sonntag für Sonntag eine andere Kirche besuchen. Vgl. ebd., S. 89.
[136] Vgl. Beutel, Kommunikation des Evangeliums, S. 14.
[137] Brengsbo, Gesellschaftsordnung und Staatsgewalt von der Kanzel her gesehen, S. 109.
[138] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 133.
[139] Vgl. Gottfried Mehnert, Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart, Bielefeld 1983 (Evangelische Presseforschung), S. 150.
[140] Vgl. Axel Schwanebeck, Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine historische Analyse der Intentionen und Realisationen evangelischer Publizistik, München 1990, S. 470; Roman Bonderer, Willensnation wider Willen. Die medialen Auseinandersetzungen während der konfliktreichen Entstehungszeit des Schweizer Nationalstaates (1830-1857), Dissertation, Bern 2019.

Zeitungslektüre überlassen.[141] Die Auflagenzahlen für mediale Erzeugnisse im 19. Jahrhundert zu eruieren, stellt die Forschung vor Schwierigkeiten. Bernhard Schneider deutet die Unmöglichkeit, die Auflagenzahlen von katholischen Zeitschriften herauszufinden, dahingehend, dass sie wahrscheinlich oft über keine hohe Auflage verfügten.[142] Ähnliches lässt die Verlagskorrespondenz des Benziger Verlags in Einsiedeln vermuten. Dort wird mehrfach berichtet, dass die Predigtdrucke nicht lohnend verlegt werden konnten.[143] Es gibt aber auch gegenteilige Aussagen – so zum Beispiel in Braunschweig –, die belegen, dass Predigten und Predigtsammlungen ein beliebter Lesestoff waren und teilweise in mehreren Auflagen erschienen.[144] Die Rezeption kann noch schwieriger nachvollzogen werden als die Auflagenzahlen. Im 19. Jahrhundert verbesserten sich die Absatzchancen von schriftlichen Medienerzeugnissen aufgrund der Steigerung der Lesefähigkeiten. Marie-Louise von Wartburg-Ambühl hat für die ländlichen Gemeinden in Zürich die Lesefähigkeiten anhand von Notizen der Pfarrer zwischen 1630-1774 untersucht. Dabei habe die Alphabetisierung im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts zwischen 71 und 94 Prozent für die Männer und zwischen 69 und 71 Prozent für die Frauen betragen.[145] Das sind für Europa aussergewöhnliche Werte, die sonst nur in Schweden und norddeutschen Regionen höher waren.[146] In Luzern war die Quote sicher wesentlich tiefer. Hans Wicki schätzt Ende des 18. Jahrhunderts die Lesefähigkeit im Mittelland auf 50 bis 70 Prozent, in den Berggebieten auf 30 bis 50 Prozent.[147] Die Forschung kann sich aber diesbezüglich kaum auf verlässliche Zahlen stützen. Die entsprechenden Erhebungen über die Lesefähigkeit sind zudem oft durch politisches Kalkül verfälscht. Eine hohe Lesefähigkeit belegte die Fähigkeiten der eigenen politischen Führung, während das Feststellen einer niedrigen Quote die Vorgänger diskreditierte.[148] Für das 19. Jahrhundert liegen erst im letzten Viertel verlässliche Quellen zur Alphabetisierung vor.[149] Zudem muss bedacht werden, dass sich die Lesefähigkeit von der Fähigkeit einen Text zu verstehen, unterscheidet und die obigen Zahlen bezüglich der Alphabetisierung demnach eher

[141] Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 461.
[142] Vgl. Bernhard Schneider, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815-1848, Paderborn 1998, S. 74.
[143] Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Hnd.4.1, Notiz P. Willam in Euthal; Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Amerikaner Kopierbuch, Notiz Manuskripte, Hnd. 4.2; Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Hnd. 4.6, Notiz Rev. Weninger.
[144] Vgl. Martina Graf, Buch- und Lesekultur in der Residenzstadt Braunschweig zur Zeit der Spätaufklärung unter Herzog Karl Wilhelm Ferdinand. (1770-1806), Frankfurt am Main 1994, S. 79.
[145] Vgl. Marie Louise von Wartburg-Ambuehl, Alphabetisierung und Lektüre. Untersuchungen am Beispiel einer ländlichen Region im 17. u. 18. Jahrhundert, Bern, Frankfurt a.M. usw. 1981, S. 92.
[146] Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 329.
[147] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 440f.
[148] Vgl. Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 335.
[149] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 336.

tiefer angenommen werden sollten.[150] Was sich aber belegen lässt, ist der Boom des Buchmarktes und die damit zusammenhängenden zahlreichen Innovationen in der Herstellung von Druckerzeugnissen wie die dampfbetriebene Schnellpresse (1823).[151] Zudem bildeten sich Lesevereine und Leihbibliotheken.[152] Weiter deutet die – verglichen mit anderen Regionen Europas – hohe Zeitungsdichte in der Schweiz während der Regenerationszeit auf eine eher hohe Lesefähigkeit und Bedeutung des geschriebenen Worts.[153] Als sicher gilt, dass es in den aufkommenden Lesezirkeln zu einer Multiplikation der Leserinnen – auch von Predigten – kam.[154] In den Bibliotheken waren bis weit ins 19. Jahrhundert vor allem Andachtsbücher – zu denen auch Predigtsammlungen gezählt wurden – verfügbar.[155] Ebenso wurde nachgewiesen, dass Predigten zwischen 1780-1850 zum literalen Normierungsprozess – also der Vereinheitlichung der geschriebenen Sprache – beigetragen haben.[156] In der Leseforschung allgemein anerkannt ist die Tatsache, dass bis Ende des 19. Jahrhunderts religiöse Erzeugnisse den Markt dominierten.[157] Das konnte jüngst Heinz Nauer am Benziger Verlag in Einsiedeln nachweisen.[158] So verfügte in der Schweiz und insbesondere auf dem Land die Bevölkerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem über Predigt- und Andachtsbücher als Lesestoff, wie für die Gemeinde Rafzerfeld (ZH) belegt ist.[159] Ausserdem belegt ist die Praxis des Verleihens der Predigten unter den Dorfbewohnern und das gemeinsame Vorlesen[160] und die Praxis des Vorlesens von Kanzelreden am Krankenbett.[161] Ausserdem wurden gedruckte Predigten in der Schule von den erfahreneren Schülern als Leseübung genutzt.[162] Die Bedeutung der schriftlichen Predigt als Propagandainstrument illustriert auch eine Episode um entstellte Jesuitenpredigten. Im Jahre 1842 wurde in Luzern eine Volksmission der Jesuiten abgehalten. Eine anonyme Flugschrift, die wahrscheinlich von liberal gesinnten Luzerner

---

[150] Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 36.
[151] Jost Schneider, Sozialgeschichte des Lesens. Zur historischen Entwicklung und sozialen Differenzierung der literarischen Kommunikation in Deutschland, Berlin 2004, S. 169.
[152] Matthias Klug, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn [etc.] 1995 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Forschungen), S. 115.
[153] Vgl. Karl Weber, Die schweizerische Presse im Jahre 1848, Basel 1927, S. 47f.; Barbara Mahlmann-Bauer, Die Berner Presse und Albert Bitzius, in: Barbara Mahlmann-Bauer, Marianne Derron (Hg.), Jeremias Gotthelf. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Abteilung F: 1 Politische Publizistik. Band 3. Kommentar 1841–1854, Hildesheim 2013, S. 1377–1551, hier: S. 1409.
[154] Klug, Rückwendung zum Mittelalter?, S. 123.
[155] Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 368.
[156] Ebd., S. 37.
[157] Steven Roger Fischer, A History of Reading, London 2003, S. 313.
[158] Vgl. Heinz Nauer, Fromme Industrie. Der Benziger Verlag Einsiedeln 1750-1970, Baden 2017, S. 48f.
[159] Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 366.
[160] Ebd., 7; 377.
[161] Ebd., S. 433.
[162] Ebd., 289; 296.

Geistlichen stammte, verbreitete die Missionspredigten gegen die Jesuiten in entstellter Form. Nach dem Protest des Ordens verurteilte der Bischof die Flugschrift.[163] Es kann zwar davon ausgegangen werden, dass das Bild, Karikatur und die sich etablierende Presse die wichtigsten politischen Kommunikationsmittel waren,[164] doch wurden politische Predigten durchaus zur Beeinflussung genutzt.

Die Drucke wurden mancherorts als Alternative für den Besuch des Gottesdienstes genutzt. So berichtet ein angehender Pfarrer im späten 19. Jahrhundert aus Nordestland, dass die Familie des Probstes nicht am estnischen Gottesdienst habe teilnehmen müssen, dafür die Ehefrau zuhause eine Predigt vorgelesen habe.[165] Die Lektüre der Predigtdrucke diente vielfach der religiösen Erbauung. In diesem Sinne äussert sich der Verfasser des Vorwortes einer katholischen Predigt von Thomas Stocker (1812-1890). So wäre es zu wünschen, dass die Predigt in «christlichen Haushaltungen von einem Gliede desselben, das vom Inhalte bereits ergriffen wäre, theilweise zur Abendandacht oder an Sonntagen zur nachmittäglichen Erbauung vorgelesen»[166] würde. Solche Hausandachten und Predigtlektüren sind vielfach nachgewiesen.[167] Unter anderem belegen das die Tagebücher der Basler Pfarrfrau Ursula Bruckner-Eglinger (1797–1876). Sie heiratete 1819 Abraham Bruckner, der das Pfarramt in Binningen innehatte. Zwischen 1816 und 1833 verfasste sie Tagebücher, die ein Bild des pietistischen Milieus der Basler Oberschicht nachzeichnen.[168] In den Tagebüchern wird mehrfach auf Predigtdrucke verwiesen. So sei die Hochzeitpredigt, welche ihr Vater hielt, «auf vielfältiges Begehren»[169] in den Druck gekommen. Wie auch im Falle der Familie des Pfarrers in Nordestland, las Ursula Bruckner anstelle des Kirchenbesuchs am Sonntag eine Predigt von Ludwig Hofacker.[170] An anderer Stelle des Tagesbuchs beschreibt sie, dass der Lohn einer Dienstmagd in zwei Büchsen Kaffee und dem ersten Predigtband Hofackers bestanden habe.[171]

Die Drucke von Predigten sind meist eher schlicht gehalten. Manche weisen auf dem Titelblatt ein Bild aus, das aber selten inhaltlich mit der Predigt korrespondiert. Wahrscheinlich ist hier,

---

[163] Vgl. Franz Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, Freiburg 1980, S. 37f.

[164] Rudolf Schenda, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe, 1770-1910, Frankfurt a.M 1970, S. 456f.; Bonderer, Willensnation wider Willen.

[165] Cord Aschenbrenner, Das evangelische Pfarrhaus. 300 Jahre Glaube, Geist und Macht: eine Familiengeschichte, München 2015, S. 72.

[166] Thomas Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel. Gehalten am 23. Weinmonaths 1843, Luzern 1843, VII.

[167] Messerli, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900, S. 438f.

[168] Vgl. Bernadette Hagenbuch, Ursula Bruckner-Eglinger, «Heute war ich bey Lisette in der Visite». Die Tagebücher der Basler Pfarrersfrau Ursula Bruckner-Eglinger 1816-1833, Basel 2014 (Selbst-Konstruktion: schweizerische und oberdeutsche Selbstzeugnisse 1500-1850), S. 11.

[169] Ebd., S. 143.

[170] Ebd., S. 419.

[171] Ebd., S. 438.

dass die Drucker oder Verleger ein Bild auswählten und es auf dem Titelblatt platzierten, wohl um die Predigt besser verkaufen zu können. Selten ist eine Korrespondenz zwischen Bild und Predigt wie bei jener in Basel von Johann Rudolf Respinger (1808-1878). Sie weist ein relativ aufwendig gestaltetes Titelblatt mit Bild eines Hahns auf.[172] Dieses deutet auf den ebenfalls auf dem Titelblatt aufgedruckten Bibeltext: «So wachet nun, denn ihr wisset nicht, ob der Herr kommt zu Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder des Morgens».[173] Weil eine solche Entsprechung zwischen Titelbild und Predigt selten ist, wird auf eingehende Analysen der Bilder verzichtet. In den Predigtdrucken sind oftmals Fehler enthalten, die auf eine schnelle Produktion hindeuten. Als Beispiel sei hier die Predigt von Georg Sigrist (1788-1866) an der Schlachtfeier in Sempach angeführt. In der Predigt selbst ist für die Schlacht ein falsches Datum angegeben (1486).[174] Da es sich um eine Feier der Schlacht handelt, ist anzunehmen, dass das Datum in der mündlichen Rede richtig gesagt wurde. Auf der gleichen Seite ist von den dreissig Männern auf dem Rütli die Rede, was ebenfalls ein Druckfehler zu sein scheint. So ist es wahrscheinlich, dass die Kanzelrede schnell gedruckt werden musste, um unmittelbar im Kontext der Schlachtfeier besser verkauft werden zu können.

Der Druck ergab, sofern er nicht auf einer Abschrift von Hörerinnen basierte, sondern vom Geistlichen stammte, die Möglichkeit, die Predigt nochmals zu überarbeiten und beispielsweise Fussnoten zu setzen.[175] Die schriftliche Veröffentlichung einer Predigt diente in Einzelfällen insbesondere dazu, zu klären, was vor der Gemeinde gesagt worden war. So scheint es nach der in Arisdorf von Georg Herold gehaltenen Predigt 1832 zu Gerüchten und Falschmeldungen über deren Inhalt gekommen zu sein, was besagten Prediger zur Veröffentlichung der Kanzelrede – «wörtlich treu zum Drucke»[176] – veranlasste. Grundsätzlich diente aber der Predigtdruck in den meisten Fällen dazu, die Kanzelrede einem «grössern Kreise»[177] – also lesekundigen Laien – zugänglich zu machen. Das stellt eine Differenz zu der religiösen Zeitschriftenpresse dar, die sich meist an den fachkundigen Klerus richtete.[178] Daneben ergaben

[172] Johann Rudolf Respinger, Die alte Wahrheit für die neue Zeit. Eine Freundesgabe zum Neujahr 1849, Basel 1849, S. 1.

[173] In der Arbeit werden die Bibeltexte direkt aus den Predigtdrucken zitiert. Falls dort die Bibelzitate nicht ausgeschrieben sind, wird auf die Zürcher Bibel zurückgegriffen.

[174] Georg Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes. Predigt gehalten auf dem Schlachtfelde bei Sempach den 9. Heumonat 1838, Luzern 1838, S. 4.

[175] Vgl. Lothar Berndorff, Hochzeitspredigten als politische Predigten, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 59–66, hier: S. 62; Johannes Wallmann, Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106/3 (2009), S. 284–304, hier: S. 292.

[176] Georg Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen. Römer 14,7.8, Liestal 1832, S. 3.

[177] M. Kaufmann, Die Gnade Gottes ausser und in der katholischen Kirche. Eine Predigt gehalten in der Stiftskirche zu Luzern am Kirchweihfeste 1833, Luzern 1833, S. 2.

[178] Vgl. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 81ff.

aber die Predigtdrucke die Möglichkeit, Geld zu sammeln. Im Sommer 1830 wurde nach einer Überschwemmung im oberen Baselbiet von der Regierung in Basel eine freiwillige Steuer angeordnet, die den notleidenden Gemeinden zukommen sollte. Die Pfarrer wurden von der Regierung verpflichtet, «einen darauf bezüglichen Vortrag zu halten».[179] Der Erlös des Predigtverkaufes sollte den Geschädigten zukommen, sodass – entgegen den Äusserungen im Benziger Verlag – durchaus von einer lohnenden Anzahl Predigtverkäufen ausgegangen werden kann. Manche Kanzelreden wurden vom Verfasser Zeitungen beigelegt. So geschehen im Falle von Johannes Schweizer, der seine 1835 in Frenkendorf (BL) gehaltene Abschiedspredigt der St. Galler Zeitung als Beilage anfügte, weil er sich erst nach dem Abschied als Pfarrer wieder frei gefühlt habe und sich auf diesem Weg für seine Pfarrarbeit gegenüber seiner Kirchgemeinde rechtfertigen wollte.[180] Die Predigtdrucke wurden in Luzern jeweils in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* beworben. Dies erklärt sich daraus, dass die Druckerei der Gebrüder Räber sowohl die Zeitung als auch die Kanzelreden druckte.[181] Bei einzelnen Predigten gibt es eine schriftliche Verweiskultur. So bezieht sich Eduard Bernoulli (1795-1875) in seiner Jahrs-Predigt 1832 auf die kurz zuvor vom befreundeten Pfarrer Linder gehaltene Kanzelrede und deren Gedankengänge.[182] Das dürfte im mündlichen Vortrag gefehlt haben. Das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit wird für die Arbeit jedoch keine Rolle spielen, da es nicht interessieren soll, wie Predigtpraxis und -vortrag vonstattengingen, sondern welche Erkenntnisse sich bezüglich des religiösen und politischen Diskurses aus den publizierten Predigten ableiten lassen. Dabei ist der Entscheid, eine Predigt zu drucken für den politischen Diskurs bereits wichtig und verstärkend im Hinblick auf die Öffentlichkeit. Denn es ist davon auszugehen, dass gerade jene Kanzelreden zum Druck ausgewählt wurden, von denen sich die Geistlichen eine spezifische Wirkung auf die Rezipientinnen erhofften.[183] Das trifft umso mehr auf jene Kanzelreden zu, die von der Regierung zum Druck bestimmt wurden wie die Predigten zur Ratseröffnung oder zu den Schlachtfeiern in Luzern.

Gibt es politische Predigten?

Aufgrund des Umstands, dass im Folgenden politische Predigten im Zentrum stehen werden, muss gefragt werden, wie solche – auch im Hinblick auf die eingangs skizzierte Kritik an den

[179] Karl Rudolf Hagenbach, Das Bild und der Segen des fröhlichen Gebers, Basel 1830, S. 3.
[180] Johannes Schweizer, Beitrag zur Charakteristik der Basel-Landschaft, eine Abschiedspredigt gehalten in Frenkendorf, den 5. April 1835, St. Gallen 1835, S. 3.
[181] Katholischer Verein, Literarische Anzeige, in: Schweizerische Kirchenzeitung 16/31 (31. Juli 1847), S. 496, hier: S. 496.
[182] Eduard Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, Basel 1832, S. 15.
[183] Vgl. Brengsbo, Gesellschaftsordnung und Staatsgewalt von der Kanzel her gesehen, S. 116.

modernisierungstheoretischen Vorstellungen – definiert werden können. Denn als normatives Projekt der Moderne gilt unter anderem meist die Trennung von Religion und Politik.[184] In der Eidgenossenschaft besteht auch im 19. Jahrhundert in fast allen politischen Modellen eben gerade die untrennbare Vermischung der Sphären. In den frühneuzeitlichen Landsgemeinden, die für das politische System Luzerns in den 1840er Jahren ein wesentliches Bezugsmodell darstellen, herrschte eine «sakrale Politik».[185] Ebenso liess sich in Basel im staatskirchlichen System kaum strikt zwischen Politik und Religion unterscheiden. Selbst die liberale Verfassung von 1831 in Luzern sah vor, dass nur Katholiken das Bürgerrecht erhalten können.[186] Ebenso knüpfte die Bundesverfassung von 1848 die politischen Rechte an die christliche Religion.[187] Die Kanzelreden illustrieren dieses Spannungsverhältnis, eben weil die Geistlichen bezüglich einer funktionierenden Ordnung von einem «unum est necessarium»[188] ausgehen. Die Untrennbarkeit lässt sich auch in der ab 1780 feststellbaren «Fundamentalpolitisierung theologischer Reflexion»[189] beobachten. So wurde der Streit um die theologische Aufklärung politisch formuliert. In der von der Forschung als konservativ beschriebenen *Evangelischen Kirchenzeitung* wurden so die theologischen Spätrationalisten als ‹theologische Jakobiner› bezeichnet und insofern diskreditiert, obwohl sie die Revolution vehement ablehnten.[190]

Diese Konzepte und Definitionsprobleme bilden den Kontext der Auseinandersetzungen in den Kanzelreden. Das primäre Erkenntnisinteresse der folgenden Arbeit liegt in den Deutungen und Interventionen der Geistlichen in die politischen Konflikte. Insofern stellt sich ein Definitionsproblem, denn die Gattung der ‹politischen Predigt› gibt es strenggenommen nicht.[191] Allerdings kennzeichnet de Wette seine Predigtsammlung der 1830er Jahre als Sammlung von Kanzelreden «politischer Art»,[192] bleibt mit dieser Selbstbezeichnung aber eher die Ausnahme. Die Aufklärungspredigten zu Beginn des 19. Jahrhunderts sind wiederum von einem anderen Verständnis des Politischen geprägt. Dort meint ‹politisch› das Sprechen über

---

[184] Vgl. Christian Spiess, Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn 2016, S. 8.

[185] Fabian Brändle, Die gottgewollte Demokratie: Sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten 1500-1798, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 435–472, hier: S. 470.

[186] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 80.

[187] Thomas Maissen, Geschichte der Schweiz, Baden 2010, S. 203.

[188] Heinrich Meier, Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann (Hg.), Politische Theologie und politische Philosophie, Baden-Baden 2016, S. 55–66, hier: S. 63.

[189] Friedrich Wilhelm Graf, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und 'Gesellschaft' im fühen 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 157–190, hier: S. 158.

[190] Vgl. ebd., S. 172f.

[191] Vgl. Christiane Burbach, Argumentation in der «politischen Predigt». Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt am Main 1990, S. 53.

[192] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Vorwort, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, I, hier: I.

öffentliche sozialhygienische Fragen wie die Pockenimpfung.[193] Ebenso debattieren die Geistlichen der Regenerationszeit über den Inhalt politischer Predigten. So wird im *Kirchenblatt für die reformirte Schweiz* 1845 die politische Kanzelrede für jeden Prediger als eine «heilige Pflicht» gefordert.[194] Denn es bestehe eine «Verwirrung der sittlichen Begriffe», die es durch die Predigten aufzuklären gelte.[195] Auch der reformierte Universitätsprofessor Alexander Schweizer (1808-1888) widmet dem Problemfeld in seiner Homiletik einen Abschnitt. Politik dürfe nicht um ihrer selbst willen angesprochen werden oder um politische Parteien zu begünstigen. Wohl dürfe aber die religiöse Betrachtung staatlicher Dinge in ihrem «Verhältnis zum Gottesreiche»[196] erfolgen. Ein Thema für eine Predigt sei dann auszuschliessen, wenn es lediglich die Interessen «dieser Welt zum Gegenstand»[197] habe. Ähnliches vermerkt Hagenbach in seiner Homiletik: Der Prediger dürfe sich keinesfalls in den «Dienst eines politischen Systems oder einer Partei stellen».[198] Dieses Verständnis wurde aber nicht nur durch die Theologen problematisiert, sondern ebenso von den politischen Institutionen. So erliess am 2. September 1831 die revolutionäre – von den durch die Stadt berufenen Geistlichen nicht anerkannte – Liestaler Regierung ein Schreiben an alle auf der Landschaft tätigen Pfarrer, in dem ihnen verboten wurde, sich politisch zu äussern. Denn «ihre Einmischung in politische Angelegenheiten könne das Ansehen der Religion nur schwächen und somit den sittlichen Zustand des Volkes untergraben».[199] Demzufolge existieren für die Zeitgenossen – wenn auch zu problematisierende – spezifische Vorstellungen des Politischen. Birge-Dorothea Pelz hat in ihrer Untersuchung zum politischen Gehalt von Kanzelreden während der deutschen Vereinigung 1989/90 darauf verwiesen, dass die Predigt als Rede im öffentlichen Raum und die Verkündigung des Evangeliums im Sinne der *Confessio Augustana XIV* potentiell jede Kanzelrede politisch mache und den Terminus als Tautologie erscheinen lasse.[200] Selbst wenn religiöse Ethiken, so auch Graf, keine explizit auf das Politische bezogenen Aussagen enthalten, haben ihre Bilder der Ordnung des Kosmos, der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und der Wirkmächtigkeit des Bösen immer auch eine

[193] Reinhard Krause, Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805), Stuttgart 1965, S. 125.
[194] Politische Predigten (mit Rücksicht auf die neuesten homiletischen Erscheinungen im Vaterlande), in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 11 (08.05.1845), S. 83–86, hier: S. 83.
[195] Vgl. ebd., S. 86.
[196] Alexander Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, Leipzig 1848, S. 211.
[197] Vinet, Homiletik oder Theorie der Predigt, S. 73.
[198] Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 50.
[199] Zit. nach Ernst Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.), Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 257–298, hier: S. 276.
[200] Vgl. Birge-Dorothea Pelz, Revolution auf der Kanzel. politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung 1989/90, Göttingen 2019, S. 108.

fundamentalpolitische Relevanz.[201] Während die Ausdehnung des Politischen im Sinne der Neuen Politikgeschichte[202] auf einer theoretischen Ebene durchaus Sinn ergibt, muss aus forschungspragmatischen Überlegungen bedacht werden, dass eine solche Ausweitung auf sämtliche Bereiche eine spezifische Analyse eines konkreten historischen Konflikts erschwert.[203] Die Aussagen in Predigten können wohl alle politisch aufgefasst werden, müssen aber, um sinnvoll analysiert werden zu können, auf einen spezifischen Problemkern hin befragt werden. So soll im Folgenden nicht eine im Foucaultschen Sinne archäologische Untersuchung der Predigten erfolgen, sondern vielmehr spezifische politische Fragen der Regenerationszeit beleuchtet werden. Die Konzeption einer Trennung zwischen Politik und Religion stellt aber ein konstituierendes Problem für die vorliegende Arbeit dar und wird immer wieder aufgegriffen werden.

Methode: Die dunkle Spur der Vergangenheit

«Das Historische besteht aus Worten, nicht aus Vergangenheit».[204]

Auch wenn es im Zuge des Neuen Realismus durchaus Positionen gibt, die die einleitende Aussage Achim Landwehrs bestreiten,[205] kann doch im Zuge der Dominanz kulturgeschichtlicher Ansätze von einer breiten Akzeptanz des Konstruktionscharakters von Wirklichkeit in der Historiographie ausgegangen werden.[206] Es stellt sich aber dennoch die Frage, wie dieses textuelle «Normgefüge»[207] wissenschaftlich beschrieben werden kann. Da es

---

[201] Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 113 Ähnlich dazu: Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen 2011, S. 296.

[202] Vgl. Ute Frevert, Neue Politikgeschichte: Konzepte und Herausforderungen, in: Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/Main 2005, S. 7–26, hier: S. 12ff.; Ute Frevert, Neue Politikgeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 152–164; Barbara Stollberg-Rilinger, Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, in: dies. (Hg.), Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 10–24, hier: S. 13f.; Tobias Weidner, Die Geschichte des Politischen in der Diskussion, s.l. 2012 (Das Politische als Kommunikation - Band 11); Tobias Weidner, Begriffsgeschichte und Politikgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 44/1 (2018), S. 29–53.

[203] Vgl. Andreas Suter, Kulturgeschichte des Politischen - Chancen und Grenzen, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 27–55, hier: S. 28; Weidner, Begriffsgeschichte und Politikgeschichte, S. 33.

[204] Achim Landwehr, Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie, Frankfurt am Main 2016 (S. Fischer Geschichte), S. 223.

[205] Vgl. Doris Gerber, Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung, Berlin 2012; Maurizio Ferraris, Politik und Philosophie von der Postmoderne zum Neuen Realismus, in: Christoph Riedweg (Hg.), Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft, Basel 2014, S. 61–82.

[206] Vgl. Franziska Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, Bern et al. 2011, S. 60; Thomas Maissen, Rückkehr zur Realität? Überlegungen eines Historikers, in: Christoph Riedweg (Hg.), Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft, Basel 2014, S. 114–122, hier: S. 117.

[207] Luise Schorn-Schütte, Einleitung, in: dies. (Hg.), Historische Zeitschrift. Beihefte. Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica – Verständis – konsensgestützte Herrschaft, München 2004, S. 1–12, hier: S. 7.

sich bei den Predigten um eine – bis auf die wenigen gestalteten Titelblätter – schriftbasierte Quelle handelt, soll im Folgenden der theoretische Status der Texte und daran anschliessend die gewählte Methode geschildert werden. Da das vorliegende Textkorpus klar bestimmt und eingegrenzt ist, können die zahlreichen historiographischen und sprachwissenschaftlichen Probleme, die die Vertreterinnen ideengeschichtlicher und diskursgeschichtlicher Ansätze umgetrieben haben, sehr viel konkreter besprochen werden. So sollen die Ansätze der Begriffsgeschichte, der Cambridge School und der Diskursgeschichte kritisch beleuchtet werden. Diese Konzeptionen sind allesamt von der Unzufriedenheit mit einer traditionellen Ideengeschichte geprägt, die den Ideen einen ontologischen Statuts zuschreibt.[208] Die Herangehensweisen unterscheiden sich aber nicht nur im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretischen Annahmen, sondern vor allem auch darin, nach welchen Segmentierungen sie in den Texten suchen.[209]

Begriffsgeschichte: Die Wörter der Sattelzeit

Reinhart Koselleck, Otto Brunners und Werner Conzes[210] *Geschichtliche Grundbegriffe* (*GG*) gelten als «Pyramiden des Geistes»[211] und als wichtigster deutschsprachiger Beitrag zur Ideengeschichte. Als Motiv und Hintergrundvorstellung der *GG* dient die Annahme der als Sattelzeit verstandenen Transformationsphase von 1750-1850.[212] Als Strukturmerkmale ebendieser gelten «Verzeitlichung», «Politisierung», «Ideologisierbarkeit» und «Demokratisierung».[213] Koselleck möchte die Transformationen anhand von Grundbegriffen nachzeichnen. Merkmal solcher Begriffe ist es, «dass sie für die Wahrnehmung und Deutung der sozialen und politischen Wirklichkeit unverzichtbar sind»[214] und ihnen damit als

[208] Vgl. Ute Daniel, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt am Main 2006, S. 347.

[209] Da sich diese Arbeit auf Textquellen stützt, werden die Bildtheorien der besagten Ansätze nicht weiter beleuchtet. Vgl. Hubert Locher, «Politische Ikonologie» und «politische Sinnlichkeit». Bild-Diskurs und historische Erfahrung nach Reinhart Koselleck, in: Hubert Locher, Adriana Markantonatos (Hg.), Reinhart Koselleck und die Politische Ikonologie, Berlin 2013, 14-31; Sophia Prinz, Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung, Berlin, Bielefeld 2014.

[210] Müller und Schmieder verweisen darauf, dass zu Beginn des Lexikonprojekts die Mitherausgeber Brunner und Conze bedeutender gewesen seien. Heute hingegen werde mit den *Geschichtlichen Grundbegriffen* in erster Linie Reinhart Koselleck in Verbindung gebracht. Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 268.

[211] Hans Ulrich Gumbrecht, Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006, S. 7.

[212] Zur Verortung des Sattelzeitbegriffs in den modernisierungstheoretischen Narrativen: Vgl. Joachim Eibach, Die *Sattelzeit*. Epoche des Obergangs und Gründungsgeschichte der Moderne, in: Robert Charlier, Sven Trakulhun, Brunhilde Wehinger (Hg.), Europa und die Welt. Studien zur Frühen Neuzeit: In Memoriam Günther Lottes, Hannover 2019, S. 133–149.

[213] Vgl. Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. XIII–XXVII, hier: S. XVIff.

[214] Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 298.

«Knotenpunkte des Sinngefüges eine Schlüsselrolle»[215] zukommt. Für Koselleck wird ein Wort zu einem Begriff, wenn «die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungszusammenhanges» in das Wort eingeht und somit eine Vieldeutigkeit entsteht.[216] Die Begriffe haben auf einer theoretischen Ebene keine Essenz, die es aufzudecken gibt, vielmehr sind sie wie Palimpseste zu lesen.[217] Es gilt demzufolge für die Begriffsgeschichte, die synchronen wie auch diachronen Bezüge der Grundbegriffe darzustellen. Der Fokus auf die Wortebene erklärt sich durch das semiotische System. Begriffe erlauben es, «wechselnde inhaltliche Besetzungen an eine invariante Wortgestalt zu binden» und machen die Inhalte so transportabel und transferierbar.[218] Koselleck ist der Auffassung, dass die Begriffe nach der Sattelzeit keiner Übersetzung mehr bedürfen. Die Semantik sei durch die Transformationsphase geklärt.[219] Die Auswahl der Begriffe kann aber nur schwer nachvollzogen werden und die einzige durchgehende Definition von Grundbegriffen scheint deren Aufnahme in die *GG* zu sein.[220] Die Vorstellung einer Sattelzeit verweist auf die modernisierungstheoretischen Vorannahmen, aufgrund derer die Schlüsselbegriffe ausgewählt wurden.[221] So wird an den *GG* kritisiert, dass religiöse Begriffe grundsätzlich vernachlässigt wurden.[222] Weiter wird bemängelt, dass im Lexikon in den meisten Fällen die Bedeutung eines Begriffs anhand weniger Zitate sogenannt grosser Denker geleistet und die Bedeutungsvielfalt auf eine Hauptbedeutung «kondensiert»[223] werde.[224] Jan

---

[215] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 166.
[216] Koselleck, Einleitung, XXII.
[217] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 269.
[218] Ebd., S. 169.
[219] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 283.
[220] Vgl. ebd., S. 296.
[221] Vgl. Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), S. 278.
[222] Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 131; Ulrich Dierse, Subjektivität und Internalisierung. Epochenschwelle und Sattelzeit bei Begriffen der Religion und Theologie, in: Carsten Dutt (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013, S. 175–195; Jan Carsten Schnurr, Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: Historische Zeitschrift 291/2 (2010), hier: S. 390; Stefan Jordan, Die Sattelzeit: Eine Epoche für die Theologiegeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 525–535, hier: S. 526f.; Als mögliche Grundbegriffe zumindest für das Milieu der Erweckungsbewegung gelten für Jan Carsten Schnurr «‹Christ›, ‹Erfahrung/ erfahren›, ‹erwecken›, ‹Glaube/ glauben/ Unglaube›, ‹Gnade›, ‹Gott›, ‹Herz›, ‹Hoffnung›, ‹Kirche/ Gemeinde›, (ewiges/ religiöses) ‹Leben›, ‹Mission/ Missionar›, ‹Predigt/ predigen›, ‹Reich Gottes›, ‹(Wort) Gottes› und ‹(Zeichen der) Zeit›». (Jan Carsten Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815-1848, Göttingen 2011, S. 173)
[223] Achim Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse, Tübingen 2001, S. 33.
[224] Das auch als Reaktion auf die *Geschichtlichen Grundbegriffe* entstandene *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* von Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt setzt sich von ersteren durch die serielle Auswertung von Quellen auf der mittleren Textebene ab. Reichardt selbst versteht sein Handbuchprojekt als Mittelweg zwischen Begriffsgeschichte und Lexikometrie. (Vgl. Rolf Reichardt, Historische Semantik zwischen léxicometrie und New Cultural History. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: Zeitschrift für Historische Forschung / Beiheft 21 (1998), S. 7–28.) Obwohl die lexikometrische Methode für historiographische Arbeiten Erleichterung verspricht, hat sich herausgestellt, dass der «eigentliche *historische*

Sawilla hat am Geschichtsbegriff die sprachtheoretischen Mängel der Methode Koselleck illustriert.[225] So werde die These von der Singularisierung der Geschichte nicht «analytisch hergeleitet», sondern «auktorial in die Mitte des 18. Jahrhunderts» verpflanzt».[226] Koselleck habe die pluralen Verwendungen von ‹Geschichte› als Count-Nouns verwendet, ohne jedoch den sprachgeschichtlichen,[227] frühneuhochdeutschen Kontext mitzudenken. Mit dem Verweis auf die plurale Form von Geschichte in der vormodernen Gesellschaft könne «die Fähigkeit zur abstrahierenden Rede über Geschichte»[228] nicht abgesprochen werden.

Dietrich Busse wiederum moniert, dass eine zu strikte Orientierung an Begriffen unter Umständen blind machen könne «gegenüber der Anwesenheit von begriffskonstitutiven Elementen in Texten, in denen das Bezugswort völlig fehlt».[229] Ebenso kritisiert Jörn Leonhard die «sprachtheoretische Unsicherheit» der Begriffsgeschichte, die «den historischen Grundbegriffen vorschnell eine qualifizierte Form sprachlicher Zeichen zuspreche, anstatt die Analyse der Voraussetzungen kommunikativen Handelns zu betreiben».[230] Insofern lassen sich die Kritikpunkte dahingehend zusammenfassen, dass Koselleck der Kommunikationssituation zu wenig Beachtung schenkt.[231] Zwar anerkennt Koselleck mit den Termini ‹Indikator› und ‹Faktor› den Gebrauchsaspekt der Sprache an,[232] jedoch wird kaum je reflektiert, in welchen sprachpragmatischen Zusammenhängen die Texte stehen, in denen Koselleck nach den Grundbegriffen sucht. Das hängt mit den theoretischen Vornahmen im Hinblick auf die Grundbegriffe zusammen. Damit entgehen die «Weichenstellungen in der Formationsperiode der mit diesen Begriffen verbundenen Weltanschauungen».[233] Hinter dem angestrebten konsequenten Historismus verbergen sich somit normative und zudem auch ahistorische

---

Ertrag» (im Gegensatz zu Forschungen in der Linguistik) gering ist. Vgl. Peter Schöttler, Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der ‹dritten Ebene›, in: Alf Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt am Main 1989, S. 85–136, hier: S. 115 und Achim Landwehr, Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2009 (Historische Einführungen), S. 50.

[225] Dazu: Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 287.

[226] Jan Marco Sawilla, «Geschichte»: Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Koselleck Begriff des «Kollektivsingulars Geschichte», in: Zeitschrift für Historische Forschung 31/3 (2004), S. 381–428, hier: S. 417.

[227] So kam es erst ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu einer normativen Verfestigung vernakulärer Schrifthochsprachen, während der das Pluralmorphem andere Funktionen hatte. Eine Pluralverwendung von ‹Geschichte› in der Frühen Neuzeit kann daher durchaus eine Singularbedeutung haben. Vgl. Ebd., S. 397.

[228] Ebd., 422 f.

[229] Dietrich Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte. Zu theoretischen Grundlagen und Methodenfragen einer historisch-semantischen Epistemologie, in: Carsten Dutt (Hg.), Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, S. 17–38, hier: S. 26f.

[230] Jörn Leonhard, Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters, München 2001, S. 52.

[231] Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, S. 35.

[232] Vgl. Dietrich Busse, Semantik, Paderborn 2009, S. 126f.

[233] Günther Lottes, «The State of the Art». Stand und Perspektiven der «Intellectual History», in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag, Paderborn 1996, S. 27–45, hier: S. 34.

Denkfiguren.[234] Es ist daher eine Öffnung der Methodik angezeigt, weg von einem «Kanon von Begriffen, der von den Historikern als bedeutsam festgelegt wird», hin zu einem Fokus auf den «Wandel der Begrifflichkeit in den einzelnen zeitgenössischen Konflikten».[235]

Die Cambridge School: Sprachspiele

Die zeitgleich entstehende Cambridge School[236] ist stärker am Kommunikationsprozess interessiert.[237] Das, weil sie auf die Konflikte fokussiert.[238] Während also die Begriffsgeschichte die «Prozesse der Transformation» untersucht, nimmt die angelsächsische Methodik die handelnden Akteure und die «Bedeutungskonstruktion und Handlung» in den Blick.[239] Einflussreich für das Sprachkonzept dieser Schule ist die Metapher des Sprachspiels von Ludwig Wittgenstein und damit die Auffassung von Sprache als Teil einer «Tätigkeit, oder einer Lebensform», die über eine «Mannigfaltigkeit der Werkzeuge» verfügt.[240] Im Zuge der Rezeption dieser Metapher konzipiert die Cambridge School eine «differenzbewusste Geschichtsschreibung», die «den zurückliegenden Dokumenten ihre Eigenart» zu belassen sucht, «indem sie deren strategischen, ja konfrontativen Äusserungscharakter ernst» nimmt.[241] Für die Cambridge School gilt, dass keine Geschichte der Ideen selbst geschrieben werden kann, sondern «nur eine Geschichte von Menschen, die handeln, indem sie Ideen äussern, und

---

[234] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 23.

[235] Schorn-Schütte, Gottes Wort und Menschenherrschaft, S. 18.

[236] Zu den Unterschieden der Begriffsgeschichte und der Intellectual History vgl. Jörn Leonhard, Grundbegriffe und Sattelzeiten – Languages and Discourses. Europäische und anglo-amerikanische Deutungen des Verhältnisses von Sprache und Geschichte, in: Rebekka Habermas (Hg.), Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn. Europäische und anglo-amerikanische Positionen der Kulturwissenschaften, Göttingen 2004, S. 71–86.

[237] Melvin Richter hat versucht, das Konzept der Begriffsgeschichte und der Cambridge School zusammenzubringen (Vgl. Melvin Richter, Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe, in: History and Theory 29/1 (1990), S. 38–70), dabei aber übersehen, wie Schorn-Schütte richtig vermerkt, dass für die Begriffsgeschichte und die Cambridge School divergierende Annahmen über die Sprache bestehen. So verstehe die deutschen begriffsgeschichtliche Forschung Sprache lediglich als Reflex der Wirklichkeit, «die unabhängig und außerhalb von ihr angesiedelt wird», während für die Cambridge School Sprache und Wirklichkeit über das Sprachhandeln der Akteure verbunden sind (Vgl. Luise Schorn-Schütte, Neue Geistesgeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 270–280, hier: S. 276) Interessanterweise kann hier auf die protestantische Theologie zurückgegriffen werden. So verweist Christian Danz darauf, dass weder die Sprache noch die religiösen Symbole eine von ihnen unabhängige oder ihnen vorgegebene Wirklichkeit abbilden. «Eine solche Substantialisierung und Trennung der Inhalte von dem Geschehen des Sich-Verstehens» sei nicht nur theoretisch unvollziehbar, sondern hätte «auch bedenkliche Konsequenzen». Denn würden «die religiösen Inhalte dem Glaubensakt vor- oder übergeordnet werden», dann wäre deren «Aneignung im Glauben ein sekundärer Akt» und widerspräche «der reformatorischen Einsicht in dessen Geschenkcharakter». Christian Danz, Systematische Theologie, Tübingen 2016, S. 126f.

[238] Vgl. Stefan Collini, The Identity of Intellectual History, in: Richard Whatmore, Brian Young (Hg.), A companion to intellectual history, Chichester, Malden, MA, Oxford 2016, S. 7–18, hier: S. 12.

[239] Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 250.

[240] Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 2006 (Werkausgabe / Wittgenstein, Ludwig 1), S. 250.

[241] Axel Honneth, Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Berlin 2014, S. 268.

zwar in erster Linie in Texten».[242] Die Faszination und der Mehrwert dieser Art der Historiographie liegt darin, Ideengeschichte als politisches Handeln zu begreifen.[243]

Es existieren innerhalb der Cambridge School zwei Denkrichtungen, die unterschiedliche Schwerpunkte und Perspektiven setzen. Quentin Skinners Ansatz betont vor allem die Alterität der politischen Ideen der Gegenwart mit den zu untersuchenden Kontexten, während John Pocock in ähnlicher Weise auf historische Diskontinuitäten und im Hinblick darauf aber auf das Konzept der ‹politischen Sprache› fokussiert. Weil in der folgenden Arbeit – wie bereits angedeutet – Kritik an den in der Forschung bestehenden politischen Konzepten geleistet werden soll, eignet sich das stark auf den Nachweis einer inneren Kohärenz angelegte Konzept Pococks kaum und wird hier lediglich der Vollständigkeit halber erwähnt.[244] Die Kritik Skinners an der klassischen Ideengeschichtsschreibung zielt auf die der Analyse der Texte vorausgehende Annahme von Kohärenz und die Vorstellung einer quasi essentialistischen, festumrissenen Idee, die es irgendwo gebe.[245] Skinner versteht politische Texte im Gegensatz dazu unter Zuhilfenahme der Sprechakttheorie als «soziale Handlungen».[246] Damit rückt einerseits der Kontext und andererseits die Intentionalität der Textautoren in den Mittelpunkt, die durch rigoroses Historisieren aufgezeigt werden sollen.[247] Die Aussagen einer bestimmten Autorin sollen nicht als anachronistische ‹Vorwegnahme› einer bestimmten Idee missdeutet werden, sondern als Reaktion auf einen spezifischen Kontext, der wiederum mit dem der Interpretin wenig zu tun hat.[248] Jeder noch so innovative Sprechakt muss für Skinner im Rahmen der «kulturellen und diskursiven Kontexte»[249] untersucht werden. Im Hinblick auf den Begriff der Intention[250] wird versucht, die auktorialen Intentionen auf eine nichtkausale und

---

[242] Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: dies. (Hg.), Ideengeschichte, Stuttgart 2010, S. 7–42, hier: S. 24.

[243] Vgl. Luise Schorn-Schütte, Historische Politikforschung. Eine Einführung, München 2006, S. 79.

[244] Im Hinblick auf Pococks Vorstellung der ‹politischen Sprachen› muss bemängelt werden, dass die im sprachtheoretischen Konzept angelegte Unterscheidung zwischen ‹langue› und ‹parole› fragwürdig ist. Diese schon in Ferdinand de Saussure angelegte Bevorzugung des Sprachsystems gegenüber dem Sprachgebrauch führt letztlich «zu einer Enthistorisierung, Entsozialisierung und Entpolitisierung der Untersuchung von Sprache» (Landwehr, Historische Diskursanalyse, S. 47). Die Rekonstruktion von politischen Sprachen tendiert dazu, dem Metatext, also den «ideologischen Traditionen eine Kohärenz zu geben, die sie in Wirklichkeit nicht gehabt haben». Eckhart Hellmuth, Christoph von Ehrenstein, Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker, in: Geschichte und Gesellschaft 27/1 (2001), S. 149–172, hier: S. 163f.

[245] Vgl. Quentin Skinner, Bedeutungen und Verstehen von Ideengeschichte, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 21–63, hier: 35; 58.

[246] Quentin Skinner, Einleitung: Über Interpretation, in: Quentin Skinner, Marion Heinz, Martin Ruehl, Robin Celikates, Eva Engels (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 7–17, hier: S. 14.

[247] Vgl. Marion Heinz, Martin Ruehl, Nachwort, in: Quentin Skinner, Marion Heinz, Martin Ruehl, Robin Celikates, Eva Engels (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 253–286, hier: S. 266.

[248] Vgl. Skinner, Bedeutungen und Verstehen von Ideengeschichte, S. 23ff.

[249] Quentin Skinner, Interpretation und das Verstehen von Sprechakten, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 64–90, hier: S. 88.

[250] Kritisch dazu vgl. Mark Bevir, Geist und Methode der Ideengeschichte, in: Martin Mulsow, Andreas Mahler (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 203–240, hier: S. 211ff.; Martin

nichtpsychologisierende zu erschliessen.[251] Skinner folgt diesbezüglich John L. Austin und John Searle und unterschiedet zwischen dem «rein semantischen propositionalen Gehalt einer Äusserung und deren jeweils verwendungsabhängiger, pragmatischer illokutionärer Kraft».[252] Der für die Historiographie schwierig nachvollziehbare Begriff der Intention[253] meint bei Skinner die Rekonstruktion der «intertextuellen und kontextuellen Zusammenhänge»[254] und nicht die «actual subjective states of individuals».[255] Es geht Skinner daher nicht um den für Historikerinnen unmöglichen Nachweis dessen, was ein Autor wirklich sagen wollte oder um das Nachzeichnen mentaler Dispositionen, sondern um die genaue Kontextualisierung des kommunikativen Akts.[256] Damit ist der Methode das «Programm der Desillusionierung und Entmythologisierung» eingeschrieben.[257] Das Primat der Sprache hat neben der Aversion Skinners gegenüber dem Strukturdeterminismus allerdings dazu geführt, dass nichtsprachliche Kontextbeschreibungen kaum eine Rolle spielen.[258] Auch erklärt Skinner die Auswahlkriterien der Kontextualisierung nicht klar.[259] Es zeigt sich aber an der Cambridge School, dass die Beachtung des kommunikativen Rahmens gegenüber einer ausschliesslich am Begriff orientierten Untersuchung zahlreiche Vorteile bietet. Doch muss diese Orientierung im Gegensatz zu Pocock und Skinner die sprachwissenschaftlichen Grundlagen genauer definieren. Es ist demnach notwendig, auf die linguistisch stärker reflektierte Historische Semantik einzugehen, die im Wesentlichen eine Rehabilitation der von der Cambridge School eher marginalisierten ‹parole› darstellt.[260]

Jay, Intention and Irony. The missed Encounter between Hayden White and Quentin Skinner, in: History and Theory 52/1 (2013), S. 32–48.

[251] Vgl. Iain Hampsher-Monk, Neuere angloamerikanische Ideengeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 293–306, hier: S. 295f.; Heinz, Ruehl, Nachwort, S. 257.

[252] Martin Mulsow, Andreas Mahler, Einleitung, in: dies. (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 7–17, hier: S. 9f.

[253] Kritisch dazu: Schorn-Schütte, Neue Geistesgeschichte, S. 279; Branko Mitrovic, Intentionalism, Intentionality, and Reporting Beliefs, in: History and Theory 48 (2009), S. 180–198.

[254] Skinner, Einleitung: Über Interpretation, S. 14.

[255] Jason David BeDuhn, The Historical Assassement of Speech Acts: Clarifications of Austin and Skinner for the Study of Religion, in: Method & Theory in the Study of Religion 14/1 (2002), S. 84–113, hier: S. 88.

[256] Dazu kritisch: David Harlan, Der Stand der Geistesgeschichte und die Wiederkehr der Literatur, in: Martin Mulsow, Andreas Mahler (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 155–202, hier: 200 f.; Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 369 Skinner hat in einem Aufsatz sehr ausführlich auf diese Kritik reagiert und sie teilweise entkräftigt, beziehungsweise sein Konzept angepasst. Vgl. Skinner, Interpretation und das Verstehen von Sprechakten, S. 76ff.

[257] Heinz, Ruehl, Nachwort, S. 279.

[258] Vgl. Hellmuth, Ehrenstein, Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker, S. 166; Eckhart Hellmuth, Martin Schmidt, John G. A. Pocock (*1924), Quentin Skinner (*1940), in: Lutz Raphael (Hg.), Klassiker der Geschichtswissenschaft 2. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis, München 2006, S. 261–279, hier: S. 270; Klaus von Beyme, Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945, Berlin 2013, S. 12.

[259] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 369; Takashi Shogimen, On the Elusiveness of Context, in: History and Theory 55/2 (2016), S. 233–252.

[260] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 484.

Historische Semantik: Diskurse und deren Rahmung

Die Debatten, die gegen oder mit der postmodernen Historiographie geführt worden sind, haben vor allem das Verhältnis von Sprache und Welt problematisiert.[261] Dass sich die Geschichtswissenschaft von dem mitunter polemisch geführten Streit besonders herausgefordert gefühlt hat, liegt auch an den wissenschaftlichen Traditionen. So wird für die zu untersuchenden Gegenstände der Begriff der ‹Quelle› benutzt und sie werden als «‹Dokumente› für vergangene Wirklichkeit gelesen», und implizieren durch ihre Metaphorik, dass eine immer genauere und bessere Erkenntnis ihrer Aussage oder ihres Bildes möglich ist.[262] Poststrukturalistische oder postmoderne Theorien gehen dagegen nach dem Diktum von Jaques Derrida davon aus, dass die Zeichen – seien es Bilder oder Texte – nicht als Substitut einer Sache gedacht werden können: «Ein Text-Äusseres gibt es nicht».[263] Daraus ergibt sich ein Paradox, dem selbst die Kritikerinnen der poststrukturalistischen Theorie vielfach zustimmen müssen: Erst durch die Erzählung gibt es überhaupt eine Geschichte.[264] Auf diesen Einsichten hat Michel Foucault seine diskursanalytischen Zugänge aufgebaut und damit versucht, sowohl die subjektzentrierten historistischen Ansätze als auch die strukturdeterministischen Ansätze der Sozialgeschichte zu überwinden.[265] Foucault geht es vielmehr um die Beschreibung des Diskurses, womit nicht Sprachspiele wie bei der Cambridge School gemeint sind, sondern eher komplexe, determinierte Prozesse, die an Maschinen erinnern.[266] Foucault versucht daher, die «formellen Bedingungen zu untersuchen, die die Produktion von Sinn steuern».[267] Im Zentrum des Interesses für Historikerinnen stehen diverse «Ausschliessungssysteme»[268] und insofern die Frage, wieso «zum Zeitpunkt X nur das Wenige gesagt, was tatsächlich gesagt wurde, und nicht alles, was die Sprache nach den Regeln der Grammatik und Logik oder auch des Lexikons zu sagen ermöglicht hätte».[269] Hinter jedem konkreten Text steht in der Diskursanalyse nicht eine Autorin, sondern ein Regelwerk.[270] Damit fokussiert die Diskursanalyse nicht so sehr auf die Frage nach dem ‹Warum›, sondern auf jene

[261] Vgl. Silvia Serena Tschopp, Die Neue Kulturgeschichte - eine (Zwischen-) Bilanz, in: Historische Zeitschrift (2009), S. 573–605, hier: S. 596.
[262] Vgl. Philipp Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003, S. 32.
[263] Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt am Main 1974, S. 274.
[264] Landwehr, Historische Diskursanalyse, S. 53.
[265] Vgl. Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 13ff.
[266] Vgl. Philipp Sarasin, Michel Foucault. Zur Einführung, Hamburg 2005, S. 44f.
[267] Sarasin, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, S. 33.
[268] Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 1992, S. 16.
[269] Philipp Sarasin, Wie weiter mit Michel Foucault?, Hamburg 2008 (Wie weiter mit …?), S. 18.
[270] Vgl. Olaf Breidbach, Radikale Historisierung. Kulturelle Selbstversicherung im Postdarwinismus, Berlin 2011, S. 137.

nach dem ‹Wie› – mit dem Nachteil, dass die Position der Historikerin in diesem Gefüge letztlich ungeklärt bleibt.[271]

Die Historische Semantik Dietrich Busses baut auf dem Diskursbegriff Foucaults und der Vorstellung einer Beschreibung der «Geschichte des Sagbaren»[272] auf. Busse versteht die Foucault'sche Diskursanalyse im Sinne eines deskriptiven Projekts in der Tradition von Michel Pêcheux.[273] Es geht jedoch nicht um «blosse positivistische Faktenduplizierung», sondern darum, die Grundmuster herauszuarbeiten, die als «möglicherweise machtverbundene und machtinduzierte Muster dechiffriert werden können».[274] Diese diskurssemantischen Grundfiguren gilt es für die Historische Semantik in den Blick zu nehmen. Die Wissenssegmente steuern die Bedingungen der Möglichkeit zur jeweiligen Produktion entsprechender Äusserungen und machen somit – als paradoxes Foucault'sches historisches Apriori[275] – den Diskurs aus.[276] Wie auch für die Cambridge School steht bei Busse die Konkurrenz von Bedeutungen in bestimmten historischen Situationen und damit der Kampf um die Deutungshoheit im Zentrum seiner Forschung.[277] Aus dieser Warte kritisiert Busse insbesondere die Begriffsgeschichte, die «eine Art Eisbergspitzen-Semantik»[278] betreibe und grosse Teile des Wissens – sei es sprachtheoretisches, aber ebenso das Wissen um den Diskurs – vernachlässige, das notwendig sei, um die Bedeutung eines Wortes verstehen zu können. Aus linguistischer Sicht solle sich die Analyse von einzelnen Lexemen lösen. Es soll der ganze Sektor der Sprache mit «seinen Querbeziehungen von Begriffen, Sätzen, Äusserungseinheiten, der durch einen inhaltlichen Zusammenhang strukturiert ist»,[279] untersucht werden. Der Mehrwert der Historischen Semantik und der historischen Epistemologie gegenüber der Begriffsgeschichte und der Cambridge School liegt in der identifizierbaren Definition von Kommunikation, «deren Bedingungen und Kontexte, Akteure und Medien ihrerseits genau

---

[271] Jörg Baberowski, Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München 2005 (Beck'sche Reihe 1623), S. 202f.

[272] Landwehr, Geschichte des Sagbaren.

[273] Vgl. Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte, S. 23. Philipp Sarasin hat darauf verwiesen, dass die «in methodischer Hinsicht tatsächlich reichlich vage Diskursanalyse» grundsätzlich zwei Interpretationsmöglichkeiten anbiete. Einerseits als «eine Art Hermeneutik», oder aber als poststrukturalistische «Sprachanalyse». (Vgl. Sarasin, Wie weiter mit Michel Foucault?, S. 12f.) Dietrich Busse reit sich in die hermeneutische Lesart Foucaults ein. Vgl. Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte, S. 35.

[274] Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte, S. 34.

[275] Vgl. Michel Foucault, Die Hauptwerke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp Quarto), S. 28.

[276] Vgl. Dietrich Busse, Linguistische Epistemologie. Zur Konvergenz von kognitiver und kulturwissenschaftlicher Semantik am Beispiel von Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Frame-Semantik, in: Heidrun Kämper (Hg.), Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin 2008, S. 73–114, hier: S. 79f.

[277] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 488.

[278] Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte, S. 21.

[279] Dietrich Busse, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987 (Sprache und Geschichte), S. 95.

situiert werden».[280] Auch wenn Busse Koselleck für dessen Orientierung an Begriffen kritisiert hat, vermag die Historische Semantik durch das aktualisierte Instrumentarium lexikalisierte Bedeutungen zu untersuchen, da sie diese in grössere Wissenssegmente einbettet.[281] Das theoretisch ambitionierte Programm Busses soll nach Möglichkeit umfassend alle Faktoren einbeziehen, «die in sprachlichen Quellen zu berücksichtigen sind».[282] Dabei muss jedoch angemerkt werden, dass die damit einhergehende Präferenz der sprachtheoretischen Sicht mitunter zulasten der geschichts- und gesellschaftstheoretischen Fragestellungen geht.[283] Es besteht folglich die Gefahr der Überinterpretation der formalen «Denk- und Schlussschemata», die inhaltlich irgendwie gefüllt werden müssen.[284] Bezeichnenderweise wurden die Konzepte Busses zwar in der historiographischen Forschung diskutiert, jedoch kaum in historische Studien übersetzt.[285] Trotzdem hat sie zu einer der bisher anregendsten und methodisch stringentesten historisch-linguistischen Arbeiten geführt: die 1993 publizierte Dissertation von Willibald Steinmetz über das «Sagbare und das Machbare»,[286] die die Wandlung der Handlungsspielräume im englischen Parlament zwischen 1780 und 1867 nachzeichnet.

Auch Steinmetz geht davon aus, dass in einer Einzelwortmethode zu einem komplexen Problem kaum im Voraus gewusst werden kann, welche Begriffe zentral für das Problem gewesen sind.[287] Die Diskursgeschichte wiederum sei durch die Scheu geprägt, «strategisches Handeln von Subjekten» und aussersprachliche Konstellationen «als Erklärungsmomente zuzulassen».[288] Der Koselleck-Schüler Steinmetz ist davon überzeugt, dass die Erklärung von semantischem Wandel durch «die Betrachtung sprachlicher Interaktionen in Handlungssituationen» erkennbar wird, weil dadurch erklärt werden könne, «wie und warum Sprecher(innen)/ Schreiber(innen) bestimmte Wörter einmal so, ein anderes Mal anders verwendeten».[289] Steinmetz fokussiert daher auf die Kommunikationssituation. Zunächst

---

[280] Kathrin Kollmeier, Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Version 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, hier: S. 9.
[281] Vgl. Busse, Semantik, S. 88.
[282] Martin Wengeler, Tiefensemantik – Argumentationsmuster – soziales Wissen: Erweiterung oder Abkehr von begriffsgeschichtlicher Forschung?, in: Ernst Müller (Hg.), Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2005, S. 131–146, hier: S. 132.
[283] Vgl. Müller, Schmieder, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 494.
[284] Wengeler, Tiefensemantik – Argumentationsmuster – soziales Wissen: Erweiterung oder Abkehr von begriffsgeschichtlicher Forschung?, S. 142.
[285] Vgl. Ines Mayer, Sprachspiele der Revolution. Zur Geschichte der Historiographie in Deutschland zwischen Revolution und ‹Realpolitik› 1789 bis 1848/50, Münster 2007, S. 20.
[286] Willibald Steinmetz, Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume, England 1780 - 1867, Stuttgart 1993.
[287] Vgl. ebd., S. 31f.
[288] Willibald Steinmetz, Vierzig Jahre Begriffsgeschichte - *The State of the Art*, in: Heidrun Kämper (Hg.), Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin 2008, S. 174–197, hier: S. 184.
[289] Ebd., S. 187.

müsse das Wesen der spezifischen Kommunikation und dessen Funktion bestimmt werden. So seien in der politischen Kommunikation eher abstrakte und für viele Seiten anschlussfähige Ausdrücke von Vorteil, während in anderen Kontexten wie beispielweise der juristischen Kommunikation vor Gericht eher das Gegenteil der Fall sei.[290] Würden nun lediglich die entsprechenden abstrakten Substantive wie ‹constitution› oder ‹public opinion› untersucht, liesse das «einen unbefangenen, nicht theoriebezogenen Gebrauch durch die Politiker kaum zu».[291] Die Sprache in den Parlamenten und Kabinetten drohte «als Annex der politischen Ideengeschichte und nicht als eigenständige Praxis» wahrgenommen zu werden. Steinmetz fokussiert seine Methodik aufgrund des Erkenntnisinteresses seiner Untersuchung und verfolgt die «sprachliche Konstitution politischer Handlungsspielräume auf der *Ebene elementarer Sätze*».[292] Die Auswahl der Sätze erfolgt auf die Fragestellung der Arbeit hin. So werden aus den Quellentexten systematisch nur diejenigen Sätze herausgefiltert, «die Aussagen zu Grenzen und Zuständigkeiten des politischen Handelns enthalten». Steinmetz geht es somit nicht primär um explizite Äusserungen zum Thema des Handlungsspielraumes. Er geht davon aus, dass «selbst dann Aussagen zu politischen Handlungsspielräumen ablesbar sind, wenn die Akteure über ganz andere Dinge zu reden oder zu schreiben meinen».[293]

Pragmatische Semantik: Begriffsfelder als kommunikativer Schlüssel

Das Beispiel Steinmetz' zeigt, dass es sich lohnt, die kommunikativen, linguistischen und erkenntnisleitenden Aspekte der Untersuchung zu reflektieren und methodisch in ein stringentes Konzept zu bringen. Dazu ist es angezeigt, die rezipierten Methoden und Ansätze so zu modifizieren, dass die wesentlichen kommunikationslogischen Voraussetzungen des spezifischen Diskurses, also im vorliegenden Falle der Predigten des 19. Jahrhunderts, erfasst werden können. Das methodische Fundament bildet im Folgenden die Historische Semantik in der Interpretation von Steinmetz. Sie soll sich nicht in sprachtheoretischen Überlegungen verlieren, sondern hat pragmatisch die geschichts- und gesellschaftspolitischen Fragestellungen der Arbeit im Fokus. Dabei sei hier noch einmal auf den hermeneutischen Charakter der Perspektive hingewiesen. Ein Text beinhaltet immer eine «Vielzahl von Aussagen». Was die «Kernidee» eines Textes ist, kann vom Forschenden immer «nur hinsichtlich einer bestimmten Frage» beantwortet werden.[294] Es handelt sich demnach nicht um einen historistischen Ansatz, der durch die hermeneutische Methode Aussagen darüber zu treffen sucht, wie es eigentlich

[290] Vgl. ebd., S. 189f.
[291] Steinmetz, Das Sagbare und das Machbare, S. 33.
[292] Ebd. Hervorhebung im Original.
[293] Ebd.
[294] Busse, Historische Semantik, S. 300.

gewesen ist. Denn die Sprache des Forschenden und auch der Textproduzenten bildet die unhintergehbare Grundlage der Erkenntnis.

Zunächst muss nun – analog zur Zweckbestimmung der parlamentarischen Reden bei Steinmetz – verstanden werden, welche kommunikativen Funktionen Predigten im 19. Jahrhundert hatten. Dazu können die einflussreichen Homiletiken beider Konfessionen zu Rate gezogen werden. Als massgeblich kann diesbezüglich Friedrich Schleiermacher gelten, dessen Einfluss in den in der Schweiz benutzen protestantischen Homiletiken deutlich erkennbar ist.[295] Im Folgenden wird kaum auf die Predigttheorie der Erweckungsbewegung eingegangen. In der homiletischen Theorie haben sich die Erweckungstheologen nicht durchsetzen können.[296] So wurde zwar eine Pastoraltheorie formuliert, jedoch keine Homiletik.[297] Aber auch in der katholischen Predigtauffassung – insbesondere bei Johann Michael Sailer (1751-1832) – lassen sich die Konvergenzen zu Schleiermacher in der «Sprache und Grammatik der Affektivität und der Ästhetik geltend machen».[298] Sailers (katholische) Predigtlehre richtet sich dabei gegen die Aufklärungstheologie und deren Betonung des sittlichen Nutzens und der praktischen Konsequenz von Religion. Die Menschen sollen wohl tugendhaft leben, aber weder aus gesellschaftlicher Konvention noch aus vernünftiger Einsicht, sondern «aus Liebe zu Gott».[299] Sailer wurde aufgrund seiner Predigtauffassung mehrfach der Vorwurf entgegengebracht, dass er wegen seiner homiletischen Prämissen eine gefährliche Nähe zu den «‹Schwärmern›, den Erneuerungsbewegungen auf evangelischer und katholischer Seite», pflege.[300] Während sich die Stellung der Predigt im Gottesdient je nach Konfession, wie oben beschrieben, voneinander unterscheidet, kann festgehalten werden, dass das für die grundlegende Auffassung darüber, wie eine Predigt aufgebaut sein sollte und die damit verbundenen kommunikationslogischen Prämissen nicht zutrifft.[301]

In den zeitgenössischen Homiletiken werden Predigten zunächst in Beziehung gesetzt zu anderen Redeweisen. Alexandre Vinet, der als der bedeutendste französischsprachige Theologe

---

[295] Vgl. Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, S. 316f.; Ruth Conrad, Martin Weeber (Hg.), Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen, Tübingen 2012, S. 113; Martin Laube, Systematische Theologie. Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektive, in: ders. (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014, S. 119–191, hier: S. 156; Hans Martin Müller, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin [etc.] 1996 (De Gruyter Lehrbuch), S. 99.

[296] Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, S. 324.

[297] Zur Predigttheorie der Erweckungsbewegung vgl. Ako Haarbeck, Ludwig Hofacker und die Frage nach der erwecklichen Predigt, Neukirchen 1961.

[298] Klaus Müller, Konfessionelle Wurzeln der katholischen Predigt heute, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 38–61, hier: S. 55.

[299] Volker Sehy, Elementar, authentisch und engagiert predigen. Johann Michael Sailers freundliche Räte, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 97–112, hier: S. 100.

[300] Ebd., S. 109.

[301] Vgl. I. G. Herlét, Praktisches Handbuch für Prediger und Katecheten, Freiburg i. Br. 1846.

des 19. Jahrhunderts gilt,[302] versieht den rednerischen Vortrag grundsätzlich mit dem Zweck, einer Versammlung «gewisse Ideen» einzupflanzen, «gewisse Gefühle einzulösen oder gewisse Entschliessungen hervorzurufen». Letzteres sei der «Endzweck» einer Rede.[303] Albert Bitzius (1797-1854), besser bekannt als Jeremias Gotthelf, sah den Zweck einer Predigt darin, dass der Mensch Gott erkenne und gebessert werde.[304] Ebenso wird in der Homiletik des Baslers Hagenbach der eigentümliche Charakter einer Predigt gegenüber anderen Reden herausgearbeitet. Eine Predigt sei zu trennen von einer theologischen Vorlesung, deren Zweck dann erfüllt sei, wenn die Zuhörer oder Leser «von der Wahrheit einer aufgestellten These»[305] überzeugt worden seien. Die Rede in Parlament oder vor Gericht sei «peremtorischer Natur»,[306] das heisst, deren Ziel sei dann erfüllt, wenn ein bestimmter Entscheid des Gerichts bewirkt, beziehungsweise ein Antrag im Parlament genehmigt worden sei.[307] Die Kanzelrede sei wohl auch belehrend und auf den «Willen zur That» ausgerichtet, doch bestimmend sei die «Neigung des Willens», die über den Verstand im Herzen erreicht werde.[308] Eine Predigt sei somit «erbaulicher Natur», da sie es letztlich nicht mit der Vermittlung von «Wissen (als solchem)», sondern mit dem Glauben zu tun habe, und so soll sie zu Werken führen, die aus den «Früchten des Glaubens» resultieren.[309] Auch im *Magazin für christliche Prediger* – einer zeitgenössischen volksaufklärerischen Fachzeitschrift – wird in gleicher Weise auf den Unterschied zwischen einer Predigt und einer Gerichts- oder Parlamentsrede verwiesen.[310] Zwar können in besagtem Magazin daneben andere Vorstellungen im Hinblick auf das Ziel einer Kanzelrede gefunden werden, die weniger auf die geistliche, erbauliche Rede, als vielmehr auf informative und utilitaristische und gemeinnützige Absicht setzt.[311] Der Ansatz scheint sich – wie gezeigt werden wird – in den untersuchten Quellen nicht durchgesetzt zu haben. Die auf Schleiermacher zurückgehende Auffassung einer religiösen Erbauung durch die Predigten kann daher für unterschiedliche theologische Richtungen als bestimmend gelten.

---

[302] Vgl. Jean-Jacques Maison, Art. Vinet, Alexandre, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[303] Vinet, Homiletik oder Theorie der Predigt, S. 12.
[304] Vgl. Heiniger, "So redete der Pfarrer im allgemeinen und belegte alles mit dem Leben", S. 101.
[305] Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 85.
[306] Ebd., S. 84.
[307] Vgl. ebd., S. 85.
[308] Ebd., S. 84.
[309] Ebd., S. 86.
[310] Vgl. Johann David Goldhorn, Ueber den Zustand der Kanzelberedsamkeit in England, in: Magazin für christliche Prediger (1825), S. 21–82, hier: S. 25ff.
[311] Vgl. Thomas K. Kuhn, «Den Patriotismus durch die Kanzel heiligen…». Religion und Politik in der Spätaufklärung, in: Albrecht Beutel, Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 30. März bis 2. April 2014), Tübingen 2016, S. 153–181, hier: S. 170.

Um den Zweck der Predigt, also die Aktivierung des religiösen Gefühls zu erreichen, ist für die zeitgenössischen Homiletiker die Wahl des Themas zentral. Sowohl Hagenbach[312] als auch Schweizer messen der Wahl des Stoffes das grösste Gewicht zu. Der Stoff müsse «als bestimmte Einheit, als Thema» festgelegt werden und sei üblicherweise in der Einleitung als solches «förmlich vorzulegen».[313] Als Thema wird die «innere Einheit des Gedankens»[314] verstanden, folglich das, was durch die Predigt gezeigt werden soll. Dass die praktischen Anweisungen befolgt wurden, zeigt die Predigt von Eduard Bernoulli. Er hielt 1849 eine gleichsam selbstreferentielle Kanzelrede, nämlich eine Predigt über eine Predigt des Paulus. Darin folgt er dem oben dargelegten Predigtschema, nennt explizit das Thema der Predigt des Paulus (Glauben an Christus) und, dass die Rede von ebendiesem den Zweck gehabt habe, als «Antrieb» zum «heiligen Wandel» – also zum Glauben an Christus – zu dienen.[315]

Die Themata gelten in der vorliegenden Arbeit als primäre Begriffe, die die Kommunikationssituation wesentlich prägen. Da die Themata nur selten auf einzelne Lexeme heruntergebrochen werden können, werden sie im Folgenden als ‹Begriffsfelder› verstanden. Begriffsfelder bestehen daher aus bedeutungsähnlichen Wörtern und Wortgruppen, die daher über die Semantik verbunden sind.[316] So bildet zum Beispiel ‹Verfassung›, ‹Tugend› und ‹Freistaat› ein solches Begriffsfeld. Die Bestimmung ebendieser erfolgt als hermeneutischer Prozess. Er kann nicht durch eine computergestützte lexikometrische Analyse ersetzt werden. Denn Begriffsfelder werden nicht durch ihre quantitative Häufigkeit konstituiert, sondern durch ihre qualitative Bedeutung im Kommunikationsprozess.[317] So haben etliche Predigten ‹Zeit› als Thema – oder eben als innere Einheit des Gedankens – gewählt. Dabei wird das Thema aber selten durch das Lexem der ‹Zeit› dargestellt, sondern mit diesem Begriff innerhalb des religiösen Bezugsrahmens verwandten Lexemen wie die ‹Zeichen der Zeit› oder apokalyptische Vorstellungen. Andere Begriffsfelder, wie dasjenige der ‹Freiheit›, sind jedoch sehr klar auf ein einzelnes Lexem eingrenzbar. In einem ersten Schritt müssen die Predigten gelesen und auf ihre Themata und damit die Begriffsfelder hin befragt werden. Analog zu der Methodik von Steinmetz, die anhand elementarer Sätze Handlungsspielräume auslotet, werden über den Nachvollzug der Themata und Zwecke der Predigten die dadurch konstituierten Ordnungen analysiert. Die erarbeiteten Begriffsfelder werden als Sprachhandeln aufgefasst, das auf die

[312] Vgl. Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, S. 90ff.
[313] Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, S. 310.
[314] Ebd., S. 313.
[315] Eduard Bernoulli, Wir sind Gottes Tempel. Predigt gehalten zu St. Peter in Basel am 5.August 1849, Basel 1849, S. 8.
[316] Vgl. Busse, Semantik, S. 108.
[317] Generell haben sich in der Ideengeschichte computerbasierte Analysemodelle bisher nicht durchsetzen können. Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, S. 50.

politischen und religiösen Vorstellungen hin befragt werden muss. Weil die Begriffsfelder in einem Kommunikationsrahmen eingebunden sind, müssen sie innerhalb desselben interpretiert werden. Das bedeutet, dass meist ein spezifisches Begriffsfeld ausführlich anhand der argumentativen Logik einer einzelnen Predigt gezeigt wird. Denn das spezifische Narrativ der Predigt stellt einen wichtigen Kontext für das Begriffsfeld dar.[318]

Die durch die hermeneutische Lektüre gewonnenen Begriffsfelder können, ähnlich wie bei Steinmetz, der seine elementaren Sätze nach Typen klassifiziert, aufgrund ihrer Referenzen voneinander unterschieden werden. Es sind dies Begriffsfelder, die die Voraussetzung des Politischen behandeln, solche, die die politische Zeit und den politischen Raum bestimmen und schliesslich jene, die das politische Handeln konkretisieren. Die Klassifikationen geben die Untersuchungsstruktur der Arbeit vor. Wie auch in der Historischen Semantik wird eine Mittelposition zwischen Subjekt- und Strukturdeterminismus gewählt. So werden die Geistlichen als handelnde Subjekte aufgefasst, die jedoch wesentlich durch ihr Amt geprägt und so diskursiv eingebunden sind.[319] Demnach kommt in diesem Ansatz der Kontextualisierung eine hohe Bedeutung zu. Die Analyse der Begriffsfelder versteht den jeweils spezifischen kommunikativen Kontext – sowohl die ereignisgeschichtlichen, politischen, kirchengeschichtlichen, biographischen als auch die sprachliche Zusammenhänge – nicht als statisches Element, sondern sieht ihn in einem dynamischen Prozess verortet und damit innerhalb «eines permanenten Fort- und Umbildens von Erfahrungshorizonten».[320] Ein theoretisches Problem der Kontextualisierung stellt der Umstand dar, dass jeweils nicht ausgemacht ist, was als Kontext einer Aussage anzusehen ist.[321] Kontexte sind immer ein Bündel von Faktoren, sowohl auf der Konstruktions- als auch der Interpretationssituation eines Textes. Der konstruktivistische Ansatz, der im Folgenden verfolgt wird, berücksichtigt grundsätzlich beide Ebenen: «Entstehungs- und Deutungskontext eines Textes werden beide als Selektionsräume erachtet, die einen Text bestimmen».[322] Der Kontext soll möglichst in seiner Komplexität geschildert werden, ohne dass auf einer theoretischen Ebene dessen Konstruktionscharakter vergessen geht. Zu Beginn jedes Hauptkapitels werden also die

[318] Jüngst hat Herrmann – mit Verweis auf die Geschichte der schweizerischen Demokratie – auf die Wichtigkeit des Einbezuges der narrativen Mechanismen verwiesen. Vgl. Irène Herrmann, Woe of Tale? The Emergence, Vicissitudes and (over-)efficiency of the Swiss Narrative of Democracy, in: Journal of Modern European History 17/2 (2019), S. 135–146, hier: S. 146.

[319] Vgl. Günther Lottes, Die Kontexte der Texte. Perspektiven der Kontextanalyse in der neuen Ideengeschichte, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 61 (2010), S. 620–630, hier: S. 630.

[320] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 103.

[321] Vgl. Mark Bevir, The Errors of Linguistic Contextualism, in: History and Theory 31/3 (1992), S. 277–298, hier: S. 294.

[322] Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 28.

politischen und kirchengeschichtlichen Ereignisse skizziert, die es anschliessend erlauben, die Interpretationen der Kanzelreden vorzunehmen. Die Predigtinterpretationen werden jeweils durch den biographischen und situativen Kontext der gedruckten Kanzelreden eingeführt.

Die Ordnung der Begriffsfelder

Voraussetzungen des Politischen

Wie bereits in den einleitenden Überlegungen zum Problem der Moderne skizziert und von Schorn-Schütte in ihrer Untersuchung zur ‹politica christiana› aufzeigt, kann von ‹dem› Politischen nicht gesprochen werden. Der spezifische Begriff des Politischen – wie bereits in der Problematik der politischen Predigt angesprochen – soll und muss folglich aus dem Sprachhandeln der Geistlichen heraus entwickelt werden.[323] Die Untersuchungen zu den politischen Predigten der Frühen Neuzeit haben gezeigt, dass es sich diesbezüglich um einen «relativ autonomen politischen Diskurs»[324] handelt, der nicht ohne Übersetzungsleistung mit anderen Diskursen verglichen werden kann. Die politische Ordnung – so ist anzunehmen – wird von den Geistlichen als in die christliche Ordnung eingebunden gedacht. Damit muss sich das Augenmerk der vorliegenden Arbeit insbesondere auf die Kontinuität zur Frühen Neuzeit legen.[325] Weil eben Herrschaft und das Politische von den Geistlichen des 19. Jahrhunderts als von Gott ausgehend gedacht werden, kommt dem Begriffsfeld ‹Gott› eine hohe Bedeutung zu. Wenig überraschend dürfte sein, dass das Begriffsfeld in einer Vielzahl Predigten eine zentrale Stellung einnimmt. Es dient wesentlich dazu, (politisches) Handeln überhaupt denkbar zu machen und auch zu legitimieren.[326] Denn das Sprechen über Gott ist kann ganz grundsätzlich als politisch aufgefasst werden, weil die Gottesbilder wie ‹König›, ‹Herr› oder ‹Richter› und die damit verbundenen Konzepte wie ‹Souverän› und ‹Allmacht› eine entsprechende Konnotation beinhalten.[327] Dabei kann von den in den religiösen Reden verwendeten Bezeichnungen aber nicht ohne weiteres auf die politischen Vorstellungen geschlossen werden, denn auch in Republiken wird von Gott als ‹König› gesprochen.[328] Während sich in einem säkularisierten Staat die Frage nach den grundlegenden Voraussetzungen der politischen Ordnung stellt, gilt diese für die Geistlichen aller theologischen und politischen Richtungen in

---

[323] Vgl. Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), S. 311.
[324] Eibach, Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung, S. 171.
[325] Vgl. Schorn-Schütte, Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica christiana als Legitimitätsgrundlage, S. 199.
[326] Vgl. Sabine Holtz, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550 - 1750, Berlin 1993, S. 51.
[327] Vgl. David Nicholls, Deity and domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries, London [etc.] 1989 (Hulsean lectures), S. 2.
[328] Vgl. ebd., S. 13.

der Schweiz als durch Gott begründet. Die Grundannahme führt zu unterschiedlichen politischen Konzeptionen und Handlungsanweisungen, die es nachzuzeichnen gilt. Die meisten Arbeiten, die sich mit dem Gottesbegriff beschäftigen, untersuchen diesen anhand der Höhenkammliteratur.[329] Im Zentrum der folgenden Untersuchung steht aber nicht der Begriff an sich, sondern die Frage, wie die Referenz auf Gott politisches Handeln, aber auch ganz grundsätzlich die spezifischen Voraussetzungen des Politischen denkbar macht. Die damit verbundenen Begriffsfelder wie die Auserwähltheit oder die Gottebenbildlichkeit des Menschen werden in den entsprechenden Kapiteln genauer situiert.

Die politische Zeit und der politische Raum

Nachdem die grundlegenden Bestimmungen des Politischen dargelegt sind, wird deutlich, dass politische Handlungen nicht allein in einem theoretischen Rahmen vollzogen werden können, sondern es wird stets an einem konkreten Ort und zu einer bestimmten Zeit gehandelt. Die jeweiligen temporalen Strukturen des Handelns sind zudem für die Begründung politischer Richtungszuweisungen entscheidend. Der Konservatismus wird meist über das Ziel der «Bewahrung bestehender oder die Wiederherstellung früherer gesellschaftlicher Ordnungen»,[330] der Liberalismus im Gegensatz dazu als «politische Erneuerung»[331] und somit als Fortschrittsbewegung definiert. Ein wirksames Mittel der politischen Rhetorik besteht darin, dem Gegner die Zeitgenossenschaft zu entziehen und ihn in ein imaginiertes Mittelalter zurückzuschicken.[332] Die temporalen Verhältnisse sind demzufolge konstitutiv für die politischen Verortungen. Die Kulturtheorien des 20. Jahrhunderts haben die Zeit nicht mehr als einen linearen Vorgang aufgefasst, sondern auf den Konstruktionscharakter und die Varianz

[329] Dabei können wohl die Veränderungen nachvollzogen werden, die das Gottesbild um 1800 durch Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), erfahren hat, was jedoch fehlt, ist der Blick auf den Begriff ausserhalb dieses theologischen und philosophischen Kanons. (Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009 (Reden über den Humanismus. Menschlichkeit in den Konflikten der Gegenwart), S. 31) Zu den Gottesbildern der Höhenkammliteratur: Vgl. Nicholls, Deity and domination, S. 3 / Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann (Hg.), «Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte) / Christian Danz, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs, Neukirchen-Vluyn 2007. / Beck, Der eigene Gott. / Mariano Delgado, Volker Leppin (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Fribourg, Stuttgart 2013 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte). / Jean-Claude Wolf, Hegels Deutung der Trinität, in: Mariano Delgado, Volker Leppin (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Fribourg, Stuttgart 2013, S. 411–435. / Graf, Missbrauchte Götter / Matthias Haudel, Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt, Göttingen 2015 (UTB) / Horst Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018.

[330] Urs Altermatt, Art. Konservatismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[331] Jean-Jacques Bouquet, Art. Liberalismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[332] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, S. 209.

von Zeit verwiesen.[333] Das wiederum lässt den Schluss zu, dass in sich unterscheidenden Kontexten dieses Konstrukt jeweils anders gestaltet wird und sich dadurch Erkenntnisse über die jeweiligen gesellschaftlichen Präferenzen und Ordnungen ableiten lassen. Die Vorstellungen einer guten alten Zeit favorisiert dabei anderes als jene des Zaubers des Neuen.

Die Forschung ist lange Zeit von einem linearen, kausalen Zeitverständnis und auch dem Dualismus zwischen Gegenwart und Vergangenheit ausgegangen.[334] Diese Vorstellungen sind von einer modernisierungstheoretischen Warte aus formuliert worden.[335] So wurde, aufbauend auf Koselleck, angenommen, dass in der Sattelzeit von 1750 bis 1850 eine entscheidende Veränderung im Zeitbewusstsein stattgefunden habe, die auf der Unterscheidung zwischen alt und neu basiert, sodass Stefan Jordan bezüglich der Sattelzeit von einem strukturellen Paradigma spricht.[336] Die genuinen Zeitkategorien der Modernisierung sind für Koselleck die Beschleunigung und der Fortschritt.[337] Auf diese Einteilungen hat die Forschung grossmehrheitlich zurückgegriffen[338] beziehungsweise hat die These modifiziert.[339] Diese Forschungsmeinungen gilt es in den entsprechenden Kapitel anhand der Erkenntnisse aus den Predigten aufzugreifen und zu problematisieren.

Im Hinblick auf das Begriffsfeld der ‹Zeit› soll die spezifische Diagnose, die von den Geistlichen entwickelt wird, beschrieben werden. Ähnlich wie das von Christopher Clark in seiner Analyse preussischer Geschichtsbilder in Anlehnung an Françios Hartog[340] und Barbara Adam[341] entwickelte Konzept der Zeitlandschaften, geht es darum, aufzuzeigen, welche

---

[333] Vgl. Christopher Clark, Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Grossen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten, München 2018, S. 12.

[334] Landwehr, Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit, S. 151.

[335] Vgl. Clark, Von Zeit und Macht, S. 233.

[336] Vgl. Stefan Jordan, Die Sattelzeit. Transformation des Denkens oder revolutionärer Paradigmenwechsel?, in: Achim Landwehr (Hg.), Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution, Bielefeld 2012, S. 373–388, hier: S. 378.

[337] Vgl. Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1989, S. 143; Reinhart Koselleck, Wie neu ist die Neuzeit?, in: ders. (Hg.), Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000, S. 225–239, hier: S. 228f.

[338] Vgl. Lucian Hölscher, Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a.M. 1999, S. 49; Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005 (1760), S. 27; Stefanie Stockhorst, Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert, Zusammengestellt von Stefanie Stockhorst, in: Carsten Zelle, Stefanie Stockhorst (Hg.), Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert, Wolfenbüttel 2006, S. 157–164, hier: S. 162.

[339] Vgl .Daniel Fulda, Wann begann die ‹offene Zukunft›? Ein Versuch die Koselleck'sche Fixierung auf die ‹Sattelzeit› zu lösen, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 141–172, hier: S. 143; Christopher Spehr, Von der Schöpfung zur Erlösung. Geschichtsdeutungen in der Predigt, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016, S. 892–908, hier: S. 905; Peter Burke, Foreword: The History of the Future, 1350-2000, in: Andrea Brady (Hg.), The Uses of the Future in Early Modern Europe, New York 2010, S. IX–XX, hier: S. IXff.

[340] Vgl. François Hartog, Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du Temps, Paris 2003 (La librairie du XXIe siècle).

[341] Vgl. Barbara Adam, Timescapes of Modernity. The Environment and Invisible Hazards, London [etc.] 1998 (Global environmental change series).

Zeitdiagnosen die Pfarrer vornehmen. Ziel für die folgende Untersuchung soll es sein, aufzuzeigen, dass sich die Zeitdiagnosen der Kanzelreden kaum an den modernisierungstheoretischen Konzepten orientieren, sondern andere Bezüge aufweisen. Das bedeutet aber auch, dass die politischen Zuordnungen zwischen Konservatismus und Liberalismus, die zu einem grossen Teil auf den modernisierungstheoretischen Zeitstrukturen basieren, hinterfragt werden müssen.

Eng zusammenhängend mit den zeitlichen Vorstellungen der gesellschaftlichen Ordnungen ist die «Lokalisierung des utopischen Ideals».[342] Hier geht es im Wesentlichen darum zu fragen, auf was sich die temporalen Strukturen beziehen. Alle politischen Programme imaginieren sich einen (End-) Zustand, der als wesentliches Telos für das Handeln dient – auch jene in den Kanzelreden. Als Beispiel sei hier der von den Liberalen angestrebte schweizerische Bundesstaat aufgeführt. Ein solcher Ort kann als eine Wiederherstellung einer ursprünglichen Ordnung verstanden werden, oder aber als bisher unerreichter, utopischer Ort. In den Predigten ist diesbezüglich das Begriffsfeld des ‹Reiches Gottes› zentral. Aussagen über das Reich Gottes bringen – ähnlich wie der Gottesbegriff – «Grundlegendes über das Verständnis Gottes, des Menschen und der Welt zum Ausdruck».[343] Der Reich-Gottes-Begriff gilt für die Forschung als ein zentrales Element für die theologischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts, sodass wenig überraschend ist, dass er in den Themata der Kanzelreden eine markante Rolle einnimmt.[344] Somit soll nach der Analyse der temporalen Strukturen der in den Predigten evidenten politischen Vorstellungen die Ausgestaltung des utopischen Ortes in Form des Gottesreiches erfolgen. Mit der Frage nach dem Reich Gottes sind spezifische Handlungsanweisungen verknüpft. Je nachdem, ob das Reich Gottes wie in den meisten Predigten in Luzern als präsentische katholische Kirche oder bei Teilen der Erweckungsbewegung in Basel als ausschliesslich geistiges Reich imaginiert wird, muss von den Rezipientinnen der Predigten anders gehandelt werden.

Das politische Handeln

Während anhand der Begriffsfelder ‹Gott›, ‹Zeit› und ‹Gottesreich› der grundlegende Rahmen des politischen Diskurses in den Kanzelreden aufgezeigt werden soll, analysieren die nachfolgenden Begriffsfelder das spezifische Handeln innerhalb dieser Bezüge. Prägend sind

[342] Hayden V. White, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a.M 1991, S. 42.
[343] Marion Dittmer, Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Berlin 2014, S. 6.
[344] Vgl. ebd., S. 3.

drei Begriffsfelder.[345] Aufgrund der Konfliktsituation in Basel steht dort der politische Streit um die Verfassung im Zentrum. Dabei zeigt sich, dass das Begriffsfeld mehr umfasst als ein schriftliches Vertragswerk. Die Geistlichen konzipieren eine christlich-republikanische Ordnung, die wiederum je nach Konfession anders ausformuliert und akzentuiert wird. Das Begriffsfeld der ‹Verfassung› meint– ähnlich wie in der Frühen Neuzeit[346] – die politische Ordnung des Staates und damit zusammenhängend die spezifischen Tugenden, die die Bürger des Staates zu erfüllen haben. Als zweites wichtiges Begriffsfeld dient jenes der ‹Ordnung›. Es umfasst Ordnung im Sinne der Unterordnung und des Gehorsams, aber auch die Vorstellung eines geordneten Staats- und Kirchwesens, das als konstitutiv für die Stabilität angesehen wird. Als drittes inhaltliches Begriffsfeld wird dasjenige der ‹Freiheit› untersucht. Diese wird in den beiden Konfessionen unterschiedlich interpretiert und in die bestehenden konfessionskulturellen und nationalgeschichtlichen Narrative eingeflochten. Anhand der inhaltlichen Ausformulierungen des politischen Diskurses in Basel und Luzern soll wiederum nach den spezifischen Ordnungsvorstellungen der Geistlichen gefragt werden und diese in den zeitgenössischen Debatten verortet werden.

Quellenauswahl und Aufbau

Für den Untersuchungszeitraum kann auf rund 500 gedruckter Predigten aus verschiedenen Kantonen zurückgegriffen werden. Die Predigtdrucke finden sich in der Nationalbibliothek Bern sowie in den entsprechenden Kantons- und Universitätsbibliotheken. Insbesondere die Katholizismusforschung in der Schweiz hat darauf aufmerksam gemacht, dass es im Hinblick auf eine sinnvolle Kontextualisierung zentral ist, den regionalen Faktor angemessen zu berücksichtigen. Denn je nach Kanton unterscheidet sich die Situation der Katholikinnen erheblich.[347] Auch Oliver Zimmer hat darauf hingewiesen, dass die Religions- und Konfessionsgeschichte kein Forschungsfeld sei, das sich für ambitionierte Verallgemeinerungen eigne und stattdessen für klar umrissene mikrohistorische Zugänge plädiert.[348] Es bietet sich somit an, zwei lokale Schwerpunkte zu wählen, in denen aufgrund der

[345] Eine ähnliche Gewichtung von Begriffen trifft im Übrigen Manuela Heiniger, die die politische Anthropologie von Albert Bitzius herausarbeitet und ebenfalls auf die Bedeutung der Ordnung und der Freiheit im Denken des Berner Pfarrers verweist und ebenso hat Günther Lottes in seinem programmatischen Aufsatz über die Ideengeschichte den Begriff der ‹Ordnung› als Untersuchungsgegenstand vorgeschlagen. Vgl. Günther Lottes, Neue Ideengeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 261–269, hier: S. 264; Manuela Heiniger, Der mündige Bürger. Politische Anthropologie in Jeremias Gotthelfs «Bildern und Sagen aus der Schweiz», Hildesheim, Zürich, New York 2015, S. 38f.

[346] Vgl. Heyen, Pastorale Beamtenethik 1650-1700: Amtstugenden in lutherischen Regentenpredigten, S. 352f.

[347] Vgl. Altermatt, Metzger, Religion und Kultur - Zeitgeschichtliche Perspektiven, S. 196.

[348] Oliver Zimmer, Nation und Religion. Von der Imagination des Nationalen zur Verarbeitung von Nationalisierungsprozessen, in: Historische Zeitschrift 283/3 (2006), S. 617–656 Die Arbeit von Jonathan Sperber

ökonomischen Potenz überhaupt ein Markt für gedruckte Predigten entstehen konnte. Da sowohl katholische als auch reformierte Kanzelreden untersucht werden sollen, bieten sich die Kantone Luzern und Basel an. Diese weisen neben klaren Differenzen zahlreiche Gemeinsamkeiten auf, was den Vergleich der Erkenntnisse aus den Predigten erleichtert. So treten während der Regenerationszeit in beiden Orten gewaltsame, bürgerkriegsähnliche Konflikte auf: in Basel die Kantonstrennung zu Beginn der 1830er Jahre und in Luzern die Freischarenzüge Mitte der 1840er Jahre. Sowohl in Basel (und vor allem dem städtischen Halbkanton nach der Trennung) als auch in Luzern gilt der Konservatismus als einflussreich, was erlaubt, die in der Einleitung beschriebene und intendierte Neuverortung des konservativen Denkens vorzunehmen, aber ebenso die jeweiligen konfessionellen Prägungen herauszuarbeiten. In beiden Kantonen können zudem konkurrenzierende politische Vorstellungen ausgemacht werden, was es ermöglicht, sowohl inter- als auch innerkonfessionelle Vergleiche zu machen. Nur wenn eine überlegte Kontextualisierung vorgenommen wird, können allzu einfache Zeichnungen von monolithischen Blöcken vermieden werden, die insbesondere die Forschung zu den Konfessionen – siehe etwa Max Webers Vorstellung von der protestantischen Ethik – lange geprägt haben.

Zur Auswahl der konkreten Texte aus dem Korpus bieten sich mehrere Varianten an. Schorn-Schütte wählt in ihren Untersuchungen zur ‹politica christiana› die Texte anhand inhaltlicher Kriterien aus. So werden aus der protestantischen Predigt- und Hausväterliteratur jene Texte selektiert, die die Drei-Stände-Lehre oder die Rolle der ‹oeconomia› oder ‹ecclesia› thematisieren. Aufgrund der hohen Anzahl der Texte, die zur Verfügung stehen, konzentriert sich Schorn-Schütte auf die, bei denen Informationen zum Autor und Kontext vorhanden sind.[349] Ähnlich geht diese Arbeit vor. Die für das Korpus bestimmten Predigten müssen sich, entweder als Ganzes oder zumindest in wesentlichen Teilen, mit dem Politischen auseinandersetzen und entsprechend durch die aus der erfolgten Lektüre abgeleiteten und bereits beschriebenen Begriffsfelder bestimmt sein. Die ausgewählten Kanzelreden müssen sich grundlegend über den Gottesbezug, die Verortung in der Zeit oder konkret, indem über die Begriffsfelder der ‹Freiheit›, der ‹Verfassung› oder der ‹Ordnung› auf politisches Handeln verwiesen wird, auf das Politische beziehen. Aus dem Korpus herausgefallen sind damit Predigten, die ausschliesslich religiöse Glaubensinhalte zum Thema haben, wie etwa

zum Katholizismus kann, auch wenn sie andere Quellen und Leitfragen in den Mittelpunkt stellt, als eine solche frühe Arbeit gelten. Vgl. Jonathan Sperber, Popular Catholicism in nineteenth-century Germany, Princeton 1984, S. 5

[349] Vgl. Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), S. 284.

Ausführungen über das Wesen des Glaubens oder die christliche Liebe. Auch werden die in Basel – aufgrund der Repräsentationsfunktion – breit verfügbaren Leichenreden der Oberschicht nicht in das Korpus aufgenommen. Zwar können in der Predigtgattung wesentliche Erkenntnisse über die politische Ordnung gewonnen werden, jedoch werden im Folgenden andere Schwerpunkte gesetzt.[350]

Die Predigten müssen, um in das Korpus ausgenommen zu werden, in einem der beiden Kantone gedruckt worden sein.[351] Aus dem gesamten Korpus wurden aufgrund obiger Kriterien 141 Kanzelreden ausgewählt, von denen 87 von reformierten und 54 von katholischen Geistlichen stammen. Bei den meisten handelt es sich um Einzeldrucke. Allerdings wird manchmal auch auf Predigtsammlungen zurückgegriffen, weil – wie dargestellt – belegt ist, dass diese in den Bibliotheken und Lesegesellschaften rezipiert wurden. Die entsprechenden Predigten werden in vier Kapitel eingeteilt. Das erste Kapitel, *Der Konservatismus als liberales Phantasma – Die Kantonstrennung in Basel*, umfasst 45 ausschliesslich reformierte Predigten und ist zeitlich zwischen 1825 bis 1835 eingegrenzt, der Schwerpunkt liegt zwischen 1830 bis 1833. Im Wesentlichen soll die reformierte politische und religiöse Ordnung während der Basler Kantonstrennung aufgezeigt werden. Gleiches leistet das zweite Kapitel *La Modernité n'existe pas – Die Ordnung Luzerns (1840-1846)*, allerdings für das katholische Luzern zur Zeit der Freischarenzüge. Zeitlich werden, um das politische katholische Denken einordnen zu können, Kanzelreden vor und um die Verfassungsänderung von 1841 beigezogen – auch weil diese als «Angelpunkt des schweizerischen Binnenkonflikts»[352] gilt. Es umfasst 29 Predigten, die in Luzern gedruckt wurden. Die ersten beiden Kapitel beleuchten demzufolge den politischen Diskurs während eines bürgerkriegsähnlichen Konflikts, was sie, trotz der konfessionellen und politischen Differenzen, gut vergleichbar macht. Im dritten Kapitel, *Der grosse Bruch? – Die Bundesstaatsgründung in Luzern und Basel*, das die Zeit von 1847 bis 1855 umfasst, werden Kanzelreden beider Konfessionen parallel analysiert. Es handelt sich um 12 aus Basel und 14 aus Luzern, zusätzlich werden zwei reformierte Predigten aus Zürich beigezogen. Da die grundlegenden politischen Konzepte bereits in den vorherigen Kapiteln entwickelt werden, soll aufzeigt werden, wie sich diese Vorstellungen während des Sonderbundskriegs und der Bundesstaatsgründung niederschlagen. Da die Historiographie zur Geschichte der Schweiz meistens 1848 als Epochengrenze konzipiert, erlaubt es der Einbezug

[350] Zur politischen Bedeutung von Leichenpredigten vgl. Berndorff, Hochzeitspredigten als politische Predigten, S. 59.
[351] So wurden auch Predigten in das Korpus aufgenommen, die in der Innerschweiz gehalten, allerdings eben in Luzern gedruckt wurden.
[352] Thomas Maissen, Vom Sonderbund zum Bundesstaat. Krise und Erneuerung 1798-1948 im Spiegel der NZZ, Zürich 1998, S. 89.

von Predigten aus der Zeit nach der Gründung des Bundesstaates, Interpretationsverengungen zu vermeiden. Da die drei Kapitel eine synchrone Analyse und dabei vor allem den Vergleich zwischen den Konfessionen ermöglichen, soll das vierte Kapitel, *Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern – Bettagspredigten in Luzern und Basel (1830-1860)*, eine eher diachrone Perspektive eröffnen. Ausserdem verhindert die zeitliche Ausrichtung des Kapitels eine Engführung auf Konflikte, die je nachdem die vorherrschenden politischen Ansichten und Werthaltung beeinflussen oder verzerren können. Anhand von Bettagspredigten sollen einerseits die Erkenntnisse aus den ersten drei Kapitel abgeglichen werden und andererseits, aufgrund der eidgenössischen Ausrichtung der Gattung, die Frage nach den Nationenkonzepten in den Predigten aufgeworfen werden. Dazu wurden 18 Kanzelreden aus Basel und acht aus Luzern gewählt und zum besseren Abgleich weitere sieben reformierte und sechs katholische Predigten aus der übrigen Schweiz.

1. Kapitel: Der Konservatismus als liberales Phantasma – Die Kantonstrennung in Basel (1825-1835)

«Ach Gott! Mein armes Vaterland!
Des Aufruhrs Fackel steckt's in Brand. –
Sieh, wie die Bürger sich empören,
Mit blinder Wut ihr Glück zerstören!»[353] Johannes Linder *Elegie auf die Jammertage des Januars 1831*

Die als ‹Basler Wirren› (1830-1833) bezeichnete Auseinandersetzung, über die der stadttreue Geistliche Johannes Linder dichtete und die schliesslich in der Kantonstrennung mündete, gründete in der von Irène Herrmann generell für die Zeit ab 1830 in der Schweiz geltenden politischen Unzufriedenheit.[354] Die ehemaligen Untertanengebiete auf der Landschaft begehrten gegen die Regierung in der Stadt auf. Im Wesentlichen waren die Forderungen der Landschaft die bürgerliche und politische Rechtsgleichheit, die Wahl einer Verfassungskommission und die Genehmigung der Verfassung durch das Volk.[355] Denn obwohl im Kanton Basel etwa zwei Drittel der Bevölkerung auf der Landschaft lebten, verfügte diese nur etwa über 40% der Sitze im Grossen Rat.[356] In der dreijährigen Auseinandersetzung besetzte das städtische Heer zweimal Liestal und eidgenössische Truppen der Tagsatzung marschierten zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung in den Kanton ein. Der Bürgerkrieg forderte ungefähr 100 Tote.[357] Die «Härte und Unnachgiebigkeit»[358] mit der die Auseinandersetzung geführt wurde, erklärt sich aus dem ausgeglichenen Kräfteverhältnis zwischen Stadt und Land, was die ‹Wirren› vom zeitgleich stattfindenden, ähnlich gelagerten Konflikt im Kanton Zürich unterscheidet.[359]

Der städtische Halbkanton galt nach der Kantonstrennung generell als konservativ, so sei Basel der «liberalen und nationalen Bewegung dauerhaft entfremdet»[360] gewesen, wie Thomas

[353] Johannes Linder, Elegie auf die Jammertage des Januars 1831, in: Rémy Charbon (Hg.), «O Schweizerland, du schöne Braut». Politische Schweizer Literatur 1798-1848, Zürich 1998, S. 309–316, hier: S. 309.
[354] Vgl. Irène Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 371–421, hier: S. 386.
[355] Rolf Graber, Demokratie und Revolten. Die Entstehung der direkten Demokratie in der Schweiz, Zürich 2017, S. 85.
[356] Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 190.
[357] Martin Alioth, Geschichte des politischen Systems bis 1833, in: Lukas C. Burckhardt, René L. Frey (Hg.), Das politische System Basel-Stadt. Geschichte, Strukturen, Institutionen, Politikbereiche, Basel 1984, S. 17–36, hier: S. 35.
[358] Claudia Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, in: Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel - Geschichte einer städtischen Gesellschaft. Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel 2000, S. 150–185, hier: S. 181.
[359] Vgl. Barbara Weinmann, Eine andere Bürgergesellschaft. Klassischer Republikanismus und Kommunalismus im Kanton Zürich im späten 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen 2002, S. 155.
[360] Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 190.

Maissen in der *Geschichte der Schweiz* festhält. Ebenso wird die Geistlichkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Stadt Basel grossmehrheitlich dem Konservatismus zugeordnet.[361] Das vor allem deshalb, weil die Pfarrer – bis auf zwei – auf Seiten der Stadt Partei ergriffen. In diesem Kapitel wird diese Zuordnung im Zentrum stehen. Das Konservative wird meist als «Bewahrung bestehender oder die Wiederherstellung früherer gesellschaftlicher Ordnungen»[362] definiert. Neben diesem eher formalen Kriterium werden inhaltliche Definitionen vorgenommen, wie eine christliche Weltanschauung, Opposition gegen den aufgeklärten Rationalismus und die Säkularisierung, Präferenz des Föderalismus und kleinräumiger Gemeinschaften.[363] Besonders der erste Punkt ist aufgrund der im Folgenden zu untersuchenden Quellengattung als Differenzkriterium unbrauchbar. Selbst David Friedrich Strauss (1808-1874), dessen Berufung den Putsch in Zürich und damit den Sturz der liberalen Regierung verursachte, formulierte anhand einer spekulativ-vernünftigen Christologie die Forderung nach der Demokratisierung der Monarchie.[364] Somit ist die christliche Weltanschauung oder die Legitimation einer politischen Forderung durch die Bibelauslegung für alle im Folgenden untersuchten Theologen und Pfarrer gegeben. Die Forschung zum politischen und religiösen Konservatismus unterliegt oftmals der Versuchung, diese Bewegungen als reaktiv gegenüber einer wie auch immer imaginierten Moderne zu begreifen, indem Konservative auf dem Status-quo beharrend gezeichnet werden.[365] Konservative werden entweder als Traditionalisten oder als moderne Antimodernisten beschrieben.[366] Das konservative Denken verkommt so zu einer «Ungleichzeitigkeit» und insofern einer als unpassend wahrgenommen Abweichung einer imaginierten Norm.[367]

Es sei hier zudem auf ein grundsätzliches Problem der politischen Begriffsbildung verwiesen. Obiges Beispiel aus der *Geschichte der Schweiz* zeigt, dass der Begriff des Konservatismus von Maissen relational zu jenem des Liberalismus aufgefasst wird. Er übernimmt daher die seit den Selbstbeschreibungen der Zeitgenossen in der Geschichtsschreibung gängigen Begrifflichkeiten. Dabei stellt der Liberalismus die wichtigste politisch-soziale Bewegung der

---

[361] Vgl. Sara Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust. Zur Funktion von Religion und Kirchlichkeit in Politik und Selbstverständnis des konservativen alten Bürgertums im Basel des 19. Jahrhunderts, Basel 2012, S. 259.

[362] Altermatt, Art. Konservatismus.

[363] Vgl. Urs Altermatt, Conservatism in Switzerland: A Study in Antimodernism, in: Journal of Contemporary History 14/4 (1979), S. 581–610, hier: S. 600ff.

[364] Vgl. Graf, Die Spaltung des Protestantismus, S. 160f.

[365] So beispielsweise Christoph Guggenbühl, Von Untertanen zu Staatsbürgern, in: Schweizerischen Landesmuseum Zürich (Hg.), Die Erfindung der Schweiz 1848-1998. Bildentwürfe einer Nation :, Zürich 1998, S. 34–45, hier: S. 43.

[366] Vgl. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 46.

[367] Landwehr, Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit, S. 289.

ersten Jahrhunderthälfte dar, sodass ihr ein hegemonialer Status zukommt.[368] Der Konservatismus gilt als Gegenbegriff zum Liberalismus.[369] Das hat dazu geführt, dass der Liberalismus als Primärbegriff gilt, während der Konservatismus über ihn definiert wird, was auch damit zusammenhängt, dass die schweizerische Nationalgeschichtsschreibung lange Zeit liberal bestimmt und die Nationalgeschichte entsprechend gedeutet wurde.[370]

Paradigmatisch lassen sich die Schwierigkeiten an der *Geschichte der Schweiz* weiter aufzeigen. Das Kapitel *Durch Vertragsbruch zur Verfassung* ist sowohl thematisch als auch durch die Epocheneinteilung teleologisch auf 1848 hin entworfen. Maissen beschreibt darin die fünf Parteiungen im politisch-religiösen Streit. Er unterscheidet bezüglich der Konservativen zunächst im Hinblick auf die Konfession. So teilt Maissen die katholischen Konservativen in Anlehnung an Marco Jorio[371] in restaurative Ultras und gemässigte Konservative ein. Erstere hätten durch massive territoriale Änderungen die Stellung der Katholiken durch ein «revolutionär-religiöses Programm» auszubauen versucht, während letztere vor allem den Staatenbund und insofern die kantonale Souveränität zu sichern suchten.[372] Die reformierten Konservativen seien mit den gemässigten katholischen Konservativen geistesverwandt gewesen und von Skepsis gegenüber den «fortschrittsgläubigen Freisinnigen»[373] geprägt gewesen. Innerhalb dieser Gruppierung müsse zwischen den «elitären Überzeugungen» eines Johann Caspar Bluntschli und Jacob Burckhardt und der «fromm-konservativen Volksbewegung»[374] unterschieden werden. Die Basis in der frommen Landbevölkerung habe verhindert, dass es aufgrund der Unterstützung der Jesuiten durch die Katholisch-Konservativen zu einem Bündnis zwischen den sich konfessionell unterscheidenden Konservatismen gekommen sei. Zwischen den reformierten Konservativen und den gemässigten Liberalen habe es wiederum Berührungspunkte gegeben, vor allem durch die Zugehörigkeit zum ‹Juste Milieu›. Das Hauptanliegen der Liberalen sei die ökonomische Freiheit gewesen und nicht die politische Teilhabe. Das erkläre auch die Furcht vor den als Pöbel bezeichneten Massen, da sie deren revolutionäres Potential fürchteten. Die massiven sozialen Unterschiede seien deshalb von den Liberalen akzeptiert worden, wenn auch versucht

---

[368] Vgl. Jörn Leonhard, Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich, in: Protestantismus - Aufklärung - Frömmigkeit (2011), S. 110–132, hier: S. 112.
[369] Vgl. Bouquet, Art. Liberalismus.
[370] Vgl. Sascha Buchbinder, Der Wille zur Geschichte. Schweizer Nationalgeschichte um 1900: die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker, Zürich 2002, S. 233.
[371] Vgl. Marco Jorio, «Wider den Packt mit dem Teufel». Die Gegenwehr der Konservativen, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 139–160, hier: S. 143.
[372] Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 193f.
[373] Ebd., S. 194.
[374] Ebd.

worden sei, erstere durch Bildung etwas abzuschwächen. Von den Liberalen zu unterscheiden seien die Radikalen, die sich auf die uneingeschränkte politische Gleichheit zumindest der Männer beriefen und direktdemokratische Formen der Mitbestimmungen favorisiert hätten und daneben auch bereit gewesen seien, «vom streng rechtlichen Weg abzuweichen».[375]

Damit sind die Parteien in Bezug auf den Grundkonflikt um den Bundesstaat beschrieben. Auffallend ist, dass die politische Zuordnung über die Frage ‹Staatenbund› oder ‹Bundesstaat› erfolgt. Ausserdem sticht ins Auge, dass die Beschreibung der Liberalen und Radikalen inhaltlich über ihre politischen Programme erfolgt, während die Konservativen vor allem in Relation zu ihren politischen Gegnern beschrieben werden.[376] Hier scheint die seit rund 150 Jahren massgebliche Perspektive der liberalen Nationalgeschichtsschreibung deutlich nachzuwirken. So einleuchtend eine solche Kategorisierung bei einer auf die Genese des Bundesstaates ausgelegten Perspektive ist, stellt sich doch die Frage, wie sich die Kategorisierungen bei einem anderen Fokus verändern.

Bei einer kantonalen Erzähllogik zeichnet sich in der Forschung nämlich bereits eine Differenzierung ab, die aber ihrerseits zu Problemen führt. Der konservative Ruf Basels in der Eidgenossenschaft solle laut Lionel Gossman nicht darüber hinwegtäuschen, «dass der Konservatismus der kaufmännisch orientierten Stadtrepublik etwas grundsätzlich Anderes war, als die repressive Politik der alten Monarchien».[377] Ebenso verweist Sara Janner auf die schwierigen Zuordnungen, insbesondere weil in Basel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liberal und konservativ im politischen Bereich synonym verwendet worden sind.[378] Entsprechend wurde der Terminus des Liberalkonservatismus bereits Anfang des 20. Jahrhunderts von der Forschung[379] für Basel als bestimmende Richtung festgestellt und löst dabei die vereinfachende Sicht von konservativem Basel und radikaler Landschaft auch in den neuesten Publikationen ab.[380] Johann Baptist Müller versteht unter Liberalkonservatismus –

---

[375] Ebd., S. 195.

[376] Exemplarisch zum Problem der Definition des Konservativen: : Vgl. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Der schwierige Konservatismus, in: ders. (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 19–54, hier: S. 20f.; Vgl. Erich Gruner, Konservatives Denken und konservative Politik in der Schweiz, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 241–272, hier: S. 241.; Vgl. Altermatt, Art. Konservatismus.; Vgl. Klaus von Beyme, Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945, Wiesbaden 2013, S. 11.

[377] Lionel Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker, Basel 2005, S. 83.

[378] Vgl. Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 34.

[379] So zum Beispiel: Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 289.

[380] Vgl. Martin Maurer, Die soziale Differenzierung in Stadt und Landschaft Basel als Ursache der Kantonstrennung 1833, Liestal 1985 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Baselland), S. 138ff.; Georg Kreis, Bürgertum und Freisinn in Basel vor dem Ersten Weltkrieg, in: ders. (Hg.), Vorgeschichten zur Gegenwart - Ausgewählte Aufsätze Band 6, Muttenz 2013, hier: 90f; Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 115; Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 34.

allerdings nicht spezifisch auf Basel bezogen – eine in der Tradition der Positionen Alexis de Tocquevilles (1805-1859) oder Edmund Burkes (1729-1797) stehende Politikauffassung, in der die Religion als Voraussetzung einer freiheitsorientierten Ordnung gesehen wird.[381] Das politische Mischkonzept ist jedoch für den Untersuchungszeitraum «relativ schwer zu fassen»,[382] wie Daniel Kriemler in seiner Untersuchung zu der Basler Lesegesellschaft anfügt. Das liegt in der doppelten Bestimmung der Begriffe. Zum einen werden sie als politische Programme verstanden, zum anderen sind diese Programme aber wesentlich in Abgrenzung zueinander aufgebaut. Die Vermischung oder Vermittlung von Gegenbegriffen ist aber wenig sinnvoll.[383] So würde wohl niemand die Mitteparteien des 20. Jahrhunderts als durch links-rechte Positionen geprägt definieren. Auch gilt es sich in Erinnerung zu rufen, dass die politischen Bezeichnungen keine rein analytischen Begriffe sein können. Denn die Zuordnung zwischen ‹liberal› und ‹konservativ› evoziert bereits «a certain self-understanding of modernity».[384]

Es gilt demzufolge von einer Checklistensemantik[385] des Politischen und der unreflektierten Übernahme der über die zeitgenössischen Vorstellungen entwickelten Terminologien abzusehen und die Frage nach den Konstruktionslogiken des Politischen anhand der von den Predigern selbst gewählten Begriffsfelder nachzuzeichnen. Zunächst wird anhand der in der Einleitung beschriebenen Begriffsfelder untersucht, wie die politische und religiöse Ordnung legitimiert wird. Das wird über die Begriffsfelder ‹Gott› und der ‹Zeit› und damit zusammenhängend dem ‹Reich Gottes› erfolgen. Anschliessend werden über die Schlüsselbegriffe der ‹Verfassung›, der ‹Ordnung› und der ‹Freiheit› die inhaltlichen Ausformulierungen dieser Voraussetzungen in den Blick genommen. Dabei geht es im Kern immer um die Frage nach dem Politischen in den Kanzelreden.

Basel: Splendid Isolation I

In Basel lag bis zum Ende des Ancien Régime die politische Macht offiziell bei den Zünften, praktisch jedoch bei den sogenannten ‹Herren›, den Angehörigen der reichen Kaufmannselite, die über die Mehrheit im Grossen Rat sowie im Kleinen Rat, dem Regierungsorgan, verfügten.[386] Es existierte jedoch kein ‹Patriziat› im eigentlichen Sinne und es gab keine

[381] Vgl. Johann Baptist Müller, Was heisst ‹liberalkonservativ›?, in: Zeitschrift für Politik 29/4 (1982), hier: S. 362.
[382] Daniel Kriemler, Basler Lesegesellschaft 1825-1915. Eine Kollektivbiographie im sozialen und politischen Kontext der Basler Geschichte des 19. Jahrhunderts, Basel 2017, S. 156.
[383] Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, S. 211.
[384] David L. Ellis, Politics and Piety. The Protestant Awakening in Prussia, 1816-1856, Leiden 2017 (Studies in the history of Christian thought), S. 38.
[385] Der Begriff geht auf Charles Fillmore zurück, der die Merkmalsemantik, als «checklist-theory of meaning» kritisierte. Busse, Semantik, S. 86.
[386] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 150f.

offiziell anerkannte Unterscheidung bestimmter Kategorien von Bürgern, wie etwa in Freiburg, Bern, Solothurn oder Luzern.[387] Dennoch schloss sich die politische Elite klar gegen ‹unten› und ‹aussen› ab, was sie als ‹patrizisch› erscheinen lässt.[388] Verglichen mit anderen Zunftstädten wie Zürich war Basel weniger demokratisch verfasst.[389]

1798 kam es zur Verbindung von Städtern und der dünnen ländlichen Gewerbeschicht. In einer unblutigen Bewegung wurden Gleichberechtigung zwischen Stadt und Land gefordert sowie Landvogteischlösser gestürmt.[390] Der Grosse Rat kapitulierte daraufhin und so wurde in Basel 1798, als erstem revolutionierten Ort der Eidgenossenschaft, eine neue ‹Nationalversammlung› gewählt, in der Stadt und Land gleichberechtigt vertreten waren. Zur Implementierung des neuen Systems kam es aber aufgrund der Helvetischen Republik und dem damit verbundenen politischen System nicht mehr. Für die Landschaft stellten in der Zeit um 1830 die Gleichheitsgrundsätze von 1798 den entscheidenden Bezugspunkt dar, während in der Stadt die Ereignisse um und während der Helvetik keinerlei positive Bezüge erlaubten.[391] Der Dissens trug wesentlich dazu bei, dass es 1830 nicht zu einer Verbindung zwischen liberalen Städtern und Landschäftlern kam.[392]

Im Zuge der Restauration verabschiedete der Grosse Rat am 4. März 1814 eine neue Verfassung, die die Gleichheit zwischen Stadt und Land aufhob und die Anzahl der Grossräte der Landschaft auf zwei Fünftel beschränkte.[393] Somit waren die politischen Verhältnisse, über die Epochenbezeichnung hinausgehend, hinter das 1798 Gewährte und Beschlossene zurückgefallen.[394] Manche Handwerkszünfte verlangten gar die Wiedereinführung der Leibeigenschaft, scheiterten aber mit ihren Forderungen.[395] Die neue Verfassung von 1814 brachte dennoch auch den Landbewohnern gewisse Vorteile, denn der Zensus wurde etwas gelockert und der Grosse Rat erhielt mit dem Instrument des ‹Anzugs› gesetzgeberische Kompetenzen.[396] Generell scheint in den 1820er Jahren auch aufgrund der wirtschaftlichen Schwierigkeiten die Ungleichheit zwischen Stadt und Land nicht zu Auseinandersetzungen

---

[387] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 56.
[388] Vgl. Philipp Sarasin, Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft; Basel 1846 - 1914, Göttingen 1997, S. 11.
[389] Erika Hebeisen, Leidenschaftlich fromm. Die pietistische Bewegung in Basel 1750-1830, Köln 2005, S. 69.
[390] Hans Berner, Claudius Sieber-Lehmann, Hermann Wichers, Kleine Geschichte der Stadt Basel, Leinfelden-Echterdingen 2008 (Regionalgeschichte - fundiert und kompakt), S. 151.
[391] Graber, Demokratie und Revolten, S. 85.
[392] Vgl. Albert Schnyder, Die Restaurationszeit 1815-1830: Vorgeschichte der Trennung?, in: Daniel Hagmann, Ruedi Epple, Anna C. Fridrich (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Armut und Reichtum. 19. und 20. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 157–170, hier: S. 166.
[393] Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 165.
[394] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 257.
[395] Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 165.
[396] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 177.

geführt zu haben.[397] Trotzdem muss es im Verlaufe der 1820er Jahre unter der ruhigen Oberfläche zu markanten Umbrüchen gekommen zu sein, die die verfassungsmässige Ungleichheit in Frage stellte.[398] Die Bevölkerungsmehrheit verschob sich im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts immer stärker in Richtung Land. Basel hatte – als reichste Stadt der Deutschschweiz – 1814/15 etwa 16'000 Einwohner und war somit nach Genf die zweitgrösste Stadt der Eidgenossenschaft, auf der Landschaft lebten jedoch etwa 28'400 Menschen.[399] Während dem 19. Jahrhundert wuchs die Stadt sehr stark, sodass 1835 die erste kantonale Volkszählung 23'000 Einwohner dokumentierte.[400] Jedoch wuchs der Bevölkerungsanteil auf der Landschaft im Verhältnis dazu noch stärker, sodass dort etwa doppelt so viele Einwohner lebten.

Die bestehenden Ungleichheiten wurden in einer politischen Versammlung am 26. Oktober 1830 in Bad Bubendorf thematisiert. So wurde eine Bittschrift seitens der Landschaft mit der Forderung nach Wiederherstellung der Gleichheitsgrundsätze von 1798 formuliert. Diese Petition wurde auf dem Land von 810 Landbürgern unterzeichnet.[401] Als politische Führungsfigur der Landschaft gilt der Katholik Stephan Gutzwiller (1802-1875), der zur Zeit der ‹Wirren› im Grossen Rat vertreten war.[402] Der Kleine Rat liess auf die Petition rasch einen Verfassungsentwurf ausarbeiten, der die Vormacht der Stadt etwas entschärfte, aber durch die lediglich gleichwertige Vertretung von Stadt und Land hinter den Forderungen der Landschaft deutlich zurückblieb.[403] So erhielt die Landschaft die Mehrheit der Sitze, die 79 von 154 Sitzen entsprachen jedoch keineswegs den Bevölkerungsanteilen. Am 7. Januar 1831 wurde demzufolge in Liestal die Bildung einer ersten provisorischen Regierung der Landschaft beschlossen. Die städtische Regierung beschloss den Aufstand mit Waffengewalt zu unterdrücken. Allschwil, Binningen und später Liestal wurden von Truppen eingenommen und die Aufständischen flohen über Sissach nach Aarau.[404]

Über die neue Verfassung wurde am 22. Februar abgestimmt. Sie wurde in der Stadt und auf der Landschaft (mit Ausnahme der Bezirke Liestal und des katholischen Birseck) angenommen.

---

[397] Albert Schnyder, Das 18. Jahrhundert. Konsolidierung und Ende des Ancien Régime, in: Anna C. Fridrich, Fridolin Kurmann, Albert Schnyder (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Dorf und Herrschaft. 16. bis 18. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 31–52, hier: S. 47.
[398] Schnyder, Die Restaurationszeit 1815-1830: Vorgeschichte der Trennung?, S. 159.
[399] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 36.
[400] Sarasin, Stadt der Bürger, S. 29.
[401] Graber, Demokratie und Revolten, S. 85.
[402] Schnyder, Die Restaurationszeit 1815-1830: Vorgeschichte der Trennung?, S. 165.
[403] Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 168f.
[404] Martin Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, in: Daniel Hagmann, Ruedi Epple, Anna C. Fridrich (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Armut und Reichtum. 19. und 20. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 171–182, hier: S. 173.

Sie bildete für die Stadt in der Folge die Grundlage der Legalität, die besonders auch gegenüber der eidgenössischen Tagsatzung verteidigt wurde.[405] Damit schien der Konflikt aus Sicht der Stadt beigelegt, während für weite Teile der Landschaft die wesentlichen Probleme – trotz Annahme der neuen Verfassung – nicht gelöst waren. Dazu kam, dass die Stadt die Amnestie für die verurteilten Führer der landschaftlichen Volksbewegung verweigerte.[406] Die Unzufriedenheit zeigte sich im Aufstand vom August 1831, der dazu führte, dass Liestal ein zweites Mal besetzt wurde und danach die Tagsatzung Truppen zur Friedenssicherung schickte.[407] Ebenso kam es während des gesamten Konflikts immer wieder zu Kämpfen zwischen Freischaren und stadttreuen Truppen.[408] Auf der Landschaft gab es jedoch aufgrund der wirtschaftlichen Verflechtungen auch Gemeinden, die während der gesamten ‹Wirren› stadttreu blieben.[409]

Der Grosse Rat in Basel initiierte am 23. November 1831 eine Volksabstimmung über den Verbleib jeder Gemeinde im Kanton Basel, der zwar eine Mehrheit für den Verbleib ergab, doch kam das Resultat nur aufgrund von Enthaltungen zustande. In den Gemeinden Liestal, Muttenz, Arlesheim, Pfeffingen, und Schönenbuch wurde aus Protest keine einzige Stimme abgegeben.[410] Der Grosse Rat entzog darauf am 22. Februar 1832 den 46 Gemeinden, die sich nicht in der Mehrheit für den Verbleib ausgesprochen hatten, die Verwaltung. Ziel des Entzugs, vielfach als den «törichtesten Beschluss, den die Geschichte unserer Stadt kennt»[411] bezeichnet, war es wahrscheinlich, die Gemeinden davon zu überzeugen, dass sie ohne die Verwaltung durch und aus Basel nicht existieren konnten. Einzig die kirchlichen Verbindungen, also die Pfarrer, sollten davon ausgenommen sein.[412] Das verweist auf die grosse Bedeutung, die den Pfarrern zur Aufrechterhaltung der politischen und religiösen Ordnung von Seiten der Stadt beigemessen wurde. Auf der Landschaft wurde jedoch in der Folge des Ausschlusses eine Landsgemeinde, zu der 1’000 Teilnehmer erschienen, einberufen. Joachim Eibach und Maurice Cottier haben auf die Bedeutung des Landsgemeindemodells in den Protesten während der Regenerationszeit verweisen und gezeigt, dass die Referenz auf dieses politische Modell gerade in Übergangsphasen hin zu einer repräsentativen Demokratie nach liberalen Vorstellungen

[405] Dorothea Roth, Die Dreissiger Wirren - Bedeutendste Krise der Basler Stadtgeschichte im 19. Jahrhundert, in: Alfred Schaub (Hg.), Baselland vor 150 Jahren. Wende und Aufbruch / neun Beiträge mit Chronologie der Basler Wirren und der Eidgenössischen Regenerationszeit 1830-1833, Liestal 1983, S. 67–84, hier: S. 71.
[406] Graber, Demokratie und Revolten, S. 86.
[407] Paul Burckhardt, Geschichte der Stadt Basel. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1942, S. 178f.
[408] Ebd., S. 192.
[409] Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, S. 173.
[410] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 180.
[411] Burckhardt, Geschichte der Stadt Basel, S. 185.
[412] Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 137.

interessant war und zu hoher Mobilisation führte.[413] Die Landsgemeinde übertrug alle weiteren Vorkehrungen den Gemeindeabgeordneten. Diese sprachen am 29. Februar 1832 dem Grossen Rat in Basel zwar die Kompetenz ab, 46 Gemeinden einfach aus dem Staatsverband ausschliessen zu können, nahmen jedoch die Partialtrennung an und gründeten am 17. März 1832 den Kanton Basel-Landschaft. Zu dem revolutionären Akt stellten sie eine neue provisorische Regierungskommission und beschlossen die Wahl eines Verfassungsrates.[414] Die erste Verfassung des neuen Kantons wurde bereits am 4. Mai 1832 angenommen. Sie beinhaltete die Gewaltentrennung, das allgemeine Wahlrecht für Männer über 20 und das Vetorecht.[415] Das Veto sah direktdemokratische Mitbestimmung vor, kam jedoch – nicht wie in Luzern – aufgrund der restriktiven Zweidrittelmehrheit und der kurzen Eingabefrist von zwei Wochen kaum je zustande.[416] Die Tagsatzung unter der liberalen Mehrheit sprach sich wiederholt für die Partialtrennung des Kantons Basel aus, auch wenn eine Wiedervereinigung weiterhin möglich sein sollte. Am 3. August 1833 unternahm die Stadt nochmals einen militärischen Versuch, den Konflikt zu ihren Gunsten zu lösen. Die städtischen Truppen wurden jedoch zwischen Pratteln und Frenkendorf geschlagen. Die Schlacht forderte rund 70 Tote.[417] Noch immer stadttreue Gemeinden auf der Landschaft, die wegen den wirtschaftlichen Verknüpfungen[418] in der Seidenbandproduktion zur Stadt gehalten hatten, traten nun dem neuen Halbkanton bei und nur Gelterkinden und Reigoldswil zögerten widerwillig noch eine Zeitlang.[419] Am 26. August 1833 wurde die Totaltrennung von der Tagsatzung besiegelt und insofern die Schaffung des neuen Halbkantons Basel-Landschaft endgültig. In der Stadt wurde die Trennung in zwei Halbkantone – das wird in den Predigten deutlich werden – als Katastrophe und Demütigung erlebt. Dies kann zum einen auf die militärische Niederlage zurückgeführt werden, aber auch vor allem auf den massiven Gebietsverlust und die finanziellen Belastungen. So musste das Staatsgut aufgeteilt werden und durch den eidgenössischen Schiedsspruch ging 60% davon an die Landschaft.[420] Die Wahrnehmung als

[413] Vgl. Joachim Eibach, Maurice Cottier, Popular protest in Switzerland during the 1830s. Opposing models of political participation and citation of traditional ritual, in: European Review of History: Revue europeenne d'histoire 20/6 (2013), S. 1011–1030, hier: S. 1024.
[414] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 181.
[415] Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, S. 179.
[416] Graber, Demokratie und Revolten, S. 90.
[417] Roger Blum, Für Volkssouveränität und Fortschritt: Die Volksbewegungen der Jahre 1830-1833, in: Alfred Schaub (Hg.), Baselland vor 150 Jahren. Wende und Aufbruch / neun Beiträge mit Chronologie der Basler Wirren und der Eidgenössischen Regenerationszeit 1830-1833, Liestal 1983, S. 11–28, hier: S. 25.
[418] Vgl. Niklaus Röthlin, Art. Basel (Kanton). 3.3 Wirtschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[419] Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, S. 177.
[420] Thomas K. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819 - 1844, Tübingen 1997 (Beiträge zur historischen Theologie), S. 54.

Katastrophe spiegelte sich aber weder in den politischen Institutionen noch im Stadtbild wieder.[421] An der «Struktur und Bedeutung des ungeteilten Standes Basel»[422] wurde festhalten, sodass die städtischen Behörden neben den kantonalen bestehen blieben, auch wenn die kommunalen Behörden durch die Einführung der Gewaltentrennung und durch die in der Verfassung von 1833 festgehaltenen Unterordnung unter die Kantonsbehörden schrittweise an Macht und Einfluss einbüssten.[423] Politisch galt nach 1833 nicht das Prinzip der Volkssouveränität wie in Luzern und in Basel-Land, sondern die Wahlzünfte und Quartierversammlungen wählten den Grossen Rat, der wiederum den Kleinen Rat bestimmte. Die politischen Partizipationsmöglichkeiten waren verglichen mit anderen Kantonen weiterhin gering.

Frommes Basel? Die religiösen Strömungen

Im Hinblick auf die Religiosität hat sich der Ausdruck des ‹frommen Basels› durchgesetzt. Es ist aber mitunter schwierig anzugeben, was diese Frömmigkeit von der Religiosität in anderen Städten in der Schweiz unterscheidet. Im Folgenden werden die theologischen Strömungen des Kantons und auch die institutionellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Pfarrschaft aufgezeigt. Im 19. Jahrhundert können in Basel verschiedene theologische Richtungen ausgemacht werden, von denen zwei für den Predigtdiskurs bedeutend sind: die Erweckungstheologie[424] und die Vermittlungstheologie. Daneben existierte auch noch die

[421] Regina Wecker, Vom Anfang des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, in: Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel - Geschichte einer städtischen Gesellschaft. Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel 2000, S. 195–224, hier: S. 196.
[422] Ebd., S. 217.
[423] Vgl. Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 153f.
[424] Um die Beziehung zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung sind in den letzten Jahren mit Erscheinen des letzten Bandes der vierbändigen *Geschichte des Pietismus* (1993-2000) Forschungskontroversen geführt worden. Johannes Wallmann hat dabei gegen den, wie er meint, erweiterten Pietismusbegriff von Martin Brecht und Hartmut Lehmann gekämpft. Während Letztere unter anderem auch die Erweckungsbewegung zum Pietismus zählen, besteht Wallmann darauf, dass es sich beim Pietismus um eine Reformbewegung und ein «Phänomen des späten 17. und des 18. Jahrhunderts» (Johannes Wallmann, «Pietismus» - mit Gänsefüsschen, in: Theologische Rundschau 66/4 (2004), S. 462–480, hier: S. 463) handelt. Michael Kannenberg wirft zurecht ein, dass sich wohl mit der Gründung des *Collegium pietatis* 1670 in Frankfurt am Main durch Philip Jakob Spener (1635-1705) ein Startpunkt definieren lasse, ein Ende der Epoche des Pietismus nur schwer zu finden sei, gerade weil die Übergänge zu den Erweckungsbewegungen fliessend seien und spricht von «Erweckungspietismus» (Michael Kannenberg, Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848, Göttingen 2007 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus), S. 18). Mir ist die Vehemenz dieses Streits nicht ersichtlich und ich werde die Begriffe des Pietismus und der Erweckungsbewegung synonym verwenden. Wichtiger als der Streit um die Bezeichnung ist die Beschreibung und Ausdeutung der in den Predigten gemachten Aussagen. (Vgl. Jonathan Strom, Problems and Promises of Pietism Research, in: Church History 71/3 (2002), S. 536–554, hier: S. 554) Wesentliche Stationen in dieser Debatte sind: Johannes Wallmann, Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen «Geschichte des Pietismus», in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 218–235.; Martin Brecht, Zur Konzeption der Geschichte des Pietismus. Eine Entgegnung auf Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 22 (1996), S. 226–239.; Hartmut Lehmann, Engerer, weiterer und erweiterter Pietismusbegriff. Anmerkungen zu den kritischen Anfragen von Johannes Wallmann an die Konzeption der Geschichte des Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 29 (2003), S. 18–36.; Johannes Wallmann, Pietismus - ein Epochenbegriff oder ein typologischer Begriff, in: Pietismus und Neuzeit 30 (2004), S. 191–224.; Wallmann,

Aufklärungstheologie, die die Verbindung von Vernunft und Offenbarung zu leisten suchte.[425] Johann Jakob Fäsch (1752-1832) gilt hierbei als letzter Vertreter dieser Richtung in Basel.[426] Er war ein vehementer Kritiker der Erweckungsbewegung.[427] Numerisch gleichstark vertreten wie die Aufklärungstheologie ist in den Predigten die vernünftige Orthodoxie, welche sich nach dem Zusammenbruch des Ancien Régime mit dem Pietismus zu einer «Kampfgemeinschaft» gegen die politischen und religiösen Strömungen der Aufklärung verbündete und zum «Widerstand gegen den Unglauben und die Verweltlichung der Sitten» aufrief.[428] Der wichtigste und in den Predigten einzige Vertreter dieser Richtung war Hieronimus Falkeisen (1758-1838), der während der ‹Wirren› zudem Antistes und damit der Vorsteher der Basler Staatskirche war.[429] Die Kirche besass keine Selbständigkeit und war während der gesamten Auseinandersetzung Teil der staatlichen und kommunalen Behörden.[430] Das Kantonsparlament fungierte bis 1875 als höchste Instanz der reformierten Kirche und befand über die Gesangsbücher, Taufliturgien, das Glaubensbekenntnis, die Ausgestaltung des Religionsunterrichts und das Kanzelverbot.[431]

Basel galt allgemein als «eine Hochburg der religiösen Erneuerungsbewegung, die in den Vereinigten Staaten als ‹Great Awakening› und in der Schweiz als ‹reveil› oder ‹Erweckungsbewegung› bekannt wurde».[432] Prägend war vor allem die Gründung der ‹Deutschen Christenthumsgesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit› 1780.[433] Die zunächst antiaufklärerische Sozietät beeinflusste die Erweckungsbewegung in Basel und verband sie mit dem süddeutschen Raum und den dortigen pietistischen Strömungen. Es wurde ein kommunikatives Netz aufgebaut, das über Bibel-, Traktatverbreitungen und diakonische Programme den Glauben zu fördern suchte. In Basel ermöglichten sowohl die wirtschaftlichen Verhältnisse als auch eine für solche Gemeinschaften

---

«Pietismus» - mit Gänsefüsschen.; Hartmut Lehmann, Erledigte und nicht erledigte Aufgaben der Pietismusforschung. Eine nochmalige Antwort an Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 31 (2005), S. 13–20.; Hartmut Lehmann, Anmerkungen zur Frage der Deutungshoheit in Sachen Pietismus. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 39 (2013), S. 14–18.

[425] Vgl. Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, S. 165.

[426] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.

[427] Thomas K. Kuhn, Basel - ein «Liebling Gottes». Die Stadt am Rhein als Ort der Erweckungsbewegung, in: Theologische Zeitschrift (2000), S. 165–185, hier: S. 183.

[428] Alfred R. Weber, Hieronymus Falkeisen 1758-1838, in: Rudolf Suter (Hg.), Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten, Basel 1979, S. 73–78, hier: S. 75.

[429] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.

[430] Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 517.

[431] Michael Raith, Der Grosse Rat und die Theologen, in: Ulrich Gäbler, Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hg.), Religion in Basel. Ein Lese- und Bilderbuch: Ulrich Gäbler zum 60. Geburtstag, Basel 2001, S. 65–68, hier: S. 66.

[432] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 87.

[433] Kuhn, Basel - ein «Liebling Gottes», S. 172.

tolerante Haltung die Ansiedlung.[434] Während der ‹Wirren› war Christian Heinrich Spitteler (1782-1867) deren einflussreicher und umtriebiger Sekretär.[435] Er gründete bereits 1815 die ‹Basler Missionsanstalt›.[436] Ebenfalls bedeutsam war die herrenhutische Sozietät sowie der Muttenzer Pfarrers Hieronymus Annoni (1697-1770) Mitte des 18. Jahrhunderts.[437] Von den rund 50 in Stadt und Landschaft tätigen Pfarrer standen ungefähr 20 der herrenhutischen Brüdersozietät nahe und sie bildeten einen eigenen ‹pfarrbrüderlichen Verein›.[438] Innerhalb der Erweckungsbewegung kann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem Niklaus von Brunn (1766-1849) als einflussreich gelten. [439] Er wirkte von 1810-1846 in der Martinskirche in Basel.

Der Begriff der ‹Erweckung› impliziert semantisch die Nähe zu Schlaf und Tod, offensichtlicher ist das im angelsächsischen ‹revival›.[440] Der Anstoss zum Wachwerden ist zunächst ein «streng von aussen kommender Vorgang», mit dem aber ein «inneres, durch eben diesen Anstoss bewirktes Wach-Werden» korrespondiert. Die Erweckte erwacht aus einem Sündenschlaf, eine «Haltung, der jedes tiefere Gespür für den Ernst der Sünde und für die abgrundtiefe Verlorenheit des Sünders» fehlt. Mit dem Erwachen rückt das «Erschrecken vor dem Gericht Gottes»[441] in den Mittelpunkt. Eine Erweckung ist folglich ein innerchristlicher Vorgang, der von einem «durch tote Gewohnheit bestimmten Christentum»[442] zu einem aktiven Glauben führen soll. Dabei ist es nicht so, dass diese Metaphern ausschliesslich in der Erweckungsbewegung gebräuchlich waren. Hagenbach, allgemein der Vermittlungstheologie zugeordnet, gebraucht in einer Predigt 1829 dieselben Schlafmetaphern: Um ein wahres christliches Leben zu führen, müsse jeder aus seinem «Schlummer»[443] aufwachen und sowohl das «Aufrichtende wie das Niederschlagende»[444] der Religion annehmen. Die Terminologie findet sich im Übrigen ebenso in katholischen Predigten.[445]

---

[434] Vgl. Thomas K. Kuhn, Die Anfänge der «Basler Missionsanstalt», in: Christine Christ-von Wedel, Thomas K. Kuhn (Hg.), Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815 - 2015, Basel 2015, S. 17–23, hier: S. 18.
[435] Kuhn, Basel - ein «Liebling Gottes», S. 173.
[436] Kuhn, Die Anfänge der «Basler Missionsanstalt», S. 19.
[437] Christoph Ramstein, Die Erweckungsbewegung in Basel im 19. Jahrhundert, Basel 1987, S. 8.
[438] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 261.
[439] Ramstein, Die Erweckungsbewegung in Basel im 19. Jahrhundert, S. 17.
[440] Vgl. Reinhard Deichgräber, Art. Erweckung/ Erweckungsbewegung. II. Dogmatisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 220–224, hier: S. 221.
[441] Ebd.
[442] Ebd., S. 222.
[443] Karl Rudolf Hagenbach, Wider den Aufschub der Bekehrung, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 137–154, hier: S. 145.
[444] Ebd., S. 148.
[445] So beispielsweise bei Verekund Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus. Predigt gehalten in Saxeln den 19. Brachmonat 1845, Luzern 1845, S. 9.

Für Basel wurde der Begriff der Pietisten synonym mit Anhängern der Gemeinde der Herrnhuter verwendet.[446] Grundsätzlich ist es aufgrund der Doppelmitgliedschaften in den verschiedenen Vereinen schwierig, quantitative Aussagen darüber zu treffen, wie viele Gläubige in Basel der Erweckungsbewegung oder den Pietisten zuzuordnen sind. Ausserdem stellt sich die Frage, was den jemanden zu einem Erweckten oder einer Pietistin macht, beziehungsweise wie der Einfluss dieser Richtungen quantitativ eingeschätzt werden soll.[447] Der Zeitgenosse Ferdinand Röse rechnete 1840 lediglich zehn Prozent der Bevölkerung Basels zu den Pietisten.[448] Gemeint waren damit Herrnhuter, Methodisten und all jene, die besondere Erbauungsstunden abhielten.[449] Auch Paul Burckhardt sieht in seiner Stadtgeschichte die Pietisten als Minderheit, die jedoch durch die radikale Presse zum charakteristischen «Hohn- und Schandzeichen»[450] gemacht worden seien. Entscheidend für die Wahrnehmung der heterogenen Gruppe waren sicherlich die verschiedenen und vielfältigen Verbindungen untereinander.[451]

Daher wurde sowohl in der Forschung, aber auch der baslerischen Selbstbeschreibung immer wieder betont, dass während dem 19. Jahrhundert die Kirche und Religion für die Basler Bürger eine zentrale Rolle spielten, sodass religiöse Werte und Vorstellungen «das soziale und politische Selbstverständnis des regierenden alten Bürgertums»[452] prägten und sich in der Vorstellung des ‹Frommen Basels› verdichteten. Wie Janner aber darlegt, erlauben es die Lücken in der religions- und kirchengeschichtlichen Forschung zum 19. Jahrhundert nicht, die Tätigkeit und den Umfang der als religiös-konservativen Kreise bezeichneten Bevölkerung in Relation zu setzen zum allgemeinen religiösen Leben der Stadt.[453] Der Begriff des ‹Frommen Basels› stammte ursprünglich abwertend gemeint aus der radikalen Presse im Sinne eines antibaslerischen Schlagworts.[454] Paul Burckhardt (1873-1956) war der erste Historiker, der den Begriff verwendete und damit die religiöse und kirchliche Haltung des alten Bürgertums – also

[446] Vgl. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann, S. 60.
[447] Kritisch dazu: Martin Gierl, Im Netz der Theologen - Die Wiedergeburt der Geschichte findet nicht statt. Von Pietismusforschung, protestantischer Identität und historischer Ethik 2003/04, in: Zeitschrift für Historische Forschung 32/3 (2005), S. 463–487, hier: S. 472f.
[448] Vgl. Ferdinand Röse, Kurze Darstellung der Stadt Basel und ihrer nächsten Umgebung. Für Fremde und Einheimische, Basel 1840, S. 29.
[449] Generell gilt für Basel, dass sich die Pietistinnen zur offiziellen Kirche bekannten und grossmehrheitlich keine separatistischen Ambitionen hatten. Vgl. Christine Burckhardt-Seebass, Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes, Basel 1975 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde), S. 99.
[450] Burckhardt, Geschichte der Stadt Basel, S. 172.
[451] Vgl. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann, S. 60.
[452] Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 13.
[453] Ebd., S. 17f.
[454] Vgl. ebd., S. 57.

vor der Machtübernahme des Freisinns – bis 1874 meinte.[455] Dabei müsse jedoch dessen Verwendung des Begriffs als Polemik gegen den Verfassungsrechtler Eduard His gelesen werden, der die Kirchlichkeit des alten Bürgertums in der Tradition der liberalen Historiographie in den Hintergrund zu stellen suchte.[456] Somit sind im Begriff des ‹Frommen Basels› bereits starke normative Wertungen und Vorstellungen von Staat und Kirche und auch dem Basler Selbstbild enthalten. Zumindest ist es auffallend, dass der Begriff des ‹Frommen Luzerns› nicht existiert, obwohl sich bei einem Vergleich die hohe Bedeutung der Religiosität in den beiden Städten – wie das nächste Kapitel zeigen wird – zu Beginn des 19. Jahrhunderts kaum unterscheiden liesse. Generell sind die Parallelen zwischen der Erweckungsbewegung und dem ultramontanen Katholizismus frappant. Ähnlich wie Urs Altermatt den ultramontanen Katholizismus fasst Thomas Kuhn den Pietismus und insbesondere die Erweckungsbewegung als Reaktion auf die religionsproduktive Moderne auf. Die Krisenerfahrungen um 1800 hätten die Ausdifferenzierung des Protestantismus beschleunigt.[457] Die Bewegungen stellten so ein «eigenständiges Angebot der Heils- und Stabilitätsvermittlung» dar und seien in diesem Sinne bei allen Rückgriffen auf traditionale religiöse Stoffe «neue Erfindungen».[458] Die spezifische Basler Frömmigkeit zeichnete sich laut Kuhn durch drei Faktoren aus: Das christliche Leben sollte sich erstens, anknüpfend an Röm 13, aus den politischen und weltlichen Belangen heraushalten. Zweitens wurde das individuell-religiöse und geheiligte Leben betont, und drittens sollten die sozialen Probleme durch diakonisch-missionarischen Einsatz gelöst werden.[459] Es ging bei diesen Bemühungen demnach vor allem um die «Bekehrung des Einzelnen».[460] Besonders geprägt von diesen Vorstellungen seien dabei Teile der konservativen Kaufmannschaft, die Handwerker und die konservativen Geistlichen der Staatskirche gewesen. In der Forschung wird immer wieder die Wichtigkeit der Französischen Revolution bezüglich der Frömmigkeit betont. So habe die Französische Revolution und entsprechend die Helvetik allgemein in den baslerischen «Oberschichten eine Rückwendung zu Observanz und religiöser Ernsthaftigkeit»[461] bewirkt, sodass sich diese von der liberalen Theologie[462] ab- und der

[455] Vgl. ebd., S. 56f.
[456] Vgl. ebd., S. 69f.
[457] Vgl. Kuhn, Krisen und Erweckungen, S. 459.
[458] Ebd., S. 461.
[459] Vgl. Kuhn, Basel - ein «Liebling Gottes», 171-172+.
[460] Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann, S. 62.
[461] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 86.
[462] Liberale Theologie wird im Anschluss nicht im engen Sinne verstanden, sondern «in its wider sense» «as a catch-all term for those ways of thinking which constructively take up Enlightenmnet principles and try to render them theologically» Christine Axt-Piscalar, Liberal Theology in Germany, in: David Fergusson (Hg.), The Blackwell Companion to Nineteenth-century Theology, Malden, Mass 2010, S. 468–485, hier: S. 469
[462] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 84). Dadurch können neben Schleiermacher auch David Friedrich Strauss oder Ferdinand Christian Baur zu dieser Richtung gezählt werden.

Erweckungsbewegung zuwandten. So richtete sich beispielsweise die ‹Église Française›, die im 18. Jahrhundert dem liberalen Protestantismus zugeordnet wird und von der Oberschicht gerne besucht wurde, nach 1816 an der Erweckungstheologie aus.[463]

Obwohl die Pietismusgeschichte zu den bestorganisierten Forschungsfeldern in Deutschland gehört, ist sie, wie Martin Gierl einigermassen polemisch bemerkt, doch von einer wissenschaftsstrukturellen Problematik geprägt, nämlich der Opposition zwischen «Geschichte und Heilsgeschichte».[464] Gerade die *Geschichte des Pietismus* und die mit ihr im Zusammenhang stehenden Forschenden betrieben im Kern protestantische Identitätsgeschichte, die zwar durchaus Kritik am Gegenstand beinhalte, jedoch ihren Gegenstand «in Relation zur gesuchten und verteidigten Identität» setze und nicht relationsungebunden sei.[465] Auch mache diese Identitätsgeschichte, so Gierl, den Pietismus zu einem quasi-personalen historischen Subjekt, ohne das spezifische Handeln der Akteure im Kontext genügend zu beachten.[466] Ähnliches wirft Erika Hebeisen der Pietismusforschung vor. Sie sei «geistesgeschichtlich angelegt und theologiezentriert» und habe deshalb entkörperte, «männlich codierte Geistes-Genealogien» hervorgebracht.[467] Die als Pietistinnen markierten Frauen und Männer seien aber, so die Forderung Hebeisens, als «Angehörige ihrer Zeit» zu begreifen und dürften weder auf eine statische religiöse noch auf eine anachronistische Position reduziert werden[468].

Neben der Erweckungsbewegung war für die Predigten auch die Vermittlungstheologie bedeutsam.[469] Dabei handelte es sich um eine moderate Richtung, die «zwischen den theologischen radikalen Schülern Schleiermachers und Hegels sowie den herkömmlichen ‹positiven›, ‹supranaturalistischen› Lehren einen Ausgleich suchte».[470] Durch die diversen Abgrenzungen gegenüber unterschiedlichen Richtungen blieb die Vermittlungstheologie positionell verfasst.[471] Schwierig zu entscheiden bleibt ebenso, ob die Vermittlung dialektisch als «Durchgang durch die jeweiligen Extreme der Bestimmung» verstanden wird oder «eher im aristotelischen Sinne als (dritte) Mittelposition».[472] Sowohl Michael Murrmann-Kahn als auch

---

[463] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 84)
[464] Gierl, Im Netz der Theologen - Die Wiedergeburt der Geschichte findet nicht statt, S. 469.
[465] Ebd., S. 475.
[466] Vgl. ebd., S. 484.
[467] Hebeisen, Leidenschaftlich fromm, S. 31.
[468] Ebd., S. 9.
[469] Vgl. Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, S. 329.
[470] Andreas Urs Sommer, Die Ambivalenz der «Vermittlung»: Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), in: ders. (Hg.), Im Spannungsfeld von Gott und Welt. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747 - 1997, Basel 1997, S. 91–110, hier: S. 91.
[471] Vgl. Michael Murrmann-Kahl, Art. Vermittlungstheologie, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 730–737, hier: S. 730.
[472] Ebd.

Hagenbach, der selbst zu dieser Richtung gezählt wird, verstehen unter der Vermittlung eher letzteres.[473] Die Richtung war vor allem für die Universitätstheologen bestimmend.

Für die 26 nach der Kantonstrennung neu in Basel-Land eingestellten Pfarrer sind keine eindeutigen Verortungen bezüglich ihrer theologischen Präferenzen möglich. Sie waren durch unterschiedliche theologische Denkrichtungen beeinflusst.[474] Politisch hat sie die Forschung mehrheitlich dem Radikalliberalismus zugeordnet.[475] Weil die Basler Geistlichen nicht mehr in den Pfarrdienst des neuen Halbkantons treten durften, mussten die Stellen mit Pfarrern aus der übrigen Schweiz besetzt werden. Dabei wurde auf die Ostschweiz zurückgegriffen. Tendenziell scheinen diese Pfarrer, die in Zürich bei Johannes Schulthess (1763-1836) studiert hatten, der Erweckungsbewegung eher ablehnend gegenübergestanden zu sein.[476] Die Position in den Gemeinden war für die neuen Pfarrer oftmals schwierig. Das zeigt die Eintrittspredigt von Johann Heinrich Weber (1797-1843), der in Bubendorf Johann Jakob von Brunn, den Sohn des populären Predigers und ersten Präsidenten des Basler Mission ersetzte. Weber beklagt zunächst, dass er seine Heimat, also den Kanton St. Gallen, habe verlassen müssen und nun in ungewohnten und unbekannten Verhältnissen leben müsse.[477] Mehrfach verweist er auf die unterschiedlichen Parteiungen in der Gemeinde bezüglich der politischen, aber auch religiösen Verhältnisse.[478] Ausserdem besteht Weber darauf, dass er sich nicht in allen Dingen an die Anordnungen des Vorgängers richten werde.[479] Ebenso deuten sich in der Abschiedspredigt von Johannes Schweizer (*1803-?), der von 1833 bis 1835 Pfarrer in Frenkendorf war, Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Ansichten der Bevölkerung und dem Pfarrer aus St. Gallen an. Er habe vergeblich gegen die «Frömmelei»[480] gekämpft, die tief in den Vorurteilen und dem Aberglauben verwurzelt gewesen sei. Er habe gedacht, ein Land, das «nach bürgerlicher Freiheit und Selbstständigkeit strebe», habe auch die «Sklavenketten geistiger Beschränkung» ablegen wollen, aber er habe sich getäuscht und insbesondere seine Predigten hätten diesbezüglich ihre Wirkung verfehlt.[481] Das illustriert die politischen

[473] Vgl. Karl Rudolf Hagenbach, Ueber die sogenannte Vermittlungstheologie. Zur Abwehr und Verständigung, Zürich 1858, S. 6f.
[474] Vgl. Karl Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, in: Basler Jahrbuch (1916), S. 57–100, hier: S. 80.
[475] Vgl. Christian Müller, Ein Appenzeller Pfarrer als politscher Entwicklungshelfer: Johann Ulrich Walser in Baselland: Pfarrer, Verleger, Politiker, in: Appenzellische Jahrbücher 127 (1999), S. 45–72, hier: S. 55.
[476] Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, S. 81.
[477] Vgl. Johann Heinrich Weber, Das christliche Seelsorger-Amt. Eintritts-Predigt gehalten in Bubendorf, den 12. Januar 1834, Bubendorf? 1834, S. 4.
[478] Vgl. ebd., S. 9.
[479] Vgl. ebd., S. 13.
[480] Schweizer, Beitrag zur Charakteristik der Basel-Landschaft, eine Abschiedspredigt gehalten in Frenkendorf, den 5. April 1835, S. 8.
[481] Ebd., S. 9.

Intentionen hinter der Ausübung des Pfarramts und eben auch ihrer Erzeugnisse wie die im Folgenden zu untersuchenden Predigtdrucke. Ebenso wird in anderen Quellen auf die unterschiedlichen theologischen Vorstellungen der neuen Pfarrer und der Bevölkerung verwiesen. So klagte die Gemeinde Muttenz gegen ihren Pfarrer Fehr, weil dieser einige «Stellen aus der Agende über die Hölle und Dreieinigkeit gestrichen, die Notwendigkeit einer kirchlichen Eheeinsegnung geleugnet und Jesus nur für einen klugen Juden erklärt»[482] habe. Insbesondere ist anzunehmen, dass jene Gemeinden, die vor 1830 pietistische Pfarrer in ihre Ämter gewählt hatten – und dabei handelte es sich um die Mehrheit der Pfarrstellen auf der Landschaft[483] –, den neuen Amtsinhabern kritisch gegenüberstanden. Nach der fünfjährigen Amtszeit mussten die Geistlichen sich erneut der Wahl stellen. Verschiedene Gemeinden versuchten die nach der Kantonstrennung vertriebenen Pfarrer wieder einsetzen zu können, wie Wilhelm LeGrand (1794-1874) in Oltingen und Carl Ulrich Stückelberger (1783-1851) in Reigoldswil. Beide wollten aber den seit 1832 geforderten Verfassungseid nicht leisten.[484] Wie Gauss ausführt, wurden etwa die Hälfte aller Geistlichen bei den Neuwahlen 1838 abgewählt oder verliessen freiwillig den Kirchendienst.[485]

Die Situation der Pfarrer

Vor den ‹Wirren› gab es auf dem Land 28 Pfarrstellen, die auf Lebzeiten vergeben wurden, sodass pro Jahr nur wenige Stellen frei wurden. Die Kandidaten mussten sich aufgrund der schwierigen Lage oft während längerer Zeit mit Stellen wie Organist oder Schuldiener begnügen, welche bezüglich Prestige und Einkommen wesentlich schlechter gestellt waren.[486] Jedoch muss angefügt werden, dass selbst angestellte Pfarrer neben der Besoldung manchmal anderen Erwerbsmöglichkeiten nachgehen mussten. Das gilt etwa für Jakob Friedrich David (1729-1821), der Pfarrer in Buus war und dem, so berichtet Gauss, «der Rebbau eine schwere Last war, weil er nichts davon verstand».[487] Die Pfarrer wurden wie die Lehrer aus dem Kirchen- und Schulgut bezahlt, das wesentlich durch die Säkularisation von Stiften und Klöster zustande gekommen war.[488] Die Pfarrer wurden auf der Landschaft als «Vertreter der

[482] Zit. nach Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, S. 85.
[483] Burckhardt-Seebass, Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel, S. 98f.
[484] Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, S. 98.
[485] Ebd., S. 97f.
[486] Vgl. Anna C. Fridrich, Glauben und Leben nach der Revolution, in: Anna C. Fridrich, Fridolin Kurmann, Albert Schnyder (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Dorf und Herrschaft. 16. bis 18. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 159–182, hier: S. 178f.
[487] Karl Gauss, Die Kirche des Baselbiets während der Zeit der Mediation und Restauration, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.), Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 221–256, hier: S. 249.
[488] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.

Obrigkeit»[489] angesehen. Dies schlug sich auch im Selbstverständnis nieder. In der *Verordnung über die Amtspflichten eines Herrn Pfarrers auf der Landschaft* von 1817 wird erklärt: Der Pfarrer «wird besonders darauf sehen, dass die Obrigkeit geehrt und ihre Gesetze und Verordnungen befolgt werden».[490] Sie blieben aber meist Aussenseiter und konnten die Interessen der Herrschaft nicht unhinterfragt vertreten und durchsetzen.[491] Das zeigte sich während des Konflikts. 1832 erwähnte der Sissacher Pfarrer Daniel Burckhardt in einem Brief an einen Freund, dass er zu Boden geworfen worden sei, und das Gerücht umgehe, dass jemand in der Sonntagspredigt mit einer Pistole in der Kirche gesessen sei und ihn habe erschiessen wollen.[492] Ebenso wurden Johannes Holinger in Diegten, nachdem er sich in einer Predigt gegen den geforderten Verfassungseid ausgesprochen hatte, am 14./15. Juni 1832 die Fenster im Pfarrhaus eingeworfen und die Kirche verwüstet und entweiht.[493]

Die Pfarrer während der Kantonstrennung

Die Geistlichen gerieten demnach in den ‹Wirren› zunehmend unter Druck. Am 2. September 1831 erliess die Regierung in Liestal ein Schreiben an alle Pfarrer der Landschaft, in dem ihnen verboten wurde, sich politisch zu äussern. Die Einmischungen, obwohl von der durch die Pfarrer nicht anerkannten Regierung in Liestal verboten, gab es trotzdem immer wieder, ohne dass dies jedes Mal geahndet worden wäre. So erklärte Pfarrer Jäslin nach der Partialtrennung 1832 in seiner Gemeinde in Kilchberg, dass dem neuen Gemeinderat nicht gehorcht werden dürfe, weil dieser ungesetzlich sei. Eine Beschwerde bei der Regierung in Liestal blieb ohne Folgen.[494] Die Warnung aus Liestal hing mit dem Selbstverständnis der Pfarrer zusammen, das noch stark von der oben beschriebenen Wächterfunktion geprägt war, die ihnen in der Frühen Neuzeit zugesehen war und die aus Hes 3,17 hergeleitet wurde.[495] Die Sichtweise auf das Amt setzte einen starken Gestaltungswillen voraus.[496] In diesem Sinne forderte etwa Johannes Linder in seiner Jahrespredigt von 1832 den Gehorsam und Unterordnung unter die Regierung in Basel. In der gleichen Predigt kritisierte er aber die Basler

[489] Niklaus Röthlin, Art. Basel (Kanton). 3.4 Gesellschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[490] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.
[491] Vgl. Fridrich, Glauben und Leben nach der Revolution, S. 178.
[492] Vgl. Marcus Wiedmer, Als Aristokrat unter Revoluzzern. Der Sissacher Pfarrer Daniel Burckhardt im Strudel der Trennungswirren 1830-1833, Liestal 1997 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft Bd. 61), S. 77.
[493] Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, S. 61.
[494] Vgl. ebd., S. 60.
[495] Vgl. Eibach, Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung, S. 168; Schorn-Schütte, Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica christiana als Legitimitätsgrundlage, S. 220; Schorn-Schütte, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), S. 291.
[496] Vgl. Schorn-Schütte, Einführung, S. 7.

Regierung heftig für die Berufung von aus seiner Sicht zu liberalen Theologen an die Universität, welche er als eine der Ursachen für die ‹Wirren› sah.[497] Der scheinbare Widerspruch lässt sich mit dem Rollenverständnis der Pfarrer erklären. Die Geistlichen sind aufgrund ihrer Funktion zur Kritik an der Regierung verpflichtet, etwas, was sie gleichzeitig dem «Pöbel»[498] absprachen.

Besonders schwierige Verhältnisse galten für die Pfarrer nach dem Entzug der Verwaltung durch die Stadt, da die Basler Behörden bestimmten, dass die Pfarrer der Gemeinden weiterhin im Amt zu bleiben hatten und den Weisungen aus der Stadt folgen mussten.[499] Das führte von Seiten der Landschaft zu Konfliktstoff. So wurden die Pfarrer des von der Stadt nicht anerkannten Halbkantons Basel-Landschaft aufgefordert, am 15. April 1832 zum Dank für den Sieg vom 21. August 1831 und der Vertreibung der Basler Standestruppe aus Gelterkinden am 7. April 1832 eine religiöse Feier zu veranstalten und sich klar auf der Seite der Landschaft zu positionieren. Ein Gebet sollte die Feier beenden und um die baldige Lösung der politischen Wirren und besonders um die «vollständige Verwirklichung» der basellandschaftlichen «Volksfreiheit», die «Entkräftung unserer Widersächer und glückliches Zustandekommen der unter so vielen Drangsalen und Leiden längst ersehnten freien Staatsverfassung» gebeten werden.[500] Die Forderung wurde von den meisten Pfarrern abgelehnt. So blieben nur zwei Geistliche in den Pfarrstellen des neuen Halbkantons: Wilhelm Hoch in Ormalingen und Markus Lutz in Läufelfingen, die beide nach einigem Zögern besagte Feier durchführten.[501] Die Übrigen flüchteten oder wurden vertrieben. Die Entlassungen stiessen bei Teilen der Bevölkerung auf Unverständnis. In Arisdorf gossen Anhänger des vertriebenen Pfarrers dem neuen in der Nacht vor der Einsegnung Jauche auf die Kirchwege.[502] Die geflohenen Pfarrer hielten in Basel weiterhin Gottesdienste, die auch von Landschäftlerinnen besucht wurden.[503] Der Kirchenrat in Basel liess an alle Seelsorger die Aufforderung ergehen, dass kein Pfarramt oder Vikariat in einer Gemeinde angenommen werden dürfe, in der ein Pfarrer «widerrechtlich entsetzt»[504] worden sei. Ebenso versuchte der Basler Kirchenrat bei den anderen eidgenössischen Kirchenbehörden zu erwirken, dass der Eintritt in den Kirchendient in Basel-Landschaft verboten würde, konnte sich aber nicht durchsetzen. Bald schon meldeten sich Basler Kandidaten für den Dienst in Basel-Land. Am 6. März 1835 erlaubte der Kirchenrat den

[497] Vgl. Johannes Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, Basel 1832, S. 11.
[498] Ebd., S. 5.
[499] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 277f.
[500] Zit. nach ebd., S. 278.
[501] Ebd., S. 279.
[502] Gauss, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, S. 75.
[503] Ebd., S. 69f.
[504] Ebd., S. 65.

Eintritt in den Kirchendient in Basel-Land wieder.[505] Den vertriebenen Pfarrern und in die Stadt zurückgekehrten Geistlichen wurde von der Stadt der Lohn weiterhin ausbezahlt, ausserdem blieb ihr informeller Einfluss in ausserkirchlichen und kirchlichen Vereinen, Gesellschaften und Anstalten für die Stadt bestehen.[506]

Voraussetzungen des Politischen: Gott in Basel

Die Pfarrer agieren also in einem durch komplexe Konflikte geprägten Umfeld. Sowohl die politische als auch die religiöse Ordnung werden durch die Forderung nach Gleichstellung von Stadt und Land in Frage gestellt und bedürfen daher der Legitimation von Seiten der Geistlichen. Politische Herrschaft wird, unabhängig von den theologischen Positionen der Pfarrer, als durch Gott bestimmt betrachtet. Die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses ändert sich jedoch je nach Perspektive deutlich, sodass das Begriffsfeld ‹Gott› in den Predigten bezüglich der Legitimation der politischen und religiösen Ordnung über zwei Perspektiven verhandelt wird. Zum einen über die Frage nach der Abhängigkeit des Einzelnen von Gott. Dies wird vor allem über die Gottebenbildlichkeit des Menschen verhandelt. Zum anderen ist das Verhältnis der Gemeinschaft zu Gott zentral. Dieses ist dabei von der Vorstellung der Gottesauserwähltheit geprägt. Die Ausdeutungen dieser Konzepte haben im politischen Streit zwischen Stadt und Land spezifische Funktionen, die wiederum für die Beschreibung der politischen Positionen im Predigtdiskurs zentral sind.

Die Bürger der Predigten

Da es bei den ‹Wirren› wesentlich um die Frage nach der Gleichstellung der Bürger der Stadt und der Landschaft geht, wird in den Predigten über das Begriffsfeld ‹Gott› die Frage nach der politischen Teilhabe verhandelt. Die Forschung hat die Problematik der Teilhabe unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet. So hat Philipp Sarasin eine an der Bürgertumsforschung orientierte Untersuchung der Elite vorgelegt und die «‹patrizische› Struktur»[507] ebendieser beschrieben. Ob jemand zu diesem Kreis gehörte, wurde laut Sarasin durch die verwandtschaftliche Beziehung und die ökonomische Potenz bestimmt. Dabei ist aber der Begriff des Bürgers, wie Sarasin selbst problematisiert, im Gegensatz zur Situation in Deutschland wegen dem Fehlen des Adels viel weniger trennscharf.[508] Wer also als Bürger gelten darf, kann sich je nach Definition desselben stark verändern.[509] Gerade die Predigten

[505] Ebd., S. 100.
[506] Vgl. ebd., S. 64.
[507] Sarasin, Stadt der Bürger, S. 16.
[508] Vgl. ebd., S. 14.
[509] Dies hat jüngst Manfred Hettling in einem Forschungsüberblick zur Bürgertumsforschung erneut festgehalten. So bestehe keine Übereinkunft darüber, was eine bürgerliche Gesellschaft sei. Die in den 1990er Jahren vor allem in Bielefeld und Frankfurt intensiv betriebe Bürgertumsforschung habe sich, nicht zuletzt aufgrund des

orientieren sich an anderen Werten als jenen, die beispielsweise Sarasin für die Oberschicht Basels als bestimmend ausmacht. Wie Hettling dargestellt hat, wird die Bürgertumsforschung von ganz bestimmten Vorannahmen geprägt, wie beispielsweise der Säkularisierung, was die analytische Integration von religiösen Wertesystemen erschwert.[510] Was einen Bürger in einer Basler Predigt ausmacht, hängt ganz entscheidend mit dem Begriffsfeld ‹Gott› zusammen, denn Gott ist in diesem Wertesystem der wichtigste Akteur, der darüber bestimmt, wer überhaupt zu welchem Handeln ermächtigt ist. Es bestehen diesbezüglich zwei Strategien. Eine sucht die Teilhabe auszudehnen und damit die Gleichstellung der Landschaft gegenüber der Stadt zu legitimieren. Diese wird im ersten Unterkapitel dargelegt. Die andere Strategie zielt auf die Neuausrichtung des Politischen gegenüber dem Religiösen und versucht dadurch die politischen Gleichheitsvorstellungen zu delegitimieren. Die unterschiedlichen Strategien können an zwei Predigten nachvollzogen werden, die beide Röm 14,7-8 als Bibeltext gewählt haben: «Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner stirbt ihm selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn – sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn». Obwohl der gleiche Bibeltext von den Pfarrern für ihre Predigt gewählt wurde, können die daraus abgeleiteten «Handlungsweisen»[511] nicht unterschiedlicher sein. Die folgenden Beispiele illustrieren auch daher auch die Offenheit der Exegese der Bibeltexte in den Predigten.

Ebenbildlichkeit als Legitimation der Gleichheit

Die erste Predigt wurde von Georg Herold 1832 gehalten. Herold wurde 1803 in Frankfurt am Main geboren. Er studierte Jurisprudenz und war 1824 an der Universität Basel immatrikuliert. Nach dem Verfassen der Flugschrift *Empörung* und der Teilnahme am Hambacher Fest in der damals zu Bayern gehörenden Rheinpfalz floh er 1832 in den neugegründeten Kanton Basel-Landschaft. Er war Jurist in Liestal und amtete während des aufgrund der Entlassungen der stadttreuen Geistlichen entstandenen Pfarrermangels 1832/33 als Laienprediger in Arisdorf und Pratteln. Die folgende Predigt ist die einzige, die in diesen Zeitraum von einem Nichttheologen gehalten wurde und zum Druck erschien. Herold arbeitete in mehreren Zeitungen mit und kehrte

biographischen und historischen Kontextes, vor allem auf das 19. Jahrhundert und dem Modell des Aufstiegs, der Blütezeit und des Zerfalls konzentriert. Hettling schlägt mit M. Rainer Lepsius vor, «Vergesellschaftung» in Bezug auf das Bürgertum als analytisches Konzept zu verwenden, da damit die Interessen und Wertorientierung in den Fokus genommen werden, welche die unterschiedlichen Gesellschaften zusammenhalten. Vgl. Manfred Hettling, Bürgertum als kulturelle Vergesellschaftung, in: Manfred Hettling, Richard Pohle (Hg.), Bürgertum. Bilanzen, Perspektiven, Begriffe, Göttingen 2019, S. 9–33, hier: S. 20ff.; Vgl. M. Rainer Lepsius, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S. 79–100, hier: S. 80.

[510] Vgl. Hettling, Bürgertum als kulturelle Vergesellschaftung, S. 32.

[511] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 7.

1848 nach Frankfurt zurück, wo er als Redaktor des *Frankfurter Volksboten* arbeitete.[512] Der Antistes Hieronimus Falkeisen, von dem die zweite hier besprochene Predigt stammt, bezeichnete in einer Mitteilung des Kirchenrates Herold als jemanden, der «durch seinen Aufruf zur Empörung berüchtigt genug»[513] sei. Damit warf Falkeisen Herold vor, die politische und religiöse Ordnung zu untergraben.

Die Predigt wurde am 27. September 1832 in Arisdorf gehalten und insofern in einer Zeit, in der der Konflikt vorentschieden war, die Halbkantone aber darauf angewiesen waren, ihre politische Position zu festigen und ihre Ordnung entsprechend zu legitimieren. Die Predigt scheint laut Vorwort Kontroversen ausgelöst zu haben, weshalb sie «wörtlich treu zum Drucke»[514] erscheinen sollte. Auf die Ursache und Ursprünge der Streitigkeiten wird jedoch im Druck nicht eingegangen, allerdings deutet die dortige Formulierung mit dem «Pharisäismus» auf Kritik der städtischen Geistlichkeit hin.[515] Gedruckt wurde sie bei Banga & Honegger, die zudem die liberale Zeitung *Der unerschrockene Rauracher* herausgaben.[516] Das zeigt, dass wie mit der Herausgabe von Zeitungen mit dem Druck der Predigten eine konkrete politische Strategie verfolgt wurde – ähnliches illustriert die Druckerei der Gebrüder Räber in Luzern.

Bereits der Titel der *Predigt über Gott, Welt und Menschen* setzt Gott als wichtigsten Akteur. Im einleitenden Gebet wird mehrfach auf die Allmacht Gottes eingegangen, der «alle Wesen ihr Dasein danken» und die «auch uns aus dem Nichts» geschaffen habe.[517] Weiter verweist Herold auf eine für ihn bestehende anthropologische Konstante, wenn er ausführt, dass sich kein Volk auf der Erde finden lasse, das nicht in irgendeiner Form «seinen Glauben und seinen Gottesdienst hätte». Das «Gefühl einer Gottheit» liege allen Menschen nahe.[518] Es möge dabei «viel Irthümliches [sic] auch den verschiedenen Vorstellungen beigemischt sein», trotzdem habe Gott in alle «Herzen einen Funken seines Lichts gespendet».[519] Damit ist für Herold zum einen der letztlich universelle Anspruch des christlichen Glaubens klar. Wenn das Irrtümliche abgelegt wird, führt das automatisch zum Christentum. Zum anderen bestimmt das Gottesverhältnis wesentlich die politischen Verhältnisse, wie Herold im zweiten Teil der Kanzelrede ausführt.

---

[512] Biographische Angaben vgl. Kaspar Birkhäuser, Personenlexikon des Kantons Basel-Landschaft, Liestal 1997 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft), S. 82.
[513] Staatsarchiv Baselland, NA 2004, Mitteilung des hochwürdigen Kirchen-Rathes, S. 2.
[514] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 3.
[515] Ebd.
[516] Kaspar Birkhäuser, Art. Benedikt Banga, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[517] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 4.
[518] Ebd., S. 5.
[519] Ebd., S. 6.

Zunächst seien, so Herold, mit Verweis auf den Bibeltext der Predigt, alle aufgrund der Abhängigkeit von Gott zu Dankbarkeit diesem gegenüber verpflichtet. Als zweite Verpflichtung führt Herold die Bruderliebe auf. Da alle «Menschen, die auf Erden wandeln», als Ebenbild Gottes erschaffen worden seien, seien «alle gleich» und kein Volk solle darum über ein anderes herrschen.[520] Die «Verknechtung» eines anderen Volkes sei gar eine «fürchterliche Gotteslästerung».[521] Der Begriff des ‹Volkes› wird in den Predigten, ähnlich wie jener des ‹Vaterlandes› polysemantisch gebraucht, meist wird der Ausdruck in Bezug auf staatliche oder gliedstaatliche Gemeinschaften angewendet.[522] Hier bezieht er sich auf die Landschaft, die durch die Stadt geknechtet worden sei. Dadurch wird implizit die politische Gleichstellung der Landschaft gefordert und diese wiederum korrespondiert bei Herold mit der Forderung nach der individuellen Gleichheit. Denn Gott könne nur geehrt werden, wenn auch der Nächste geachtet werde. Das bedeute, dass jeder die gleichen Recht haben müsse in seiner Gemeinde. Der Anspruch zielt auf die Wahl der Pfarrer durch die Gemeinde, denn eines «jeden Stimme» müsse gehört werden.[523] Für Herold korrespondieren die bürgerlichen Gleichheitsrechte im Hinblick auf die politische Ordnung mit den kirchlichen Verhältnissen und bedingen sich gegenseitig. Ein Bürger ist aufgrund des universellen Anspruches des Christentums Mitglied in einer Kirchgemeinde und hat da das Wahlrecht. Weil er über dieses in der Kirchgemeinde verfügt, muss er es für Herold ebenso in den politischen Gemeinden erhalten. Herolds Überlegungen spiegeln sich auch in der Entwicklung des Wahlrechtes der landschaftlichen Kirchgemeinden. Bis zur Mediation wählte der Kleine Rat einen Dreiervorschlag und liess das Los entscheiden.[524] Während in der Stadt die Pfarrer nach der Mediation vom Grossen Rat berufen wurden, wurden sie auf der Landschaft durch eine zwölfköpfige Wahlbehörde – bestehend aus den Eliten der jeweiligen Dörfer – bestimmt.[525] Mit der Kantonstrennung änderte sich das erneut und sowohl in der Stadt als auch der Landschaft wurden die Pfarrer durch die Gemeinde gewählt. In der Stadt musste man für das Wahlrecht aber das Basler Bürgerrecht besitzen.[526] Basler ohne Gemeindebürgerrecht waren bis 1874 von dem Wahlrecht ausgenommen.[527] Damit zielt die Argumentation Herolds auf zwei

[520] Ebd., S. 12.
[521] Ebd.
[522] So referiert Schaub auf das «Volke der Basel-Landschaft». Johannes Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, Liestal 1833, S. 12.
[523] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 12.
[524] Gauss, Die Kirche des Baselbiets während der Zeit der Mediation und Restauration, S. 237.
[525] Vgl. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann, S. 61.
[526] Ebd.
[527] Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 163.

Punkte. Weil alle Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen sind, sind sie einander gleichgestellt. Dasselbe gilt in gleicher Weise für die Gemeinschaften, die sie bilden. Dadurch wird für Herold das Wahlrecht in den kirchlichen und bürgerlichen Gemeinden legitimiert. Die von Herold skizierte Gleichheit zielt zweitens auch auf die Legitimation der Pfarrer. 1832 sind zum Teil noch die stadttreuen Geistlichen auf der Landschaft tätig und demzufolge stellt sich die Frage, wer überhaupt legitimerweise die Pfarrer wählen darf. Herold gibt hierbei die eindeutige Antwort, dass das eben nur die Bürger der Kirchgemeinde tun dürfen und daher die stadttreuen beziehunsgweise von der Stadt berufenen Geistlichen illegitim sind.

Ein Blick auf eine weitere Predigt zeigt, dass auch nach der entscheidenden Niederlage der Stadt im August 1833 die politische Auseinandersetzung über die Vorstellung von Gottebenbildlichkeit geführt wird. In diesem Sinne predigt Johannes Schaub, dass jene mit dem Kerker oder gar Tod bedroht worden seien, die gemahnt hätten, dass der Landmann «ebensogut wie der Herr Gottes Ebenbild in sich trage».[528] Die Stadt habe nicht anerkennen wollen, dass ein «Gott unser aller Vater sei»[529] und die Landschaft sei als Stiefkind betrachtet worden, nicht aber als Bruder. Über die Brudermetapher können die Gleichheitsvorstellungen deutlicher herausgearbeitet werden, die zumindest bei Herold sprachlich kaum beschränkt werden. Schaub fasst die Schweiz, auf die er in seiner Predigt immer wieder Bezug nimmt, als Familie auf, deren Glieder gleichberechtigte Brüder sein sollten. Damit wird der Brudertopos, den auch Herold in seiner Predigt verwendet, angeführt. Es ist deutlich, dass Schaub hier auf den christlichen Brudertopos referiert, denn dieser beinhaltet im Gegensatz zum revolutionären Brüderlichkeitsbegriff einen Vater. Der christliche Brüderbund wird demzufolge durch Gott konstituiert.[530] Die Weigerung der Stadt, der Landschaft eine politisch angemessene Vertretung zu garantieren, wird als Verletzung der göttlichen Schöpfungsordnung verstanden. Der Verweis auf die Vorstellung des Staates als Familie findet sich ebenso in der Rhetorik der Schützenfeste der Zeit.[531] Die Metaphorik wird aus den geschlechterpolitischen Vorstellungen gespeist, werden doch in der Predigt nur die Brüder erwähnt, nicht jedoch die Mütter oder Schwestern. Weiblichkeit hat in der auf die politische Integration der männlichen Bürger zielenden Strategie keinen Platz.[532] Von einer ‹Feminisierung des Religiösen› kann in den hier untersuchten

[528] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 8.
[529] Ebd.
[530] Vgl. Albrecht Koschorke, et al., Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt am Main 2007 (Fischer 17147), S. 289.
[531] Vgl. Matthias Weishaupt, Bruderliebe und Heldentod. Geschichtsbilder und Geschichtskultur in Festreden am schweizerischen Schützenfest in Glarus 1847, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 61–78, hier: S. 69.
[532] Vgl. ebd., S. 71.

Predigten nicht gesprochen werden. Weder wird dem Vollzug der Religion feminine Attribute zugewiesen noch den Frauen eine spezifische Rolle innerhalb des religiösen Kontextes.[533] Dabei ist es so, dass die von Claudia Opitz für die Zeit der Helvetik festgestellten Nachteile für Frauen, auch für die Zeit um 1830 gelten.[534] Es waren dies neben den inexistenten politischen Rechten die fehlenden Mitspracherechte in den Zünften und Ratsgremien, die Vormundschaft, die allfälliges Kapital der Frauen verwaltete, Einschränkungen in der Handels- und Gewerbefreiheit, sowie institutionelle Benachteiligungen, etwa die härteren Urteile vor dem Ehe- und Sittengericht, die meist um rund ein Drittel geringeren Frauenlöhne in Gewerbe und Industrie und ebenso das schlechtere Bildungssystem für die Mädchen. Konnten Frauen wohl Bürgerinnen sein, bedeutete das, dass sie zwar je nachdem Anspruch auf Hilfe in ihrer Gemeinde hatten, jedoch nur, wenn sie sich nicht heirateten und dadurch in den Stand ihres Ehemanns eintraten.[535] Die Benachteiligungen führten zu keinen sichtbaren politischen Forderungen, auch nicht von Frauenseite.[536]

So überrascht es nicht, dass in den Predigten im Hinblick auf die politischen Dispute und Vorstellungen ausschliesslich von Männern oder eben Brüdern ausgegangen wird. Die Gottebenbildlichkeit ist eine männlich gedachte. Geschlechterrollen für Frauen sind grundsätzlich sehr wohl in den Predigten zu finden, sie sind jedoch nicht vom Gottesbild direkt abgeleitet. Das lässt sich ebenso an den in der Kanzelrede beschriebenen Handlungen ablesen. Die Männer treten als Warner und Mahner bezüglich der für Schaub qua Ebenbildlichkeit grundsätzlich naturrechtlich verbürgten politischen Rechte, aber auch als Kämpfer in der Schlacht auf. Die Frauen warten dagegen passiv als «weinende Gattin»537 oder mit blutendem «Mutterherz»[538] zuhause, und damit der Emotionalität entsprechend, wie dies Karin Hausen im Hinblick auf die ‹Polarisierung der Geschlechtercharaktere› festgestellt hat.[539] Diese

---

[533] Eine Forschungsübersicht zur ‹Feminisierung› ist zu finden in: Irmtraud Götz von Olenhusen, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Perspektive (Einleitung), in: dies. (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995, S. 9–21; Ute Gause, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006, S. 156ff.

[534] Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, S. 181.

[535] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 169.

[536] Ob sich die Geschlechterordnung in den ausserhalb der Kirche stattfindenden Privatandachten anders verhielten, kann nicht genau eruiert werden. Johannes Hefs zumindest kritisiert in einer 1837 gehaltenen Predigt, dass in diesen Andachten gar «Weiber» etwas zu sagen hätten. Es ist aber nicht klar, ob dem wirklich so war, oder ob es sich hier lediglich um eine rhetorische Strategie zur Abwertung dieser Kreise handelt. Johannes Hefs, Von der Natur und Wichtigkeit des geistlichen Amtes, und von der Unstatthaftigkeit und Schädlichkeit der in dasselbe von Unberufenen geschehenen Eingriffe. Gelegenheitspredigt gehalten am 5. März 1837, Basel 1837, S. 10.

[537] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 3.

[538] Ebd., S. 9.

[539] Vgl. Karin Hausen, Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere». Eine Spiegeung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue

Konzeptionen spiegeln sich ebenso in den Handlungsanweisungen am Ende der Predigt. Sie richten sich ausschliesslich an die Männer als «Vorgesetzte der Gemeinde, Bürger, Lehrer, Pfarrer».[540]

Ebenbildlichkeit als Legitimation der Ungleichheit

Während also Herold aus der Exegese von Röm 14 Gleichheitsansprüche ableitet, interpretiert Hieronimus Falkeisen den Text in seiner Predigt gegenteilig. Theologisch wird Falkeisen der sogenannten vernünftigen Orthodoxie zugeordnet.[541] Falkeisen amtete nach zahlreichen anderen Pfarrstellen von 1816 bis 1838 als Antistes und insofern gleichzeitig als Pfarrer der Münstergemeinde.[542] Er war für die gesamten Jahre der ‹Wirren› Leiter der baslerischen Staatskirche.[543] Die Predigt wurde am 17. Mai 1835 im Basler Münster gehalten und damit fast zwei Jahre nach der Kantonstrennung. Die Forschung verweist immer wieder darauf, dass das Selbstverständnis der Stadt noch über Jahre von den ‹Wirren› geprägt waren, denn diese galten im Basler Verständnis als das «folgenreichste Ereignis der Basler Geschichte seit der Reformation».[544] Dies führte zu einem spezifischen Selbstbild, das in ganz unterschiedlichen Quellen nachvollzogen werden kann. So zeigt der 1847 erschienene Stadtplan von Johann Friedrich Mähly, von Psalmversen umrahmt, eine kleinräumige, von Mauern und Wehrgräben umschlossene Stadt, als «Gesten der Abwehr, der Abgrenzung und des Schutzes der ‹gesegneten› Ordnung im Innern gegen das bedrohliche Aussen».[545]

In einem ersten Teil skizziert Falkeisen die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Während Herold daraus die Gleichheit der Männer in Kirche und Gemeinde und insofern entsprechende Rechte ableitet, nutzt Falkeisen das Argument der Abhängigkeit als heilsgeschichtliche Legitimation von Hierarchien. Alles sei durch Jesus geschaffen worden, auch die «Herrschaften, oder Fürstenthümer, oder Obrigkeiten».[546] Durch die Sünde seien die Menschen unter die «Herrschaft Satans»[547] gekommen, aber durch den Opfertod Jesu wieder erlöst

---

Forschungen, Stuttgart 1976, S. 363–393, hier: S. 368; Karin Hausen, Der Aufsatz über die «Geschlechtscharaktere» und seine Rezeption. Eine Spätlese nach dreissig Jahren, in: dies. (Hg.), Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte 2012, S. 83–105.

[540] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 15.

[541] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.

[542] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002. Die Gemeinden und Spezialpfarrämter der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, ihre Pfarrerinnen und Pfarrer von der Reformation bis zur Gegenwart, Liestal 2002, S. 166.

[543] Alfred R. Weber, Antistes Hieronymus Falkeisen (1758-1838) und die Falkeisen-Sammlung, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 56 (1957), S. 119–136, hier: S. 119.

[544] Burckhardt, Geschichte der Stadt Basel, S. 159.

[545] Marco Vencato, Basel zwischen Bund und Baden. Basler Wahrnehmungen und Reaktionen angesichts des dritten badischen Aufstandes im Kontext der bundesrätlichen Neutralitäts- und Asylpolitik der Jahre 1848/49, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 101 (2001), S. 117–173, hier: S. 121f.

[546] Hieronimus Falkeisen, Predigt über Römer 14,9. Gehalten im Münster den 17. Mai 1835, Basel 1835, S. 7.

[547] Ebd.

worden. Der Ursprung von Herrschaft liege demzufolge immer bei Gott. Deutlich ist hier die Anspielung auf die Konzeption weltlicher Herrschaft aus Röm 13,1, die alle Herrschaft als durch Gott eingesetzt betrachtet und die für die politische Theologie des Christentums von grosser Bedeutung ist.[548] Somit ist die Gesellschaft im Sinne der Schöpfung durch Hierarchien geprägt und diese gilt es zu erhalten und zu schützen. Marcus Wiedmer sieht in dem Konzept den Kern des politischen Streits zwischen den Geistlichen auf der Landschaft und in der Stadt während den ‹Wirren›.[549] Grundsätzliche Veränderungen im Hinblick auf die Herrschaft sind in den Vorstellungen nicht vorgesehen, beziehungsweise werden von Falkeisen gar nicht erst thematisiert. An erster Stelle soll die «Selbstprüfung», die «Sinnesänderung und Lebensbesserung» in Bezug auf ein christliches Leben stehen.[550] Bei Herold sind die christlichen Bürger durch ihre Gleichheit zu Wahlen in den Gemeinden berechtigt, während bei Falkeisen die Christen aufgrund der politischen Theologie zur Unterordnung unter die Obrigkeit verpflichtet sind.

Der Fokus auf das individuell-religiöse Handeln erklärt sich aus der gegenüber Herold konträren Geschichtsauffassung und der daraus resultierenden Anthropologie. Beide gehen von einem in der Schöpfung in jedes Herz eingepflanztem «Wahrheitsgefühl»[551] aus. Herold spricht diesbezüglich vom «in alle Herzen» gespendeten «Funken seines Lichts».[552] Während für Herold dieser aber durch Zwang und politische Unterdrückung verschüttet werden kann und er das entsprechend auf die politischen Verhältnisse in Basel münzt, begründet Falkeisen die Verwirrung in der Welt aus der Ablehnung Christi. Falkeisen stützt sich dabei auf die konfessionskulturell wirksame Erzählung der Reformation. Diese geht davon aus, dass eine Urkirche gestiftet wurde, sie aber anschliessend verloren ging und durch die Reformation wiederhergestellt werden musste. Der Vorgang ist grundsätzlich wiederholbar. So könne laut Falkeisen die Wahrheit durch «Künste oder Künsteleien»[553] verschüttet werden und den evangelischen Weg versperren. Falkeisens Predigt beinhaltet demzufolge keine Fortschrittsbewegung wie bei Herold, bei dem die Zunahme an christlicher Erkenntnis auch zu einer Ausdehnung der politischen Rechte führt. Bei Falkeisen dagegen breitet sich die ins Herz gepflanzte Wahrheit nicht als natürliche Bewegung aus, sondern wird im Gegenteil verschüttet und kann nur durch den durch die Kirche vermittelten Glauben an Jesus wiederhergestellt

[548] Vgl. Adam, Politische Theologie, S. 25.
[549] Vgl. Wiedmer, Als Aristokrat unter Revoluzzern, S. 23.
[550] Falkeisen, Predigt über Römer 14,9, S. 11.
[551] Ebd., S. 12.
[552] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 6.
[553] Falkeisen, Predigt über Römer 14,9, S. 12.

beziehungsweise reformiert werden. Falkeisen fokussiert auf das individuell-christliche Leben und nicht auf eine Debatte um politische Rechte und Gleichheit.

Ähnlich wie Falkeisen ordnet Jakob Friedrich Ecklin (1786-1861) die Umbruchssituation. Ecklin war von 1809 bis 1821 Pfarrer im Waisenhaus und von 1821 bis 1832 in Rothenfluh. Nach seiner Flucht im Zuge der ‹Basler Wirren› war er bis 1834 Prediger am Landwaisenhaus und von 1834 bis 1851 schliesslich Religionslehrer an der Mädchenrealschule.[554] Er hat demnach einen für stadttreue Geistliche typischen Lebenslauf, mit einem sichtbaren Bruch der Biografie durch die Kantonstrennung. Die Predigt wurde im Druck auf den 4. November 1832 datiert, sodass nicht klar ist, wo und ob Ecklin die Kanzelrede hielt, da er zu diesem Zeitpunkt Rothenfluh bereits hatte verlassen müssen. Als Bibeltext ist der Predigt Apg 20,17-38 vorangestellt, in dem Paulus Abschied von den Christen in Ephesus nimmt. Laut dem biblischen Bericht war es dort zu einem Tumult um die Artemisverehrung gekommen, nachdem Paulus und seine Begleiter dort gepredigt und Wunder gewirkt hatten.

Ecklin parallelisiert die Ereignisse in Ephesus mit jenen in seiner Gemeinde Rothenfluh: Auch in Ephesus habe sich eine «Empörung der Heiden wider die christliche Gemeinde»[555] ereignet. Wie bereits Falkeisen interpretiert Ecklin die eigene Biografie durch den biblischen und konfessionskulturellen Erfahrungshorizont. Die Prediger des Kantons hätten sich dem «grossen Zeitgötzen der Empörung gegen die Obrigkeit und einer falschen und frechen Freiheit»[556] widersetzt und würden demnach vertrieben. Die Artemisverehrung und der Kampf um die politische Gleichberechtigung von Stadt und Land werden gleichgesetzt und Letzteres entsprechend delegitimiert. Einmal mehr zeigt sich deutlich die Perspektivierung der Ereignisse, aber auch des Mediums durch die Geistlichen. Die Interpretation und Deutung der Geschehnisse erfolgen durch die Auslegung eines Bibeltextes. Die erzählerischen Strukturen des Primärtextes werden übernommen und mit den aktuellen Ereignissen parallelisiert. Eigentliches Thema der Predigt ist somit ebenso der erzwungene Abschied Ecklins aus der Gemeinde und die in der Gattung der Abschiedspredigt typischerweise zu erfolgende Bekräftigung der religiösen Ordnung. In den Abschiedspredigten sollte der Geistliche – wie in einer zeitgenössischen Homiletik erläutert wird – «Gott und der Gemeinde» für den «Segen der Amtsführung» danken. Dabei sollten zum einen die Erfolge, zum anderen aber auch die Misserfolge aufgeführt werden.[557] Es handelt sich um eine Art Rechenschaftsbericht des

[554] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 160.
[555] Jakob Friedrich Ecklin, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, Basel 1832, S. 4.
[556] Ebd.
[557] Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, S. 259.

Pfarrers. Im Mittelpunkt von Ecklins Abschiedspredigt steht thematisch der Glaube und dieser ist durch die Gottebenbildlichkeit definiert. Denn das Zentrum des christlichen Glaubens ist für Ecklin die «Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes».[558] Die Umbrüche der Gegenwart werden als Gottesstrafen aufgefasst, die deshalb nötig geworden seien, weil die Menschen ihre Ebenbildlichkeit verletzt haben, indem sie den politischen Zeitgötzen huldigten. Die von Ecklin verurteilten Umbrüche werden, indem sie als durch Gott verursachte Züchtigungen angesehen werden, in eine sinnstiftendes Narrativ überführt.

Was die durch Gott vermittelten Konzepte bezüglich der Bürger angeht, kann also klar zwischen Stadt und Land unterschieden werden. Wie sich am Beispiel der Predigten von Schaub und Herold gezeigt hat, haben die Bürger auf der Landschaft am kirchlichen Leben teil, was auch beinhaltet, dem Wahlrecht nachzukommen, welches zudem auf das bürgerliche Leben übertragen wird. Eine Kirchgemeinde unterscheidet sich diesbezüglich nicht von der Bürgergemeinde und dem Kanton. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird damit für das politische Handeln zu einer wichtigen Voraussetzung und gleichzeitig ist dieses politische Handeln Zeichen der sich immer mehr ausbreitenden christlichen Gesinnung.
Ebenso verwerfen die hier zitierten stadttreuen Geistlichen das politische Handeln nicht grundsätzlich, dieses sieht jedoch lediglich vor, der Obrigkeit zu gehorchen. Der Gehorsam dient als Zeichen des Bestehens der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Indem nun Falkeisen und Ecklin die ‹Wirren› als Zeichen der Missachtung dieses Gehorsams deuten, werden die weiteren Handlungsmöglichkeiten als entsprechend begrenzt gesehen. Sie stellen der negativen Gegenwartsaufassung die christliche Hoffnung entgegen. So sei durch die Vorsehung Gottes gesichert, dass Gott «seine Auserwählten, die zu Ihm Tag und Nacht rufen»,[559] erretten würde. Auch hier ist wiederum der primär Handelnde Gott, was für Ecklin bedeutet, dass keine Rache an jenen geübt werden dürfe, die wider die göttliche Ordnung sündigten. Diese könnten letztlich durch die «unaussprechliche Gnade Gottes in Christo Jesu» durch die Busse und Reue in das «Reich Gottes» gelangen.[560] Das bedinge jedoch die freiwillige Bekehrung, die sich in den Grundzügen des Charakters eines wahren Christen zeige: «Liebe, Wahrheit, Sündenhass».[561] Eine solche Umkehr schliesst Ecklin auch im Moment seiner Vertreibung für die Landschaft nicht aus. Die Bürger bei Falkeisen und Ecklin sind nicht durch ihre Ausübung von politischen

[558] Ecklin, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, S. 9.
[559] Ebd., S. 7.
[560] Ebd., S. 9.
[561] Ebd., S. 10.

Rechten in den Gemeinden bestimmt, sondern durch die Teilhabe am (weiter unten zu definierenden) Gottesreich.

Die Auserwähltheit und die politische Konsequenz

Während die Annahme der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu jeweils unterschiedlichen Handlungsanweisungen und Konzeptionen des Bürgers führt, sind die Geistlichen beider Seiten grundsätzlich von der Vorstellung eines direkt in die Geschichte eingreifenden Gottes überzeugt. Dabei orientierten sich die Prediger sowohl in der Stadt als auch auf der Landschaft an der Gewissheit, das auserwählte Volk Gottes zu sein und dessen besonderen Schutz zu geniessen. Die Persistenz des Topos ist deswegen nicht unerheblich, weil in der Forschung zur Erweckungsbewegung in Süddeutschland festgehalten wird, dass der Gedanke, das eigene Volk im Sinne der Nation sei auserwählt, kaum vorkommt.[562] Damit unterscheiden sich die Basler Erweckten, wie das Beispiel von Linder[563] unten zeigt, aufgrund der bestehenden Geschichtsnarrativen von ihren Glaubensschwestern. Denn die Auserwähltheitsonzepte können für die Eidgenossenschaft bis ins Mittelalter zurückverfolgt werden.[564] Zeugnisse finden sich bereits in den Chroniken wie jener von Johannes von Winterthur (1302–1348), der die Schlacht von Morgarten nach alttestamentarischer Erlösungsgeschichte anordnete.[565] Ebenfalls zentral ist die Vorstellung eines auserwählten Volkes in den Liedern (1507/8) von Mathis Zollner über die Schlacht von Murten und in verschiedenen religiösen Bräuchen wie dem Beten ‹mit zertanen armen›, der Passionsverehrung und dem ins 14. Jahrhundert zurückgehenden Schwyzer Landesbanner. Im Zentrum dieser Praktiken stand die Erinnerung an die «oft ans Wunderbare grenzenden Siege der wenigen gegen die vielen», die den Eidgenossen als Gottesurteile erschienen und «mit nicht zu überbietender Eindeutigkeit bewiesen, dass Gott auf ihrer Seite stand».[566] Daher dienten die Praktiken auch immer der Legitimation der politischen Entwicklung in der Eidgenossenschaft, da diese der Ständeordnung und der damit verbundenen Konzeption des christlichen Regiments zuwiderlief.[567] Damit wurden die Kriegsgeschichte und die erinnerten Erfolge «zum eigentlichen Rückgrat des eidgenössischen

[562] Vgl. Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen, S. 313f.
[563] Linder war Mitglied im ‹Pfarrbrüderlichen Verein› und kann zu der Erweckungsbewegung gezählt werden. Vgl. Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 261.
[564] Vgl. Guy P. Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität, Basel 2007, S. 33.
[565] Vgl. Hildegard Elisabeth Keller, God's Plan for the Swiss Confederation. Heinrich Bullinger, Jakob Ruf, and their Uses of Historical Myth in Reformation Zürich, in: Randolph Head, Daniel Christensen (Hg.), Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity 1550-1750, Boston 2014, S. 139–167, hier: S. 150.
[566] Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, S. 34.
[567] Ebd.

Geschichtsbewusstseins».[568] Durch die Erinnerungen wurde die Hilfe Gottes durch die Zeiten hindurch vergegenwärtigt und im Sinne einer Handlungsanweisung für die Zukunft gesichert.[569]

Der Topos der Auserwähltheit wurde während der Reformationszeit beibehalten, wenn auch die Konfessionskulturen ihn unterschiedlich deuteten. Während sich die Reformierten als «restorers of a right relationship with God»[570] sahen, deuteten die Katholiken die Reformation als Abfall von der Auserwähltheit, die es aber wiederherzustellen galt.[571] Ebenso wurde während der Umbruchszeit der Helvetik auf dieses Muster der Deutung der Gegenwart in Predigten zurückgegriffen, wie Laure Ognois nachweist. Denn auch damals verwendeten reformierte konterrevolutionäre und pro-revolutionäre Waadtländer Pfarrer sowie gemässigt-liberale Zürcher konfessionelle Deutungsmuster wie den gerechten Krieg, die Vorsehung Gottes oder Gott als Lenker der Geschichte, was auf die «Kontinuität der konfessionellen Deutungskulturen und Deutungshorizonte während der Umbruchszeit der Helvetik»[572] hindeutet. Somit scheint die Vorstellung der Auserwähltheit gerade in Zeiten des Umbruchs eine bestimmte erzählerische Funktion zu erfüllen: Sie legitimiert ganz entscheidend neue oder bestehende Ordnungen. Die beiden im Folgenden näher betrachteten Predigten sind nach der Schlacht an der Hülftenschanze im August 1833 gehalten worden und illustrieren, dass diese Vorstellungen auf dem Land und in der Stadt präsent waren.

Die von Gott auserwählte Landschaft

Der in Liestal geborene Johannes Schaub (1807-1852) war bis 1833 Lehrer am Gymnasium in Biel und von 1833 bis 1835 Pfarrer in Rümlingen. Danach ging er nach Nidau und war von 1844 bis 1852 Sekretär der Erziehungsdirektion in Bern.[573] Der Übergang zwischen der Entlassung des stadttreuen Pfarrers Emanuel Burckhardt am 9. Februar 1833 und der Neuanstellung von Johannes Schaub scheint einigermassen chaotisch gewesen zu sein. So berichtet der in Sissach am 26. Januar entlassene Bruder des Pfarrers, Daniel Burckhardt, in einem Brief vom 14. April 1833, dass er selbst in Rümlingen gepredigt habe. Den anwesenden Beamten hätte er gesagt, dass er nun nicht mehr kommen könne und Johannes Schaub nun

[568] Ebd.
[569] Vgl. Marc H. Lerner, A Laboratory of Liberty. The Transformation of Political Culture in Republican Switzerland, 1750-1848, Leiden 2012, S. 51.
[570] Keller, God's Plan for the Swiss Confederation, S. 140.
[571] Vgl. Randolph Head, Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität. Das 16. Jahrhundert, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 192–245, hier: S. 237.
[572] Ognois, Die Pfarrer und der Umbruch, S. 92.
[573] Biographische Angaben: Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 284.

verantwortlich sei. Darauf hätten die Beamten gesagt, dass sie nicht wüssten, wann dieser komme, was in der Gemeinde für Unruhe gesorgt habe.[574] Die Kanzelrede wurde am 11. August, also rund eine Woche nach der Schlacht an der Hülftenschanze, gehalten. Ein Teil des Verkaufserlöses sollte den während der Schlacht Geschädigten zugutekommen.[575] Gedruckt wurde die Predigt, wie bereits jene von Herold, bei der liberalen Druckerei Banga & Honegger.

Als Predigttext wurde 1. Kor 9, 24-25 vorangestellt: «Jene also, dass sie eine vergängliche Krone empfangen, wir aber eine unvergängliche». Die Predigt soll die Schlacht an der Hülftenschanze sinnstiftend einordnen und «unserer Landsleute» gedenken, die «für's Vaterland starben».[576] Gleich zu Beginn der Predigt bekräftigt Schaub die Gottesauserwähltheit der Landbürger: «Niemand kann es läugnen dass Gott wunderbar mit uns war» und so habe Gott «den Heldenmuth des Löwen»[577] eingepflanzt, wie bei den «Helden des Alten Testamentes».[578] Die Landschaft wird über den Verweis auf die Helden des Alten Testaments in die Reihe von Gott auserwählten Völkern gestellt. Auch wird der Kampf der Landbewohner gegen die Stadt zu einem Akt der Verteidigung des Friedens und insofern zum gerechten Verteidigungskrieg stilisiert. Ausserdem wird der Ausgang der Schlacht als gottgewollt festgehalten und so die nun endgültige Trennung des Kantons Basel in zwei Halbkantone legitimiert.

Weiter wird Gott als der «Lenker der Schlachten»[579] beschrieben, als «gerechter Richter»[580] in einem heiligen Kampf. Die Ungerechtigkeiten, die das Landvolk habe erdulden müssen, seien durch den von Gott erweckten «Heldensinn im Volke»[581] beendet worden. Damit werden von Schaub die Narrative der Befreiungstradition übernommen. Sowohl in Konrad Justingers *Berner Chronik* (um 1420) wie im *Weissen Buch von Sarnen* (um 1470) werden die Willkürherrschaft und Übergriffe der habsburgischen Vögte beschrieben, die schliesslich den Widerstand geweckt hätten. Die Verschriftlichung dieser Erzählungen diente zum einem der Stärkung des Gemeinschaftsgefühls und zum anderen der Entkräftung des von habsburgischen Exponenten wie Felix Hemmerli (um 1450) vorgetragenen Vorwurfs der Verletzung der

---

[574] Vgl. Wiedmer, Als Aristokrat unter Revoluzzern, S. 140f.
[575] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 16.
[576] Ebd., S. 6.
[577] Die Quellensprache wird in der folgenden Untersuchung jeweils belassen und andere Schreibweisen wie ‹Muth› anstelle von ‹Mut› oder ‹läugnen› anstelle von ‹leugnen› nicht markiert.
[578] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 4.
[579] Ebd., S. 6.
[580] Ebd., S. 8.
[581] Ebd.

christlichen Ständeordnung.[582] Diesem Narrativ folgt Schaub, das in dem Gottesurteil in der Schlacht an der Hülftenschanze kulminiert und damit den neuen Halbkanton als legitim klassifiziert. Die Argumentation antwortet auf den Vorwurf der stadttreuen Prediger, dass der Kampf von Seiten der Landschaft als Ordnungsstörung durch die Auflehnung gegen die Obrigkeit aufzufassen sei.[583] Der zentrale Akteur in der Predigt ist zweifelsohne Gott, der die Bürger der Landschaft gegen die Ungerechtigkeiten überhaupt erst zum Handeln bringt. Der Gottesbegriff bei Schaub legitimiert sowohl Handlung als auch Resultat. Zum einen erklärt er die Protagonisten auf Seiten der Landschaft der ‹Basler Wirren› als durch Gott gesteuert. Denn Gott habe ihren Heldensinn gegen die Ungerechtigkeiten, also im Konkreten die Missachtung der Ebenbildlichkeit und den damit verbundenen bürgerlichen Vorstellungen und Rechten, geweckt. Die Predigt legitimiert demnach die Kämpfe gegen die Stadt, den neuen Halbkanton, die Liestaler Regierung und Verfassung, aber auch die neu angestellten Pfarrer der Landschaft, die sich in den Gemeinden teilweise gegen den Vorwurf der Widerrechtlichkeit zu wehren hatten.[584]

Das Rätsel der von Gott auserwählten Stadt

Wie eingangs erwähnt, gilt die Vorstellung von Gottesauserwähltheit auch für die Stadt. Die Schwierigkeiten auf Seiten der Stadt, die sich mit zunehmender Dauer des Konflikts stellten, kann in der Predigt von Johannes Linder (1790-1853) nachvollzogen werden. Linder war von 1813 bis 1833 Pfarrer in Ziefen und zudem von 1822 bis 1833 Dekan des Waldenburger Kapitels, also Vorsteher der dem Amt zugerechneten Gemeinden.[585] Er hatte während den ‹Wirren› eine profilierte Stellung inne und stellte sich auf die städtische Seite und musste seine Kirchgemeinde 1833 verlassen.[586] Die pro-landschaftliche Seite bezeichnete ihn als den «ärgste[n] Aristokratenketzer» und mit Bezug auf die bis 1832 geltende Amtskleidung als den «schwarze[n] Vogel im Hinterland».[587] Zuvor war er aber vor allem als Förderer des Schulwesens aufgefallen. So führte er neue Lehrmethoden ein und veranlasste Schulhausbauten.[588] Von 1834 bis 1836 war er Direktor der Erziehungsanstalt Montmirail (NE) und von 1838 bis 1853 Obersthelfer, also zweiter Pfarrer der Münstergemeinde.

---

[582] Vgl. Peter Kaiser, Art. Befreiungstradition, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[583] Vgl. Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, S. 4.
[584] Vgl. Ecklin, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, S. 1.
[585] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 232.
[586] Martin Sallmann, Ein Religionsunterrichtsbuch in Aufsätzen von Margaretha Riggenbach-Stehlin (1845), in: Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hg.), Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 51–69, hier: S. 56.
[587] Zit. nach Wiedmer, Als Aristokrat unter Revoluzzern, S. 53.
[588] Birkhäuser, Personenlexikon des Kantons Basel-Landschaft, S. 102.

Bei der am 3. Mai 1832 gehaltenen Predigt handelt es sich um eine sogenannte Jahrespredigt. Diese Kanzelreden mussten einmal im Jahr von den auf der Landschaft angestellten Pfarrern in einer städtischen Kirche gehalten werden. Die Praxis diente wohl der Kontrolle der Geistlichen und im Speziellen ihrer Kanzelreden durch die städtischen Behörden, denn beim Stoff sollte sie sich «gemeiniglich der letzt gehaltenen Sonntagspredigt»[589] bedienen, wie Linder 1817 in seinem Pfarrbericht schrieb. Es existieren verschiedene gedruckte Jahrespredigten aus der Zeit, weshalb es sich hierbei um eine für den Druck beliebte Gattung gehandelt hat.[590]

Linder verweist in seinem Vorwort auf seine monatelange Abwesenheit von der «Vaterstadt»,[591] die in aller Welt verlästert und vom Herrn heimgesucht würde. Hier wird auf die politisch isolierte Lage Basels Bezug genommen. Die Tagsatzung hatte 1831 eidgenössische Truppen zur Friedenssicherung in den Kanton geschickt, stand aber politisch, wie bereits erwähnt, aufgrund der liberalen Mehrheit eher auf Seiten der Landschaft.[592] Als Bibeltext ist von Linder Joh. 20,11 ausgewählt worden: «Maria aber stand vor dem Grabe, und weinte draussen». Linder setzt in der Predigt die weinende Maria Magdalena mit der Situation Basels gleich. Dabei habe Maria nicht wegen des «Pöbels Stimme»[593] oder den Gotteslästerungen, sondern wegen des Verlusts Jesu geweint. So sei es auch in Basel. Linder führt aus, dass er sich bei Gebeten oft nicht konzentrieren könne und er sich fühle, als ob «der Schutz von uns gewichen»[594] sei. Gott habe sich «mit einer Wolke verdeckt»,[595] die kein Gebet durchdringen könne. Somit deutet Linder die Konflikte im Kontext der ‹Wirren› als Störung des besonderen Verhältnisses zu Gott.

Die Persistenz der Vorstellung eines speziellen Verhältnisses zu Gott zeigt sich gerade in der endgültigen Niederlage der Stadt im Konflikt. Wie auf der Landschaft wurde nach der Schlacht an der Hülftenschanze eine Predigt gehalten.[596] Diese hielt Daniel Kraus (1786-1846), der von 1830 bis 1846 Pfarrer zu St. Leonhard war.[597] Staehelin zählt Kraus zum Kreis um Hagenbach

---

589 Linder, Aufsätze über die Amtsverrichtungen eines Pfarrers im Kanton Basel, besonders in Zyfen, S. 21.

590 Vgl. Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein; Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832; C. U. Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, Basel 1832 Wilhelm LeGrand, Jahres-Predigt gehalten den 8. November 1832 von Wilhelm Legrand, Pfarrer in Oltingen, Basel 1832.

591 Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, S. 3.

592 Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 170.

593 Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, S. 5.

594 Ebd., S. 6.

595 Ebd.

596 Die Interpretation der Ereignisse änderte sich auch ein Jahr nach der Niederlage nicht, wie die ebenfalls durch Kraus gehaltene Predigt zeigt. Darin wird die bereits 1833 geäusserte Interpretation akzentuiert und deutlicher herausgestrichen. Vgl. Daniel Kraus, Predigt zur Erinnerung an den 3ten August 1833, Basel 1834, S. 6.

597 Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 219.

und de Wette.[598] Theologisch kann Daniel Kraus der Vermittlungstheologie zugeordnet werden. Mit Hagenbach und de Wette teilte Kraus die intensive Mitarbeit an den Kulturbestrebungen der 1827 gegründeten Dienstagsgesellschaft. Dabei handelte es sich um einen Verein aus dem Umfeld der Basler Lesegesellschaft.[599] Der Verein kam alle zwei Wochen zu Vorträgen und Diskussionen zusammen. Beide Vereine werden dem «Liberalkonservatismus»[600] zugeordnet. Die Bewegung scheint mit der Verfassungsreform 1831 ihre Ziele weitgehend erreicht zu haben. Die konkreten politischen Vorstellungen der Vereine sind in Schriften zur Verfassungsfrage 1831 auszumachen. So befürwortete die Dienstagsgesellschaft grossmehrheitlich, dass die Landbevölkerung Anspruch auf mehr Sitze im Grossen Rat habe und zudem das Wahlrecht ausgedehnt werden solle. Gleichzeitig wurde jedoch dieses Recht an Bildung und Besitz oder Einkommen geknüpft, was aber, wie bereits in der Einleitung beschrieben, im Kontext der zeitgenössischen politischen Positionen und insbesondere für den Liberalismus keinen Sonderfall darstellt. Ebenfalls befürwortete die Gesellschaft Menschen- und Bürgerrechte.[601] Ablehnend war man insbesondere nach der von den regenerierten Kantonen begrüssten Kantonstrennung gegenüber dem Radikalismus und damit der «Idee des Nationalstaats»[602], nicht aber der Zugehörigkeit zur Eidgenossenschaft, wie Kriemler schreibt.[603] Zu diesem den Grosskonzepten ‹Liberalismus› und ‹Konservatismus› nicht eindeutig zuordbaren politischen Milieu ist Daniel Kraus zuzurechnen. Er besuchte die Tagungen der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft und hielt, trotz der Bedenken des Antistes, eine Predigt über den Unabhängigkeitskampf der Griechen. Ebenfalls gegen den Willen des Antistes hatte er 1824 mit einigen andern Basler Pfarrern am Festessen bei der Einweihung des St. Jakobdenkmals teilgenommen. Zudem gehörte Kraus zu den Basler Theologen, die 1827 zur Gründung einer schweizerischen Predigergesellschaft aufriefen.[604] Diese zielte auf die Bündelung der Interessen der Pfarrer der gesamten Schweiz, scheiterte aufgrund der ‹Wirren› aber zunächst und konnte erst 1839 über kantonale Predigergesellschaften gegründet werden.[605] Die Orientierung auf die Eidgenossenschaft kann

[598] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 265.
[599] Vgl. Kriemler, Basler Lesegesellschaft 1825-1915, S. 163.
[600] Ebd., S. 161.
[601] Ebd., S. 169f.
[602] Ebd., S. 155.
[603] Ich verzichte hier auf eine Kritik dieser Position. Kriemler meint hier den liberalen Nationalstaat. Daneben gab es aber noch andere Konzepte. Bezüglich des Nationalstaates werden die Predigten in den Kapiteln zur Bundesstaatsgründung und den Bettagspredigten weiteren Aufschluss geben.
[604] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 265f.
[605] Vgl. Christoph Ramstein, «Pfarrbüder», «Pfarrconvent» und Schweizerische Predigergesellschaft. Drei historische Beispiele der Zusammenarbeit und des Austauschs unter Pfarrpersonen der reformierten Schweiz im 19. Jahrhundert, in: Zwingliana 38 (2011), S. 175–209, hier: S. 196ff.

für Basel, wo oftmals die kantonale Identität die eidgenössische vollends überdeckte, als bedeutsam gelten. Kraus kann somit als Beispiel für einen Pfarrer der Stadt gelten, der zumindest in der Anfangsphase des Konflikts den Forderungen der Landschaft nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstand. Ebenso wenig war er lediglich auf die Ereignisse des eigenen Kantons fixiert, sondern setzte sich auch für überkantonale Belange ein.

Im Hinblick auf das Medium der politischen Predigt aufschlussreich ist der Umstand, dass es von der folgenden Kanzelrede, die – wie bereits ausgeführt – unmittelbar nach der Schlacht an der Hülftenschanze gehalten wurde, zwei Drucke gibt: eine in Basel und eine in Zürich verlegte. Auf dem Titelblatt der Basler Ausgabe ist eine trauernde Frau in antiken Kleidern zu sehen, die vor einer mit einem Tuch bedeckten Urne kniet und ihr Gesicht mit einer Hand verhüllt. Insofern wird auf das Motiv der Totenerinnerung eingestimmt. Neben dem eher aufwendig gestalteten Druck bei der Druckerei Niklaus Müller in Basel wurde in Zürich dieselbe Predigt veröffentlicht. Der Herausgeber der Zürcher Predigt darf aufgrund der politischen Äusserungen und der damit verbundenen Implikationen im liberalen Milieu vermutet werden, blieb aber anonym. Die Zürcher Ausgabe wurde mit einem Vor- und Nachwort versehen und in diesem wird Kraus' Predigt als Denkmal für den «pietistischen Jesuitismus»[606] beschrieben. Die Bemerkung verweist auf den Antijesuitismus in der liberalen Bewegung und ausserdem auf das dort ersichtliche Zusammendenken von Jesuitismus und Reaktion. Das ist auch deshalb bemerkenswert, als Basel bereits vor der Niederlage von 1833 dem Sarnerbund beigetreten war und damit dem überkonfessionellen Bündnis gegen die Regenerationsbemühungen.[607] Die Liberalen in Zürich versuchten demnach schon in der Frühphase des Konflikts um die Frage nach der politischen Ordnung der Eidgenossenschaft, den Widerstand gegen eine Bundesrevision am ultramontanen Katholizismus festzumachen. Wie die Kanzelrede zeigt, wurde die Stadt Basel in die Nähe des Reaktionären beziehungsweise des Jesuitismus gerückt. Dabei war eben die Frage der Bundesrevision im Sommer 1833 auf der Tagsatzung virulent[608] und die Herausgabe der Predigt ein Versuch, den Basler Widerstand gegen die Revision an konfessionskulturellen Ressentiments festzumachen. Die politischen Ziele der Basler sind aus dieser Warte mit denen der Jesuiten identisch und demnach die Basler letztlich ultramontane Katholiken. Die Predigt sei, so der anonyme Schreiber weiter, nicht zum Trost gehalten worden, sondern als Rechtfertigung für das «unsinnige und gewissenlose Attentat der Regierung von

[606] Anonym, Todtenfeier der beim Ausfall in die Landschaft am 3ten August gefallenen Basler. Enthaltend die Predigt des Pfarrers Kraus nebst Bemerkungen und dem Verzeichnis der Gefallenen, Stäfa 1833, S. 3.
[607] Vgl. Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 404.
[608] Vgl. ebd., S. 398.

Basel».[609] Der «politische Theil der Predigt» zeuge von der Parteinahme für die «Geld-Aristokraten», während der übrige Teil der Kanzelrede jedoch gelungen sei. Die Zürcher Version wurde ohne das einleitende und abschliessende Gebet abgedruckt, ansonsten jedoch nicht verändert. Im Nachwort wird auf die Rezeption der Predigt eingegangen. So sei die «Seele des Basler Pöbels» durch die Predigt berührt worden und in der Folge die «niederen Stände» dazu verführt worden, zwei Regierungsräte der Landschaft zu verfolgen. Dabei hätten sie sich auf die Predigt von Kraus berufen.[610] Somit sind hier liberale Vorstellungen von der Verführbarkeit der ungebildeten Massen deutlich.[611] Die Herausgabe der Zürcher Version der Predigt verweist zum einen auf die spezifische Sprache des Mediums. Denn in den pro-landschaftlichen Predigten, die sich in der Sache ebenfalls deutlich gegen die Interessen der Stadt richten, lassen sich Ausdrücke wie ‹Geld-Aristokraten› nicht finden. Dieser und ähnliche Begriffe waren spezifisch liberale Kampfbegriffe, die in anderen Kontexten wie den Zeitungen oder den Schützenfesten oft gebraucht wurden.[612] Das Medium bestimmte wesentlich die Sprache. Ausserdem kann von der Herausgabe auch auf die Wirkung von gedruckten Predigten geschlossen werden. Wäre eine solche ausgeblieben, hätte von liberaler Seite nicht ein Gegendruck lanciert werden müssen.

Nach der ausführlichen Verortung der Predigt in den politischen Debatten der Zeit soll auf den eigentlichen Inhalt des in beiden Drucken enthaltenen Hauptteils eingegangen werden. Zu Beginn geht Kraus auf den Konflikt der ‹Basler Wirren› ein. Die Verantwortung für den Konflikt liege nicht bei der Regierung der Stadt. Denn sie habe «lange geschwiegen und geduldet»[613] und sich verpflichtet, den Brüdern in den weiter entfernten Tälern, gemeint sind die stadttreuen Orte Reigoldswil und Gelterkinden, zu Hilfe zu kommen. Auch sei die Tagsatzung um Hilfe angefragt worden, als diese aber verweigert worden sei, habe die Stadt handeln müssen. Mit schweren Herzen sei der Auszug zur Schlacht befohlen worden. Wie der pro-landschaftliche Schaub legitimiert Kraus die Schlacht als gerechten Krieg. Beide beschreiben einen Verteidigungskrieg. Hatte Schaub die immer wieder auf Seiten der Landschaft eingreifenden Freischaren in seiner Predigt nicht erwähnt, da sich diese mit dem

[609] Anonym, Todtenfeier der beim Ausfall in die Landschaft am 3ten August gefallenen Basler, S. 4.
[610] Vgl. ebd., S. 11.
[611] Vgl. Albert Tanner, «Alles für das Volk». Die liberalen Bewegungen von 1830/1831, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 51–74, hier: S. 57.
[612] Vgl. Christoph Guggenbühl, Pressefreiheit als «Quelle der Wahrheit». Zur Entstehung politisch-pblizistischer Öffentlichkeit in der Schweiz 1798-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 219–231, hier: S. 227.
[613] Daniel Kraus, Predigt bei der am 10. August 1833 zum Angedenken an die am 3. August gefallene Baseler Mannschaft gehaltenen Todtenfeier in der St. Leonhards-Kirche zu Basel, Basel 1833, S. 5.

Narrativ der Verteidigung nicht vereinbaren lassen, übergeht Kraus die Intention hinter dem Angriff der Stadt bei der Hülftenschanze. Denn das Ziel des Angriffs war letztlich nicht die Verteidigung der stadttreuen Ortschaften, sondern war – wie die Forschung einhellig feststellt[614] – der letzte Versuch, den Konflikt noch militärisch zu lösen, beziehungsweise die Kantonstrennung rückgängig zu machen. Somit wird die Schlacht auch auf Seiten der Stadt als gerecht legitimiert, was aber dazu führt, dass die Niederlage in ein sinnstiftendes Narrativ überführt werden muss. Zwar sei, so Kraus, der Kampf der Stadt Pflicht gewesen, aber über den Erfolg könne nur Gott gebieten und so sei der Ausgang der Schlacht ohne «Murren und Trotzen»[615] anzunehmen. Gott habe die Stadt jedoch nicht verlassen. Das zu denken sei «unchristlicher Unglaube».[616] Gott züchtige jene, die er liebe. Auch müsse der Sieg einer guten Sache mit Opfern erkauft werden, wie das Leben Jesu und die Geschichte Israels zeigten. So würden die «weisen Absichten»[617] Gottes bezüglich der Niederlage erst später offenbar gemacht werden. Die Niederlage müsse in stiller Demut ertragen werden. Wohl sei durch einen unerhörten Gewaltausbruch die «Geschichte eines seit Jahrhunderten frei gewesenen Volkes unauflöslich befleckt»,[618] doch sei die politische Selbstständigkeit erhalten geblieben. Wenn auch Gottes Knechte aufgrund der Frömmigkeit oft auf dem «Pfade dunkler Trübsale» wandeln müssten, werde am Ende «aus den Wolken die Hand des HErrn mit dem Schwerte der Vergeltung»[619] kommen. Die Predigt wird durch ein Gebet von Pfarrer Preiswerk[620] beendet, der betont, dass die Niederlage nicht darüber hinwegtäuschen solle, dass die Stadt im Konflikt rechtmässig gehandelt habe.[621]

Führt die Interpretation der Niederlage der Stadt in einem Gottesurteil auf Seiten der Landschaft zu keinen Schwierigkeiten, ist das im Fall der Verlierer anders. Der Sieg legitimiert die neue Ordnung, da er als Geschenk Gottes als etwas, «was Gott der Herr uns Gutes gethan»[622] hat, aufgefasst werden kann, wie es U. J. Kiefer an der Dankesfeier der Landschaft 1833 ausdrückt. Die städtischen Akteure müssen jedoch die Niederlage erklären und sie in eine sinnstiftende

[614] Vgl. Leuenberger, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, S. 177.
[615] Kraus, Predigt bei der am 10. August 1833 zum Angedenken an die am 3. August gefallene Baseler Mannschaft gehaltenen Todtenfeier in der St. Leonhards-Kirche zu Basel, S. 6.
[616] Ebd., S. 7.
[617] Ebd., S. 8.
[618] Kraus, Predigt zur Erinnerung an den 3ten August 1833, S. 11.
[619] Ebd., S. 15.
[620] Es ist nicht klar, um welchen Preiswerk es sich handelt. Wahrscheinlich aber handelt es sich um Samuel Preiswerk (1799-1871), der 1830-33 Pfarrer in Muttenz gewesen war. Vgl. Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 263.
[621] Vgl. Kraus, Predigt bei der am 10. August 1833 zum Angedenken an die am 3. August gefallene Baseler Mannschaft gehaltenen Todtenfeier in der St. Leonhards-Kirche zu Basel, S. 11.
[622] U. J. Kiefer, Predigt gehalten in der Pfarrkirche zu Oberwil, Kant. Basel-Landschaft, den 25. August 1833, am allgemeinen Dankfeste für die Siege vom 21. August 1831 und besonders für den vom 3. August 1833, Liestal 1833, S. 6.

Erzählung überführen. Da die Stadt weiterhin davon ausgeht, rechtmässig gehandelt zu haben, erklärt sie die Niederlage, mit Verweis auf die Geschichte Israels, als Züchtigung und damit als Beweis für die Liebe Gottes. Das erlaubt den Geistlichen die Schmach der Niederlage und den Verlust des landschaftlichen Kantonsgebietes anzunehmen, jedoch gleichzeitig umzudeuten und in die bestehende heilsgeschichtliche Vorstellung zu integrieren. So kann das Konzept eines auserwählten Gottesvolkes weiterhin bestehen bleiben. Als Zielvorstellung bleibt die Wiederherstellung der Zustände vor der Kantonstrennung bestehen, sie wird aber als aktive Handlung ausgeschlossen. Die Tatsache, dass grosse Gebietsteile an den «Feind» gefallen sind, wird beklagt, die Rache sei aber bei Gott allein. Die Handlungsanweisungen in den Predigten der stadttreuen Geistlichen orientieren sich am Züchtigungsmoment. So habe während der «Tage[n] der Gefahr» Einigkeit geherrscht, sich ein Jahr später aber bereits wieder das «Widerstreben» gegen «göttliche und menschliche Verordnungen» breit gemacht.[623] Dem gelte es zuvorderst durch die Stärkung des individuell-religiösen Lebens entgegenzuwirken.

Legitimation aus der Predigt

Die Gottesvorstellungen und die damit einhergehenden politischen Werte erlauben also, Umbrüche und politische Veränderungen zu deuten und in sinnstiftende Narrative einzubeziehen. Bezüglich der Ebenbildlichkeit bestehen zwei Modelle, die sich durch ihre Haltung gegenüber der Kantonstrennung unterscheiden. Beiden eigen ist der Gedanke einer geschenkten ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese ist aber sowohl für Herold auf Seiten der Landschaft als auch für Falkeisen und Ecklin auf Seiten der Stadt in der Gegenwart verschüttet und folglich gilt es sie wiederherzustellen. In beiden Modellen resultieren aus diesen Vorstellungen direkte Handlungsanweisungen. Doch während für Herold die Wiederherstellung über die Gewährung gleicher Rechte der Männer sowohl der Landschaft gegenüber der Stadt als auch des Einzelnen in den Kirchgemeinden zu erfolgen hat, sehen Falkeisen und Ecklin die Möglichkeit der Wiederherstellung in der Förderung des individuell-religiösen Lebens, weil dadurch der Obrigkeitsgehorsam wieder beachtet würde. Demzufolge wird auf Seiten der Stadt der Verlust der religiösen Ordnung und damit zusammenhängend der politischen Ordnung beklagt. Der Verlust der religiösen Ordnung ist es, der als Grund für die Niederlage im Konflikt angesehen wird. Denn beide Seiten und insofern alle theologischen Richtungen gehen vom direkten Eingreifen Gottes in die Geschichte aus und legitimieren die politischen Programme und Vorstellungen aus diesem Umstand.

[623] Kraus, Predigt zur Erinnerung an den 3ten August 1833, S. 13.

Interessanterweise erwachsen aus den Begriffsfeldern voneinander getrennte Erzählungen und Strategien. So gehen die Geistlichen auf Seiten der Landschaft zwar ebenso auf die Problematik der Ordnungsverletzung ein, doch wird dabei weniger auf die Vorwürfe aus der Stadt reagiert. Weder versuchen die stadttreuen Geistlichen die auf dem Prinzip der Ebenbildlichkeit basierenden Narrative der Landschaft direkt zu delegitimieren, noch gehen die Prediger der Landschaft auf den Vorwurf der Missachtung der Obrigkeit direkt ein. Der Vorwurf, die Obrigkeit unrechtmässig gestürzt zu haben, wird nicht inhaltlich mit Bezug auf ein Widerstandesrecht entkräftet, sondern durch den durch Gott geschenkten Sieg. Umgekehrt wird der Vorstellung der Ebenbildlichkeit auf Seiten der Landschaft, die auf die Gleichheit der Männer zielt, nicht inhaltlich entgegnet, sondern durch die Auslegung der Ebenbildlichkeit anhand des Obrigkeitsgehorsams. Somit werden Erzählungen geschaffen, die für die einzelnen Bezugssysteme funktionieren, diese stabilisieren und legitimieren. Die Predigten sind von einem primär monologischen Kommunikationsmodell und nicht einem dialogischen geprägt. Die Predigten und deren Argumentationen werden aber von den Gegnern wohl wahrgenommen, wie die in Stäfa herausgegebene Predigt von Kraus zeigt. Kommentiert und inhaltlich kritisiert werden diese aber von politischen Akteuren in der Form von Vor- und Nachworten, nicht jedoch mit dem Medium der Predigt selbst. Ähnliches hat Armin Heinen für die Auseinandersetzungen im deutschen Kulturkampf festgestellt. So seien die Äusserungen der Liberalen und ultramontanen Katholiken als «Konfrontation unvereinbarer Symbolsysteme und eine Verselbstständigung von Argumentationsmustern» zu verstehen, die kaum mehr miteinander zu tun hatten.[624] Demnach wird die Zuordnung in ein anderes Bezugssystem, das stark von solchen Gegensätzen ausgeht, erschwert. Bezüglich der politischen Verortungen können die neu angestellten Prediger auf der Landschaft aufgrund der Betonung der aus der Ebenbildlichkeit abgeleiteten politischen Rechte sicherlich dem Liberalismus zugeordnet werden. Die Zuordnung der stadttreuen Pfarrer zum Konservatismus liegt aufgrund der Betonung von Röm 13 und den daraus abgeleiteten politischen Forderungen nahe. Allerdings machen die nächsten beiden Unterkapitel deutlich, dass eine solche Verortung die spezifische Sprechweise der politischen Predigt missdeutet und demzufolge die politische Zuweisung als vorschnell erscheinen lässt.

Die politische Zeit und der politische Raum

Die in der Einleitung erläuterte Wichtigkeit von Zeitvorstellungen bezüglich der Analyse und Darstellung politischer Ordnungen wurde bereits in den Auserwähltheitstopoi evident, die sich

[624] Armin Heinen, Umstrittene Moderne. Die Liberalen und der preussisch-deutsche Kulturkampf, in: Geschichte und Gesellschaft 29/1 (2003), S. 138–156, hier: S. 151.

sowohl auf die Geschichte Israels als auch die Befreiungstradition beziehen. Ebenso wurde bereits die utopische Ordnung der politischen und religiösen Zielvorstellung des Gottesreiches angeschnitten. Nun sollen diese temporalen Verflechtungen und deren politische Implikationen genauer ausgeführt werden.

Die Zeitbezüge in Basel

In den Predigten während der ‹Basler Wirren› ist das Begriffsfeld der ‹Zeit› prominent vertreten. Rund 20 Prozent der untersuchten Predigten haben ‹Zeit› in irgendeiner Form als zentrales Thema gewählt. Während die Zeitbezüge der politischen Ideologien von Hayden White in Anlehnung an Karl Mannheim über deren Gestaltung der geschichtlichen Entwicklung beschrieben werden,[625] orientieren sich die Zeitdiagnosen der Geistlichen an anderen Vorstellungen. Innerhalb des christlichen Kontextes hat die Zeitgestalt der Eschatologie «einen paradigmatischen Status»[626] von hoher Bedeutung erlangt. Zeit wird als «‹qualifizierte› Zeit im Horizont von eschatologischen Aussagen der Heiligen Schrift»[627] zu lesen versucht. Die heilsgeschichtliche Vorstellung ist durch einen «Anfang und ein Ende» bestimmt, wobei dieser Endpunkt «nicht eine beliebige Grenze, sondern ein[en] Vollendungszustand» bezeichnet.[628] Die (politischen) Zeitordnungen in den Predigten werden also nicht über die Bezüge zu bestehenden oder zukünftigen politischen Ordnungen wie den Bundesvertrag von 1815 oder die von den Liberalen erwünschte Bundesrevision beurteilt, sondern anhand der Eschatologie. Auch wenn die Forschung annimmt, dass eschatologische Vorstellungen eines Endes der Welt im 17. Jahrhundert zum letzten Mal in der europäischen Geschichte als ein «dominantes Muster geschichtlicher und heilsgeschichtlicher Deutung»[629] gelten konnten, darf keineswegs vergessen werden und dafür sind die folgenden Predigten beredete Beispiele, dass die biblische Apokalyptik und die damit verbundenen Erwartungshorizonte je nach Kontext auch nach 1800 noch lebendig waren.[630] Die Zeitbezüge sind im Gegensatz zum Begriffsfeld ‹Gott› von der Vorstellung und Legitimation des Wandels geprägt und können im Hinblick darauf in zwei

[625] Vgl. White, Metahistory, S. 41.
[626] Karen Gloy, Art. Zeit I. Philosophisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 504–516, hier: S. 510.
[627] Ulrich Gäbler, A. Geschichte, Gegenwart und Zukunft, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 19–48, hier: S. 19.
[628] Gloy, Art. Zeit I, S. 510.
[629] Achim Landwehr, Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte. Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016, S. 128–156, hier: S. 136.
[630] Vgl. Robin Barnes, Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800, in: Bernard McGinn (Hg.), The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture, New York 1999, S. 143–184, hier: S. 179.

Kategorien eingeteilt werden. Während die einen Zeit ausdehnen, verknappen die anderen diese.

Ausgedehnte Zeit

Wiederholung des Wandels

Die eine Gruppe wird durch die folgenden Predigten exemplifiziert. Die erste wurde von Johann Jakob Fäsch gehalten, welcher von 1802 bis 1832 Pfarrer zu St. Theodor in Basel war und als letzter Vertreter der Aufklärungstheologie in Basel gilt.[631] Neben seiner Tätigkeit als Pfarrer lehrte er von 1819 bis 1822 Homiletik und Katechetik an der Universität Basel.

Während die im vorhergehenden Unterkapitel im Zentrum stehenden Predigten vor allem in die Zeit nach 1832 gefallen sind, wurden die folgenden Predigten in der Frühphase des Konflikts gehalten und gedruckt. Fäsch hielt die Kanzelrede am 31. Oktober 1830 und somit rund eine Woche nachdem am 26. Oktober 1830 40 Landbürger in einer Bittschrift die Wiederherstellung der Gleichheitsgrundsätze von 1798 verlangt hatten. Der Bezug zu den politischen Ereignissen ist durch den Titel der Predigtsammlung *Zwei Predigten durch die Zeitumstände veranlasst* gesetzt. Dass eine Predigt in Basel gedruckt wurde, die zumindest in Teilen deutliche Sympathien für die Anliegen der Landschaft äussert, zeigt, dass zumindest in der Frühphase durchaus Sympathien für die Anliegen der Landschaft in der Stadt bestanden. Die Gegenwart wird von Fäsch grundsätzlich positiv gesehen. Die Position kann für die Verhältnisse in Basel als einzigartig gelten. Denn selbst Prediger, die zumindest in der Anfangsphase des Konflikts eine politisch differenzierte Haltung zu den Veränderungen einnehmen, betonen immer wieder die Notwendigkeit von «Leiden und die Qual»[632] für das christliche Leben. Hagenbach widmet der Notwendigkeit der «Trübsal», um ins Gottesreich zu kommen gar eine ganze Predigt.[633]

Die Predigt Fäschs ist schon durch den Titel mit dem Begriffsfeld der Zeit verbunden: *Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten*. Fäsch möchte sowohl das «Alte» als auch das «Neue» «einer unpartheiischen Prüfung» unterziehen.[634] Die Zeitstruktur der Predigt ist durch die Fortschrittsmetapher geprägt, die im Wesentlichen aus dem vorangestellten Bibeltext aus 1. Kor 15,58 abgeleitet wird: «Nehmet immer zu im Werke des Herrn». Fäsch analysiert zunächst das Alte. Es sei natürlich, am Alten festhalten zu wollen, da

[631] Vgl. Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 260.
[632] Karl Rudolf Hagenbach, Zu was die Betrachtung, dass wir hienieden Fremdlinge und Gäste sind, uns ermuntern soll, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 236–254, hier: S. 252.
[633] Karl Rudolf Hagenbach, Dass wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes müssen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 255–265.
[634] Johann Jakob Faesch, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, in: ders. (Hg.), Zwei Predigten durch die Zeitumstände veranlasst und in der Kirche St. Theodor gehalten, Basel 1830, S. 5–15, hier: S. 5.

es oftmals durch «Gewohnheit lieb» gewonnen worden sei. Ausserdem sei der Übergang zwischen Alt und Neu «in mancherlei Rücksicht bedenklich», denn er verleite oftmals zu «Misstritten und Missbräuchen».[635] So lasse sich die Anhänglichkeit an das Alte entschuldigen. Zu verurteilen sei aber die «Partheisucht, die allem Neuen ohne Ausnahme»[636] entgegenarbeite. Diese führe nicht nur zu «Zänkereien», sondern gar zu «Empörungen und Revolutionen». Während in den folgenden Predigten zwischen einer geistigen und weltlichen Perspektive unterschieden wird, bezieht Fäsch den Fortschritt auf sämtliche Bereiche. Denn die Pflicht mit dem Zeitalter fortzuschreiten, gründe sich «auf den Willen Gottes», was durch die «ganze Geschichte» bestätigt werde.[637] So könne der Fortschritt vom «Stande der Natur bis auf unser gebildetes Zeitalter», aber auch beim Übergang von Heidentum zum Christentum und schliesslich der Reformation festgemacht werden.[638] Als Ideal gilt für Fäsch der christliche Staat, denn nirgends gäbe es mehr «Edelsinn und Civilisation» als bei den «christlichen Nationen».[639] Die von Fäsch erzählte Zeit erstreckt sich somit grundsätzlich über einen langen Zeitraum, ist jedoch immer wieder vom gleichen Ablauf geprägt. Das Vergangene unterscheidet sich wohl im Inhalt, nicht aber strukturell. Stets folgt einem minderen Zustand ein besserer.

Fortschrittserzählungen haben prinzipiell immer die Problematik eines zu erreichenden Vollendungszustandes. Denn das Oszillieren zwischen «unendlicher Annäherung an stets bessere Zustände» und deren pragmatische Realisation im Jetzt verlangen, wie Jörg Dierken feststellt, eine «hohe Elastizität».[640] Fäsch wechselt zum Ende der Predigt mit der Verhandlung des Todes in eine individualisierte Eschatologie, die die Problematik der politischen Realisation des Fortschritts – und damit jene des Vollendungszustandes – umgeht. Da jeder Mensch sterben werde, sei vollkommener Fortschritt auf der Erde nicht möglich. Mit dem Tod und dem Übertritt in das himmlische Gottesreich ist für Fäsch auch das Individuum von den gleichen Übergangsprozessen geprägt, die die Zeitalter bestimmen. Durch die Setzung des individualisierten Vollendungszustands in einem ausserweltlichen Himmelsreich wird jedoch die Schwierigkeit entschärft, eine Fortschrittserzählung zu Ende zu denken.

---

[635] Ebd., S. 6.
[636] Ebd.
[637] Ebd., S. 9.
[638] Ebd.
[639] Ebd., S. 14.
[640] Jörg Dierken, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012 (Forum Theologische Literaturzeitung), S. 14.

Schwächer lässt sich die von Fäsch erzählte Zeitstruktur des Fortschritts in der Predigt von de Wette ablesen. Diese wurde sehr wahrscheinlich im Dezember[641] 1830 und demnach ebenfalls in der Frühphase des Disputes um eine Verfassungsrevision gehalten. Der 1780 in Ulla bei Weimar geborene de Wette wurde 1822 nach Basel berufen.[642] Die Berufung wurde zum einen vom Kleinen Rat beschlossen, um die im 19. Jahrhundert in ihrer Existenz gefährdete Universität aufzuwerten.[643] Zum anderen scheint, wie Lionel Gossman vermutet, de Wettes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus vermittelnde Theologie sowohl bei den Orthodoxen als auch bei der Erweckungsbewegung auf Widerstand gestossen zu sein. Somit wurde der Theologe von der Basler Regierung (auch) eingesetzt, um «ganz gezielt dem Einfluss beider Parteien»[644] gegenzusteuern. Vorbehalte bestanden von religiöser Seite gegenüber der historisch-kritischen Bibelexegese de Wettes.[645] De Wette erhielt das Basler Bürgerrecht am 12. Dezember 1829.[646] Das ist umso überraschender, als dass in Basel seit dem 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Bürgerrecht aufgrund der hohen ökonomischen Hürde

---

[641] Die Predigt trägt kein genaues Datum, kann aber von der Forschung aufgrund der erwähnten Ereignisse recht eindeutig verortet werden. Vgl. John William Rogerson, W.M.L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography, Sheffield 1992 (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 126), S. 228.

[642] Andreas Lindt, Wilhelm Martin Leberecht De Wette 1780-1849, in: Rudolf Suter (Hg.), Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten, Basel 1979, S. 79–84, hier: S. 79.

[643] Vgl. Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 167.

[644] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 87.

[645] De Wette gilt für André Encrevé neben Ferdinand Christian Baur als der wichtigste historisch-kritische Theologe des 19. Jahrhunderts (André Encrevé, Die Zeit des Liberalismus (1830-1860). Das protestantische Denken, in: Jacques Gadille, Jean-Marie Mayeur, Martin Greschat, Monika Gödecke (Hg.), Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), Freiburg 1997, S. 40–105, hier: S. 76f.). Besonders die *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* (1805) wird laut Rudolf Smend noch heute in Einführungen in das Alte Testament zitiert. In ihr legt de Wette dar, dass «das Deuteronomium der jüngste Bestandteil des Pentateuchs ist und dass es vor dem 7. vorchristlichen Jahrhundert, also ein halbes Jahrtausend nach Mose, unbekannt war» (Rudolf Smend, Ein Theologe zwischen den Fronten. Wilhelm Martin Leberecht de Wette 1780-1849, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 11–29, hier: S. 16). In den Beiträgen zur systematischen Theologie sucht de Wette zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu vermitteln. Während der Rationalismus versuchte, «mit dem Stichwort ‘natürliche Religion’ einen Religionsbegriff zu begründen, der allgemeinvernünftig vermittelbar» war und somit die Vernunft als Grundlage nahm, lehnte der Supranaturalismus «die Bedeutung der Vernunft in und für die Religion gänzlich» ab (Christine Axt-Piscalar, De Wettes Religionstheorie, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 108–126, hier: S. 110). Um zwischen Vernunft und Offenbarung vermitteln zu können, orientiert de Wette seinen Religionsbegriff eng an jenem Schleiermachers, versucht jedoch den «Schlüsselbegriff des Gefühls» (Smend, Ein Theologe zwischen den Fronten, S. 22) genauer zu fassen. Gefühle sind für de Wette «Äusserungen der Ahnung» (Handschin, Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller, S. 25). Diese Ahnung vermöge die «endliche Erscheinungswelt als Ausdruck der idealen Welt» (Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 413) zu erfassen und wird dabei ausdrücklich dem Gefühl zugeordnet. Religion stellt somit «eine höhere Anschauungsdimension» als das Wissen dar und vermag durch die religiöse Anschauungstätigkeit, «also durch die religiösen Ideen, das wahre Wesen der Dinge» zu erfassen (Axt-Piscalar, De Wettes Religionstheorie, S. 122).

[646] Ernst Staehelin, Dewettiana. Forschungen und Texte zu Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Leben und Werk, Basel 1956 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 2), S. 33.

kaum mehr verliehen wurde.[647] Es kann somit von einer Akzeptanz de Wettes in Basel ausgegangen werden.[648] Auffallend bei der politischen Einordnung de Wettes ist, dass ähnliche Muster greifen, wie bei Albert Bitzius[649] (1797-1854), der sich, der älteren Forschungsmeinung[650] nach, vom Liberalen zum Konservativen gewandelt habe.[651] De Wette wurde 1819 vom preussischen König an der Universität Berlin entlassen, nachdem ein von der Polizei gefundener Kondolenzbrief an die Mutter des Theologiestudenten Karl Ludwig Sand, der den konservativen Literaten und Agenten August von Kotzebue umgebracht hatte, gefunden wurde.[652] De Wette gilt demnach während der Zeit der frühen 1820er Jahre als «Liberaler».[653] Während dieser Zeit schrieb de Wette auch zwei Entwicklungsromane, die ihn als einen Vertreter der schweizerischen Regenerationsbewegung erscheinen lassen, der «staatliche Reformen im Sinne des Liberalismus» propagiert habe.[654] Ein zeitgenössischer Nachruf von 1849 im *Kirchenblatt für die reformirte Schweiz* schreibt jedoch, dass de Wette von manchen dem «Ultrakonservatismus»[655] zugeordnet worden sei. Diese Auffassung teilt auch Thomas Kuhn, der de Wette als politisch zunehmend konservativ begreift.[656] In der Person de Wettes scheint demzufolge die mit zunehmender Dauer der ‹Wirren› in ganz Basel feststellbare Hinwendung zum Konservatismus ablesbar zu sein.[657] Wie bei Bitzius alias Gotthelf gilt es aber

[647] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 38.
[648] Allerdings lässt sich in der Erweckungsbewegung im Laufe der ‹Wirren› immer noch eine deutliche Distanz zu de Wettes Theologie finden. So berichtet Bernoulli 1832 von der «Satans-Schule» in welcher gelehrt worden sei, dass «die Bibel nicht Gottes Wort, sondern Menschen Wort» sei. Bernoulli bezieht sich damit offenbar auf den nicht beigelegten Streit zwischen einer biblizistischen Bibelauslegung der Erweckungsbewegung und der historisch-kritischen Methode eines de Wette. Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, S. 12.
[649] Bitzius ist besser bekannt als Jeremias Gotthelf. Die Unterscheidung zwischen dem Namen und dem Pseudonym ist vom schriftlichen Medium abhängig. Allerdings differieren Bitzius und Gotthelf, wie Manuela Heiniger darlegt, bezüglich der Werte und Ansichten nicht grundlegend. Vgl. Heiniger, Bitzius' Predigten und sein Notizbuch: eine Fundgrube für Gotthelfs Erzählwerk, S. 136.
[650] Einen Forschungsbefund über die politischen Verortungen bezüglich Bitzius leistet: Vgl. Heiniger, Der mündige Bürger, S. 33ff. Heinger selbst verortet Bitzius innerhalb des Liberalismus und der an Foucault angelehnten «gouvernementalen Vernunft». Vgl. Heiniger, Der mündige Bürger, S. 77.
[651] Vgl. Albert Tanner, Vom «ächten Liberalen» zum «militanten» Konservativen? Jeremias Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit, in: Hanns Peter Holl, Franz Bächtiger, J. Harald Wäber (Hg.), «…zu schreien in die Zeit hinein…». Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius (1797 - 1854), Bern 1997, S. 11–59.
[652] Klaus Seybold, De Wette als politischer Prediger, in: Katrin Kusmierz, Niklaus Peter (Hg.), Dreissig-, sechzig-, hundertfältig. Basler Predigten aus sechs Jahrhunderten, Zürich 2004, S. 104–108, hier: S. 104.
[653] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 81.
[654] Karl Pestalozzi, De Wette als Romanautor, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 127–145, hier: S. 144.
[655] W. M. L. de Wette. Schluss, in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 5/14 (12.07.1849), S. 107–109, hier: S. 109.
[656] Vgl. Kuhn, Der junge Alois Emanuel Biedermann, S. 114.
[657] Vgl. Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 282; Seybold, De Wette als politischer Prediger; Seybold, De Wette als politischer Prediger, S. 106f.; Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 88f.

zu fragen, ob das schlüssig begründet werden kann oder ob nicht vielmehr die Kategorien hinterfragt werden sollten, auf denen diese Zuordnungen beruhen.

Die vorliegende Predigt ist thematisch durch die Rückschau auf das vergangene Jahr geordnet. Daher bildet die ‹Zeit› das Thema der Predigt. Sie ist bereits durch den Titel der Predigt – *Gegenwart und Zukunft* – gesetzt. Es handelt sich um eine Predigt zum Jahreswechsel, die laut der zeitgenössischen Homiletik Alexander Schweizers jeweils «das Ewige und Unveränderliche im Wechsel des Vergänglichen»[658] aufzeigen solle. ‹Gegenwart› und ‹Zukunft› bilden die beiden Grundbegriffe im Hinblick auf das Begriffsfeld der ‹Zeit›. 1830 wird als schweres Jahr beschrieben. Zum einen habe ein besonders kalter Winter geherrscht, es sei im Sommer zu einer Überschwemmung mit mehreren Toten im oberen Baselbiet gekommen und in Europa grassiere die Cholera. Zentraler und wichtiger sind für de Wette jedoch die politischen Ereignisse. Die Julirevolution in Frankreich habe einen Thron einstürzen lassen. Die anschliessend geschilderten Ereignisse werden allesamt negativ bewertet und kulminieren in «Krieg und Kriegsgeschrei», das die «Ruhe des Friedens» verseucht habe.[659]

Die negative Gegenwartsauffassung wird aber nicht als eindeutige Verfallsgeschichte formuliert, die durch die Wiederherstellung eines Ursprungszustandes beendet werden könnte. De Wette entwickelt eben gerade eine auf die Zukunft gerichtete Perspektive. Bei ihm existieren zwei Zeitbezüge. Eine «fleischliche», von gleichbleibender Negativität geprägte Gegenwart und als Opposition dazu eine «geistliche», positive Zukünftigkeit.[660] Was nach religiöser Weltflucht klingt, wird jedoch durch de Wette anders ausgelegt. Zunächst wird die Fortschrittslosigkeit der ‹fleischlichen› Perspektive beklagt. Wohl könnten die in der Gegenwart erfahrbaren Dinge wie Besitz, Genuss oder Ehre auch in der Zukunft gesucht und angestrebt werden. Für de Wette bleiben sie jedoch dann wiederum in der aktualisierten Gegenwart verhaftet und erfahren damit keine qualitative Veränderung.[661] Unterstrichen wird dies, wenn die Handlungsträger der Predigt analysiert werden. Die politischen Umbrüche werden ohne Akteure («Ein Thron stürzte ein, und ein neuer entstand.») beziehungsweise durch Passivkonstruktionen («Die Schwerter wurden gezückt, Krieg und Kriegsgeschrei verscheuchte die Ruhe des Friedens, und die Fackel der Zwietracht drohet Europa zu entzünden.») geschildert.[662] Gegenwart wird erfahren, nicht gestaltet, der kalte Winter, die Überschwemmungen und die Cholera sind handlungsstrukturell der Julirevolution 1830

[658] Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, S. 243.
[659] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Gegenwart und Zukunft, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 18–33, hier: S. 20.
[660] Ebd.
[661] Vgl. Ebd., S. 30.
[662] Ebd., S. 20.

gleichgesetzt. Es gibt keine aktiv Handelnden, die für den fleischlichen Menschen die Gegenwart grundsätzlich zu ändern vermögen. Ähnliches äussert Hagenbach in mehreren Predigten: «Die Formen wechseln, die Sache bleibt».[663]

In klarem Gegensatz dazu sind aber im ‹geistlichen›[664] Zeitbezug Handlungsmöglichkeiten gegeben, was die Konzeption de Wettes von einer ausschliesslich auf das Jenseits ausgelegten Vorstellung deutlich abhebt. De Wette muss dazu aber erst einmal diese Handlungsmöglichkeiten legitimieren. Er tut das, indem er die ‹geistliche› Zeit definiert. Der geistliche Mensch solle, wie die Predigt im vorangestellten Bibeltext aus Hebr 13,14 bereits angedeutet hat, die «ewige, bleibende Stadt Gottes»[665] suchen. Das Gottesreich begründet für de Wette die Handlungsmöglichkeiten in der Welt. Denn neben dem religiös-transzendenten Zeitbezug gibt es eine Fortschrittserzählung, die durchaus innerweltlich angelegt ist. Hier knüpft de Wette an die bei Fäsch greifbare Konzeption von Fortschritt an. Die Menschheit schreite «von Stufe zu Stufe fort», das Reich Christi trete «immer reiner, gotteswürdiger und herrlicher hervor im Leben der Menschen».[666] Dass die Arbeit an diesem Gottesreich ebenso politische Arbeit im Sinne von Verfassungsrevisionen einschliesst, wird im entsprechenden Unterkapitel ausgeführt. An dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass de Wette auch die «weltlichen Angelegenheiten, selbst die des Regiments und der Verfassung»[667] für Christen als wichtig erachtet. Somit werden hier durch die doppelten Zeitbezüge Möglichkeiten auch des politischen Handelns gerade in einer negativ wahrgenommenen Gegenwart geschaffen. Diese Vorstellung beschränkt sich im Predigtdiskurs nicht ausschliesslich auf die Phase vor der Kantonstrennung.[668]

Der anfangs in den Predigten auftretenden, scheinbar apokalyptischen Perspektivierung, folgt keine unmittelbare Referenz an ein nahendes Ende der Welt. Hölscher definiert dies wiederum als typisch für die eschatologische Predigt des 19. Jahrhundert, der es weniger darauf angekommen sei, «mit Bestimmtheit zu behaupten, dass das Weltende tatsächlich nah sei,

---

[663] Karl Rudolf Hagenbach, Christus, unsere Zuflucht in den Stürmen des Lebens, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 76–89, hier: S. 87.

[664] Im heutigen Sprachgebrauch meint ‹geistlich› ‹geistig›. Nachfolgend wird die Wortwahl de Wettes belassen.

[665] Wette, Gegenwart und Zukunft, S. 29.

[666] Ebd., S. 32.

[667] Ebd., S. 30.

[668] Jonathan Friedrich Bahnmaier (1774-1841) entwirft in einer Predigt 1834 die Vorstellung von veränderbaren und unveränderbaren Zuständen, was wie bei de Wette bedeutet eine geistliche Perspektive einzunehmen, um dadurch auch zu erkennen, wie die politischen Zustände geändert werden dürfen. (Vgl. Jonathan Friedrich Bahnmaier, Worte des Friedens in einer unfriedlichen Zeit. Morgen-Predigt im Münster zu Basel, Basel 1834, S. 5). Gleiches findet sich bei Daniel Schenkel (1813-1885), der 1839 eine ähnlich funktionierende Kategorisierung einer fortschreitenden Entwicklung «des göttlichen Reiches», dem die von den immer gleichen Kämpfen geprägte Gegenwart entgegensteht. (Daniel Schenkel, Die Noth unserer Zeit, in: ders. (Hg.), Die Noth unserer Zeit und die verderbliche Macht des Weltsinnes. Zwei Predigten gehalten von Daniel Schenkel, Basel 1839, S. 3–16, hier: S. 3)

sondern vielmehr auf den Hinweis, dass es nah sein könnte».[669] Das trifft auf die oben dargestellten Positionen zu. Die apokalyptischen Andeutungen dienen dazu, eine klare Differenz zwischen den beiden Zeitbezügen zu schaffen und demnach die politische Arbeit am Gottesreich zu legitimieren und zu fördern. Hölschers Einschätzung ist dennoch zu präzisieren, das werden die Beispiele der Erweckungsprediger illustrieren.

De Wette und Fäsch reagieren mit ihren Konzeptionen der Zeit auf die in der Aufklärung formulierten Fortschrittsnarrative. Während Fäsch als letzter Aufklärungstheologe ein positives Verhältnis zu dieser Vorstellung hat und die Gegenwart kaum abwertet, ermöglicht seine Konzeption der Zeit mit dem Verweis auf den Tod und den Übertritt in das vollkommene Himmelreich einen stringenten Abschluss dieses Fortschrittsnarrativs. De Wette geht dagegen nicht prinzipiell von einer solchen Erzählung aus, denn seine Gegenwartsauffassung ist ausgesprochen negativ. Dennoch sucht auch de Wette nach einer Möglichkeit der Verbesserung der unmittelbaren Gegenwart und damit letztlich der Integration des Fortschrittsgedankens in seine Theologie. Welche konkrete politische Arbeit de Wette vorschwebt, wird im Kapitel zum Reich Gottes erläutert. So scheinen in allen in diesem Unterkapitel verhandelten Zeitvorstellungen die Fortschrittsnarrative der Aufklärung als wesentliche Bezugspunkte zu dienen. Die nachfolgende Predigt zeigt jedoch, dass der Fortschrittsgedanke auch gegenteilig gedacht wird.

Wiederholung des Verfalls

Die Geistlichen im vorherigen Unterkapitel haben grundsätzlich ausgedehnte Zeitbezüge des Wandels im Hinblick auf den Fortschritt erzählt. Das folgende Beispiel weist einen gegenteiligen Verlauf auf. Es handelt sich um die zweite Predigt, die Fäsch in der zweiteiligen Sammlung veröffentlichte. War die erste Kanzelrede im vorigen Unterkapitel von einer konfessionskulturell gefärbten Erzählung der Wiederholung des Wandels geprägt, findet sich in der zweiten Predigt eine Zeitdiagnose, die für das republikanische Denken charakteristisch ist. Diese wird vom Narrativ des drohenden Verfalls strukturiert. Im Mittelpunkt steht die Wichtigkeit des Erhalts von Tugend und Religion für eine Republik, was durch die «Jahrbücher der Geschichte und unsere heiligen Schriften»[670] bewiesen werde. Wiederum wiederholen sich die Strukturen der Zeit, allerdings nun nicht jene des Fortschritts, sondern des Verfalls. Münkler

[669] Lucian Hölscher, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989 (Industrielle Welt 46), S. 57.
[670] Johann Jakob Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15. Wohl dem Volke, dessen Herr sein Gott ist, gehalten den 7. Wintermonat 1830, in: ders. (Hg.), Zwei Predigten durch die Zeitumstände veranlasst und in der Kirche St. Theodor gehalten, Basel 1830, S. 16–26, hier: S. 23.

und Strassenberger verweisen darauf, dass bereits die antiken Republikkonzeptionen vom «Motiv der Dekadenz durchzogen»[671] und somit durch eine stark rückwärtsgewandte Politikperspektive geprägt gewesen seien. Das Grundmotiv ist dabei, dass die Republik zu früherer Zeit besser dagestanden sei, weil die Bürger tugendhafter gewesen seien. Diesen republikanischen Topos greift Fäsch mit der Schilderung des Glaubens der Väter auf. Der Bezug auf die Antike erlaubte auch in den politischen Diskursen der Aufklärungszeit die Verknüpfung des Republikanismus mit den christlichen Wertevorstellungen, indem die alten Republikaner als fromm galten, der Begriff der Religion aber abstrakt gehalten wurde.[672] Den Platz der Dekadenz übernimmt bei Fäsch die «Sünde», die als der «fürchterlichste aller Feinde» gilt.[673] Neben den ‹Vätern› dient Fäsch die antike römische Republik als weiteres Beispiels dieses Verfalls.[674]

Die zweite Zeitvorstellung ist zum einen aufgrund der Betonung der Sittlichkeit und den Bezügen zu Rom als republikanischer Diskurs zu lesen, der über Tugend und im Falle Fäschs über eine christliche Ausdeutung dieses Begriffs, die gesellschaftliche Ordnung zu stärken sucht.[675] Über die sich wiederholenden Verfallsgeschichten wird die Dringlichkeit der Handlungserzeugung offenbart. Weil eben Rom untergegangen sei und analog dazu der Glaube der Väter durch die Reformation habe wiederhergestellt werden müssen, sei die gesellschaftliche Ordnung immer neu zu befestigen. Zum anderen dient die Verfallsgeschichte der Relativierung der zeitgeschichtlichen Ereignisse. Denn die in der ersten Predigt Fäschs positive Gegenwartsauffassung erlaubt ihm nicht, die in Basel bestehenden negativen Bezugspunkte zu integrieren: Die Französische Revolution und die Helvetik. Letztere war gerade in Bezug auf die zur Zeit der Predigt diskutierten Gleichheitsgrundsätze in der Stadt ausschliesslich negativ besetzt. Fäsch übernimmt diese Sicht der Helvetik, in der die Unbedeutsamkeit «unserer Mauern und Wälle»[676] bewiesen worden sei. Der Verfall ist aber durch seine Zeitvorstellung umkehrbar, denn die zentrale Stellung der Religion und Tugend der Väter ist für Fäsch wiederherstellbar. Abgeschwächt wird die aufgrund der ersten Predigt doch überraschend klare Verurteilung der Umbrüche um 1800 aber durch die ausgedehnten

---

[671] Herfried Münkler, Grit Straßenberger, Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung, München 2016 (Beck'sche Reihe Paperback), S. 159.
[672] Vgl. François de Capitani, Die Antike im schweizerischen Staatsdenken des 18. Jahrhunderts, in: Ernest Giddey (Hg.), Préromantisme en Suisse? 6e Colloque de la Société suisse des sciences humaines, Fribourg 1982, S. 217–236, hier: S. 227.
[673] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 25.
[674] Vgl. ebd., S. 19.
[675] Zur Bedeutung der römischen Republik für den republikanischen Bezug in der Schweiz: Vgl. François de Capitani, Republik – Bild und Inszenierung, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 191–206, hier: S. 197.
[676] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 24.

Zeitbezüge Fäschs. Er zitiert den ersten Teil von 1. Kor 4,5: «Richtet nicht vor der Zeit». Jahrhunderte müssten oft erst vergehen, bevor bestimmte Ereignisse, wie die «ausserordentlichen Revolutionen»[677] der Gegenwart überhaupt bewertet werden könnten. Was zählt, sei die göttliche Zeitperspektive, in der tausend Jahre wie ein Tag erschienen. Somit reagiert Fäsch auch durch seine zweite Konzeption der Zeit auf die politischen Zustände der Gegenwart und die durch die Aufklärung aufgeworfene Frage nach dem Fortschritt. Für Fäsch scheint diesbezüglich vor allem die Französische Revolution kaum integrierbar. Wie soll in Anbetracht des Terrors an den Fortschritt geglaubt werden? Fäsch übernimmt deshalb die in den aufgeklärten Sozietäten diskutierten beziehungsweise verfügbaren Vorstellungen des republikanischen Verfallsmodells,[678] die wiederum eine klare Handlungsanweisung durch die Stärkung der Tugend und Religion beinhalten.

Verknappung der Zeit

Sind die eben thematisierten Zeitbezüge durch eine Ausdehnung geprägt, kann in den folgenden Predigten die Vorstellung der Verknappung der Zeit festgestellt werden. Wiederum steht die Legitimation von Wandel im Zentrum. Bei beiden Texten handelt es sich um sogenannte Jahrespredigten. Die Kanzelreden von Carl Ulrich Stückelberger (1783-1851) und Eduard Bernoulli (1795-1875) wurden im Frühling 1832 gehalten und damit in einer spannungsgeladenen Zeit, als der Konflikt bereits vollends eskaliert war und sich eine Trennung abzeichnete. So war am 17. März der Kanton Basel-Landschaft von Vertretern der aus dem Kantonsverband ausgeschlossenen Gemeinden gegründet worden. Kurz danach, also am 17. Mai 1832, wurde von Stückelberger eine Jahrespredigt in Basel gehalten. Er war von 1808 bis 1833 Pfarrer in Reigoldswil und stand durch den ‹pfarrbrüderlichen Verein› dem Herrnhutertum nahe.[679] Wie der im vorangegangenen Kapitel aufgeführte Ecklin kann Stückelberger demnach der Erweckungsbewegung zugeordnet werden.

Die Predigt hat bezüglich des Zeitverständnisses Vorbildcharakter, denn Bernoulli, auf den weiter unter eingegangen wird, verweist in seiner, einen Monat später gehaltenen Jahrespredigt, auf diese.[680] Als Predigttext wurde Luk 24,29 ausgewählt: «Es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget». Demnach bildet das Begriffsfeld der ‹Zeit› im Sinne der Zeitbestimmung innerhalb der göttlichen Ordnung Thema und Schwerpunkt der Predigt. Stückelberger geht

[677] Ebd., S. 19.
[678] Vgl. Béla Kapossy, Republikanismus und Kommunalismus, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 303–305, hier: S. 304.
[679] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 261.
[680] Vgl. Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, S. 15.

davon aus, dass die «Dauer der Welt»[681] begrenzt sei. Es gehe darum, sich zu vergewissern, in welcher Stunde gelebt werde oder eben «die Zeichen unserer Zeit»[682] richtig zu deuten. Als Grundstruktur dienen Stückelberger die in Mt 24, Mk 13 und Lk 21 aufgeführten Endzeitzeichen und Deutungen und im speziellen die Johannesapokalypse. Für ihn steht ausser Frage, dass man sich gegenwärtig in einer schon späten Stunde des Welttages befinde.[683] Im Gegensatz zu de Wette geht Stückelberger von der unmittelbar bevorstehenden Apokalypse aus. Deutet de Wette die Endzeit lediglich an, indem er zu Beginn seiner Predigt die ‹Zeichen der Zeit› aufzählt, ohne jedoch auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi zu verweisen, ist das bei den im Folgenden vorgestellten Pfarrern anders. Der Geschichtsverlauf der Apokalyptik entspricht dem Dreischritt «Krise–Katharsis–Heil».[684] Damit sind sowohl Untergang als auch Erlösung für die Apokalyptik zentral.[685] Michael Kanneberg macht bezüglich des apokalyptischen Denkens vier Elemente millenarischer Frömmigkeit aus. Zunächst ist das die Überzeugung, dass der Weltgeschichte ein «apokalyptischer Fahrplan» zugrunde liege, dessen Ablauf in der Heiligen Schrift festgehalten sei.[686] Zweitens könne dieser Plan mit den «Zeichen der Zeit», wie den politischen Umwälzungen, Naturkatastrophen oder anderen Ereignissen verglichen werden. Drittens komme die Rettung nur den wahrhaft Gläubigen zu, weshalb viertens die «endzeitlichen Erkenntnisse auf angemessene publizistische Weise zu kommunizieren»[687] seien. Wichtig für die apokalyptischen Vorstellungen in Basel ist der Chiliasmus oder Millenarismus (von griech. ‹chilia› oder von lat. ‹millennium›: Zeitraum von tausend Jahren). Es handelt sich um Synonyme, ersterer wird eher im deutschsprachigen Raum verwendet, letzterer eher im englischsprachigen.[688] Die Konzepte können als «eschatologisches Lehrstück nur des Christentums»[689] bezeichnet werden und beruhen auf Apk 20,1-7. Der in der Johannesapokalypse erwarteten ewigen Heilszeit geht zunächst ein tausendjähriges Zwischenreich eben ein Millennium voraus.[690] Wenn sowohl die katholische

[681] Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, S. 4.
[682] Ebd., S. 5.
[683] Ebd., S. 6.
[684] Michael Tilly, Apokalyptik, Tübingen 2012 (UTB Profile), S. 18.
[685] Vgl. Martin Sallmann, Räume und Bilder des Apokalyptischen – eine Hinführung, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 110 (2016), S. 19–22, hier: S. 22.
[686] Michael Kannenberg, Von chiliastischer Erwartung und Missionsfesten. Wandlungen der Erweckung in Württemberg, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 42/2-3 (2016), S. 168–181, hier: S. 173.
[687] Ebd., S. 174.
[688] Klaus Vondung, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988 (dtv), S. 32.
[689] Otto Böcher, Art. Chiliasmus I. Judentum und Neues Testament, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, 723-729, hier: 723.
[690] Vgl. ebd., 724.

als auch die protestantischen Kirchen,[691] die Aufklärung und damit zusammenhängend die rationalistische Theologie die millenaristischen Vorstellungen zu unterdrücken oder zumindest zu kanalisieren suchten, kann festgehalten werden, dass im 18. und 19. Jahrhundert der Millenarismus zumindest auf protestantischer Seite ausgesprochen produktiv war.[692] Die Philosophie der Aufklärung transformierte «die eschatologisch-heilsgeschichtliche Perspektive in anthropologisches Perfektibilitätsdenken»,[693] wie es in der Predigt bei Fäsch nachvollzogen werden kann. Somit gab die Aufklärung das endzeitliche Denken zwar nicht auf, formte es jedoch entscheidend um.[694] Dagegen vollzog sich in der Erweckungsbewegung «eine Neubelebung apokalyptisch-chiliastischen Denkens».[695] Zu beobachten ist, wie Ruth Hedi treffend beschreibt, «the rise of an aggressive and adaptive postmillenialism and a new kind of premillenialism, both of which had far-reaching social and political consequences».[696]

Die in der Forschung unternommene Unterscheidung zwischen Prämillenarismus und Postmillenarismus[697] verweist auf eine unterschiedliche Deutung des tausendjährigen Reiches. Während Prämillenaristen davon ausgehen, dass dem Anbruch des Tausendjährigen Reiches eine Katastrophenzeit vorausgeht, die vom wiederkehrenden Christus beendet wird, rechnen Postmillenaristen erst mit dem Ende des tausendjährigen Reiches bei der Wiederkunft Christi und gehen insofern von der menschlichen Mitwirkung an diesem sich entwickelnden Reich Gottes aus.[698] Die Unterscheidung ist aber aufgrund der damit verbunden Konnotationen grundsätzlich nicht unproblematisch. So wird vielfach die postmillenaristische Position als positiv gegenüber der diesseitigen Welt aufgefasst, während bei der prämillenaristischen die negative Sicht der Welt betont wird. Insofern werden die Prämillenaristinnen als durch eher inaktives Verhalten gegenüber der Welt aufgefasst.[699] James Davidson verweist aber mit Quentin Skinner darauf, dass eine solche Einschätzung von den millenaristischen Denkerinnen nicht geteilt werden musste und vielmehr den theologischen und ideengeschichtlichen Kontext

---

[691] Vgl. Timothy P. Weber, Millenialism, in: Jerry L. Walls (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, Oxford 2008, S. 365–383, hier: S. 374.
[692] Tilly, Apokalyptik, S. 125.
[693] Spehr, Von der Schöpfung zur Erlösung, S. 908.
[694] Ebd., S. 906f.
[695] Gottfried Seebass, Art. Apokalyptik/ Apokalypsen VII. Reformation und Neuzeit, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 280–289, hier: S. 285.
[696] Weber, Millenialism, S. 375.
[697] Eine ausgesprochen wirkmächtige postmillennarische Position kann für die USA im 19. Jahrhundert festgestellt werden. Die Ideologie des *Manifest Destiny* speiste sich aus einer generell optimistischen Sicht auf den Verlauf der Geschichte und war selbst in der Zeit des *Civil War* (1861-65) für die religiöse Kultur bestimmend. Vgl. Ruth Hedi Bloch, Visionary Republic. Millennial Themes in American Thought, 1756-1800, Cambridge 1985, S. 230.
[698] Vgl. Kannenberg, Verschleierte Uhrtafeln, S. 16.
[699] Der von Kannenberg in die Forschung eingebrachte Begriff des ‹evolutionären Millenarismus› hat sich nicht durchsetzen können. Vgl. Kannenberg, Von chiliastischer Erwartung und Missionsfesten, S. 175.

der Äusserungen missachte.[700] Denn – wie weiter unten gezeigt wird – ist die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits, Welt und Himmel, gerade auch von eschatologischen Positionen abhängig und eine für die Begriffsfelder entscheidende Vorannahme. Was im Einzelnen für die Welt gehalten wird, bestimmt wesentlich die Position und Handlungsmöglichkeiten der Akteure in ihr.

Bereits im 18. Jahrhundert waren zahlreiche millenaristische Schriften entstanden, wie jene des einflussreichen Pietisten Philipp Jakob Speners (1635-1705) mit dem Titel *Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche*. Spener verband chiliastische Motive wie die Judenbekehrung und den zukünftigen Fall des antichristlichen Roms mit dem Aufruf, sich für die Verbesserung kirchlicher Zustände einzusetzen. Spener räumte Zeit für «längerfristiges, innerweltliches Wirken ein»[701] und entwickelte eine postmillenarische Vorstellung.[702] Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts waren insbesondere Johann Albrecht Bengels (1687-1752) Berechnungen des Beginns der tausendjährigen Herrschaft für das Jahr 1836 wichtig. Pietistische Gläubige erwarteten «für dieses Jahr eine qualitative Veränderung der Welt», aber auch nach dem Verstreichen des Datums war die Naherwartung «eines der Merkmale pietistischer Frömmigkeit im 19. Jahrhundert».[703] So wurde beispielsweise in den Zeitschriften der Missionsgesellschaften von einer Errechnung eines bestimmten Datums abgesehen, allerdings hielt man dennoch das Kommen des tausendjährigen Reiches jederzeit für möglich.[704] Die Präsenz des endzeitlichen Denkens gilt auch für Basel. In der liberalen von Heinrich Zschokke (1771-1848) herausgegebenen Zeitschrift *Der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizer Bote* ist am 7. Januar 1830 zu lesen: «In Basel erwarten, dem öffentlichen Vernehmen nach, im Jahr 1830 viele der überfrommen Leute die Ankunft des tausendjährigen Reiches».[705] Dies dürfte zwar polemisch gemeint gewesen sein, zeigt jedoch die in der Erweckungsbewegung wahrnehmbare Haltung. So gab der Pfarrer der Martinskirche, Niklaus von Brunn (1766-1849),

[700] Vgl. James West Davidson, The Logic of Millenial Thought. Eighteenth-century New England, New Haven 1977, S. 34.
[701] Gäbler, A. Geschichte, Gegenwart und Zukunft, S. 25.
[702] Ebd., S. 29.
[703] Judith Becker, Zukunftserwartungen und Missionsimpetus bei Missionsgesellschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 244–270, hier: S. 249.
[704] Vgl. ebd., S. 255.
[705] Anonym, Vaterländische Nachrichten. Eidgenossenschaft, in: Der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizer Bote 27/1 (07.01.1830), S. 3–4, hier: S. 4.

1834 in Basel ein apokalyptisches Wörterbuch heraus,[706] das als Schlüssel für die Interpretation der Johannesapokalypse dienen sollte.[707]

Unter diesem apokalyptischen Schema perspektiviert Stückelberger seine Zeitkritik und dabei wird die Zeitbeobachtung zur «Zeitzeichendeutung».[708] Als Ursprung der Krise wird die Französische Revolution angenommen, die in den Kreisen der Erweckungsbewegung als negativer Wendepunkt verstanden wurde.[709] Diese Auffassungen prägen grundsätzlich auch Stückelberger. Seine Zeitvorstellung ist damit von einer Verfallsgeschichte deutlich zu unterscheiden. Die Zeit vor 1789 ist in den Predigten nicht von Belang und bildet keine Erzählmöglichkeiten, es gibt bei ihm nicht wie bei Fäsch den Bezug auf die ‹Väter›, deren Tugendhaftigkeit wiedererlangt werden soll, sondern es wird einzig auf die gegenwärtig zu sehenden Endzeitzeichen verwiesen. Die negativen Bezüge, die die Französische Revolution und die damit für Stückelberger zusammenhängenden Ereignisse darstellen, sollen nicht rückgängig gemacht werden. Es existiert keine Konzeption eines goldenen Zeitalters, das wiederhergestellt werden könnte. Ebenso geht es in der Predigt nicht darum, die politischen Verhältnisse zu stabilisieren und in diesem Sinne die bestehenden Ungleichheiten bezüglich der Repräsentation von Stadt und Land zu bewahren. Vielmehr evozieren die apokalyptischen Vorstellungen eine bestimmte Form des Politischen und dürfen eben nichtals Anleitung zu quietistischem Erdulden der Gegenwart gedeutet werden.[710] Die spezifische Form der pietistischen politischen Ordnung gilt es im Unterkapitel *Wider das Politische des Reiches Gottes* zu beschreiben, hier steht erst einmal die zeitliche Struktur im Zentrum.

Die Endzeitzeichen werden von den Geistlichen auf den entsprechenden Kontext hin aktualisiert. So würden sich weniger Völker gegen Völker erheben, wie in Mk 13,8 beschrieben, sondern vielmehr die Völker gegen die Obrigkeiten, und es drohten überall Kriege. Die prototypische Vorstellung eines Krieges wird also von Stückelberger umgedeutet und an die Situation in Basel mit dem bestehenden Bürgerkrieg angepasst. Die apokalyptischen Bilderwelten sind nicht statisch, sondern die (struktur- und zeit-) geschichtliche Entwicklung

[706] Von Brunn, Niklaus, Apokalyptisches Wörterbuch. Brauchbar als ein Schlüssel zur Eröffnung der geheimen Winke, die in der Offenbarung Jesu Christi durch den Jünger, den Er lieb hatte, der Kirche ertheilt worden, Basel 1834.

[707] Vgl. Thomas K. Kuhn, Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Tübingen 2003, S. 297ff.

[708] Hartmut Lehmann, Pietismusforschung nach dem Cultural Turn, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 13–26, hier: S. 23.

[709] Vgl. Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen, S. 356ff.

[710] Vgl. Davidson, The Logic of Millenial Thought, S. 34.

entscheiden über die, wie es Sebass nennt, «Opportunität von (Be-)Deutungen».[711] Erdbeben seien im Ausland zu vernehmen, und wenn auch kein Mangel an Lebensmittel herrsche, so gebe es doch «Hütten der Armuth».[712] Ebenso dürfe die Wasserflut von 1830 und die in Europa grassierende Cholera nicht vergessen werden. Der «schreckliche Abfall in der armen Christenheit»[713] deute ebenso auf die Endzeit hin. Stückelberger warnt im Anschluss davor, genaue Berechnungen anstellen zu wollen, wie lange es bis zum jüngsten Gericht noch gehen werde.[714] Die Absage an ein konkretes Datum verweist auf eine innerhalb der Erweckungsbewegung geführte Debatte, war doch gleichzeitig das Datum 1836 von Bengel in diesen Kreisen populär. Als weiteres Endzeitzeichen dienen Stückelberger die «Bibel- und Missionsgesellschaften».[715] Für die protestantische Mission waren die apokalyptischen Bewegungen von hoher Bedeutung, da die Überzeugung vorherrschte, dass die intensivierte Missionstätigkeit auf das nahe Ende deute und so den Unternehmungen neue Kräfte zugeführt werden müssten.[716] Hier liegt ein wesentlicher Handlungsimpuls der Predigt. Die apokalyptische Deutung bietet somit neben dem «Ausdruck der gesellschaftlichen Krisenwahrnehmung» zudem eine «Antriebskraft des kollektiven Agierens».[717] Das wird auch in den Schriften der Basler Missionsgesellschaft deutlich. Die Mission diente als Bindeglied zwischen der «finsteren Gegenwart und der hellen Zukunft».[718] Die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt war demzufolge eine Voraussetzung für das Kommen des Gottesreiches und die Missionserfolge waren gleichzeitig bereits Heilserlebnis.

Demnach kann diese Zeitdiagnose als Verknappung oder Vernichtung der Zeit beschrieben werden.[719] Während de Wette und noch stärker Fäsch lange Zeitlinien ziehen, in denen sich ständig verbessernde Zustände folgen, beziehungsweise durch eine geistige Perspektive Fortschritt denkbar wird, ist bei Stückelberger und den anderen Erweckungspredigern die

---

[711] Alexander-Kenneth Nagel, Ordnung im Chaos – Zur Systematik apokalyptischer Deutung, in: ders. (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt am Main 2008, S. 49–72, hier: S. 57.

[712] Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, S. 7.

[713] Ebd., S. 8.

[714] Ebd., S. 10.

[715] Ebd., S. 9.

[716] Vgl. Gisela Mettele, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als globale Gemeinschaft 1727-1857, Göttingen 2009, S. 104f.

[717] Ansgar Weymann, Gesellschaft und Apokalypse, in: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt am Main 2008, S. 13–48, hier: S. 15.

[718] Becker, Zukunftserwartungen und Missionsimpetus bei Missionsgesellschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, S. 257.

[719] Vgl. dazu auch: Thomas K. Kuhn, Erweckungsbewegung und Chiliasmus. Konzepte und Diskurse aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Veronika Albrecht-Birkner, Thomas K. Kuhn (Hg.), Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung, Berlin 2017, S. 159–198, hier: S. 196.

Vergangenheit fast inexistent. Die relevante Zeit setzt mit der Französischen Revolution ein, weil sie als Endzeitzeichen gelesen wird. Die Zeit ist auf die Krisensituation hin verdichtet und erlaubt keine politischen Handlungsoptionen, wie bei Fäsch oder de Wette. Hier kann mit Alexander Nagel auf den apokalyptischen Aktivismus geschlossen werden, der die Adressaten aufzurütteln und zum Handeln zu bewegen suchte.[720] Diese Aktivierung ist die primäre Intention der Predigt. Was soll es «für einen Nutzen» haben, über die Zeichen der Zeit zu sprechen, die doch «uns leicht Angst und Kummer» verursachen könnten, fragt auch Stückelberger.[721] Der Nutzen liege im Bewusstsein nach der Dringlichkeit ein christliches Leben zu leben. Nur so erlange man «Eingang in die ewigen Freuden».[722]

Zwar wird in der Predigt der Status-quo in Basel favorisiert, aber nicht aus unmittelbar politischen Präferenzen, sondern weil eine apokalyptische Zeitdiagnose einen anderen Fokus hat. Denn im Unterschied zum politischen Konservatismus besteht eine Rückkehr zur politischen Ordnung der 1820er Jahre oder vor der Französischen Revolution nicht als Handlungsoption, ebenso wenig steht die Bewahrung des Status-quo im Mittelpunkt.[723] Die Apokalypse und damit die Möglichkeit einer besseren Ordnung bedingt das Schlechtsein der Gegenwart. Der Fokus liegt demnach auf einer Verstärkung dieser Endzeitzeichen, was im Konkreten die Förderung der Missionsgesellschaften bedeutet sowie die Konzentration auf das individuell-religiöse Leben.

Sind bei Fäsch und de Wette die wichtigsten Handelnden Gott und die Menschen, wirkt bei Stückelberger noch ein weiterer Akteur, ohne jedoch die grundsätzliche Struktur zu verändern. Hinter der herrschenden «Bosheit und Frechheit» und der sich in den politischen Umbrüchen auswirkenden «Empörungssucht unserer Zeit»[724] stehe der Teufel, der wisse, dass er nur noch eine kurze Frist habe (Apk 12,12). Damit werden die politischen Forderungen der Landschaft

---

[720] Vgl. Nagel, Ordnung im Chaos – Zur Systematik apokalyptischer Deutung, S. 62f.

[721] Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, S. 13.

[722] Ebd., S. 15.

[723] Im Hinblick auf die politischen und theologischen Verortungen hat jüngst Jörg Breitschwerdt den Begriff ‹theologisch konservativ› anstelle des Pietismusbegriffs in die Forschung einzubringen ersucht. Er sieht diese Strömungen als durch die Annahme der Heiligen Schrift als göttlich inspiriert und insbesondere die Evangelien als Erzählungen geschichtlicher Wirklichkeit geprägt. Die theologisch Konservativen hätten sich in diesem Sinne gegen die ‹moderne Theologie›, die Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen suchte, gewehrt. Den Konservatismusbegriff bringt Breitschwerdt daher vor allem in die Kirchengeschichte ein, weil er ihn gegenüber dem Pietismusbegriff als sinnvoller erachtet. Theologisch Konservative könnten auch solche sein, die nicht ohne weiteres zum Pietismus gerechnet werden könnten, wie der Konfessionalismus oder die Gemeinschaftsbewegung. Diese Übernahme scheint jedoch aufgrund des eben Geschilderten schwierig. Der Begriff des ‹Konservatismus› erfasst eben das Denken der Erweckungsbewegung nur sehr undeutlich. Vgl. Jörg Breitschwerdt, Theologisch konservativ. Studien zu Genese und Anliegen der evangelikalen Bewegung in Deutschland, Göttingen 2019, S. 651ff.

[724] Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, S. 12.

deutlich als teuflische Empörungssucht delegitimiert. Strukturell ändert sich insofern jedoch nichts, da die Handlungsimplikationen und die Kräfteverhältnisse dieselben bleiben. Gott und die nach seinen Grundsätzen lebenden Menschen werden am Ende triumphieren.

Ähnlich argumentiert die am 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli (1795-1875) gehaltene Jahrespredigt. Eduard Bernoulli war von 1819 bis 1832 Pfarrer in Bennwil[725] und gehörte wie Stückelberger dem ‹Pfarrbrüderlichen Verein› an.[726] Als Predigttext ist Apk 2,12-13 gewählt, in dem Jesus über die Gemeinde Pergamon richtet.[727] Bernoullis Zeitdiagnose fällt grösstenteils analog zu derjenigen Stückelbergers aus, er betont jedoch die Rolle des Teufels stärker. So sieht er die ‹Basler Wirren› als Gottesstrafe und sieht den Stuhl Satans in Basel errichtet, also den Teufel direkt im Kanton wirken. Darauf deute der «Geist der Empörung», die «Lüge», das «Rauben, Brennen und Morden», die «furchtbare Sittenlosigkeit», «Gotteslästerung» und Verspottung der Religion hin.[728] Gegen Ende der Predigt deutet Bernoulli den Satansstuhl als «Vorzeichen der letzten Zeit»[729] und interpretiert die Johannesapokalypse dahingehend: Auf die Zeit des Satansstuhls würden noch die «Tiefen des Satans»[730] folgen, in der die Verfolgungen der wahren Christen noch zunähmen. Es gelte aber in «dieser Versuchungsstunde treu»[731] auszuharren, damit der wiederkommende Jesus am «Tage des Weltgerichts»[732] die Rettung und nicht die Vernichtung bringe.

Das Reich Gottes in Basel

Die aus den Zeitdiagnosen herausgearbeiteten Handlungsmöglichkeiten in den Predigten werden deutlicher, wenn deren utopisches Ziel in den Blick genommen wird. Das Begriffsfeld des Gottesreiches bildet hierbei die wesentliche Perspektive. Die Vorstellungen sind «eng mit Fragen der Temporalität der Welt»[733] verknüpft und können ohne deren Verständnis nicht sinnvoll analysiert werden, weshalb oben zunächst die Zeitdiagnosen skizziert wurden. Der Reich-Gottes-Begriff ist – wie in der Einleitung beschrieben – ein zentraler Gedanke der Theologie des 19. Jahrhunderts. Das Begriffsfeld tritt in vielen Predigten auf und wird thematisch oftmals zentral gesetzt. Mit dem Reich-Gottes-Begriff werden ganz grundsätzlich der Platz und die Funktion der Kirche bestimmt. Dadurch reagieren, wie Dittmer vermutet, die

[725] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 128.
[726] Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 261.
[727] Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, S. 4.
[728] Ebd., S. 8.
[729] Ebd., S. 17.
[730] Ebd., S. 16.
[731] Ebd., S. 18.
[732] Ebd., S. 19.
[733] Dittmer, Reich Gottes, S. 335.

Theologen auf eine gesellschaftliche Entwicklung der Zeit, indem die Ekklesiologie sowohl binnentheologisch als auch «über ihre Verflechtung mit der Gesellschaft»[734] neu verhandelt wird.

Im Folgenden sollen die massgebenden Konzepte des Reiches Gottes skizziert werden. Es geht dabei nicht um das Nachzeichnen einer Entwicklungslinie, sondern um die grobe Darstellung dessen, was den Geistlichen in ihrer Ausbildung begegnete oder welche Konzepte in ihren kirchlichen Sozietäten prägend waren. Wie bereits mehrfach herausgearbeitet, ist eine Predigt aber keine theologische Vorlesung, in der es primär um die Vermittlung von (theologischem) Wissen geht. Nichtsdestotrotz prägt dieses Wissen die Predigten. Für das 19. Jahrhundert können grundsätzlich zwei einflussreiche Konzepte beschrieben werden, die mit den bereits festgestellten Unterschieden bezüglich der Vorstellung der Zeit korrespondieren: Ein an Immanuel Kant (1724-1804) und dem deutschen Idealismus angelehntes Konzept steht demjenigen der Erweckungstheologie gegenüber.

Das Reich Gottes in der Theologie und Philosophie des 19. Jahrhunderts

Nicht nur für die Theologie und für die Vorstellungen des Reiches Gottes «bedeutete Kant einen Einbruch»,[735] auf den die nachfolgenden Theologen und Philosophen entsprechend reagierten. Er löste die Reich-Gottes-Idee grösstenteils von den transzendenten Bezügen und machte dieses innerweltlich erstreb- und erlebbar.[736] Im deutschen Idealismus erlebte, wie Michael Beintker ausführt, «der Reichsgedanke im Sinne eines geschichtsphilosophischen Grundprinzips seinen Höhepunkt».[737] Eng an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und an Kant anknüpfend versteht sich Friedrich Schleiermachers Eschatologie und Reich-Gottes-Vorstellung.[738] Das ist insofern entscheidend, als in Basel de Wette und die ihm nahestehenden Theologen, wie Hagenbach, Kraus oder LaRoche aufgrund ihrer Ausbildung mit den Konzepten Schleiermachers vertraut waren. Martin Miller geht davon aus, dass «der Gegenstand der Schleiermacherschen Theologie das von Christus gestiftete Reich Gottes ist».[739] Nach Miller versteht Schleiermacher «die Sinnrichtung der Geschichte in der Bewegung von Christus zum

[734] Ebd., S. 330.
[735] Josef Simon, Art. Hegel/ Hegelianismus, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 530–560, hier: S. 531.
[736] Vgl. Alfred Habichler, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee, Mainz 1991, S. 279.
[737] Michael Beintker, Art. Herrschaft Gottes/ Reich Gottes VI/2. Neuzeit (ab 1789), in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 226–228, hier: S. 226.
[738] Vgl. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 327.
[739] Martin Alan Miller, Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens, Gütersloh 1970 (Studien zur evangelischen Ethik), S. 236.

Reiche Gottes hin».[740] Das rechnet dem Menschen Handlungsmöglichkeiten zu, allerdings sind diese, wie bereits in den Zeitdiagnosen de Wettes deutlich wurde, immer im Verhältnis zu Gott zu denken. Der Mensch ist wohl für die Errichtung des Reiches Gottes tätig, ist aber in seinem Verhalten von Gott bestimmt und führt so die durch ihn gewirkte Tat Gottes aus.[741] Entscheidend bezüglich des Geschichtsverlaufs ist die spezifische Vorstellung der Religion in diesem Prozess. Schleiermacher verortet die Religion im Gefühl: «Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl».[742] Mit Letzterem meint Schleiermacher einen «bewussten Zustand, näherhin ein Selbstbewusstsein, das nicht durch Reflexion vermittelt, sondern unmittelbar ist».[743] Insofern neigt Religion «weder dem Bereich einer theoretisch-spekulativen Welterfassung zu, noch ist sie eine Funktion der Moralbegründung oder Moralentfaltung».[744] Dadurch entsteht für Schleiermacher eine Unterscheidung der Aufgaben von Staat und Kirche. Auch wenn das Handeln des Christen im Staat «letzten Endes auf nichts anderes als die Vollendung des Reiches Gottes»[745] zielt, wird eine christliche Kirche benötigt. Schleiermacher nimmt an, dass der Mensch als Gattung darauf angelegt ist, sein Gefühl zu äussern, und es so zur Bildung einer Kirche im Sinne einer relativ abgeschlossenen frommen Gemeinschaft kommt beziehungsweise kommen muss.[746] Damit besteht im Gegensatz zu den von den historischen Formen gelösten Kirchenkonzepten bei Hegel und Kant bei Schleiermacher die Notwendigkeit einer Kirche, die «die Form einer von allen, durch die Sünde bedingten Schlacken gereinigten Kirche»[747] annehmen soll. Die Vollendung ist als Ideal anzustreben, realisiert wird sie in der irdischen Menschheit nicht.[748]

Neben dieser durch Kant und Hegel beeinflussten Tradition lieferte die Erweckungstheologie wichtige Impulse für das Reich-Gottes-Verständnis im 19. Jahrhundert. In der Erweckungsbewegung kann das Reich Gottes laut Jan Carsten Schnurr als «elementarer Geschichtsbegriff»[749] gelten und speiste «auch Hoffnung auf ein endzeitliches Tausendjähriges Friedensreich».[750] Das heilsgeschichtliche Handeln Gottes, «der sein Reich quer zur Geschichte

---

[740] Ebd., S. 214.
[741] Vgl. Christian Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert, München 1961 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus), S. 93.
[742] Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969, S. 35.
[743] Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 395.
[744] Conrad, Weeber, Protestantische Predigtlehre, S. 113.
[745] Miller, Der Übergang, S. 214.
[746] Vgl. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 397.
[747] Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, S. 116.
[748] Vgl. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 408.
[749] Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen, S. 275f.
[750] Schnurr, Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, S. 365f.

der Imperien und Religionen vorantrieb, gab dem Geschichtsdenken der Erweckten seine innere Struktur».[751] Das Reich Gottes ist für die Erweckten einerseits historischer Ort, an dem sich gegenwärtig Heilsgeschichte ereignet. Dabei unterscheidet sich «das Reich Gottes in Wesen und Erscheinungsform fundamental von den Weltreichen»,[752] wie beispielsweise dem Römischen Reich. Das Reich Gottes ist den Weltreichen entgegengesetzt. Andererseits ist das Reich Gottes die «Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen»[753] und demzufolge ein binnenkonfessionelles Distinktionsmittel. Bezüglich der Geschichtsphilosophie nehmen die Erweckten teilweise den zeitgenössischen Wissenskanon auf, indem auf Johannes von Müller verwiesen wird, der ebenfalls den Schlüssel zur Deutung der Weltgeschichte in Jesus sah.[754] Gestützt auf diese beiden theologischen Richtungen lassen sich, korrespondierend mit den Zeitdiagnosen, zwei Haltungen unterschieden: zum einen das Verständnis des Reiches Gottes mit klaren politischen Handlungsanweisungen, zum anderen die entsprechende Negation ebendieser.

Das Politische des Reiches Gottes in der Stadt

Fäsch's Kanzelrede *Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten*, gehalten 1830, handelt wie oben beschrieben im Wesentlichen von der Legitimität des Fortschritts. Das Begriffsfeld des Reiches Gottes determiniert den im Zentrum der Predigt stehenden Fortschrittsbegriff wesentlich. Wie oben beschrieben, geht Fäsch von ständig fortschreitenden Zeitaltern aus. Zur Beurteilung der Zeitalter benötige es wohl einen gebildeten Stand, dieser müsse aber, bei aller Kritik an der Gegenwart, anerkennen, dass gegenwärtig das Gemeinnützige besser gefördert, die Zivilisation verbreiterter, die «Freiheit fester gegründet» und die Menschenrechte in «helleres Licht» gesetzt seien als zu einem – von Fäsch nicht weiter bestimmten – früheren Zeitpunkt.[755] Die grundsätzlich positive Beurteilung von Gegenwart und des Fortschritts birgt jedoch für Fäsch bezüglich der Frage der politischen Ansprüche der Landschaft Probleme, wie sich nachfolgend zeigt. Denn entgegen der aufgrund der positiven Zeitdiagnose zu erwartenden befürwortenden Haltung äussert sich Fäsch zu den Forderungen der Landschaft ambivalent. Er übernimmt diesbezüglich die in der Stadt typische paternalistische Haltung, die politische Mitsprache über die Bildung verhandelt. Diese Haltung

[751] Ebd., S. 365.
[752] Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen, S. 282f.
[753] Jan Carsten Schnurr, «Das predigt uns diese Geschichte laut». Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung der Erweckungsbewegung im deutschen Vormärz, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 221–234, hier: S. 227.
[754] Ebd., S. 228.
[755] Faesch, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, S. 8.

kann in zahlreichen Predigten nachvollzogen werden und prägte auch den politischen Diskurs ausserhalb der Geistlichkeit. Gerade für die Liberalen ist diese Haltung typisch.[756] Ein Ratsmitglied drückte im Grossen Rat das Verhältnis zur Landschaft folgendermassen aus: «Es wohnen zwei Familien im selben Haus, wobei die eine reich, gebildet und selbstständig ist, die andere aber mehr Kinder besitzt».[757] Bildung galt daher als Distinktionsmerkmal und ihr Vorhandensein entschied im Denken der Zeitgenossen darüber, wer politische und gesellschaftliche Entscheide treffen könne. Ähnlich begrüsst de Wette in einer Predigt die Verfassungsrevision von 1831. Der Christ müsse in solchen Debatten für die «Sache des Rechts»[758] Partei ergreifen. Dabei könne das Recht durch «Parteigeist» verdunkelt sein, sodass es nach «bester Einsicht» geprüft werden müsse.[759] Um also in politischen Debatten überhaupt entscheiden zu können, muss der Bürger über die nötige Einsicht – also Bildung – verfügen. Denn zu beachten sei ferner, dass Gottes Stimme nicht immer mit der «Stimme des Zeitgeistes» rede, sodass Einsicht zur Prüfung der Neuerungen nötig sei, die «nur durch Bildung» erlangt werde.[760] Die Regierung habe deshalb schon viel für «Erziehung und Unterricht»[761] getan und werde das auch weiterhin tun. Wie bei Fäsch wird die Beteiligung an den politischen Prozessen über die Bildung geregelt und steht nur ideell allen offen.

Zentral bei der anstehenden Verfassungsrevision sei, so Fäsch, dass die Obrigkeit dies auch «ohne 800 Unterschriften»[762] tun würde. Die Unterschriften waren auf Seiten der Landschaft mit der Forderung nach einer Verfassungsrevision eingereicht worden. Die Aktion stiess aber bei der Regierung in Basel auf Argwohn, weil solche Massenpetitionen in der Restaurationszeit verpönt waren.[763] Fäschs Haltung gegenüber der Landschaft ist ausgesprochen paternalistisch. Der Forderung nach mehr Mitbestimmung von Seiten der Landschaft wird zwar mit Wohlwollen begegnet, aber die Verfassungsrevision muss für Fäsch ohne deren Zutun erfolgen. Dahingehend kann der am Ende der Predigt ins Spiel gebrachte Begriff des Gottesreiches als Ausdruck ebendieser ambivalenten Haltung interpretiert werden. Gott habe ein «himmlisches Reich» versprochen, in dem die «vollkommenste aller Verfassungen» und die Vorstellung der

[756] Vgl. Oliver Zimmer, A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761 - 1891, Cambridge 2003, S. 136.
[757] Zit. nach Roth, Die Dreissiger Wirren, S. 73.
[758] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 102–116, hier: S. 109.
[759] Ebd.
[760] Ebd., S. 112.
[761] Ebd.
[762] Faesch, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, S. 14.
[763] Vgl. Graber, Demokratie und Revolten, S. 85.

«wahren Freiheit und Gleichheit» herrschen werde.[764] Damit bietet der Gedanke an ein Gottesreich für Fäsch die Möglichkeit, seine Fortschrittserzählung schlüssig zu Ende zu führen, indem die Perfektibilitätsentwicklung zu Ende gedacht werden kann. Das Reich Gottes bildet in diesem Sinne das – wenn auch ausserweltliche – Telos allen Fortschritts. Wohl kann für Fäsch bereits jetzt durch Entdeckungen, Wissenschaft und politischen Wandel die «Beförderung des allgemeinen Besten»[765] erfolgen, der Fortschritt scheint aber durch die gegenwärtigen «Unordnungen und Verwirrungen»[766] begrenzt. Das Reich Gottes stellt den für Fortschrittsnarrative notwendigen utopischen Raum der endgültigen Realisation auch der politischen Vorstellungen dar. Als Gegenmodell kann hierbei die in den erwecklichen Predigten dominanten Vorstellungen einer Apokalypse gelten. Eine solche verunmöglicht jeglichen innerweltlichen Fortschritt. Im Gegensatz dazu sind bei Fäsch die Handlungsmöglichkeiten in Wissenschaft, Religion und Staat trotz des Verweises auf das Gottesreich hoch. Das von Fäsch eben erst in der Zukunft situierte und realisierte Reich Gottes erlaubt es, das Fehlen von Freiheit und die Gleichheit aller in der Gegenwart auszuhalten und politischen Druck von den Entscheidungsträgern zu nehmen. Auf diese Lesart deutet der für Predigten typische Verzicht auf eine konkrete politische Handlungsanweisung. Fortschritt und eine Verfassungsrevision werden wohl favorisiert, allerdings ohne, dass Letzteres als konkrete Forderung explizit ausgesprochen wird. Die Obrigkeit soll väterlich das Richtige tun. Der Verweis auf das Reich Gottes erlaubt es folglich, die Ungerechtigkeiten der Gegenwart retardierend zu belassen, wie sie sind.

Vor ähnlichen Schwierigkeiten standen bereits die aufklärerischen Gesellschaften, was Weinmann in Bezug auf Zürich als «Janusköpfigkeit»[767] klassifiziert. Die Reformbemühungen der Zürcher Aufklärungsbewegung führten zu weitergehenden politischen Forderungen und die damit in Gang gesetzte Politisierung der Stadtbürgerschaft liess sich nicht mehr rückgängig machen, sodass in den Zunftunruhen 1777 die Aufklärer Zürichs die Protestierenden für unmündig erklärten.[768] Ähnliche Mechanismen macht Graber im Hinblick auf die Landschaft in Basel aus. Die liberalen Eliten des landschaftlichen Halbkantons nehmen zunehmend eine «Abwehrposition gegen das angeblich unmündige Volk» ein.[769] Die Zeit nach 1833 ist auf der Landschaft geprägt durch den Konflikt zwischen der regierenden, liberalen ‹Ordnungspartei›

[764] Faesch, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, S. 15.
[765] Ebd., S. 11.
[766] Ebd., S. 6.
[767] Weinmann, Eine andere Bürgergesellschaft, S. 89.
[768] Vgl. ebd., S. 93.
[769] Graber, Demokratie und Revolten, S. 78.

und der oppositionellen ‹Bewegungspartei›. Erstere beharrt auf dem Repräsentativsystem, während letztere für eine «extensive Auslegung der Volkssouveränität»[770] eintritt. Nicht nur Albert Tanner hält daher den von den Liberalen ins Spiel gebrachte Begriff der Volkssouveränität für eine «Legitimationsfloskel».[771]

Ähnliche Vorstellungen wie Fäsch im Hinblick auf das Reich Gottes prägen auch die Predigten de Wettes und Hagenbachs. Fortschritt und das Reich Gottes hängen bei de Wette eng zusammen, allerdings wird dieses Verhältnis im Vergleich zu Fäsch anders ausgelegt. Bereits bei de Wettes temporaler Struktur hat sich gezeigt, dass nur ein religiöser Zeitbezug Fortschritt ermöglicht. Im Zentrum der Fortschrittsbewegung steht die Entwicklung des Reiches Gottes, das nun mit der Gegenwart verknüpft wird. An dem Reich kann eine Christin laut de Wette bereits arbeiten. Denn dieses Reich verortet de Wette entgegen den Aussagen Jesu in der Welt. Zwar habe Jesus wohl gesagt, ‹Mein Reich ist nicht von dieser Welt›, das sei jedoch so zu verstehen, dass sowohl Jesus als auch die Apostel «zuvörderst die geistliche Gemeinschaft der Kirche gründen, und dem Glauben einen Weg bahnen»[772] mussten, sodass für «weltliche Angelegenheiten»[773] keine Zeit gewesen sei. Die historisch-kritische Bibelauslegung erlaubt de Wette eine spezifische Auffassung des Gottesreiches, die insbesondere gegen die Konzeption desselben in der Erweckungstheologie gerichtet ist. Konzentriert sich die Arbeit der Letzteren am Reich Gottes vor allem auf die Mission und den eigenen individuellen Glauben, umfasst das Reich Gottes bei de Wette deutlich mehr. Christen dürften ob der «weltlichen Angelegenheiten, selbst die des Regiments und der Verfassung, nicht gleichgültig sein», das Reich Gottes sei wohl «himmlischer Art, aber es soll schon hienieden beginnen».[774] Somit ist die zur Zeit der Kanzelrede virulente Verfassungsfrage eben auch bezüglich des Gottesreiches relevant und die (gebildeten) Bürger sollten sich entsprechend einmischen. Während die im nächsten Unterkapitel geschilderten Erweckungsprediger die Vergänglichkeit des Irdischen und damit insbesondere diejenige aller Staaten und deren politischer Ordnung betonen, entwirft de Wette hier konkrete politische Handlungsmöglichkeiten in der Welt durch den Verweis auf das Reich Gottes.

Das Mitwirken der Christen am Staat ist für de Wette aufgrund seiner Gesellschaftsvorstellungen wichtig. Staat und Kirche können für de Wette gar nicht

[770] Ebd., S. 89.
[771] Albert Tanner, Arbeitsame Patrioten - wohlanständige Damen. Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Schweiz 1830 - 1914, Zürich 1995, S. 490.
[772] Wette, Gegenwart und Zukunft, S. 28.
[773] Ebd., S. 30.
[774] Ebd.

voneinander getrennt gedacht werden. Der Staat sei «der äussere Umfang der Kirche, die Vormauer, welche sie schützt vor dem verheerenden Einflusse der Rohheit, Leidenschaftlichkeit, Ungerechtigkeit».[775] Er ist in Form eines Kreises gedacht, dessen «heilige Mitte […] die geistliche Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe oder die Kirche»[776] bilde. Insofern knüpft de Wette deutlich an die ekklesiologischen Vorstellungen von Schleiermacher an. Hier unterscheiden sich seine politischen Vorstellungen doch von denjenigen Fäschs. Dessen Fortschrittsnarrativ ist von der unaufhaltsamen Entwicklung auf einem linearen Zeitstrahl geprägt. De Wette hingegen knüpft eher an das Vertragsmodell von Thomas Hobbes (1588-1679) an, das die Notwendigkeit eines Staates zur Überwindung eines gewalttätigen Urzustandes sieht. Fällt dieser Sichtweise zufolge der Staat weg, zerbricht ebenso die Kirche, da für sie kein Schutz mehr besteht. Gleichzeitig bedingt die Kirche als Mitte des Staates dessen Ordnung, ähnlich wie das Schleiermacher und Hegel annehmen. Folglich sind Verfassungsfragen in die Arbeit für das Gottesreich einzubeziehen, weil sie unmittelbare Konsequenzen für das Bestehen der Kirche haben.

Demzufolge konstituiert die Reich-Gottes-Idee die politische Theologie de Wettes: Das Reich Gottes firmiert als normativer Bezugspunkt von de Wettes imaginierter Gemeinschaft. Gleichzeitig wird das Begriffsfeld nach dieser Predigt kaum mehr von de Wette verhandelt. Mit zunehmender Dauer des Konflikts rücken andere Felder, insbesondere der Gehorsam und die Ordnung, in den Mittelpunkt von de Wettes politischen Vorstellungen. Der Grund dafür liegt im Konzept des Reiches Gottes. Je länger der Konflikt eskaliert und damit den Staat zu untergraben droht, umso mehr ist das Gottes Reich auf Erden gefährdet. Daher liegt der primäre Fokus auf der Wiederherstellung der staatlichen Ordnung, was dann über das Begriffsfeld der Ordnung geschieht. Die Befürwortung der Verfassungsrevision erfolgt aus dem gleichen Grund wie die Betonung der Ordnung. Beides stabilisiert und festigt den Staat. Sowohl die Verfassungsarbeit als auch der Gehorsam werden jedoch als explizit politische Handlungen im Gottesreich verstanden. Wie bei Bitzius sollte die Verschiebung aber nicht als Hinwendung zum Konservatismus missdeutet werden.[777] Wie die Ablehnung des Bundesstaates bei Bitzius mit den veränderten politischen Verhältnissen und vor allem dem Erstarken des Radikalismus zusammenhängt, kann analog dazu die Verschiebung von politischer Partizipation zu Gehorsam

[775] Ebd.
[776] Ebd., S. 31.
[777] Vgl. Walter Nigg, Jeremias Gotthelf als konservativer Denker, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 407–425, hier: S. 424.

bei de Wette als Reaktion an dem Erstarken des Radikalismus auf der Landschaft festgemacht werden.

Das Politische des Reiches Gottes auf dem Land

Die retardierende Funktion des Gottesreiches bei Fäsch kann im Kontrast zu einer Predigt nachvollzogen werden, die ebenfalls von einem Fortschrittsnarrativ geprägt ist, jedoch aufgrund der pro-landschaftlichen Haltung auf eine Einschränkung des Fortschrittsgedankens über ein Gottesreich verzichtet. Johann Walser (1798-1866) war von 1817 bis 1833 Pfarrer in Grub AR, bevor er von 1833 bis 1838 Pfarrer in Liestal wurde. Schon in Ausserrhoden fiel er durch seine «radikal-demokratischen Ideale»[778] auf. So setzte er sich in Ausserrhoden für die Verbesserung der Schulbildung, die Trennung von Kirche und Staat, die Religionsfreiheit und die Revision der Kantonsverfassung ein.[779] Er zählt zu den «wichtigsten Mitgestaltern des radikalen Aufbruchs in der Schweiz».[780] 1833 liess Stephan Gutzwiller, ein Hauptführer des Aufstandes der Landschaft, eine Anfrage nach Grub senden, ob Walser als Pfarrer nach Liestal kommen wolle. Von den Bürgern Liestals wurde er dann am 7. Januar 1833 einstimmig als Pfarrer gewählt.[781] 1837/1838 lief die erste Amtsdauer der Pfarrer im Halbkanton ab und sie mussten sich der Wiederwahl stellen. Walser, der sich neben seiner Pfarrarbeit als politischer Journalist betätigte, wurde vorgeworfen, dass er sein Pfarramt vernachlässigt habe. Der Regierungsrat wurde um die Entlassung Walsers angefragt. Ersterer weigerte sich jedoch und verwies auf die Gemeinde, die ihn entlassen müsse. Diese wählte ihn mit 243 zu 162 Stimmen ab.[782] Er war Gründer des regierungskritischen *Freien Baselbieters* (1834) und Redaktor des *Basellandschaftlichen Volksblattes.*[783] Nach seiner Abwahl als Pfarrer gab er radikale Schriften heraus und wurde zweimal in den Landrat gewählt (1851-1854, 1864-1866), wo er sich für einen Ausbau der direktdemokratischen Instrumente einsetzte.[784]

Die folgende Abschiedspredigt hielt Walser am 14. Januar 1838. Als Bibeltext ist 2. Tim. 4,6 vorangestellt: «Die Zeit meines Abschieds ist vorhanden». Wie in den anderen Abschiedspredigten geht es vor allem darum, in der Rückschau die eigene Pfarramttätigkeit zu

---

[778] Thomas Fuchs, Art. Walser, Johann Ulrich, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[779] Müller, Ein Appenzeller Pfarrer als politscher Entwicklungshelfer: Johann Ulrich Walser in Baselland: Pfarrer, Verleger, Politiker, S. 48.
[780] Fuchs, Art. Walser, Johann Ulrich.
[781] Müller, Ein Appenzeller Pfarrer als politscher Entwicklungshelfer: Johann Ulrich Walser in Baselland: Pfarrer, Verleger, Politiker, S. 54.
[782] Ebd., S. 56.
[783] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 328.
[784] Müller, Ein Appenzeller Pfarrer als politscher Entwicklungshelfer: Johann Ulrich Walser in Baselland: Pfarrer, Verleger, Politiker, S. 57.

rechtfertigen und die religiösen Vorstellungen in der Gemeinde zu bestärken. Walser äussert wiederholt sein Unverständnis darüber, entlassen worden zu sein und kritisiert, dass ihm kein Grund für die Entlassung genannt worden sei.[785] Ebenso kommt zur Sprache, dass zu Beginn seiner Tätigkeit von Gemeindemitgliedern angezweifelt worden sei, ob er ein «rechter, evangelischer Seelsorger» sei.[786] Seiner Meinung nach habe er das bewiesen. Allerdings muss hier angemerkt werden, dass die Abwahl darauf hindeutet, dass zumindest teilweise noch 1838 Zweifel in der Gemeinde an der Person Walsers als Pfarrer bestanden. Der Fall zeigt zudem, dass die von der neuen Regierung präferierten Pfarrer nach der Kantonstrennung in ihren Gemeinden nicht überall auf Gegenliebe stiessen.

In der Predigt selbst kommt dem Begriffsfeld des ‹Reiches Gottes› eine Schlüsselrolle zu, ohne jedoch häufig genannt zu werden. Der Terminus kommt in der Predigt nur einmal vor. Allerdings illustrieren die anschliessenden Ausführungen, dass Walsers gesellschaftliche Vorstellungen von einem Fortschrittsnarrativ geprägt sind, das sich in einem irdischen Reich Gottes manifestiert. Die gesamte Pfarrarbeit wird von Walser als Arbeit an diesem Reich Gottes verstanden. Denn sein Ziel sei es gewesen, so Walser, Recht und Wahrheit, Tugend und Religion und das «Reich Gottes unter euch zu befördern».[787] Das Gottesreich hat somit bei Walser präsentische Züge, auch weil er auf eine Unterscheidung zwischen weltlich und geistig bezüglich des Fortschritts verzichtet. Er verweist lediglich darauf, dass Jesus in seiner Arbeit als Pfarrer sein «Leitstern»[788] gewesen sei, was aber womöglich eher die Funktion hat, die Zweifel über die Rechtgläubigkeit des Predigers auszuräumen. Deutlich wird die präsentische Perspektive Walsers, wenn er im Folgenden seine Pfarrarbeit rechtfertigt und letztlich seine Arbeit am Gottesreich in Erinnerung ruft. So habe er durch die Zusammenarbeit mit dem Lehrer in der «Bildung der Jugend»[789] dafür gesorgt, dass die Kinder letztlich «glückliche Bürger der Erde»[790] werden können. Weiter geht er auf sein Verhältnis zu den Gemeinderäten ein. Er habe sich nie in deren Angelegenheiten eingemischt, ihnen aber, wenn es nötig war, geholfen, womit wieder auf die politische Mitarbeit zum «Besten des Volkes»[791] in der Gegenwart fokussiert wird. Erst zum Ende der Predigt wird auf die «Hinfälligkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen» verwiesen und auf den «Trost eines unsterblichen Lebens jenseits».[792] Dieser Verweis ist aber nicht mehr mit der Arbeit am Gottesreich verknüpft. Diese beinhaltet bei

[785] Johann Ulrich Walser, Abschiedspredigt, gehalten in Liestal, Sonntags den 14. Jänner 1838, Liestal 1838, S. 3.
[786] Ebd., S. 4.
[787] Ebd.
[788] Ebd.
[789] Ebd., S. 5.
[790] Ebd., S. 7.
[791] Ebd., S. 6.
[792] Ebd., S. 8.

Walser Bildungsanstrengungen und die Unterstützung der politischen Institutionen. Relativiert also Fäsch den zu erzielenden Fortschritt bezüglich des Reiches Gottes aufgrund der politisch angespannten Situation um die Verfassungsfrage, ist das bei Walser gerade nicht der Fall.

Wider das Politische des Reiches Gottes

Leiten die im vorangegangenen Kapitel behandelten Geistlichen aus der Reich-Gottes-Konzeption – wenn auch unterschiedliches – politisches Handeln ab, ist dies bei den folgenden Predigern anders. Die Geistlichen propagieren aber nicht quietistische Konzeptionen, sondern verlangen ebenfalls nach aktivem Handeln der Rezipientinnen. Ähnlich wie bei Fäsch ist das Reich Gottes bei Ecklin in seiner Abschiedspredigt 1832 jenseitig beschrieben. Aufgrund der sich unterscheidenden Zeitvorstellungen hat das aber andere Implikationen. Im zweiten Teil der Predigt warnt Ecklin, dass die «herrschenden Sünden»[793] den Eintritt in das Reich Gottes verunmöglichten. Das Reich Gottes könnten nur Angehörige des «wahren Christenthum[s]» erlangen.[794] Dient das Reich Gottes bei Fäsch als utopischer Fluchtort seiner politischen Vorstellungen, fungiert es bei Ecklin als religiöser Handlungsimpuls für die Gegenwart. Das Gottesreich ist bei Ecklin exklusiv und beinhaltet kein Fortschrittsmoment. Es drohe das «jüngste Gericht» und Jesus werde dort mit «Herrlichkeit und mit Feuerflammen» Rache an denen üben, die nicht an das wahre Christentum glaubten.[795] Demzufolge sei es umso wichtiger, das «Zeugnis zu achten»[796] und den «gottlosen Irrlehren und Grundsätzen unserer Zeit»[797] abzuschwören. Nur so könne die «ewige Wonne und Freude des Himmels»[798] im Reich Gottes erlangt werden. Die politische Situation Basels wird mit diesem Endgericht parallelisiert. Die damals schwierige Lage im Kanton sei auf «die schrecklichen Züchtigungen» Gottes zurückzuführen, die aber aufgrund der Sündhaftigkeit aller notwendig seien.[799] Die politischen Umbrüche und Verwerfungen werden nicht als solche wahrgenommen und daraus Handlungsmöglichkeiten entwickelt, sondern als Mahnungen aufgefasst, die die Dringlichkeit der Arbeit am Gottesreich verstärken sollen. Damit korrespondierend führt Ecklin am Ende der Predigt die Dichotomie zwischen ‹geistlich› und ‹zeitlich› ein. Insofern wird die gleiche Kategorisierung wie bei de Wette verwendet, aber aufgrund der apokalyptischen Zeitvorstellung werden andere Schlüsse gezogen. Das Zeitliche zu suchen, führe nicht in das Reich Gottes. Das gelinge nur, indem das «Geistliche»[800] zuerst gesucht werde. Im Gegensatz

[793] Ecklin, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, S. 9.
[794] Ebd., S. 11.
[795] Ebd.
[796] Ebd., S. 10.
[797] Ebd., S. 11.
[798] Ebd.
[799] Ebd., S. 7.
[800] Ebd., S. 12.

zu de Wette, der die in religiöser oder geistlicher Perspektive vollbrachte Arbeit als fortschreitende Arbeit am Gottesreich auffasst, ist die Perspektive bei Ecklin anders. Die Arbeit am Geistlichen, konkret der Besuch der Kirche am Sonntag, die Heiligung des Ehestandes und die Einhaltung der christlichen Sexualmoral werden nicht als Arbeit an diesem Reich Gottes verstanden, sondern als notwendige Ausrichtung des Lebens auf den im Jenseits zu erhaltenden Lohn.[801]

Eine ähnliche Interpretation des Reiches Gottes leistet Johann Rudolf Fürstenberger. Er war von 1822 bis 1832 Pfarrer in Pratteln und musste am 25. September 1832 die Gemeinde aufgrund seiner Weigerung, den Eid auf die neue Regierung in Liestal zu leisten, verlassen.[802] Die folgende Predigt konnte Fürstenberger nicht mehr halten. Sie wurde, wie im Vorwort der Predigt beschrieben wird, ohne Mitwissen des Predigers anhand einer Abschrift von Freunden herausgegeben.[803] Es handelt sich um eine Abschiedspredigt und soll als solche, wie bei den Beispielen zuvor, als eine Art Rechenschaftsbericht dienen und die religiösen Grundsätze nochmals bekräftigen.

Der Predigt ist als Bibeltext Ps 39,13 vorangestellt: «Ich bin beides, dein Pilgrim und dein Bürger, wie alle meine Väter». Die beiden Begriffe im Bibeltext ‹Pilgrim› und ‹Bürger› evozieren unterschiedliche Vorstellungen im Hinblick auf das Reich Gottes. Zunächst orientiert sich die am Pilgrim gezeigte Interpretation an einer jenseitigen Reich-Gottes-Auffassung. Fürstenberger geht es primär darum, zu zeigen, dass Christen im weltlichen Leben lediglich Pilger seien und somit fern der eigentlichen Heimat in fremden Ländern umherreisten. Segnungen, die der Christ zu Lebzeiten erfahren dürfe, seien allein als «Gottes unverdiente Gnadengabe»[804] aufzufassen, die schnell verloren gehen könnten. Erst im Himmel finde der Christ das «Land der wahren Ruhe».[805] Damit wird wie bei Ecklin die Arbeit an den fremden Ländern, also der Welt, hinfällig. Innerweltlicher Fortschritt ist dabei unmöglich und wertlos, da erst im Reich Gottes Erlösung und Frieden erfahren werden können. Ein «Staatsgebäude», das nicht erschüttert und zertrümmert werden könne, werde «nie kommen».[806] Nur die Güter und Rechte des Gottesreiches seien «von ewiger Dauer und Gültigkeit».[807]

Neben dieser Auffassung des Gottesreiches als ein jenseitiges existiert jedoch für Fürstenberger noch eine zweite Bedeutung, die über den Bürgerbegriff gesteuert wird. Jeder Bürger hätte «ein

[801] Vgl. ebd., S. 13f.
[802] Wiedmer, Als Aristokrat unter Revoluzzern, S. 119.
[803] Vgl. Rudolf Fürstenberger, Abschieds-Predigt über Psalm 39,13, Basel 1833, S. 2.
[804] Ebd., S. 5.
[805] Ebd., S. 11.
[806] Ebd., S. 9.
[807] Ebd.

Reich, und gewisse Rechte und Güter des Reichs, dessen Mitgenosse er ist».[808] Das Reich Gottes wird nun als Gegenentwurf zu den obigen Weltreichen im Sinne der Erweckungsbewegung und insofern als bereits bestehend entworfen. Ein ‹Bürger› ist für Fürstenberger gerade kein politisch Handelnder im engeren Sinne, der qua Mitgliedschaft an der Bürgergemeinschaft beispielsweise das Wahlrecht wahrnimmt. Die Handlungsimplikation zielt darauf, an diesem Bürgerreich teilzuhaben, was zum einen die Abwendung von den weltlichen Reichen erfordere und zum anderen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Demut. Fürstenberger betont insbesondere den Verzicht auf «die vermeintlichen Erdenrechte».[809] Die Erdenrechte, womit hier mit Sicherheit die Forderung von Gleichheit zwischen Stadt und Land gemeint sein dürfte, werden aufgrund der Vorstellungen des Gottesreiches diskreditiert, weil an weltlichen Reichen nicht gearbeitet werden könne. Der Fokus liegt allein auf dem ausschliesslich religiös verstandenen Reich Gottes. Es besteht aber die Pflicht, nach den Gesetzen des Gottesreiches zu leben und dadurch wird dieses Reich bereits in der Gegenwart erfahrbar. Entgegen den Positionen von de Wette und korrespondierend mit Ecklin bedeutet die Gegenwärtigkeit des Gottesreiches aber nicht, dass daran gearbeitet werden könnte. Fürstenberger kennt lediglich zwei zeitgleich bestehende Zustände: die entsprechend den Reich-Gottes-Vorstellungen in der Erweckungsbewegung zum Untergang bestimmten Weltreiche und das in Ewigkeit bestehende Gottesreich. Letzteres existiert in seiner unveränderlichen «Verfassung»[810] bereits, es kann lediglich der Eingang in das Reich gesucht werden. Der Umstand, dass eine solche Position letztlich den Status-quo im Hinblick auf die Gleichberechtigung zwischen Stadt und Land stützte, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das nicht die Intention hinter diesen Vorstellungen war.

Nach den ‹Wirren› scheint sich auch aufgrund der isolierten Lage Basels und der offenbar aus der Sicht der Stadt gelösten Verfassungsfrage die Interpretation der Erweckungsbewegung vorerst durchgesetzt zu haben. So predigte der Vermittlungstheologe Hagenbach am 30. August 1835 von der Notwendigkeit der Trübsale bezüglich des Eintritts in das Reich Gottes, das ein «geistiges Reich», und «innwendig in uns» sei.[811] Nun steht also auch bei den Vermittlungstheologen das individuell-religiöse Leben im Mittelpunkt. In einer anderen Predigt, die Hagenbach 1833 hielt, sprach er bezüglich der Erkenntnis des Reiches Gottes von der «Stunde der Verklärung», wenn also in einem bestimmten religiösen Zustand die «Berührung mit dem Geisterreiche» und damit der «Zusammenhange mit der unsichtbaren Welt

[808] Ebd.
[809] Ebd., S. 10.
[810] Ebd., S. 9.
[811] Hagenbach, Dass wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes müssen, S. 258.

des Himmels» erkannt werde.[812] Im Zentrum dieser Ausführungen steht die Festigung der christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, um so Eingang in das Himmelreich zu finden.[813]

Die Zeit die bleibt: Das Reich Gottes und das Handeln in der Welt

Die zentrale Stellung, die dem Begriffsfeld der ‹Zeit› in den Kanzelreden der Basler Wirren zukommt, kann doppelt begründet werden. Zum einen kann das religiöse Zeichensystem der Predigt allgemein, wie eingangs erwähnt, als zeitkonstitutives System beschrieben werden. Das unterscheidet religiöse Zeichensysteme nicht grundlegend von politischen. Vor allem letztere sind wesentlich über ihre Zeitbezüge und deren Narration definiert, wie Hayden White zeigen konnte.[814] Die Mechanismen unterscheiden sich aber grundlegend und erschweren die Vergleichbarkeit. Sind in den politischen Zeitdiagnosen des 19. Jahrhunderts die Kategorien Vergangenheit und Zukunft zentral, gelten in den religiösen Zeitkategorien andere Bezüge. Das Grundmotiv für beide Zeitvorstellungen in den Predigten ist das des Wandels. Zeit wird nicht als gleichbleibend angenommen, es geht sowohl in der ausgedehnten als auch der verdichteten Zeit letztlich um die Legitimation des wahrgenommenen Wandels. Wandel wird entweder durch den Fortschritt erreicht oder aber durch die Apokalypse. Während sich die grundlegende Perspektive bei Fäsch aber auch de Wette kaum von politischen Fortschrittsnarrativen unterscheidet, tut sie das aber auf einer qualitativen Ebene. Fortschritt ist nur möglich, wenn eine geistige Perspektive eingenommen wird, mit der das Reich Gottes als zentrale Kategorie gesetzt wird. Politischer Wandel kann nur legitimiert werden, wenn er mit einer religiösen Perspektive verbunden wird. Das wiederum unterscheidet sich stark von den apokalyptischen Bezügen von Stückelberger und Bernoulli. Aber auch in deren Predigten sind die Handlungsanweisungen aktivistisch, denn ein apokalyptischer Millenarist «kann nicht die Hände in den Schoss legen und in seinem Kämmerlein auf die Wiederkunft Christi warten».[815] Zwar ist Gott der primäre Akteur, aber der Mensch ist ebenso verpflichtet zu handeln, weil nur so entschieden werden kann, auf welcher Seite er steht. Diese Handlungsmöglichkeiten stehen im mit dem Begriffsfeld der ‹Zeit› eng verwandten Begriffsfeldes des ‹Reiches Gottes› im Mittelpunkt.

Während mit Blick auf die Verwendung des Gottesbegriffes noch eine klassische Zuordnung zu liberaler Landschaft und konservativer Stadt auf der Hand zu liegen scheint, können der

[812] Karl Rudolf Hagenbach, Die Stunden der Verklärung im Leben des Christen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 57–75, hier: S. 68.
[813] Hagenbach, Dass wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes müssen, S. 262.
[814] Vgl. White, Metahistory, S. 41.
[815] Kannenberg, Von chiliastischer Erwartung und Missionsfesten, S. 176.

Fokus auf die Zeitaspekte und das Reich Gottes die Eigenständigkeit des politischen Denkens in Predigten nachweisen. So wurde deutlich, dass für die Geistlichen sämtlicher theologischer Richtungen die Beschreibung des Wandels im Zentrum steht und das wiederum aktives Handeln in der Welt legitimiert. Die Handlungsmöglichkeiten werden von der Forschung bisher nur sehr undeutlich wahrgenommen. Es wirken dabei Mechanismen, die Joachim Eibach und Marcus Sandl auch bezüglich der Reformationsgeschichte festgestellt haben und die «Analyse des Defizitären respektive des Normativen»[816] genannt haben. Die modernisierungstheoretischen Prämissen, denen die Geschichtswissenschaft grossmehrheitlich gefolgt ist, haben, wie in der Einleitung dargestellt, die Religion als der Vormoderne zugehörig begriffen. Konzepte, die einer wie auch immer definierten Moderne widersprechen, werden so aber missverstanden, weil deren Kontext missachtet wird. Die Zeitvorstellungen zum Reich Gottes verdeutlichen, dass diese Forschungsergebnisse hinterfragt und revidiert werden müssen.

Das betrifft zudem das politische Vokabular. Was im Hinblick auf die Verortung zum Liberalismus in einigen Predigten auffällt, ist die Problematisierung der Utopie einer jeden Fortschrittsgeschichte. Bei Fäsch, der als letzter Aufklärungstheologe als Ausnahmefigur in der städtischen Geistlichkeit gelten kann, zeigt sich die Schwierigkeit der Steuerung des politischen Diskurses. Seine Denkweise ähnelt jener der zeitgenössischen Liberalen, denen oftmals die Kontrolle über die politischen Forderungen entglitt. Das zeigte sich gerade auf der Landschaft. Die Unruhen verliefen nämlich insofern komplex, als sich neben dem Stadt-Land-Konflikt noch eine zweite Auseinandersetzung abzeichnete: diejenige zwischen der liberalen Führungsschicht und der breiten Bevölkerung.[817] Der Konflikt war bereits in der Symbolik ablesbar. Die Errichtung von Freiheitsbäumen und damit der Rückgriff auf die Helvetik weckten «soziale, politische und kommunalpolitische Erwartungen»,[818] die weit über die Intentionen der liberalen Protagonisten hinausgingen. Die Abschiedspredigt von Walser, der als Radikaler bei den Liberalen in Ungnade gefallen war, verzichtet auf die bei Fäsch präsenten retardierende Elemente und bejaht den Fortschritt vollumfänglich. Fäschs und Walsers Predigtdiskurs kann demzufolge als liberale Kritik des Liberalismus gelten.

Die Zuordnung der Geistlichkeit in Basel zum Konservatismus ist in der Forschung wie einleitend beschrieben, vor allem deswegen erfolgt, weil die meisten Pfarrer Partei für die Stadt und nicht für die Landschaft ergriffen. Sicherlich mögen auch die politischen Präferenzen eine

[816] Joachim Eibach, Marcus Sandl, Einleitung, in: dies. (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003, S. 9–24, hier: S. 13.
[817] Vgl. Graber, Demokratie und Revolten, S. 85.
[818] Ebd.

Rolle gespielt haben. Doch gerade bei de Wette zeigt sich, dass die Arbeit am Gottesreich nicht auf die Bewahrung eines Status-quo zielt, sondern auf die Zukunft gerichtet ist. Bezüglich der politischen Handlungsmöglichkeiten geht es de Wette hierbei vor allem um die Sicherung des Verhältnisses von Staat und Kirche, sei es nun in der Frühphase des Konflikts durch die Verfassungsrevision oder später durch die Betonung des Gehorsams. Ebenso ist das Reich Gottes der Erweckungsbewegung kein imaginierter Ort in der fernen Zukunft, sondern zwingt, gerade auch weil die unmittelbar bevorstehende Apokalypse angenommen wird, zur Arbeit in den Missionswerken oder der Verstärkung des individuell-religiösen Lebens. Das wiederum hat Rückwirkungen auf Politik und Gesellschaft, wie sowohl die Basler Mission als auch das Betreiben der Predigergesellschaften zeigen. Keiner dieser Vorstellungen geht es prinzipiell um die Bewahrung bestehender Zustände, womit sie sich gegen die Zuordnung zu den Kategorien Liberalismus oder Konservatismus sperren.

Das politische Handeln in Basel

Die ersten beiden Kapitel haben die Frage nach den Voraussetzungen der gesellschaftlichen Ordnung sowie deren zeitliche und teleologische Orientierung analysiert. Dabei ging es wesentlich darum, zu zeigen, wie und nach welcher Art sich die Geistlichen politisches Handeln vorstellten. Nachfolgend sollen die mit den Formen verknüpften Inhalte analysiert werden. Die spezifischen Begriffsfelder können nach ihrer Art unterschieden werden. Zunächst einmal steht für die Geistlichen aufgrund des politischen Streits immer wieder die Frage nach der Verfassung im Zentrum. Aufgrund der republikanischen Bezüge dieses Begriffsfeldes ist dasjenige der Tugend eng damit verbunden. Neben den christlich-republikanischen Verortungen gibt es zwei weitere Begriffsfelder, die die Handlungsmöglichkeiten und Anweisungen der Geistlichen prägen: ‹Freiheit› und ‹Ordnung›.

Verfassung der gesellschaftlichen Ordnung: Religion und Tugend

Aufgrund der im Zentrum stehenden Frage der Verfassung während der Basler Wirren dürfte es naheliegen, dass dieses Begriffsfeld in zahlreichen Predigten verhandelt wird. In den Predigten taucht das Lexem ‹Verfassung› im Sinne eines schriftlichen Vertragswerkes zwar selten auf, das mit ihm von den Predigern assoziierte Begriffsfeld wird jedoch durchaus verhandelt, wie im Folgenden deutlich werden wird. Der Begriff ‹Verfassung› gilt bezüglich der politischen Positionierung als Schlüsselbegriff, wandten sich doch laut Altermatt zwischen 1798 und 1830 die von ihm als antirevolutionäre Konservative bezeichneten Gruppierungen insbesondere gegen die Umwandlung der Kantone in liberale Verfassungsstaaten. Nach 1830 sei es dann auch aufgrund der Verfassungskonflikte zu einer Ausdifferenzierung im

konservativen Lager gekommen.[819] Es stellt sich demnach die Frage, welchen Wert in Basel einer Verfassung zugemessen wird und wie die politische Arbeit an ebendieser aussieht. Dabei steht insbesondere das republikanische Selbstverständnis, das in der Eidgenossenschaft im 19. Jahrhundert vorausgesetzt werden muss, im Zentrum.[820]

Die Verfassung und die Abgrenzung gegen Aussen

Das republikanische Selbstverständnis der Geistlichen inklusive der Bezüge zum entsprechenden Diskurs des 18. Jahrhunderts ist in der Kanzelrede von Markus Lutz zu der Schlachtfeier von St. Jakob von 1825 evident. Lutz war einer der beiden Pfarrer, die in den ‹Wirren› auf Seiten der Landschaft Partei ergriffen. Die Motive Lutz' sind aber schwer zu eruieren und vielschichtig. Max Bächlin hat ihn als von einer «liberalen, demokratischen Grundhaltung»[821] geprägt, gezeichnet. Lutz sei aufgrund dessen, dass er von seiner Gemeinde gewählt war, der Landschaft treu gewesen.[822] Das kann durchaus zutreffen, aber auch Lutz zögerte mit dem geforderten Eid auf die Verfassung des neuen Kantons Basel-Landschaft lange und leistete diesen erst am 17. September 1833 – als klare Verhältnisse bestanden. Lutz war aufgrund seiner umfangreichen publizistischen Tätigkeit – er verfasste mehr als 40 populäre historisch-geographische Schriften,[823] die er als «Volksbildung ganz im Sinne des ausgehenden 18. Jahrhunderts»[824] verstand – als Pfarrer in der Gemeinde kaum präsent. Peter Ochs (1752-1821) hatte Lutz in seinem Amt als Präsident des Deputatenkollegiums vorgeworfen, er vernachlässige seine Amtspflichten vollständig.[825] 1833 war Lutz bereits 61 Jahre alt und hätte wohl aufgrund des seit Ochs kaum veränderten eher negativen Bildes, dass die Behörden von ihm hatten, nur schwer eine neue Anstellung finden können. Deshalb können mit gutem Grund auch wirtschaftliche Interessen hinter seiner Positionierung für Baselland vermutet werden.[826]

Die Kanzelrede an der Schlachtfeier von St. Jakob 1825 illustriert die Verschiebungen der Semantik von Begriffsfeldern durch den sich ändernden Kontext. In diesem Jahr waren nämlich nicht die innerkantonalen Dispute im Hinblick auf die Verfassung prägend, sondern das Verhältnis zu den europäischen Grossmächten Die Schlachtfeier war 1823 in einem kleinen Rahmen zum ersten Mal begangen worden, 1824 kam es zu einer grösseren Feier, bei der das

[819] Vgl. Altermatt, Art. Konservatismus.
[820] Vgl. Zimmer, A Contested Nation, S. 122.
[821] Max Bächlin, Alfred Schaub, Ernst Schaub, Markus Lutz, Pfarrer Markus Lutz, Läufelfingen. Leben und Wirken eines Basler Landpfarrers im Spannungsfeld der Ereignisse von 1798 bis 1835: Gedenkschrift zum 150. Todestag am 19. Oktober 1985, Liestal 1985, S. 19.
[822] Ebd., S. 22.
[823] Birkhäuser, Personenlexikon des Kantons Basel-Landschaft, S. 105.
[824] Bächlin u.a., Pfarrer Markus Lutz, Läufelfingen, Anhang2.
[825] Ebd., Anhang 2.
[826] Vgl. ebd., Anhang.

Schlachtdenkmal eingeweiht wurde. Die Feiern der anschliessenden Jahre dürften wieder, abgesehen von der 400-Jahrfeier 1844, in kleinerem Rahmen ohne Beteiligung der Regierung staatgefunden haben.[827] Lutz, der sich neben seiner Pfarrerstätigkeit als Lokalhistoriker betätigte, stützte sich in seinen Ausführungen zur Schlacht auf seine eigene Broschüre, die er 1813 herausgegeben hatte und bei der er sich unter anderem auf die Arbeiten von Johann Jakob Spreng (1699-1768) bezog.[828] Dieser hatte 1748 in einer Gedächtnisrede die Schlacht bei St. Jakob mit jener an den Thermopylen (480 v.Chr.) verglichen. Die Predigt stellt aber für den Zeitraum einen Sonderfall dar, da für die Semantik der republikanischen Verfassung die Perspektive Innen vs. Aussen zentral ist, was in den anderen Predigten nicht der Fall sein wird. Die Predigt knüpft demzufolge an die entsprechenden Konzepte der Aufklärungssozietäten des 18. Jahrhunderts an. Die Schlachtschilderung nimmt einen grossen Teil der Predigt in Anspruch. Die Armagnaken seien aufgrund der aufkeimenden Freiheit Basels gegen die Stadt gezogen und sie hätte nur durch die «brüderliche Aufopferung der Eidgenossen»[829] verteidigt werden können. Das ein Jahr zuvor eingeweihte Denkmal sei mit den Denkmälern von Salamis und Marathon zu vergleichen. Diese «Liebe zur Freiheit und Vaterland»[830] gelte es zu erinnern. Die Freiheitsvorstellung von Lutz ist direkt mit den republikanischen Ordnungsvorstellungen des 18. Jahrhunderts verknüpft. Die Väter, zu denen über die Idee der Familie eine Kontinuitätslinie in die Gegenwart gezogen wird, seien «Blut aufopfernden Republikanersinnes»[831] gewesen, der sich durch Patriotismus und Absage an den Luxus ausgezeichnet habe. Die Väter, die für die Gegenwart folglich die Freiheit und somit die Souveränität erkämpft hätten, sollten geehrt werden, indem an der republikanischen Verfassung festgehalten werde. Das Festhalten dient zur Konzeption von Alterität gegenüber dem unmittelbaren Ausland. So dürfe vor allem «keinem Fremden» Zugang zu «unserer heimatlichen Erde» erlaubt werden.[832] Die Republik dient daher als Distinktionsmittel. Wie auch im Republikanismus im 18. Jahrhundert grenzt sich Lutz gegen Frankreich ab.[833] Das, weil die 1820er Jahre von aussenpolitischen Spannungen geprägt waren. Das Presse- und Fremdenkonklusum von 1823 verpflichtete die Schweiz zur rigorosen Zensur der Presse sowie

[827] Vgl. Max Burckhardt, Zur Geschichte des St. Jakobsdenkmals, in: Basler Jahrbuch (1939), S. 94–126, hier: S. 108f.
[828] Spreng war zudem über die Helvetische Gesellschaft mit Johann Jakob Bodmer (1698-1783) in Kontakt. Vgl. ebd., S. 96f.
[829] Markus Lutz, Ein vaterländisches Wort. Gesprochen am 26sten Augustmonat 1825, auf dem Schlachtfelde von St. Jakob, bei Basel, Basel 1825, S. 9.
[830] Ebd., S. 10.
[831] Ebd., S. 12.
[832] Ebd., S. 14.
[833] Vgl. Kapossy, Republikanismus und Kommunalismus, S. 305.

zur strengen Anwendung des Asylrechts. Die europäischen Grossmächte, vor allem Frankreich und Österreich, fürchteten die Agitation der in die Schweiz geflohenen politischen Flüchtlinge. Zudem setzte die Marktabschottung Frankreichs der Eidgenossenschaft zu, sodass ein Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem Ausland sowohl die Innen- als auch Aussenpolitik der 1820er Jahre der Schweiz bestimmten.[834] Das Konklusum hatte entgegen der Intentionen der Grossmächte die Stärkung des nationalen Bewusstseins zur Folge und erwies sich so als kontraproduktiv.[835] Das ist in dieser Predigt erkennbar. Die für Basel eher atypische gesamteidgenössische Perspektive wird daher erklärbar. Ebenso ist das ein Hinweis darauf, dass für die Geistlichen in Basel die Eidgenossenschaft gegenüber dem Kanton klar nachgeordnet ist und der eindeutige Fokus auf die Schweiz nur durch bestimmte Kontexte – wie hier die aussenpolitischen Konflikte – aktiviert wird.[836] Die Bezüge zum Republikanismus des 18. Jahrhunderts werden auch in den folgenden Predigten deutlich, allerdings sind diese von den innerkantonalen Auseinandersetzungen geprägt.

Die Verfassung des christlichen Republikanismus

Die auf das Innere fokussierte Verfassungsproblematik kann in zahlreichen Predigten nachvollzogen werden, wird im Folgenden jedoch anhand der *Predigt über Psalm 144, V.5* von Fäsch erläutert, die ausführlich auf die Thematik eingeht.[837] Diese wurde wie bereits mehrfach ausgeführt, in der Frühphase der Basler Auseinandersetzung gehalten. Thematisch ist die Predigt auf die Frage festgelegt, welche Staatsverfassung als die Beste gelten könne. Als Optionen will Fäsch vordergründig die Monarchie und Republik diskutieren. Bereits in der Einleitung räumt er ein, dass sich ein Volk wohl glücklich schätzen könne, wenn es «von einem aufgeklärten, edeldenkenden und tugendhaften Fürsten beherrscht» sei, sein Herz und auch dasjenige seiner Zuhörer würden aber «der republikanischen Verfassung den Vorzug einräumen», weil das «Vaterland» eine solche sei.[838] Somit ist bereits in den einleitenden Worten die Stossrichtung des Verfassungsdiskurses abzulesen. In den Formulierungen lassen sich zudem Parallelen zu anderen religiösen europäischen Verfassungsdebatten erkennen.

---

[834] Vgl. Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 379f.
[835] Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 185.
[836] Vgl. Zimmer, A Contested Nation, S. 138.
[837] Vgl. Daniel Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36. Den 20. Febr. 1831 in der St. Leonhards-Kirche in Basel gehalten, Basel 1831; Simon LaRoche, Das Bild einer christlichen Obrigkeit. Predigt bei der Einführung des verfassungsmässig erneuerten Grossen Rathes des Kantons Basel-Stadttheil den 7ten Christmonat 1835, Basel 1835; Daniel Kraus, XXVII. Predigt über 1. Timoth. 2,1-3. Gehalten bei der Eröffnung des verfassungsmässig erneuerten Grossen Rathes des Kantons Basel-Stadttheil am 4. December 1837 in der Münsterkirche zu Basel, in: Evangelische Gemeinde Rapperswyl (Hg.), Predigtsammlung schweizerischer evangel. Geistlicher. Herausgegeben zu Gunsten der evangelischen Gemeinde zu Rapperswyl, Zürich, Frauenfeld 1839, S. 331–364.
[838] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 16.

Stefan Dietrich hat für Württemberg herausgearbeitet, dass sich beide Konfessionen zwischen 1848 und 1852 mit der Verfassungsfrage auseinandergesetzt haben. Nach der katholischen Auffassung «verhielt sich das Christentum gegenüber der Verfassung des Staates völlig neutral»[839], das heisst, keine Regierungsform könne aus der Heiligen Schrift begründet werden. Auch auf protestantischer Seite wurde betont, dass aus der Heiligen Schrift keine bestimmte Verfassung oder Staatsform abgeleitet werden könne. Grundsätzlich tendierte man also laut Dietrich dazu, «die Organisation des Staates überhaupt als blosse äussere Form geringzuschätzen»[840]. Trotz diesen Einschätzungen der Verfassung lasse sich aber in Württemberg auf geistlicher Seite eine Präferenz für die konstitutionelle Monarchie nachweisen. Diese wurde als Mittelweg zwischen den als negativ verstandenen Polen absolutistische Monarchie und Demokratie gesehen. Begründet wurde das mit dem Umstand, dass der König die von Gott eingesetzte Obrigkeit repräsentiere, die nicht gestürzt werden dürfe. Gleichzeitig wurde darauf verwiesen, dass sich in Europa «die Monarchie in einem jahrhundertelangen Prozess als die Grundlage des Staats- und Völkerlebens entwickelt»[841] habe.

Ganz ähnlich argumentiert Fäsch, jedoch mit dem Unterschied, dass er aufgrund des Bestehens der als republikanisch verstandenen Regierungsform in Basel und der Schweiz ebendiese präferiert. Damit ist der Gegensatz zwischen Monarchie und Republik, der noch für das republikanische Selbstverständnis des 17. und frühen 18. Jahrhunderts massgebend gewesen ist,[842] hier inexistent, obwohl im Europa des 19. Jahrhunderts alle grösseren Staaten mit Ausnahme der Schweiz die Monarchie waren.[843] Zwar werden der «eidgenössische Bund» und die «Verfassung des Kantons» eindeutig als republikanisch verstanden, ohne daran aber

---

[839] Stefan J. Dietrich, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848-1852, Paderborn [etc.] 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Forschungen), S. 138.
[840] Ebd., S. 140.
[841] Ebd., S. 141.
[842] Im 17. Jahrhundert hatte der Verfassungsdiskurs in den eidgenössischen Orten eine Legitimation einer souveränen Republik gegenüber den Monarchien in Europa entwickelt. Die Republik stellte quasi eine «a-monarchische Variante der Souveränität dar» und zwar als «Bestandteil einer feudalen, auf Privilegien beruhenden, aus Korporationen zusammengesetzten, ständisch gegliederten Ordnung», also eine «souveräne, tendenziell absolute Polyarchie». (Vgl. Thomas Maissen, Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, Göttingen 2006, S. 573ff.) Maissen widerspricht damit der Herleitung der demokratischen Verfassungskonzepten des 19. Jahrhunderts aus diesen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Traditionen der Republik, wie sie beispielsweise Peter Blickle in seiner Untersuchung zum Kommunalismus annahm. (Vgl. Peter Blickle, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: Historische Zeitschrift 242 (1986), S. 529–556, hier: S. 555) Die Differenz zwischen Blickle und Maissen erklärt sich teilweise aus den untersuchten Diskursen. Maissen untersucht ausschliesslich den sogenannten Elitendiskurs, während Graber beispielsweise auch auf den Republikanimus des Volkes verweist. (Vgl. Rolf Graber, Zur Einführung der Verfassung der Helvetischen Republik: Republikanismus der Eliten - Republikanismus des Volkes, in: Helmut Reinalter (Hg.), Republikbegriff und Republiken seit dem 18. Jahrhundert im europäischen Vergleich, Frankfurt am Main [etc.] 1999, S. 101–119, hier: 104/117)
[843] Vgl. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 829.

grundlegende Differenzen gegenüber einer Monarchie festzumachen.[844] So kann ein Republikaner einer Monarchie mit einem klugen Fürsten etwas abgewinnen. Diese Einschätzung wird nachfolgend von Fäsch begründet. Denn nichts Irdisches könne vollkommen sein, auch die bestehende politische Verfassung nicht. Das Problem liege mehr bei den Menschen, und «ihrer unzufriedenen, misstrauischen, oft überspannten, oft verdorbenen Gemühtsart».[845] Nicht die Verfassung sei für einen Staat entscheidend, sondern «Religion und Tugend».[846] Das Argument korrespondiert damit mit der im vorigen Unterkapitel beschriebenen retardierenden Funktion des Begriffsfeldes des Gottesreiches. Der Fortschritt im Hinblick auf die Verfassung wird gewünscht, ist aber nicht entscheidend. So könne ein «frommes, tugendhaftes Volk» auch ohne Verfassung mit Ehre bestehen, während ein gottloses Volk mit der besten Verfassung «unfehlbar zu Grunde» gehe.[847]

Die Betonung der Religion für den Staat findet sich zeitgleich in Luzern auf katholischer Seite,[848] kann aber auch in der eigenen konfessionskulturellen Tradition gefunden werden. So definieren schon Johannes Calvin (1509-1564) und Huldrych Zwingli (1484-1531)[849] den richtigen Glauben als oberstes Gebot einer politischen Ordnung.[850] Ulrich im Hof hat zudem darauf verwiesen, dass ebenso in den republikanischen Diskursen der Aufklärungszeit kaum zwischen republikanischen und christlichen Wertesystemen unterschieden werden kann und Christ und Bürger austauschbare Begriffe darstellen.[851] Mit dem Tugendbegriff wird in der Kanzelrede die republikanische Tradition des 18. Jahrhunderts aufgenommen und für das eigene Wertesystem modifiziert.[852] In den Diskursen des 18. Jahrhunderts wurde der

---

[844] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 17.
[845] Ebd.
[846] Ebd.
[847] Ebd., S. 23.
[848] Vgl. Joseph Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates. Predigt bei der Schlachtkapelle Sempach am 12. Heumonat 1841 gehalten, Luzern 1841, S. 8..
[849] Im Hof liest den Ansatz Zwinglis und Calvins als «ausgesprochen republikanisch» und als Gegensatz zur lutherischen und auch katholischen Präferenz der Monarchien. (Ulrich Im Hof, Republik - Demokratie - Freiheit. Regierungsformen, Sozialstrukturen und politische Konzepte, in: François de Capitani, Dario Gamboni, Georg Germann (Hg.), Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhunderts. 21. Europäische Kunstausstellung unter dem Patronat des Europarates, Bernisches Historisches Museum, Kunstmuseum Bern, 1. Juni bis 15. September 1991, Bern 1991, S. 1–9, hier: S. 5) Allerdings verkennt eine solche idealisierende Einteilung die absolutistischen Strukturen der Republiken der Eidgenossenschaft. Vgl. Maissen, Die Geburt der Republic, S. 577.
[850] Vgl. Thomas Maissen, Why did the Swiss miss the Machiavellian Moment? History, Myth, Imperial and Constitutional Law in the Early Modern Swiss Confederation, in: Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics and the Arts 2/1 (2010), S. 105–120, hier: S. 107.
[851] Ulrich Im Hof, Das neue schweizerische Nationalbewusstsein im Zeitalter der Vorromantik, in: Ernest Giddey (Hg.), Préromantisme en Suisse? 6e Colloque de la Société suisse des sciences humaines, Fribourg 1982, S. 191–215.
[852] Tugendlehren spielen für die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert eine grosse Bedeutung. (Vgl. Eilert Herms, Virtue: A Neglected Concept in Protestant Ethtics, in: Scotish Journal of Theology 35 (1982), S. 481–495, hier: S. 483.) In der Theologie gewann grundsätzlich «die paulinische Gleichsetzung von Glauben, Hoffnung und Liebe mit Leitideen der christlichen Lebensführung» grosses Gewicht. (Jean Porter, Art. Tugend, in: Gerhard

Tugendzerfall beklagt und damit zusammenhängend jener der Republik. Das schweizerische Republikverständnis knüpfte mit dem Ordnungsprinzip der Tugend an das Vorbild der antiken Republiken an, und verband sich kaum mit den parallel entstehenden ‹modernen› Republiktheorien und Konzepten der Amerikanischen und Französischen Revolutionen,[853] wie Simone Zurbuchen für das 18. Jahrhundert nachzeichnet.[854] Zentral war dabei die Vorstellung der Gefahr eines moralischen Verfalls der Republik. Als Ursache dafür galt in den aufgeklärten Sozietäten der Luxus, dem im Falle Bodmers mit politischem oder im Falle Isaak Iselins (1728-1782) mit philanthropischem Patriotismus entgegengewirkt werden sollte.[855] Béla Kapossy führt die unterschiedlichen Konzepte von tugendhaftem Patriotismus auf die kulturell verschiedene Prägung der Autoren zurück. So sei in den grossen Stadtorten Zürich und Bern der Wunsch nach landwirtschaftlicher Autarkie anders als in der Handelsrepublik Basel eingeschätzt worden.[856] Mit den Tugendkonzepten wurde in den Eliten auf die kulturelle Hegemonie Frankreichs reagiert. Der Ruf nach republikanischen Tugenden wie Enthaltsamkeit und kriegerischem Patriotismus sei besonders während dem Siebenjährigen Krieg (1756-1763) stark gewesen.[857] Die Akzentuierung dieses Diskurses liegt, wie Barbara Weinmann für Zürich zeigen kann, nicht in der Umwälzung des Systems im Sinne eines Gegenentwurfs zur monarchisch-absolutistischen Herrschaftswirklichkeit, sondern im Ziel der Reformierung der politischen Tugendhaftigkeit und republikanischen Lebensart.[858]

Fäsch nimmt auf diese Tugendkonzepte Bezug, überträgt sie aber in den Predigtkontext. Bei Fäsch fungiert nicht wie bei Bodmer im 18. Jahrhundert der Luxus als Ursache des Republikverfalls, sondern die Sünde. So seien Republiken besonders durch die Sünde gefährdet, weil eine Republik auf der Tugend basiere und die Sünde Tugend und Religion

---

Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 184–197, hier: S. 184.) In der Forschung wird oftmals zwischen christlichen und weltlichen Tugenden zu unterscheiden versucht, was aber aufgrund der zahlreich auftretenden Mischformen von theologischen, republikanischen und Kardinaltugenden kaum möglich ist. (Vgl. Karl Rudolf Hagenbach, Wie die kürzlich erlebten Ereignisse dazu gedient haben, unsere Gesinnung, so wie die noch vieler anderer Menschen ins rechte Licht zu setzen.". Gelegenheitspredigt über Lucas 2,35, Basel 1831, S. 8) Zentral ist hier im Einzelnen nicht diese Zuordnung, sondern die spezifische politische Funktion dieser Tugenden in den Auseinandersetzungen.

[853] Zu dem Republikbegriff nach der Französischen Revolution besonders für die Situation in Frankreich und Deutschland: Vgl. Helmut Reinalter, «Republik» und «Republikanismus»: Zu Theorie und Begriff seit der Aufklärung, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 489–502, hier: S. 495ff.

[854] Vgl. Simone Zurbuchen, Patriotismus und Nation: Der schweizerische Republikanismus des 18. Jahrhunderts, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 151–181, hier: S. 152.

[855] Vgl. ebd., S. 156.

[856] Vgl. Kapossy, Republikanismus und Kommunalismus, S. 305.

[857] Vgl. ebd.

[858] Weinmann, Eine andere Bürgergesellschaft, S. 81.

zerstöre. Die Sünde steht an der Stelle des Luxus, meint jedoch in Bezug auf den republikanischen Staat letztlich dasselbe. «Des Staates festeste Bande» lösten sich auf, wenn «Irreligiosität» einsetze. Dadurch würden sich die positiven Eigenschaften in negative verkehren: «Vaterlandsliebe» würde zu «Selbstsucht», «Gemeingeist» zu «Eigennutz», «edle Sitteneinfalt» zu «verderblichem Luxus», «Wohlmeinenheit» zu «Neid», «Redlichkeit» zu «Falschheit», «Gerechtigkeit» zu «Ungerechtigkeit», «geistige Vergnügungen» zu «Sinnesfreuden», «Mut» zu «Feigheit» und «Ehrgefühl» zu «Niederträchtigkeit».[859] In den Gegenbegriffen wird das Problem deutlich: Die Sünde zerstört die Gemeinschaft und damit gleichredend die Republik. Die von Fäsch zur Nachahmung empfohlenen Tugenden wie Vaterlandsliebe, Gemeingeist, Mut und Ehrgefühl zielen letztlich alle auf die Stärkung der republikanischen Gemeinschaft.[860] Die Gegenbegriffe wiederum fragmentieren die Gemeinschaft und führen letzten Endes zum Niedergang der Republik.

In diesem Sinne verweisen die im Begriffsfeld der Verfassung aufgeführten Tugendbezüge auf die Vorstellung eines christlich-moralischen Republikanismus, der wiederum in das Ancien Régime zurückverfolgt werden kann. Die in der Henzi-Verschwörung von 1749 in Bern von der Opposition geäusserte Kritik an der «Aristokratisierung der Herrschaft»[861] war christlich-moralisch geprägt und forderte die Stärkung der Religion gegenüber der als luxuriös und gottlos empfunden Lebensweise der patrizischen Regenten.[862] Der christliche Republikanismus zog sich weiter ins 19. Jahrhundert. Als zentrale Figur gilt dabei Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Dieser wandte sich zunehmend vom Bodmers Republikanismus als reiner politischer Tugendlehre ab und entdeckte in den religiös überhöhten familiären Verhältnissen die Grundlagen von christlich-republikanischen Tugenden.[863] Fäsch bewegt sich innerhalb des christlichen Republikanismus, der sich zeitgleich beim Berner Pfarrer Bitzius finden lässt. Auch bei diesem wird «die Religion zum fundierenden Verhältnis aller Gemeinschaftsbeziehungen»[864] und perspektiviert sämtliche politischen Leitvorstellungen. Verfassungen sind für Bitzius und Fäsch zu schwach, um den «Geist der Einheit» generieren zu können und damit das Bestehen der staatlichen Gemeinschaft zu garantieren und zu

[859] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 22.
[860] Ebd.
[861] André Holenstein, Beschleunigung und Stillstand. Spätes Ancien Régime und Helvetik (1712–1802/03), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, hier: S. 344.
[862] Vgl. Urs Hafner, Auf der Suche nach Bürgertugend: Die Verfasstheit der Republik Bern in der Sicht der Opposition von 1749, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 283–299, hier: S. 289.
[863] Vgl. Ruedi Graf, «Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich». Jeremias Gotthelf und der Republikanismus, in: Berner Zeitschrift für Geschichte 76/4 (2014), S. 107–120, hier: S. 108.
[864] Ebd., S. 109.

sichern.[865] Die Forschung zu anderen Bereichen hat gezeigt, dass bei solchen überkonfessionellen Konzepten wie dem christlichen Republikanismus die konfessionelle Grundierung oftmals überlesen wird.[866] Das wird aber erst im Kapitel zu Luzern genauer ausgeführt.

Im politischen Diskurs wurde der Verfassungsbegriff allgemein im 19. Jahrhundert nicht mehr primär als Erfahrungsbegriff verstanden wurde, der den politischen Zustand eines Staates wiedergab. In der politischen Literatur, den Wörterbüchern und den Rechtsbüchern behielt ‹Verfassung› in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine drei Bedeutungslinien: «‹Verschriftlichung›, ‹Zustand› und ‹Ordnung› im weitesten Sinne».[867] Erst im Verlaufe des 18. Jahrhunderts sind die nicht-juristischen Bestandteile zunehmend abgestossen worden und der Begriff hat sich auf den rechtlich geprägten Zustand eines Staates verengt.[868] Diese Entwicklung gilt für die Predigten in Basel nicht. Denn, wie klar ersichtlich ist, wird dem rechtlichen Verfassungsbegriff eine geringe Bedeutung zugemessen, dem Verständnis der Verfassung im Sinne einer grundsätzlichen politischen Ordnung aber sehr wohl. Die anfangs in der Predigt geäusserte Marginalisierung der Verfassungsfrage im Sinne der Konstitution wird im weiteren Verlauf der Predigt abgelöst durch die, wie vor 1798 in der Eidgenossenschaft üblich, ethische Orientierung am Republikbegriff.[869] Dadurch ist auch erklärbar, wieso Fäsch die Frage nach der Monarchie oder Republik als letztlich unwichtig erklärt. Denn das schriftliche Vertragswerk kann einen Staat nicht stabilisieren, genauso wenig wie es «die beste der Monarchien»[870] kann. Entscheidend ist die ethische Verfassung der Gemeinschaft. Die Vorstellung prägt nicht nur Fäsch, sondern wird auch in anderen Predigten deutlich herausgestrichen.

---

[865] Vgl. Daniel Brühlmeier, Was bleibt vom Republikanismus der Aufklärung im 19. Jahrhundert, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 579–601, hier: S. 587.

[866] Vgl. Horst Carl, «Die Aufklärung unsres Jahrhunderts ist ein blosses Nordlicht…». Konfession und deutsche Nation im Zeitalter der Aufklärung, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. 2001, S. 105–141, hier: S. 108; Kuhn, «Den Patriotismus durch die Kanzel heiligen…», S. 176.

[867] Heinz Mohnhaupt, Verfassung (I.). Konstitution, Status, Lex fundamentalis, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 831–862, hier: S. 858.

[868] Vgl. Dieter Grimm, Verfassung (II.). Konstitution, Grundgesetze, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 863–898, hier: S. 863.

[869] Vgl. Markus Winkler, Einleitung, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 8–16, hier: S. 11.

[870] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 17.

Simon LaRoche, behandelt im zweiten Teil seiner Eröffnungspredigt des Grossen Rates 1835 *Wo Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet* die Funktion und den Wert einer Verfassung für den Staat. Die Wichtigkeit einer schriftlichen Verfassung wird nicht negiert, aber wichtiger ist für LaRoche der Verweis auf den «christlichen Geist»,[871] der für das Bestehen eines Staates zentral sei. Ganz ähnlich predigt Kraus zur Verfassungsabstimmung 1831[872] und auch zur Eröffnung des Grossen Rates 1837.[873] Ebenso lässt sich in den Kanzelreden ein letztlich funktionales Verständnis in Bezug auf die Verfassung aufzeigen. So soll eine Verfassung die institutionellen politischen Ordnungen regeln, indem sie beispielsweise Erneuerungswahlen vorschreibt. Die Verfassung ist unbedingt zu erhalten, wird jedoch von Kraus im juristischen Sinn als blosses Gesetzeswerk als zu schwach erachtet, um ein «ruhiges und stilles Leben»[874] zu garantieren. Dazu seien eine christliche Grundhaltung und eine Verfassung im Sinne einer Ordnung von Nöten. Als Grundlage der Ordnung dient Kraus wiederum die Religion. Der «höchste Zweck» und das Ziel aller «Gesetzgebung und aller Handhabung der Gesetze» sei «neben dem äussern Wohlstande des Landes hauptsächlich die Beförderung der Sittlichkeit durch Gottesfurcht im Lande».[875] Somit zeigen sich in Basel die von der Forschung schon zu Bitzius gezogen Schlüsse zur Verfassungsfrage. Dieser bezeichnete das Christentum als die geistige Verfassung, die Gott geschenkt habe.[876] Wie bei Bitzius zeigt sich bezüglich der Einschätzung der politischen Zuordnung in Basel aber, dass die Vorstellung, auch im religiösen Diskurs stehe sich eine liberale und eine konservative Haltung gegenüber, zu kurz greift, beziehungsweise in den politischen Predigten nicht im Zentrum steht. Die Abwesenheit einer – im politischen Sinne – liberalen deutet eben nicht automatisch auf eine konservative Haltung der Geistlichen, sondern verweist auf die Bedeutung der republikanischen Tradition und deren Orientierung am Gemeinwohl gegenüber dem Individualwohl.

…und im neuen Kanton?

Ebenso zeichnen die Prediger im neuen Halbkanton deutlich republikanische Kontinuitäten. Doch es können klare Differenzen gegenüber den städtischen Geistlichen ausgemacht werden. Wie bereits festgestellt, ist das Menschenbild der Prediger auf der Landschaft positiv und widerspricht der Übernahme des republikanischen Verfallsnarrativs. Gleichwohl ist das zyklische Krisendenken des republikanischen Diskurses auch im 19. Jahrhundert bestimmend. Das konnte bereits anhand der Zeitvorstellung von Fäsch gezeigt werden, aber auch im Zürich-

[871] LaRoche, Das Bild einer christlichen Obrigkeit, S. 13.
[872] Vgl. Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36, S. 7.
[873] Vgl. Kraus, XXVII. Predigt über 1. Timoth. 2,1-3, S. 331.
[874] Ebd., S. 332.
[875] Ebd., S. 352.
[876] Vgl. Graf, «Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich», S. 109.

Putsch 1839 wurde immer wieder auf die Genuss- und Selbstsucht der Zürcher Republik verwiesen.[877] Bei den Pfarrern auf der Landschaft herrscht dagegen die Vorstellung eines stillen Fortschritts, was mit der Gefahr des Verfalls der republikanischen Ordnung kaum vereinbar ist.[878] In den Predigten, die nach der Kantonstrennung auf der Landschaft gehalten wurden, wird aber die Betonung und Konstruktion einer am Gemeinsinn orientierten republikanischen Ordnung anhand einer über das Gottesbild vermittelten Gleichheit der männlichen Bürger entwickelt. Die republikanischen Bezüge sind auf der Landschaft vor allem über die Tugendkataloge zu greifen. Die Predigt von Kiefer, der eigentlich Lehrer in Oberwil war,[879] gehalten am Dankfest des Kantons Basellandschaft im August 1833, betont einzig die Treue und Tapferkeit der Wehrmänner und streicht damit diese zwei Tugenden heraus.[880] Beide Tugenden können aufgrund ihrer Verbindung zur Wehrhaftigkeit zum republikanischen Selbstverständnis gerechnet werden.[881] Schaubs Predigt nach der Schlacht an der Hülftenschanze 1833 soll ganz grundsätzlich Trost vermitteln. Daneben sollen aber auch der Sieg in der Schlacht als Gottesurteil legitimiert werden. Erst zum Ende der Predigt folgt der Appell an die Zuhörer, der sich ausschliesslich an die Männer richtet. So werden die Vorsteher der Gemeinden, die Bürger, Lehrer und Pfarrer angesprochen. Sie sollen untadelig, gerecht, standhaft und treu sein, die Gesetze einhalten und das «Vaterland über alles Irdische»[882] lieben. Die «Bürger aller Stände»[883] sollen Tugend, Fleiss, Ordnungsliebe und Achtung vor den Gesetzen des Staates üben.

Auch die Abschiedspredigt von Johannes Schweizer (1803-1847) orientiert sich an christlich-republikanischen Vorstellungen. Er war zunächst in der Gemeinde Ganterswil SG[884] und von 1833 bis 1835 in Frenkendorf Pfarrer. Nach seiner Absetzung war er Aktuar des evangelischen Erziehungsrates des Kantons St. Gallen.[885] Die am 5. April 1835 in Frenkendorf gehaltene Abschiedspredigt wurde in St. Gallen als «Denkzeddel»[886] für Baselland gedruckt. Als

---

[877] Weinmann, Eine andere Bürgergesellschaft, S. 279.

[878] Vgl. Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 3.

[879] Vgl. Kiefer, Predigt gehalten in der Pfarrkirche zu Oberwil, Kant. Basel-Landschaft, den 25. August 1833, am allgemeinen Dankfeste für die Siege vom 21. August 1831 und besonders für den vom 3. August 1833, S. 1.

[880] Ebd., S. 13.

[881] Vgl. André Holenstein, Republikanismus in der Alten Eidgenossenschaft, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 103–144, hier: S. 122.

[882] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 16.

[883] Ebd.

[884] Stückelberger, Hans Martin, Kantonsschullehrer, Die evangelische Pfarrerschaft des Kantons St. Gallen. Seit dem Bestehen jeder reformierten Kirchgemeinde bis 1970, St. Gallen 1971, S. 281.

[885] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 295.

[886] Schweizer, Beitrag zur Charakteristik der Basel-Landschaft, eine Abschiedspredigt gehalten in Frenkendorf, den 5. April 1835, S. 4.

Bibeltext ist Apg 18,20/21 vorangestellt: «Sie baten ihn aber, dass er längere Zeit bei ihnen bliebe; aber er verwilligte nicht, sondern machte seinen Abschied mit ihnen». Wie für die Gattung der Abschiedspredigt üblich, wird hier sowohl ein Rückblick auf die Pfarrtätigkeit als auch eine Ermahnung an die zurückbleibende Gemeinde formuliert. Zunächst kritisiert Schweizer den mangelnden Kirchenbesuch, den grassierenden Aberglauben und die «Frömmelei» der «pietistischen Richtung».[887] Als er nach Frenkendorf gekommen sei, sei Basellandschaft ein Land gewesen, das «nach bürgerlicher Freiheit und Selbstständigkeit» gestrebt habe und alle «freigesinnten Männer» angezogen habe.[888] Er habe sich aber getäuscht und sei traurig darüber, wie wenig seine Predigten ausgerichtet hätten, um die «Sklavenketten»[889] weiter abzuschütteln. Hier ist wiederum die hohe Bedeutung zu sehen, welche die Pfarrer den politischen Predigten zusprachen, auch wenn sie im Falle Schweizers enttäuscht wurden. Zwischen den Zeilen sind unterschiedliche Vorstellungen des Pfarrberufs in der Gemeinde herauszulesen. So beschwert sich Schweizer, dass ihm eine «Hemmkette»[890] angelegt worden sei und ihm lediglich die Belehrung durch die Predigt geblieben sei. Sein Verständnis des Pfarrberufs sieht denn auch die «Bildung, Verbesserung und Beglückung der Gemeinden»[891] als Ziel. Der die Predigt abschliessende Appell an die Leserschaft ist durch die Nennung von Tugenden im Sinne der republikanischen Tugendkataloge bestimmt und gleichwohl wieder versöhnlicher im Ton. Die Kirchgemeinde solle sich durch «Genügsamkeit, Einfachheit und Reinheit der Sitten nach der Väter Weise»[892] auszeichnen. Die Landmänner sollen weiter fleissig die Äcker bebauen und die Jugend mit der «rastlos sich bewegenden Zeit»[893] fortschreiten. Die Gemeinde solle «Liebe und Achtung»[894] pflegen, denn die Liebe sei das erste Gebot eines jeden Christen. Dadurch gelten auch auf der Landschaft republikanische Vorstellungen, diese verzichten jedoch auf die Darstellung einer Verfallsgeschichte, weil sie der Legitimierung des neugegründeten Kantons Basel-Land widerspräche.

Die Ordnung einer Republik?

Neben den republikanischen Bezügen der politischen Vorstellungen der Geistlichen hat sich bereits mehrfach ihre Präferenz für den Begriff der ‹Ordnung› gezeigt. Ordnung zählt in den meisten Predigten zu den zentralen Begriffsfeldern und nimmt, wie bereits bei den Zeitkonzepten de Wettes beschrieben, mit zunehmender Dauer des Konflikts auf der Seite der

[887] Ebd., S. 8.
[888] Ebd., S. 9.
[889] Ebd.
[890] Ebd., S. 7.
[891] Ebd., S. 12.
[892] Ebd., S. 11.
[893] Ebd., S. 13.
[894] Ebd., S. 14.

Stadt eine immer wichtigere Rolle ein.[895] Die Semantik reicht von ‹Ordnung› im Sinne von «stillem Frieden»[896], bis ‹Ordnung› im Sinne von Unterordnung und Gehorsam als Grundlage «aller Gerechtigkeit und Tugend und gesetzlicher Ordnung».[897] Dabei können zwei Schwerpunkte ausgemacht werden, welche für das politische Handeln von Bedeutung sind: ‹Ordnung› als Unterordnung beziehungsweise Gehorsam und ‹Ordnung› im Sinne einer noch näher zu definierenden geordneten Gesellschaft.

Ordnung als Unterordnung und Gehorsam

Exemplarisch kann ersteres Verständnis von Ordnung in einer Predigt von Karl Rudolf Wolleb (1789-1866) nachvollzogen werden. Dieser war Feldprediger der Tagsatzungstruppen und von 1820 bis 1851 Pfarrer zu St. Elisabethen in Basel.[898] Bei der folgenden Predigt handelt es sich um eine Leichenrede, die am 21. August 1831 am Grab eines stadttreuen Soldaten der Standeskompagnie nach der Schlacht von Liestal gehalten wurde. Die Predigtgattung zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass an einem individuellen Leben gezeigt werden sollte, wie das ideale Leben einer bestimmten sozialen Gruppe auszusehen hatte.[899] Dadurch orientiert sie sich an stereotypischen Idealvorstellungen. Der Druck wurde von der Basler Regierung veranlasst, was aufgrund der klaren Botschaft der Predigt die politische Bedeutung von Kanzelreden während der Konflikte unterstreicht. Grundsätzliches Thema ist der Trost und vor allem die Vermittlung der Sinnhaftigkeit des soldatischen Todes im Konflikt zwischen Stadt und Land.

Als wichtigste Eigenschaft des verstorbenen Soldaten Johann Jakob Singeisen wird wenig überraschend die Pflichterfüllung genannt. Singeisen habe sein Leben für den Erhalt der «gesetzlichen Ordnung»[900] gegeben und liefere damit für die Rezipienten der Predigt ein

---

[895] Interessanterweise fehlt der Begriff der ‹Ordnung› meist in den einschlägigen Lexika wie den *Geschichtlichen Grundbegriffen* oder der *Theologischen Realenzyklopädie*. Auch das *Historische Lexikon der Schweiz* beinhaltet Artikel zu politischen und historischen Grundbegriffen, wie beispielsweise der ‹Freiheit› oder der ‹Gleichheit›, nicht jedoch zur ‹Ordnung›. Auch die Artikel zur ‹Obrigkeit› oder zum ‹Untertan› gehen kaum auf die in den Predigten greifbaren Konzepte ein, sondern eher auf die rechtshistorischen Bedeutungen. Vgl. André Holenstein, Art. Untertan, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014; André Holenstein, Art. Obrigkeit, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[896] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 3.

[897] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 34–50, hier: S. 37.

[898] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 339.

[899] Rudolf Mohr, Das Ende der Leichenpredigten, in: Rudof Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Drittes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten, Marburg 1984, S. 293–330, hier: S. 327.

[900] Karl Rudolf Wolleb, Rede gehalten am Grabe des im Gefecht bei Liestal Sonntags den 21sten August 1831 umgekommenen Joh. Jakob Singeisen von daselbst, gewesenen Corporals bei hiesiger Löbl. Standescompagnie, auf dem neuen Gottes-Acker zu St. Elisabethen, Basel 1831, S. 5.

nachahmenswertes Beispiel. Als «braver Soldat im Gehorsam gegen seine rechtmässige Obrigkeit»[901] habe er seine Schuldigkeit getan. Diese Eigenschaft Singeisens wird nun auf die Regierung in Basel übertragen und demzufolge deren Handeln legitimiert. Denn die Obrigkeit habe, wie Singeisen auch, nichts anderes suchen wollen als «gesetzliche Ordnung, Ruhe und Frieden».[902] Die Handlungsanweisung für die Rezipientinnen wird abschliessend von Wolleb offen formuliert: Jeder Einzelne solle wie Singeisen den «Obern und Vorgesetzten»[903] gehorchen.

‹Ordnung› in diesem Sinne steht ebenso in de Wettes Predigt *Die wichtige Pflicht des Gehorsams* im Zentrum. Die Kanzelrede erschien in der Sammlung Predigten «politischer Art», die, wie de Wette im Vorwort schreibt, durch die «Zeitumstände der Jahre 1830 u. f.» bestimmt waren und den Grundsatz vermitteln sollten, «dass man der Obrigkeit unterthan sein sollte», womit Gehorsam bereits im Vorwort als wichtige Eigenschaft gesetzt ist.[904] De Wette geht es in der Predigt darum, das Verhältnis von «Gehorsam und Unterwürfigkeit» sowie «Freiheit und Unabhängigkeit» auszutarieren.[905] Die Ausübung des sittlichen Lebens falle dabei schlussendlich mit der «wahren Freiheit»[906] zusammen. Freiheit dient somit als Zielvorstellung der Predigt und wird im folgenden Unterkapitel genauer bestimmt. Ordnung als Unterordnung wird bei de Wette nicht bloss in Bezug auf das Verhältnis von Bürger zu Regierung entwickelt, sondern insbesondere aus der christlichen Anthropologie abgeleitet. Der Mensch betrete die Welt als ein «noch ganz thierisches, sinnliches Wesen», während die «geistigen Triebe» lediglich im Kind schlummerten.[907] Erziehung müsse dafür sorgen, dass die «Triebe des Geistes»[908] an Spielraum gewinnen. Dadurch würden die Kinder über das göttliche Sittengesetz nicht nur auf sich selbst bezogen, sondern «für etwas Gemeinsames, für Ordnung, Gerechtigkeit, Gesamtwohl».[909] Die Missachtung der Erziehung führe zu «Wollust», «Schwelgerei», «Verschwendung», «Habsucht», «Ehrgeiz», «Machtsucht» und «Übermut».[910] Weiter seien, analog zur Erziehung der Kinder, durch die Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes «die wilden Völker nach und nach zur Ordnung und Gesittung gebracht worden».[911] Obrigkeit sei auch in den «gesittetsten Völkern» noch notwendig, da «der grösste Theil eines Volkes […]

[901] Ebd., S. 4.
[902] Ebd.
[903] Ebd., S. 5.
[904] Wette, Vorwort.
[905] Wette, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, S. 35.
[906] Ebd., S. 37.
[907] Ebd., S. 38.
[908] Ebd., S. 39.
[909] Ebd., S. 40.
[910] Ebd., S. 39.
[911] Ebd., S. 43.

immer und überall eines Zaumes» bedürfe.[912] Daher dürfe die Stellung der Obrigkeit nicht geschwächt werden, weil ansonsten die «gezähmte Rohheit» wieder losbräche. Die Leidenschaften» trieben dann wieder ihr «wildes Spiel».[913] De Wette verweist darauf, dass jene, die die Obrigkeit lediglich als «menschliches Machwerk»[914] ansähen und sie nach Belieben zu ändern suchten, die Sittlichkeit untergrüben.

De Wette folgt in der Genese von politischer Ordnung Hobbes und dessen Theorie vom Urzustand, in dem «jeder eines jeden Feind ist»,[915] ohne jedoch dessen kontraktualistische Schlussfolgerungen zu teilen. Denn bei de Wette wird der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht durch einen Vertrag, sondern durch Religion und Tugend garantiert. Auch in anderen Predigten in Basel finden sich Anspielungen auf das ‹Urzustandskonzept› von Hobbes, dessen Modell damit als zentral erscheint. So verweist Kraus darauf, dass wenn «der christliche Bürger»[916] Gott nicht mehr gehorche, «jeder, wie in heimlichem Kriegszustande sich gegen den anderen»[917] erhebe. Geschuldet ist die Referenz auf Hobbes sicherlich den als Bürgerkrieg wahrgenommen politischen Unruhen. Der ausserhalb der gesetzlichen Grundlagen geführte Kampf der Landschaft für die politische Gleichberechtigung wird als Untergraben der gottgegebenen Ordnung angesehen, der den Urzustand wieder heraufbeschwört. Das Denken von Hobbes war im 19. Jahrhundert nicht sonderlich populär.[918] Zwar sind die Referenzen auf Hobbes Naturzustandstheorie in Basel recht deutlich. Es dürfte aber den Theologen in Basel weniger um Hobbes gegangen sein als vielmehr um ein Gegenmodell eines anderen Naturzustandes: jenem von Jean-Jaques Rousseau (1712-1778). Im Gegensatz zum Modell von Hobbes sind die Menschen bei Rousseau von Natur aus gut.[919] Das widerspricht den politischen und religiösen Vorstellungen der Geistlichen in Basel diametral. In diesem Kontext sind die Anspielungen auf Hobbes zu lesen. So ist es wenig überraschend, dass de Wette im ersten Teil der Kanzelrede den Gehorsam gegenüber der Freiheit deutlich stärker betont. Aber obwohl letztlich Ordnung dazu dient, Freiheit zu begrenzen, wird Ordnung im Sinne von Unterordnung nicht absolut gesetzt. So wird im zweiten Teil betont, dass «knechtischer Gehorsam»[920] oder auf Furcht und Zwang basierende Unterwürfigkeit ebenfalls abzulehnen seien. Ebenso

[912] Ebd., S. 41.
[913] Ebd., S. 42.
[914] Ebd., S. 43.
[915] Thomas Hobbes, Leviathan, in: Thomas Hobbes, Lothar R. Waas (Hg.), Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II, Berlin 2011, S. 7–362, hier: S. 122.
[916] Kraus, XXVII. Predigt über 1. Timoth. 2,1-3, S. 352.
[917] Ebd.
[918] Lothar R. Waas, Kommentar, in: Thomas Hobbes, Lothar R. Waas (Hg.), Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II, Berlin 2011, S. 363–703, hier: S. 621.
[919] Vgl. Münkler, Straßenberger, Politische Theorie und Ideengeschichte, S. 204.
[920] Wette, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, S. 44.

unterscheidet Hagenbach im Hinblick auf die Unterordnung zwischen «einer rechtmässigen, milden Regierung und einer Schreckensherrschaft».[921] Und so folgert de Wette, dass nicht aus Furcht vor weltlicher Strafe, sondern durch das sittliche Gefühl gehandelt werden solle. Diese Art von Gehorsam sei demnach, weil von Gott verordnet, «mit der Freiheit eins».[922] Die Obrigkeit dürfe weder «despotisch» handeln, noch «drücken» oder «misshandeln» und die «natürlichen Rechte» nicht beschneiden, müsse jedoch durch «Erziehung des Volkes» die sittliche Gesinnung verbreiten.[923] Somit ist auch die Ordnung im Sinne der Unterordnung begrenzt und durch christliche Vorstellungen vermittelt.

Die Erweckungsprediger betonen dagegen die in Röm 13,1 aufgestellte Untertanenpflicht stärker, insbesondere gegenüber dem Prinzip der Volkssouveränität. So habe der «Menschenadel und die Aufklärung» den Menschen von Natur aus als gut erklärt und dem Volk mit «seiner Mündigkeit geschmeichelt».[924] Darauf sei mit dem «Grundsatz der Volkssouveränität»[925] die Souveränität Gottes angegriffen worden. Im Gegensatz zu Luzern, wo die Volkssouveränität in den Predigten positiv besetzt ist, dient sie hier als Bild der Unordnung, weil sie die Grundordnung von Obrigkeit und Untertanen verletze. Die Obrigkeit zähle wohl «mehr als je, christliche Mitglieder», aber sie müsse die «Grundlehren des Christentums» ihren Untertanen stärker vermitteln.[926] Ebenso fordert Linder 1832 in seiner Jahrespredigt, dass insbesondere Christen der von Gott verordneten Obrigkeit gehorchen müssten.[927]

Die Ordnung der Gesellschaft

Eine mit dem obigen Verständnis verwandte Auslegung von ‹Ordnung› ist ebenso häufig anzutreffen und kann an der folgenden Predigt exemplarisch gezeigt werden. Ordnung heisst hier weniger Unterordnung als vielmehr das Befolgen der als göttlichen Ordnung verstandenen Gesellschaftsvorstellungen. Dabei werden von den Pfarrern immer wieder die gleichen Bezugselemente diskutiert: Das Haus[928] und die Familie.[929] So wurde in der Forschung

[921] Hagenbach, "Wie die kürzlich erlebten Ereignisse dazu gedient haben, unsere Gesinnung, so wie die noch vieler anderer Menschen ins rechte Licht zu setzen.", S. 7.
[922] Wette, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, S. 46.
[923] Ebd., S. 48.
[924] Bernoulli, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, S. 12.
[925] Ebd., S. 13.
[926] Ebd.
[927] Vgl. Linder, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, S. 11.
[928] Grundlegend zur Bedeutung des Hauses für das 19. Jahrhundert: Vgl. Joachim Eibach, Das Haus in der Moderne, in: Joachim Eibach, Inken Schmidt-Voges (Hg.), Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, Berlin 2015, S. 19–46, hier: S. 35.
[929] So bei Vgl. LeGrand, Jahres-Predigt gehalten den 8. November 1832 von Wilhelm Legrand, Pfarrer in Oltingen, S. 6.

nachgewiesen, dass im Verlaufe des 18. Jahrhunderts die Verwendung des Hauses in der religiösen Literatur mit dem der Familie zunehmend parallel verlaufen und der Begriff des Hauses schliesslich von dem der Familie abgelöst wird.[930] Diese Begriffe sind im politischen Streit deshalb zentral, weil von der grundsätzlichen Übertragbarkeit des Hauses auf den Staat ausgegangen wurde.[931] Beide Begriffe stehen bei Ecklin im Zentrum. Er versteht die Ereignisse der ‹Wirren› grundsätzlich ebenfalls als durch Ungehorsam oder die fehlende Unterordnung unter die rechtmässige, weil von Gott eingesetzte Obrigkeit, ausgelöst.[932] Der Aufruhr zerstöre sowohl den «Bürgerfrieden» als auch den «Kirchenfrieden».[933] In der Predigt geht Ecklin grundsätzlich von einer durch Gott geordneten Welt aus. Die Vorsehung Gottes habe «alle Haare unseres Hauptes gezählet»[934] und leite gottsuchende Menschen auf dem richtigen Weg. Der «Empörungsgeist» hingegen reisse «alle heiligen Schranken» ein, sodass Gott zu Züchtigungen greifen müsse.[935] Demzufolge herrsche grundsätzlich eine von Gott geschaffene Ordnung, die jedoch vom sündigen Menschen zerstört worden sei. Die Strafen Gottes wie die «Wasserfluth»[936] von 1830 seien aufgrund der schweren Sünden notwendig, damit «Frieden»[937] und die nach den Gesetzen Gottes geordnete Gesellschaft wiederhergestellt werden könne. Darauf zielt die von Ecklin geäusserte Abschiedsermahnung, die typisch ist für diese Predigtgattung. So wird zum Kirchgang ermahnt, ebenso sollen die Hausväter, Hausmütter und jüngeren Eheleute den «Ehestand heilig»[938] halten, die jungen Leute wiederum sollen vor der «Pest der Jugend»[939] also dem vorehelichen Geschlechtsverkehr fliehen. Die Ermahnungen an die Jugendlichen, beziehungsweise vom Kontext der Predigt her für die noch nicht verheirateten Menschen, fallen doppelt so lange aus, wie jene an die Kirchgänger und Verheirateten. Für die religiöse Ordnungsvorstellung Ecklins sind die noch nicht Verheirateten durch die «Versuchungen der Jugendzeit»[940] besonders gefährdet. Wenn sie jedoch den «Lüsten» widerständen, könnten auch sie das Glück in der Ehe finden. Somit definiert Ecklin eine konkrete gesellschaftliche Vorstellung, die durch die Kirche und die Familie definiert ist. Deren

---

[930] Vgl. Dieter Schwab, Familie, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 253–301, hier: S. 266ff.; Thomas K. Kuhn, Das ‹Haus› im Protestantismus: Historisch-theologische Perspektiven, in: Joachim Eibach, Inken Schmidt-Voges (Hg.), Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, Berlin 2015, S. 725–742, hier: S. 738ff.
[931] Vgl. Heiniger, Der mündige Bürger, S. 375.
[932] Vgl. Ecklin, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, S. 4.
[933] Ebd., S. 5.
[934] Ebd., S. 6.
[935] Ebd., S. 7.
[936] Ebd.
[937] Ebd., S. 8.
[938] Ebd., S. 13.
[939] Ebd., S. 14.
[940] Ebd.

Ordnung ist permanent durch die Leidenschaften gefährdet, die für die Zeit der Adoleszenz als besonders gefährlich erachtet werden. Aufgrund der ausführlich begründeten Handlungsanweisungen Ecklins kann wiederum auf das Verständnis des Politischen bei Ecklin geschlossen werden. Während die im engeren Sinne politischen Ordnungsverletzungen bezüglich der Obrigkeit in der Predigt eher knapp behandelt werden, ist der zweite Teil deutlich umfangreicher. Ecklin und mit ihm die meisten Prediger nehmen die Rezipientinnen weniger als politisch handelnde Bürger bezüglich der Institutionen wahr, sondern als Kirchgänger und in der sozialen Mikro-Ordnung der Familie lebende Menschen.

…und im neuen Kanton?

Korrespondierend mit den Begriffsfeldern der Verfassung beziehungsweise der Tugend liegt der Fokus der Prediger im neuen Halbkanton nicht auf dem Begriffsfeld der ‹Ordnung› im Sinne der ‹Unterordnung› oder des ‹Gehorsams›. Das Verständnis einer göttlich geordneten Gesellschaft und auch der Wichtigkeit von Ordnung kann aber sehr wohl angetroffen werden. So spricht Schaub im Hinblick auf die Tugenden, welche die Bürger pflegen sollten, von der «Ordnungsliebe».[941] Ebenso beschreibt Weber die Pfarrer als «ordnungsliebende Führer», die der Gemeinde «Zucht und Ordnung» zu vermitteln hätten.[942] Diese Vorstellungen unterscheiden sich kaum zwischen Stadt und Land. Im Zentrum steht aber für die neu angestellten Geistlichen der Landschaft weniger die Bekräftigung der Ordnung im Sinne des Gehorsams als vielmehr die Legitimierung der neuen Ordnung. Die Rechtmässigkeit des eigenen Vorgehens wird in der Wahrnehmung der betreffenden Geistlichen durch den Sieg bestätigt, der folglich als Gottesurteil aufgefasst wird. Aber auch auf der Landschaft ist die Vorstellung eines geordneten Lebens zentral. So sind sogar die Schilderungen der Schlacht an der Hülftenschanze von Schaub am Begriffsfeld der Ordnung orientiert. Das illustriert bereits der Anfang der Predigt. Die Landbewohner hätten in «stillem Frieden» fleissig gearbeitet, als die Sturmglocken ertönten und die Landmänner zur Verteidigung dieses Friedens in den Krieg hätten ziehen müssen.[943] Somit gilt Ruhe und Ordnung als zu verteidigender Idealzustand, der durch den Aggressor aus der Stadt bedroht wird. Auch die Schlacht selbst wird, aufgrund ihrer Stellung als Gottesurteil, als von Gott, dem «Lenker der Schlachten»[944] geordnet beschrieben. So falle kein Sperling auf den Boden, ohne dass Gott davon wisse. Selbst die Gefallenen habe

[941] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 16.
[942] Weber, Das christliche Seelsorger-Amt, S. 11.
[943] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 3.
[944] Ebd., S. 8.

Gott «sanft gebettet auf grünem Schlachtenplan».[945] Demnach gilt selbst im Krieg und der Schlacht die Ordnung Gottes.

Von unterschiedlichen Freiheiten

Während sich die stadttreuen Prediger vor allem über ein spezifisches Verständnis der Ordnung definieren und die Pfarrer der Landschaft über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre politischen Forderungen zu legitimieren suchen, ist für beide das Begriffsfeld der ‹Freiheit› zentral. Das dürfte kaum überraschend sein, denn der Freiheitsbegriff «bildet ein thematisches Zentrum christlicher Theologie».[946] Aber auch für das politische Selbstverständnis der Eidgenossenschaft ist Freiheit zentral. Für den Untersuchungszeitraum hat Ursula Meyerhofer darauf verwiesen, dass die Konservativen wie die Liberalen die Freiheit in der schweizerischen Geschichte als dominanten Zug ansahen, jedoch daraus unterschiedliche Erkenntnisse zogen: Während die Konservativen die seit der Gründung der Eidgenossenschaft angenommene Freiheit zu erhalten und verteidigen suchten, waren die Liberalen vom Gedanken bestimmt, die verloren gegangene Freiheit wiederherzustellen.[947] Durch diese Berufung auf denselben Begriff von politischen oder religiösen Gegnern bestand ein Kampf um die Deutungshoheit.[948] Im 19. Jahrhundert können vier wesentliche Freiheitskonzepte beschrieben werden: ein «traditionelles, ständisch-korporatives», die Vorstellung von Freiheit als «staatliche Unabhängigkeit, ein «(universelles) biblisch-theologisches» sowie ein «(ebenfalls universelles) ‹modernes› naturrechtlich begründetes, revolutionäres oder frühliberales».[949] Demzufolge stellt sich, wie bereits bei den Handlungsmöglichkeiten bezüglich des Gottesreiches, die Frage nach dem Vergleichsbegriff. Welche Freiheitsvorstellung gilt als hegemonial und welche dieser gegenüber als nachgeordnet? So liest Nikolaus Buschmann beispielsweise die Verwendungen des Freiheitsbegriffs in der als konservativen beschriebenen *Evangelischen Kirchenzeitung* als Versuch der Vereinnahmung von liberalen Schüsselbegriffen und deutet die häufigen Wendungen wie ‹wahre Freiheit› dahingehend.[950] Und auch Rainer Ortleb, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, sieht die liberale Ordnung als «die konsequente Anwendung des Prinzips

---

[945] Ebd., S. 6.
[946] Reiner Anselm, Freiheit, in: Alf Christophersen, Stefan Jordan (Hg.), Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2004, S. 109–111, hier: S. 109.
[947] Vgl. Ursula Meyerhofer, Von Vaterland, Bürgerrepublik und Nation. Nationale Integration in der Schweiz; 1815 - 1848, Zürich 2000, S. 116.
[948] Vgl. Tobias Kästli, Freiheitsbegriffe - Freiheitsvorstellungen. Auf dem Weg zum schweizerischen Nationalstaat, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 35–47.
[949] Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 261.
[950] Vgl. Nikolaus Buschmann, Krise und Untergang der politischen Theologie. Zum Verhältnis von Religion und Politik im Umfeld der Evangelischen Kirchenzeitung, in: Pietismus und Neuzeit 27 (2001), S. 165–184, hier: S. 181.

der Verfassung der Freiheit».[951] Es handelt sich hierbei um eine klassische Tautologie: Freiheit heisst Freiheit im Sinne des Liberalismus und entsprechend hat diese der Liberalismus am konsequentesten umgesetzt. Somit gilt es zu fragen, inwieweit bei einem solchen Freiheitsbegriff von einer als normativ intendierten unumkehrbaren «Fortschrittsgeschichte hin zu mehr Freiheit und Demokratie»[952] und damit letztlich einem politisch-konstitutionellen Abbild der kontinuierlichen Durchsetzung der Aufklärungs- und Emanzipationsidee ausgegangen wird. Das Begriffsfeld wird oft analog zu den politischen Modernisierungstheorien verwendet, ohne deren Wertungen sichtbar zu machen. Quentin Skinner hat dagegen bereits früh deutlich gemacht, dass der liberale Freiheitsentwurf, der sich nicht zuletzt aufgrund der Dominanz der nationalliberalen Geschichtsschreibung durchgesetzt hat, nicht der einzig mögliche sei.[953] So gilt es im Folgenden die Alterität des Begriffsfelds der Freiheit in den Basler Predigten zu skizzieren und, um mit Raymond Geuss zu sprechen, dabei nicht von einem «Freiheitsbegriff in der Einzahl»[954] auszugehen, sondern von einer Reihe von verschiedenen Auffassungen und Vorstellungen in spezifischen Kontexten.

Freiheiten der Stadt

Freiheit als Distinktion

Freiheit spielt in den republikanischen Traditionen der Eidgenossenschaft eine massgebliche Rolle, sodass es nicht überraschen dürfte, dass in den vom Republikanismus stark geprägten Predigtdiskurs die Ausdeutung von Freiheit zentral ist. So geht Lutz in seiner Kanzelrede an der Schlachtfeier von St. Jakob 1825, wie bereits ausgeführt, aufgrund der aussenpolitischen Situation stark vom Gegensatz zwischen Innen und Aussen aus. Dies betrifft auch das Begriffsfeld der Freiheit. So gelte es der «Liebe zur Freiheit und [zum] Vaterland»[955] der Protagonisten der Schlacht an der Birs zu gedenken. Ein Schweizer solle folglich frei sein und «stille wohnen im Lande seiner Väter».[956] Freiheit dient hier ganz im Sinne der republikanischen Tradition in den Aufklärungsgesellschaften des 18. Jahrhunderts als Distinktionsmittel zwischen Eigenem und Fremden.

Eine ähnliche Interpretation des Freiheitsbegriffs findet sich in der Predigt von Simon LaRoche zur Griechischen Revolution (1821-1829), also dem Streben der Griechen nach Unabhängigkeit

[951] Rainer Ortleb, Liberalismus und Christentum, in: Kirchliche Zeitgeschichte 4/2 (1991), S. 375–386, hier: S. 382.
[952] Leonhard, Liberalismus, S. 61.
[953] Vgl. Hellmuth, Schmidt, John G. A. Pocock (*1924), Quentin Skinner (*1940), S. 274.
[954] Raymond Geuss, Auffassungen der Freiheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 49/1 (1995), S. 1–14, hier: S. 1.
[955] Lutz, Ein vaterländisches Wort, S. 10.
[956] Ebd., S. 12.

vom Osmanischen Reich. Dabei handelte es sich um eine von den Grossmächten Grossbritannien, Russland und Frankreich unterstützte Unabhängigkeitsrevolution ohne breite Massenbasis.[957] Die Predigt wurde am 28. Mai 1826 gehalten und referiert auf den «Fall der Krone des Landes»,[958] womit wahrscheinlich die Belagerung von Messolongi gemeint sein dürfte, die im April 1826 zu Ende gegangen war und die zu einem nationalen Mythos avancierte. Der Aufstand in Griechenland wurde in der Schweiz als Philhellenismus wohlwollend unterstützt.[959] So wurde in Basel 1826 die Hilfsgesellschaft «Verein zur sittlich-religiösen Einwirkung auf die Griechen» von de Wette und Christian Friedrich Spitteler (1782-1867) gegründet.[960] Der Erlös aus dem Verkauf der gedruckten Predigten sollte dem «Besten der Griechen»[961] und damit dem Hilfsverein zukommen.

War bei Lutz das Aussen vornehmlich die europäischen Grossmächte, wird das Andere bei LaRoche religiös definiert, aber ebenso über das Begriffsfeld der ‹Freiheit› bestimmt, in dem Sinne, dass so die Zusammengehörigkeit aller Christen bekräftigt wird. Durch die Verankerung der Freiheit in Christus ist sie an die christliche Religion gebunden und kann nur in deren Bezugssystem erlangt werden, was wiederum den Kampf gegen das Andere – das heisst gegen den Islam – legitimiert. Die Anderen sind bei LaRoche die Andersgläubigen, während die zu befreienden Griechen demselben Volke angehörten, «dem wir als Christen angehören».[962] Griechenland sei aufgrund des Urchristentums mit der Geschichte des Evangeliums eng verbunden. Es sei dann aber durch rohe Barbaren in Knechtschaft geraten und erst jetzt «erwachte in dem also zertretenen Volke ein neuer reger Geist».[963] Die Erlangung der äusseren Freiheit, also die Unabhängigkeit beziehungsweise Souveränität, sei das Ziel der Griechen gewesen, allerdings hätten die Griechen im Kampf erkannt, dass diese Freiheit nur durch Christus gegeben werden könne. LaRoche schildert in der Folge die Auseinandersetzung als Kampf der Religionen – auf der einen Seite die «Sache des heiligen Kreuzes», auf der anderen Seite die «fanatische Wuth der Feinde» und des «Propheten des Irrthums, Muhammed».[964] Der Freiheitskampf der Griechen wird nun mit den Narrativen der schweizerischen

[957] Vgl. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 587.
[958] Simon LaRoche, Wie wird unsere Theilnahme an dem von dem Erbfeinde der Christenheit so bedrängten Brüdervolke eine christliche?, Basel 1826, S. 8.
[959] Vgl. Ekkehard Wolfgang Bornträger, Art. Griechenland, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[960] In dieser Zusammenarbeit liegt ein wesentliches Moment der Annäherung zwischen de Wette und den Erweckungsbewegung. Vgl. Pestalozzi, De Wette als Romanautor, S. 142
[961] LaRoche, Wie wird unsere Theilnahme an dem von dem Erbfeinde der Christenheit so bedrängten Brüdervolke eine christliche?, S. 1.
[962] Ebd., S. 8.
[963] Ebd., S. 6.
[964] Ebd., S. 7.

Befreiungstradition verbunden. Da die Predigt kurz nach dem Fall von Messolongi gehalten wurde, dient die Verbindung der sinnstiftenden Integration dieser Niederlage. Gerade die Geschichte der Eidgenossenschaft zeige, dass, wo äusserlich keine Hoffnung mehr war, Gott die «herrlichsten Erfolge»[965] geschenkt habe. Hatte Lutz die Freiheit im Sinne des republikanischen Diskurses als Distinktion gegen die europäischen Grossmächte ins Feld geführt, dient sie bei LaRoche zur Verbindung zwischen der Schweiz und Griechenland, indem sie an die christlichen Referenzmodelle rückgebunden wird. Der Freiheitsbegriff LaRoches zielt gegen den Islam und stellt, im Gegensatz zu Lutz, eine innerchristliche Bindung her. Freiheit ist bei Lutz und LaRoche im Sinne von staatlicher Unabhängigkeit gemeint und jedoch kaum weiter inhaltlich gefüllt. Es steht nicht die Semantik im Zentrum dieser Freiheitskonzeption, sondern deren Funktion. Die Referenz an die Freiheit schafft Kohäsion, indem sie abgrenzt und ausschliesst, also klare Identitäten schafft.

Freiheit als christliche Freiheit

Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Konzepten der Freiheit, wird sie im Folgenden auch inhaltlich definiert und verortet. Als zentral kann hierbei die Predigt *Der Geist Gottes, der Geist der Freiheit* von Hagenbach gelten. Hagenbach, als Sohn eines Anatomieprofessors 1801 geboren, studierte 1818 zwei Jahre Theologie in Basel, später in Bonn und Berlin unter anderem bei Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher und August Neander.[966] Zurück in Basel förderte ihn de Wette. 1829 wurde er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Basel. Theologisch war Hagenbach durch die Vermittlungstheologie geprägt. Er sass zudem im Grossen Rat und gilt für Michael Raith als bedeutendster Theologe im damaligen Rat.[967] Politisch zeichnete er sich ebenfalls durch eine vermittelnde Rolle aus. Er verschloss sich nicht, wie andere Angehörige der Oberschicht, allen Reformen. Er strebte vor allem Bildungsreformen an, war aber auch von der Furcht geprägt, dass Reformen in eine Revolution übergehen könnten und nahm so klar gegen den Radikalismus Stellung.[968] Auch war Hagenbach mit Bitzius in freundschaftlichen Briefkontakt verbunden.[969] Seine Freiheitspredigt hielt er im Juni 1830, also noch vor der Julirevolution in Frankreich und der landschaftlichen Petition vom 18. Oktober 1830. Die Predigt, die Ernst Staehelin als Stellungnahme Hagenbachs zu den

[965] Ebd., S. 15.
[966] Vgl. Sommer, Die Ambivalenz der «Vermittlung»: Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), S. 93.
[967] Vgl. Raith, Der Grosse Rat und die Theologen, S. 66.
[968] Vgl. Sommer, Die Ambivalenz der «Vermittlung»: Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), S. 104.
[969] Christian von Zimmermann, Der Teufel der Unfreien und die der Freien: Gotthelfs paränetische Erzählung *Die schwarze Spinne* (1842) im Kontext eines christlichen Republikanismus, in: Barbara Mahlmann-Bauer, Christian von Zimmermann, Sara Margarita Zwahlen (Hg.), Jeremias Gotthelf, der Querdenker und Zeitkritiker, Bern 2006, S. 75–104, hier: S. 93.

grossen politischen Fragen liest,[970] illustriert, dass die politische Umbruchsphase bereits vor 1830 einsetzte und wesentliche Fragestellungen bereits in der als ruhig geltenden Restaurationsphase virulent gewesen sein müssen.[971]

Bei der an Pfingsten, also Anfang Juni 1830 gehaltenen Predigt handelt es sich um eine Reformationspredigt. Die Predigtgattung soll laut der zeitgenössischen Homiletik Alexander Schweizers «an die stets werdende und fortschreitende Reformation»[972] Bezug nehmen. Dabei müsse die «Emancipation aus bevormundender Kirchengewalt […] Eins sein mit Unterordnung unter Gott und sein Wort».[973] Das Begriffsfeld der ‹Freiheit› dient durch die mehrfache Zitierung des Predigttextes «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» als Bezugsrahmen sämtlicher anderer Begriffsfelder. Durch den Zeitpunkt nach Pfingsten wird eine Zeit- und Entwicklungslinie gezogen, beginnend mit dem Pfingstfest und damit der Gründung der «Gemeinde des Herrn» über die «Zeit ihrer Erneuerung» durch die Reformation bis in die Gegenwart.[974] Die neuesten Umbrüche werden von Hagenbach nicht durchweg negativ beurteilt, sondern wie auch von Bitzius in den frühen 1830er Jahren als Reform im Sinne der Reformation verstanden und gewertet.[975]

Grundsätzlich wird in der Reformationspredigt mehrfach auf Luthers *Von der Freyheit eines Christenmenschen* (1520) Bezug genommen. Der Schlüsseltext der Reformation verhandelt Freiheit unter dem Aspekt des Glaubens. Freiheit kann für Luther nur durch den Glauben an Christus überhaupt existieren.[976] Diese Verknüpfung von Freiheit und Glauben hat zu einer sehr unterschiedlichen Beurteilung der Wirkung Luthers auf die Freiheitsvorstellungen geführt, je

---

970 Vgl. Staehelin, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, S. 265.

971 Die Vorstellung eines abrupten Übergangs von der Restaurations- zur Regenerationsphase in der Geschichte der Schweiz liegt in den Forschungsperspektive der nationalliberalen Historiografie begründet. Als «handlungsleitende Zukunftsperspektive» (Jörn Rüsen, Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte, Berlin 2003 (Kulturwissenschaftliche Interventionen), S. 27) wird dort die Bundesstaatsgründung auserkoren. Aufgrund des immer noch geltenden liberalen Paradigmas bezüglich der Historiographie überrascht es nicht, dass die Zeit zwischen Mediation und 1830 auch in der heutigen Forschung kaum Beachtung findet. Aufgrund der Konzentration auf die Verfassungen, die politischen Theoretiker und die politischen Entscheidungsträger «passiert» erst mit den liberalen Verfassungsänderungen ab 1830 wieder etwas in der Schweiz. Francisca Loetz, Welcher Sattel? Politische Geschichte der Schweiz um 1750-1850, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 20/1 (2013), S. 88–102, hier: S. 90f.

972 Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, S. 247.

973 Ebd., S. 248.

974 Karl Rudolf Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 196–212, hier: S. 196.

975 Graf, «Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich», S. 109f.

976 Vgl. Roger Mehl, Art. Freiheit V. Ethisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 511–533, hier: S. 514.

nachdem, ob die Freiheit[977] oder die Unfreiheit[978] betont werden.[979] Aufgrund der Interpretationsmöglichkeiten von Luthers Text bietet sich auch für Hagenbach eine doppelte Anknüpfungsmöglichkeit im Hinblick auf die Freiheit: zum einen die Betonung sich ausdehnender Freiheit im Sinne der Reformationsgeschichte und daneben durch deren Anbindung an den Glauben die Absage an die Absolutheit dieser Freiheit. Freiheit gründet für Hagenbach nicht in den «willkürlichen Regungen unserer sinnlichen Natur», sondern sie müsse gesucht werden in «Gott selbst und seinem Geiste».[980] Somit existiert für Hagenbach ein in Gott wurzelndes «ursprüngliches Freiheitsgefühl»,[981] das es zu veredeln und zu entwickeln gelte. Der erste Teil des Hauptteils der Predigt soll ganz im Sinne des erstgenannten Verständnisses den Begriff der Freiheit in den Religions- und Konfessionskulturen verorten. Der «Knechtschaft des Gesetzes»[982] gelte es den «ächt christlichen Grundsatze» entgegenzustellen, der überall «mit freiem Sinne» prüfe, was als das Gute behalten werden solle.[983] Unter der ‹Knechtschaft des Gesetzes› wird im zeitgenössischen Diskurs allgemein die jüdische Religion verstanden und diese in einem antijüdischen Gestus abgewertet. Die in Basel grassierende Judenfeindlichkeit hat Aram Mattioli für Jacob Burckhardt (1818-1897) nachgewiesen, sie ist jedoch, wie weiter unten gezeigt wird, auch im Predigtdiskurs virulent.[984] Freiheit zeichnet, wie bereits LaRoche in seiner Predigt vier Jahre zuvor ausgeführt hat, ausschliesslich das Christentum aus und wird nun hier von Hagenbach konfessionell weiter eingegrenzt, indem die Reformation als «Kirchenverbesserung»[985] verstanden wird. Die Reformation habe eine «Bahn der Vervollkommnung»[986] eröffnet, die es fortzusetzen gelte. Hagenbach verbindet das Begriffsfeld der ‹Freiheit› mit dem Fortschrittsgedanken. So bewertet Hagenbach in der Gegenwart sowohl Wissenschaft als auch Schule positiv, da sie bestrebt seien, «das Volk aufzuklären»[987] und sich die entsprechende Erkenntnis so in den untersten

---

977 Vgl. Martin Ohst, Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 13–48, hier: S. 26.
978 Vgl. Jörg Dierken, Freiheit als religiöse Leitkategorie. Protestantische Denkformen zwischen Luther und Kant, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 119–144, hier: S. 125.
979 Vgl. Notger Slenczka, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 49–64, hier: S. 52.
980 Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, S. 205.
981 Ebd., S. 206.
982 Ebd., S. 198.
983 Ebd.
984 Vgl. Aram Mattioli, Jacob Burckhardt und die Grenzen der Humanität. Essay, Wien 2001 (Edition München), S. 64.
985 Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, S. 198.
986 Ebd., S. 199.
987 Ebd., S. 200.

Schichten verbreiten würde. Ziel der Bildung sei «ein freies, zu geistiger Würde und Mündigkeit berufenes Wesen».[988] Somit ist dieser erste Teil von einer optimistischen Begriffsbestimmung geprägt, nämlich der Verknüpfung der protestantischen Konfession mit der Vorstellung, über Bildung zu politischen Reformen und damit der «Verbesserung, Erneuerung, Umgestaltung der verschiedensten Verhältnisse»[989] zu kommen. Dadurch orientiert sich Hagenbach wie sein Brieffreund Bitzius am Mündigkeitsdiskurs.[990]

Das Zusammendenken von Protestantismus und Freiheit findet sich ebenso bei Hegel. Hagenbachs diesbezügliches Wissen kann aufgrund des Studiums bei Schleiermacher vorausgesetzt werden. Freiheit wird bei Hegel, wie Lucian Hölscher anführt, zum ideellen Handlungsträger der Geschichte.[991] Hegel verknüpft zudem die Freiheit mit dem Protestantismus. Gilt Freiheit unbestritten schon vor Hegel als theologischer Grundbegriff,[992] ist beachtenswert, dass seit Hegel «Protestantismus und Freiheit in einem Atemzug» genannt werden, und in dessen wirkmächtiger Interpretation der Protestantismus zur «Religion der Freiheit» wird.[993] Die Interpretation des Freiheitsgedankens durch Hegel «hat vor allem in der liberalen Tradition des Protestantismus eine breite Aufnahme gefunden».[994] Gerade für die Phase der Regenration kann diese Sicht in den reformierten Predigten als dominant gelten.[995] In den katholischen Predigten in Luzern wird der Interpretation zahlreich widersprochen, was letztlich auf die Wirkmächtigkeit der Gleichsetzung deutet.

Dem positiv konnotierten Freiheitsmodell stellt Hagenbach ein Negativkonzept entgegen: den Geist der Freiheit als «Geist der Zügellosigkeit».[996] Dieser «Freiheitsschwindel»[997] sei dadurch geprägt, dass er die Gemeinschaft fragmentiere: Es entstünden Sekten und Parteien, die wiederum zu Verunsicherung führten. Damit wird sowohl die religiöse als auch die politische Fragmentierung kritisiert. So wird die falsch verstandene Freiheit an der «Rotte der Wiedertäufer»[998] aufgezeigt, die sich allen Gesetzen und aller Ordnung widersetzt hätten. In den katholischen Predigten gilt auch Luther als widerrechtlich Handelnder, der die seit dem Urchristentum bestehende Kirche aus Selbstsucht zu revolutionieren versucht habe.[999]

---

988 Ebd., S. 201.
989 Ebd., S. 200.
990 Vgl. Heiniger, Der mündige Bürger, S. 73.
991 Vgl. Lucian Hölscher, Von leeren und gefüllten Zeiten. Zum Wandel historischer Zeitkonzepte seit dem 18. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 25 (2015), S. 37–70, hier: S. 53.
992 Vgl. Anselm, Freiheit.
993 Dierken, Freiheit als religiöse Leitkategorie, S. 119.
994 Laube, Systematische Theologie, S. 126.
995 Vgl. Heiniger, Der mündige Bürger, S. 41.
996 Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, S. 201.
997 Ebd., S. 202.
998 Ebd., S. 204.
999 Vgl. Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 15.

Hagenbach dagegen grenzt, wenig überraschend, Luther von den radikalen Täufern ab und konstruiert dadurch anhand der konfessionskulturellen Tradition ein politisches Programm. Denn was Hagenbach religiös und politisch vorschwebt, sind Reformen. Das deckt sich mit seinem einleitend beschriebenen Wirken im Grossen Rat, das sich nicht Reformen in Bezug auf die Kirche, die Politik und die Wissenschaft verschloss, solange sie nicht in eine Revolution zu münden drohten.[1000] Der negativ verstandenen Freiheit liege im Gegensatz zur christlichen Freiheit die Selbstsucht zugrunde. Auffallend sind in den Konstellationen die rhetorischen Umkehrungen der Ordnung. Sind die im positiv konnotierten ersten Teil geschilderten Verhältnisse nach dem Schema Obrigkeit / Bürger beziehungsweise oben / unten aufgebaut, verhält es sich bei den negativ konnotierten Verhältnissen umgekehrt: Kinder lehnen sich gegen die Eltern auf und das Volk wird als rebellisch gegen oben beschrieben. Das Untere wirkt gegen das Obere und insofern im Verständnis Hagenbachs in negativer Weise. Ideale Ordnung wird von Hagenbach als von oben nach unten verlaufend gedacht. Das ist insofern bezeichnend, weil dies sowohl den republikanischen Vorstellungen als auch den Konzepten des Frühliberalismus widerspricht.[1001] Das deutet wiederum darauf hin, dass es sich bei den Vorstellungen der Geistlichen um spezifisch religiöse Ausformungen von politischem Denken handelt und diese nicht reaktiv auf die zeitgenössischen Ideologien aufspringen. Freiheit kann demnach nur aufgrund der Gnade Gottes verwirklicht werden. Das Narrativ deutet ebenso die politischen Verhältnisse, sodass Freiheit letztlich durch die Obrigkeit vermittelt werden muss. Hier klingt die Ablehnung der auf der Landschaft formulierten Gleichheitsvorstellungen bereits an, da diese für ihn eben nicht durch mündige Bürger formuliert werden und nicht in der Ordnung Gottes gründen.

Bereits bei de Wette konnte in seiner Predigt über den Gehorsam die Idee einer stabilisierenden Funktion der Freiheit festgestellt werden. Noch stärker betont das Daniel Kraus. In seiner Predigt, die er eine Woche vor Abstimmung über die Verfassungsrevision am 20. Februar 1831 in der St. Leonhardskirche in Basel hielt, sucht er gegen unterschiedliche Freiheitsvorstellungen die «wahre Freiheit»[1002] durchzusetzen. *Der Predigt von der wahren Freiheit* ist Joh. 6,36 vorangestellt: «So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei!». Anders als bei Hagenbach und de Wette wird die Gegenwart ausschliesslich negativ dargestellt. So zeichnet Kraus zunächst ein Bild von gesetzloser Frechheit und Zügellosigkeit, deren Ursache er in der

[1000] Vgl. Sommer, Die Ambivalenz der «Vermittlung»: Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), S. 104.
[1001] Vgl. Paul Nolte, Bürgerideal, Gemeinde und Republik. «Klassischer Republikanismus» im Frühen Deutschen Liberalismus, in: Historische Zeitschrift 254/3 (1992), S. 609–656, hier: S. 627; Paul Nolte, Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800 - 1850. Tradition, Radikalismus, Republik, Göttingen 1994, S. 14.
[1002] Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36, S. 4.

neuen Freiheit der «Freiheitsschreier»[1003] sieht. Der falschen Freiheit sei das «leichtgläubige Schweizervolk»[1004] in der Helvetik schon einmal aufgesessen. Frankreich wird als «lüsterner Nachbar» bezeichnet, der die Schweiz vier Jahre besetzt und dabei «das Mark ausgesogen hat».[1005] Gemeint ist damit die Überführung von Sach- und Vermögenswerten nach der militärischen Niederlage gegen Frankreich 1798.[1006] Die Hinweise auf die Helvetik dienen dazu, die Regenerationsregierungen und deren politische Programme zu diskreditieren, die durch die Julirevolution in Frankreich Auftrieb erhalten hatten. Die Verbreitung der Idee der neuen Freiheit geschehe vor allem über die Presse, die als Verführerin beschrieben wird. Diese neue Freiheit werde durch die «niedrigsten Leidenschaften» bestimmt und führe zur Unterhöhlung sämtlicher «Ordnung und Gesetzlichkeit».[1007] Insofern verwendet Kraus einen Topos, der sich in Predigten des 19. Jahrhunderts sehr breit finden lässt: Die Verspottung der neuen politischen Freiheit, die zudem als Götzendienst weiter abgewertet wird.[1008] Die Bemerkungen zur Pressefreiheit können vor allem als Kritik am Medium gelesen werden. Der politischen Predigt traten im Gegensatz zur Frühen Neuzeit neue «Verfahren der Meinungs- und Entscheidungsbildung»[1009] entgegen, die von Kraus als Konkurrenz angesehen werden und in diesem Sinne unterdrückt werden müssen. Die Eindämmung der von den Liberalen zur Kernfrage erhobenen Pressefreiheit deckt sich mit den Äusserungen in den katholischen Predigten in Luzern.[1010]

Nach der Diskreditierung der neuen Freiheit folgt die Konzeption der wahren Freiheit. Für die äussere Freiheit könne man zwar empfänglich sein, die «wahreste Freiheit» sei jedoch nirgends äusserlich zu finden, sondern diese finde jeder «in seinem Innern».[1011] Wahre Freiheit könne nur aus «Christo»[1012] kommen. Der Glaube an Christus mache frei von der Sünde, und folglich von den «Leidenschaften», die Kraus als Hauptgrund für die derzeitige Krise sieht, weil sie den «Eigennutze» und «Ehrgeize» beförderten und den Hauptzweck einer Staatsverfassung, nämlich das «Gemeinwohle» verunmöglichten.[1013] Das ist die Essenz des hier postulierten

---

[1003] Ebd., S. 3.
[1004] Ebd., S. 5.
[1005] Ebd.
[1006] Martin Illi, Art. Franzoseneinfall, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1007] Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36, S. 6.
[1008] Vgl. Roman A. Siebenrock, Das «uneingelöste» Gelöbnis. Zur Theologie ausgewählter Herz-Jesu-Predigten nach dem Tiroler Landesgelöbnis von 1. Juni 1796, in: Zeitschrift für katholische Theologie 131/2 (2009), S. 107–133, hier: S. 118.
[1009] Guggenbühl, Pressefreiheit als «Quelle der Wahrheit», S. 219.
[1010] Vgl. Joseph Imfeld, Gefahr und Rettung. Eine Anrede, gehalten in der Pfarrkirche zu Saxeln bei einer zahlreichen Wallfahrt aus der Stadt Luzern und ihrer Umgebung den 17. Heumonat 1845, Luzern 1845, S. 11.
[1011] Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36, S. 6.
[1012] Ebd., S. 7.
[1013] Ebd., S. 8.

Freiheitskonzeptes. Wahre Freiheit werde benötigt, um überhaupt Entscheidungen treffen zu können. Aus einer solchen Position könne über «Irrthum und Lüge»[1014] geurteilt werden. Erst diese Freiheit ermöglicht es den Bürgern, über die Staatsverfassung abzustimmen, denn ansonsten entstehe eine falsche Sicht auch auf die äusserlichen Dinge. Das Argument ähnelt der liberalen Sicht auf die als ‹Pöbel› bezeichneten Volksmassen, denen aufgrund der fehlenden Bildung ebenfalls nicht zugetraut wird, sich politisch richtig, sprich im Sinne der Liberalen, zu entscheiden.

Freiheit auf der Landschaft

Auch der Freiheitsbegriff der Prediger der Landschaft nimmt auf Gott Bezug, allerdings wird diese Beziehung anders gedacht. In der vom Laienprediger Herold 1832 in Arisdorf gehaltenen Predigt entwickelt er den Freiheitsbegriff aus dem Gottesbegriff. Alle Menschen seien nach dem Bilde Gottes geschaffen und «Brüder zu einander».[1015] Demzufolge dürfe die eigene Freiheit nicht auf Kosten von anderen ausgedehnt werden. Es solle weder Herren und Knechte noch Fürsten und Untertanen geben, sondern einander «allzumal Freie».[1016] Das Freiheitsverständnis führt für Herold zu konkreten Rechten: zur Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie zur Gleichheit in der politischen Partizipation.

Auch bei Schaub nimmt das Begriffsfeld der ‹Freiheit› eine zentrale Stelle ein. Das Argument der Predigt lautet, dass Gott sowohl das Aufbegehren der Landschaft gegen die Stadt durch die Erweckung von «Heldensinn im Volke»[1017] als auch den Sieg der Landschaft bewirkt habe. Dadurch sei man ein «freies Volk»[1018] geworden. An einer anderen Stelle wird wiederum Freiheit und Kampf zusammengedacht: «Ihr habt gekämpft, wie Söhne eines freien Vaterlandes» und demnach sei den Dienst tuenden Soldaten der «Dank des geretteten, freien Vaterlandes» zu geben.[1019] Die Semantik der Freiheit bei Schaub und Herold ist folglich eine gänzlich andere, als bei den pro-städtischen Predigern. Haben diese Freiheit im Sinne der Reformation aus dem Glauben abgeleitet und dadurch vor allem gegen die in ihren Augen vollzogene Absolutsetzung von politischer und religiöser Freiheit argumentiert, wird auf der Landschaft diese Einschränkung nicht vollzogen. Dabei sind aber die Ausgestaltungen des Freiheitsbegriffes auf der Landschaft durchaus ambivalent. Denn während Herold individuelle Freiheitsrechte wie Gewissens- und Glaubensfreiheit fordert und legitimiert, spricht Schaub

[1014] Ebd., S. 6.
[1015] Herold, Predigt über Gott, Welt und Menschen, S. 13.
[1016] Ebd.
[1017] Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 8.
[1018] Ebd., S. 12.
[1019] Ebd., S. 15.

deutlich von der Freiheit in der republikanischen Tradition, das heisst von der Freiheit der Gemeinschaft. Herold formuliert seinen Begriff 1832 in der Phase des Aushandelns der neuen Ordnung, während Schaub bei der Feier des Sieges über die Stadt vor allem die gemeinschaftsstabilisierende Funktion des Freiheitsbegriffs im Sinne der schweizerischen Befreiungstradition bemüht.

Die Basler Republikaner

Die Darstellung der inhaltlichen Ausformungen der politischen Ordnung in den Predigten setzt das Hinterfragen der politischen Begrifflichkeiten und Zuordnungen fort. Wie bereits im vorangegangenen Unterkapitel über die politische Zeit und den politischen Raum deutlich wurde, orientieren sich die Geistlichen der Stadt am Wandel und suchen zu diesem ein Verhältnis zu finden, was eine Verortung im Konservatismus eigentlich unterbindet. Das wurde aufgrund des Operierens mit den gängigen Kategorien von der Forschung bisher übersehen. Diese hat sich auf durchaus vorhandene Elemente – wie beispielsweise die Ablehnung der politischen Gleichheit zwischen den städtischen und landschaftlichen Männern – konzentriert, die eine Zuordnung zum Konservatismus nahelegen. Zudem sind manche von ihnen von liberalen Ideen und Werten geprägt, wie der Verachtung des ‹Pöbels› und der Wichtigkeit der Bildung für die Teilhabe an der politischen Gemeinschaft. Aber als Liberale können sie mit Ausnahme Fäschs nicht bezeichnet werden, dazu widersprechen sie den Gleichheitsforderungen aus der Landschaft zu deutlich. Nun hat die Analyse der inhaltlichen Handlungsanweisungen bezüglich der politischen Ordnung verdeutlicht, dass die Zuordnung zum Konservatismus beziehungsweise Liberalismus überdacht werden muss. Die republikanische Tradition scheint für die Pfarrer der Stadt ein zentraler Bezugspunkt in ihren politischen Leitvorstellungen gewesen zu sein und zwar auch ausserhalb der Predigten. So kritisierte im Februar 1830 Pfarrer LaRoche das bisherige Vorrecht der Diakone, zu Pfarrern vorzurücken und die Einrichtung, dass nur die vier Hauptpfarrer und nicht auch die drei Dekane im Kirchenrate sitzen dürften, als «unrepublikanisch».[1020] In den Predigten konnten je nach Kontext unterschiedliche Facetten dieser Denkrichtung herausgearbeitet werden. In der Auseinandersetzung mit den europäischen Grossmächten in den 1820er Jahren fungiert die Republik bei Lutz als Ausdruck des aufgrund des Fremdenkonklusums gestärkten Nationalgefühls, indem die Differenz und die Eigenständigkeit der Schweiz über deren einzigartige Staatsform betont wird. Mit zunehmender Dauer der Auseinandersetzung zwischen Stadt und Land verschiebt sich aber der Fokus.

[1020] Zit. nach Gauss, Die Kirche des Baselbiets während der Zeit der Mediation und Restauration, S. 253.

Dahingehend sind die Reaktionen auf die Gleichheitsforderungen der Landschaft der stadttreuen Pfarrer zu interpretieren. Die Notwendigkeit der Verfassungsrevision von 1831 wird grundsätzlich von den Geistlichen, die einen entsprechenden Zeitbezug und eine Reich-Gottes-Vorstellung mit der Möglichkeit des politischen Mitwirkens aufwiesen, nicht bestritten, auch wenn sie für die Pfarrer die politischen Probleme nicht zu lösen vermag. Denn nicht die staatliche Verfassung ist entscheidend, sondern der rechte Glaube und damit zusammenhängend die Tugend. Die Verfassung kann durchaus «Verbesserungen»[1021] erfahren, allerdings nur auf der Basis von eng ausgelegten Tugendvorstellungen. Wandel wird nicht negiert und ebenso wenig wird auf einem Status-quo beharrt, wie es für den Konservatismus typisch wäre. Darauf verweisen ebenfalls die Ausgestaltungen der anderen beiden Begriffsfelder auf Seiten der Stadt. Ebenso wird die Ordnung innerhalb des christlichen Republikanismus verortet. Sie beinhaltet das Zusammendenken von Familie und Staat. Eine im Sinne der Pfarrer geordnete Familie spricht für eine gesunde Republik. Der zweite Aspekt der Ordnung meint Unterordnung oder Gehorsam und wird mit zunehmender Dauer des Konflikts stärker betont. Das kann bei einer oberflächlichen Betrachtung als Konservatismus gewertet werden. Dabei hat sich aber gezeigt, dass, genauso wie die Freiheit, die Unterordnung nicht strikt und absolut gefordert werden. Gehorsam und Unterordnung werden innerhalb des christlichen Wertesystems angesiedelt. Es wird von einer negativen Anthropologie ausgegangen und der Mensch wird als grundsätzlich durch die Sünde bedroht, betrachtet. Deshalb wird in zahlreichen Predigten auf das Hobbes'sche Modell des Urzustandes Bezug genommen. Dieses Modell gilt als primäres politisches Referenzmodell. Es korrespondiert grundsätzlich mit der im Republikanismus präsenten latenten Gefahr des Verlusts der Ordnung, also einem Verfallsnarrativ. Die Einschätzung des gefährdeten Staates verstärkt sich mit zunehmender Dauer der Auseinandersetzungen. Vor diesem Hintergrund pochen die Geistlichen auf die Einhaltung des Obrigkeitsgehorsams, zum einen, weil das der politischen Ordnungsvorstellung aus Röm 13,1 entspricht, zum anderen aber, weil Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in ihren Augen den Zerfall der Gemeinschaft – also der Republik – beenden würde. Korrespondierend damit verhalten sich die Prediger zur Freiheit. Diesbezüglich hat Jörn Leonhard auf die christlichen Freiheitskonzeptionen verwiesen, die «aus seinem Bewusstsein als Geschöpf Gottes und der daraus erwachsenden Verantwortung für das Gemeinwohl»[1022] geprägt sind und sich dementsprechend nicht in Individualrechten äussern. Freiheitsentwicklungen im Sinne der Ausdehnung von Freiheit werden daher nicht

[1021] Faesch, Predigt über Psalm 144, v.15, S. 26.
[1022] Leonhard, Liberalismus, S. 117.

grundsätzlich negiert, schon deshalb nicht, weil das den Reformationsnarrativen zuwiderlaufen würde. Aber Freiheit wird immer im Kern ganz nach Luther durch den Glauben vermittelt und auch im Hinblick auf das Politische begrenzt. Die christlich-republikanische – und das Kapitel zu Luzern wird zeigen reformiert-republikanische – Ordnung erklärt das Ausbleiben einer naturrechtlichen Argumentation seitens der Stadt, weil der primäre Fokus dieser Ordnung die Gemeinschaft und deren Bestehen ist und insofern nicht individualrechtliche Kriterien, wie sie teilweise auf der Landschaft formuliert werden. Demnach kann hier auf die grundlegende Schwierigkeit in der Forschung verwiesen werden, das republikanische Denken anhand des liberalen oder konservativen Wertesystems zu bewerten.[1023] Diese republikanische Denkweise wird im Kapitel zu Luzern weiter verdeutlicht und differenziert werden.

[1023] Vgl. Albert Tanner, Die Schweiz auf dem Weg zur modernen Demokratie. Von der helvetischen Republik zum Bundesstaat 1848, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 145–170, hier: S. 165.

2. Kapitel: La Modernité n'existe pas – Die Ordnung Luzerns (1840-1846)

> «Hat die Schweiz (so frage ich Sturzenegger) irgendein Ziel in die Zukunft hinaus? Zu bewahren, was man besitzt oder besessen hat, ist eine notwendige Aufgabe, doch nicht genug; um lebendig zu sein, braucht man ja auch ein Ziel in die Zukunft hinaus.»[1024]
>
> Max Frisch, Stiller

Die Frage nach den Orientierungen der Schweiz im Hinblick auf ein Ziel gelten auch für das 19. Jahrhundert und verweisen auf die Kämpfe um die Bestimmung einer solchen Vorstellung. In der Historiografie hat sich die Deutung der Geburt der ‹modernen› Schweiz etabliert. Dieses Modernisierungsparadigma führt – wie in der Einleitung gezeigt – für die 1840er Jahre in Luzern zu Widersprüchen. Denn nachdem ab 1831 die Liberalen bestimmend waren und der Kanton Mitglied im regenerierten Siebnerkonkordat war,[1025] kamen im Zuge der Verfassungsrevision 1841 die Konservativen an die Macht. Mit der revidierten Verfassung stand entgegen der Semantiken der politischen Bewegungen nicht das Motiv der Bewahrung im Zentrum, sondern es kam zu der innovativen «Verbindung von Katholizismus und Demokratie».[1026] Die «apostolische römische-christkatholische Religion»[1027] erhielt das Vorrecht über die Volksrechte, die mit der Einführung eines Vetorechtes neu ein direktdemokratisches Element beinhalteten. Das konservative Luzern passt demzufolge schlecht in das Narrativ in Hinblick auf die Geschichte der Schweiz im 19. Jahrhundert und der Konzeption einer durch die liberale Bewegung ermöglichten Demokratisierung und Modernisierung der politischen Struktur. Es stellt sich demzufolge für das folgende Kapitel zum einen die Frage, wie die politische Ordnung in den Kanzelreden konstruiert wird und zum anderen – nicht zuletzt aufgrund der Verknüpfung in der Verfassung – welche Rolle dem Katholizismus in dieser Ordnung zugedacht wird.

Moderne ohne Modernität?

Die Forschung zur Rolle des Katholizismus in der Schweiz folgt grundsätzlich in verstärkter Form dem in der Einleitung beschriebenen Modernisierungsparadigma. Im Gegensatz zum Protestantismus[1028] wird von einer «Dichotomisierung von Katholizismus und Moderne»[1029]

[1024] Max Frisch, Stiller, Frankfurt a.M. 1973, S. 247.
[1025] Es handelte sich um ein Schutzbündnis, mit dem sich die Kantone Luzern, Zürich, Bern, Solothurn, St. Gallen, Aargau und Thurgau ihre liberalen Verfassungen gegenseitig zu garantieren suchten. Vgl. François Genoud, Art. Siebnerkonkordat, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1026] Graber, Demokratie und Revolten, S. 115.
[1027] Staats-Verfassung des Kantons Luzern vom 1. Mai 1841, §3.
[1028] Vgl. Remo Ankli, Freisinnig und katholisch. Das Schwarzbubenland im Kulturkampf, Fribourg 2010, S. 18.
[1029] Borutta, Antikatholizismus, S. 116.

ausgegangen. Einflussreich war diesbezüglich Max Webers Aufsatz *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), der den Katholizismus aus der westlichen Modernität ausschloss. Der antikatholische Aspekt[1030] der Schrift ist von der Forschung lange übersehen worden und beeinflusste das Katholizismusbild der deutschen Sozialhistoriker,[1031] sodass Borutta das Bild des Katholischen in Deutschland und Italien unter dem Aspekt des ‹Orientalismus› subsumiert.[1032] Der Katholizismus sei als Objekt konstruiert worden, indem er enthistorisiert, exotisiert und essentialisiert worden sei, um ihn «jenseits des Diskurses zu unterwerfen und zu beherrschen».[1033] Der Katholizismus gilt so als «rückständig und entwicklungsunfähig, primitiv oder barbarisch»[1034] und wird aus der Geschichte und Zivilisation ausgeschlossen. Als illustratives Beispiel der immer noch wirkmächtigen Sichtweise sei hier auf den Katholizismusartikel im *Historischen Lexikon der Schweiz* (*HLS*) verwiesen. So hielten laut Franz Xaver Bischof die Katholiken im 19. Jahrhundert an «überkommenen Traditionen» fest und seien tendenziell durch eine «Rückständigkeit in Wirtschaft, Bildung und Kultur» ausgezeichnet gewesen. Es wird jedoch weder explizit beschrieben, worin diese Rückständigkeit[1035] bestanden habe, noch welche Traditionen gemeint

---

[1030] Hartmann Tyrell konnte hingegen zeigen hat, dass Weber zumindest bezüglich der Entwicklung von Rationalität den Beitrag der katholischen Kirche durchaus einbezogen hat. Vgl. Hartmann Tyrell, Katholizismus und katholische Kirche, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, Göttingen 2003, S. 193–228, hier: S. 203.

[1031] Vgl. Borutta, Antikatholizismus, S. 119f.

[1032] Ebd., S. 62.

[1033] Ebd., S. 153.

[1034] Ebd., S. 150.

[1035] Im Hinblick auf die Situation der Katholikinnen in der Schweiz gibt es zahlreiche Untersuchungen, die dieses überkommene Bild des Katholizismus widerlegen. So hat Patrick Zehnder für den Aargau gezeigt, dass nicht auf eine monokausale Erklärung wie der Konfession zurückgegriffen werden kann, um die unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklung erklären zu können. Die Konfessionen hätten lediglich die natürlichen, räumlichen, und historischen Voraussetzungen verstärkt und müssten zudem mit den politischen und gesamtwirtschaftlichen Aspekten verwoben werden. (Vgl. Patrick Zehnder, Konfession und Industrialisierung - drei unterschiedliche Entwicklungslinien im Kanton Aargau des 19. Jahrhunderts, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 102 (2008), S. 371–390, hier: S. 389) Auch der angebliche Rückstand der Katholiken in der Bildung konnte die Forschung widerlegen. So gab es laut Heinrich Richard Schmidt um 1800 sowohl bei der Lehrerbildung als auch dem Schulfach Rechnen einen katholischen Bildungsvorsprung, lediglich in der Schulzeit pro Jahr und pro Tag und teilweise in der Bildung der Mädchen, vor allem in Schwyz und Zug, lagen die Katholiken gegenüber den Reformierten zurück. Der katholische Bildungsvorsprung sei vor allem in Kantonen feststellbar, die Schulreformen im Geiste der katholischen Aufklärung getätigt hatten, wie Solothurn, St. Gallen, Zug und Luzern oder aber in den gemischtkonfessionellen Orten, wo die Konkurrenz der Konfessionen dynamisierend gewirkt habe. (Vgl. Heinrich Richard Schmidt, Bildungsvorsprung des Schweizer Katholizismus um 1800?, in: René Roca (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 81–94, hier: S. 93f.) Ebenfalls herausgearbeitet hat die Forschung, dass sich religiöse und sozioökonomische Motive kaum unterschieden lassen. Resultierte die Auseinandersetzung der Katholiken im deutschen Kulturkampf um die Klöster und Orden aufgrund deren religiöser Bedeutung oder aber, weil diese die Existenzgrundlage vieler trugen? Was also die liberale Historiographie als Festhalten an sogenannt überkommenen Vorstellungen abtut, kann durchaus auch mit ökonomischen Motiven erklärt werden. Vgl. David Blackbourn, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, Stuttgart 1988, S. 28f.

sind.[1036] Hinzu kommt, dass die Vorstellung einer ‹traditionellen›, katholischen Volksfrömmigkeit verkennt, dass ein Gutteil dieser Tradition neueren Ursprungs ist.[1037] Als Beispiel sei hier auf die Marienfrömmigkeit verwiesen, aufgrund derer vom 19. Jahrhundert als dem marianischen Zeitalter gesprochen werden kann.[1038]

Unterstützend wirkt für das modernisierungstheoretische Paradigma, dass sich Papst Gregor XVI. (1831-1846) und sein Nachfolger Pius IX. (1846-1878) in der Regenerationszeit und darüber hinaus sehr deutlich gegen den Liberalismus, den liberalen Katholizismus und die Postulate der Aufklärung wandten. Hierbei sprechen die Enzyklika *Mirari Vos* von 1832, die Ablehnung der Badener Artikel in der Enzyklika *Commissum divinitus* von 1835 und später der *Syllabus* von 1864 eine deutliche Sprache.[1039] Zentral ist hierbei für die nachfolgende Untersuchung die Perspektive auf diese Äusserungen. Denn es soll versucht werden, den Beitrag der katholischen Geistlichen nicht über das Schema ‹modern-vormodern› zu bewerten, sondern, wie in der Einleitung beschrieben, durch eine spezifische Kontextualisierung das Modernisierungsnarrativ zu umgehen. Wichtige Kritik an ebendiesem Paradigma hat Urs Altermatt geleistet. Er hat mehrfach darauf verwiesen, dass es sich beim Katholizismus des 19. Jahrhunderts um einen Antimodernismus mit modernen Mitteln gehandelt habe und dass der sich als Gegengesellschaft verstehende Katholizismus beispielsweise durch Vereinsgründungen sehr zur «Integration der Katholiken in die moderne Gesellschaft»[1040] beigetragen habe. Christian Spiess spricht von einem normativen Antimodernismus bei einer strukturellen Modernisierung.[1041] Auch Heidi Bossard-Borner stellt für Luzern fest, dass der «ultramontane Antimodernismus» endete, wenn es um die Mittel zur Durchsetzung seiner Ziele gegangen sei. Dann hätten die Katholisch-Konservativen die Möglichkeiten der Pressefreiheit sowie das Vereins- und Petitionsrecht sehr wohl zu nutzen gewusst.[1042] Ebenso steht René Roca in der Tradition Altermatts und sucht ein differenzierteres Bild des Katholizismus unter modernisierungstheoretischen Grundannahmen zu zeichnen. So betont er den massgeblichen Beitrag der Katholisch-Konservativen an der Entwicklung der direkten Demokratie.[1043] Auch

---

[1036] Franz Xaver Bischof, Art. Katholizismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1037] Vgl. Blackbourn, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, S. 6.
[1038] Jörg Lauster, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, S. 513.
[1039] Vgl. Victor Conzemius, Olivier Fatio, Von der Helvetischen Republik bis zum Bundesstaat von 1848, in: Lukas Vischer (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg, Basel 1998, S. 209–228, hier: S. 224.
[1040] Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1991, S. 61.
[1041] Vgl. Spiess, Zwischen Gewalt und Menschenrechten, S. 9.
[1042] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 131.
[1043] Vgl. René Roca, Einleitung: Katholizismus und moderne Schweiz, in: ders. (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 17–42, hier: S. 21.

weil die Forschung sich bisher zu sehr mit der offiziellen Kircheninstitution beschäftigt habe, habe sie diesen Beitrag übersehen, der sich auf die durch die Kirchgemeinden legitimierten genossenschaftliche Mitsprache und die Landsgemeindetradition habe stützen können.[1044] Roca begründet die Präferenz des Katholizismus für die direkte Demokratie, in der bereits seit dem 16. Jahrhundert in der ‹Schule von Salamanca› bestehenden Verbindung von christlichem und modernem Naturrecht. Darauf sei im 19. Jahrhundert zurückgegriffen worden.[1045] Er fordert, die Katholisch-Konservativen nicht einfach als ‹Antimodernisten› abzutun, sondern deren Beitrag und Forderungen nach der Partizipation breiterer Volksschichten wahrzunehmen und zu würdigen. Ebenso plädiert Heinz Nauer dafür, die «Prozesse der religiösen Modernisierung» genau zu studieren und sowohl die Umdeutungen der alten Traditionen zu analysieren als auch die modernen Mittel, die angewandt wurden, in den Blick zu nehmen.[1046] Anhand der Geschichte der Firma Benziger konnte er überzeugend darlegen, dass die katholischen Akteure keinesfalls jeden Wandel ablehnten.[1047] So wurde die Wallfahrt nach Einsiedeln durch eine Finanzierung der Eisenbahn von Wädenswil nach Einsiedeln gefördert und ab den 1860er Jahren war die Firma während einiger Jahrzehnte ein international führendes grafisches Unternehmen. Die Verlagsprodukte und deren Aufmachung wurden immer wieder an die sich wandelnde Umwelt angepasst.[1048] Somit, so Nauer, sei die Firma ein Akteur in einem gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozess gewesen, der nicht als teleologisch aufzufassen sei. Die Akteure hätten darüber verhandelt, was denn als modern zu gelten habe.[1049] Mit der zunehmenden Differenzierung des Begriffs ‹modern› wird dieser, wie bereits in der Einleitung beschrieben, inhaltsleer, ohne dass er jedoch seinen kulturkämpferischen Ballast verliert. Für das folgende Kapitel wird deshalb nicht versucht, die Reaktionen der katholischen Geistlichen in Bezug auf ein Modernisierungsparadigma einzuordnen. Den Vorstellungen der katholischen Geistlichen wird nicht eine als ‹modern› angenommene Gegenwelt entgegengestellt. Vielmehr dienen zum einen die politischen und religiösen Vorstellungen in Basel als Vergleichsmöglichkeit, die die Spezifika des katholischen Diskurses deutlich machen sollen. Zum anderen soll der Diskurs unmittelbar in dem Luzerner und Innerschweizer Kontext

[1044] Vgl. ebd., S. 41f.
[1045] Vgl. René Roca, Der Beitrag der Katholisch-Konservativen zur direkten Demokratie in der Schweiz - Die Kantone Schwyz und St. Gallen, in: ders. (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 57–79, hier: S. 78f.
[1046] Vgl. Nauer, Fromme Industrie, S. 15.
[1047] Ähnlich hat Bernard Schneider befunden, dass die ultramontanen Katholiken in der deutschen katholischen Presse durch die Verwendung der Presserzeugnisse einen «modernisierenden Schub» geleistet haben. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 377.
[1048] Vgl. Nauer, Fromme Industrie, S. 348f.
[1049] Vgl. ebd., S. 351.

verortet und kontextualisiert werden. Es interessiert demnach nicht, ob und wie sich die Geistlichen zu einer imaginierten ‹Moderne› verhalten, sondern vielmehr auf welche spezifischen politischen Fragestellungen die Pfarrer reagieren und ihr politisches Denken stützen. Dazu soll analog zum vorigen Kapitel eine Kontextualisierung vorgenommen werden. Anschliessend wird in einem ersten Schritt gefragt, welche Vorstellungen des Politischen in Luzern gelten und wie diese über den Gottesbezug legitimiert werden. Weiter sollen die spezifischen temporalen Strukturen der Ordnung aufgezeichnet werden und dabei vor allem der präsentische ‹Reich-Gottes-Begriff› im Mittelpunkt stehen. In der Analyse der konkreten politischen Inhalte soll neben der Untersuchung des katholischen Freiheits- und Ordnungsbegriffs aufgezeigt werden, dass es das Konzept des christlichen Republikanismus mit Blick auf die Verhältnisse in Luzern zu präzisieren gilt.

Luzern als katholischer Vorort

Um die Forschungsfragen im Einzelnen zu präzisieren, soll nachfolgend eine Kontextualisierung vorgenommen werden. Diese beschränkt sich auf die für die Fragestellung hin wichtigen Begebenheiten. Das ist zunächst der Verfassungswechsel von 1841 und die damit verbundenen politischen Leitvorstellungen. Weiter werden die sich verschärfenden Konflikte geschildert, die schliesslich in den Freischarenzügen (1844/45) ihren vorläufigen Höhepunkt finden. Am Schluss der Kontextualisierung folgt die Erörterung der beiden Hauptströmungen im schweizerischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Obwohl im Kapitel zu Basel die Verortung und Zeichnung des Konservatismus in der Forschung kritisiert wird, muss aus forschungspragmatischen Gründen in der Schilderung der Ereignisse in Luzern auf die Begriffe ‹liberal› und ‹konservativ› zurückgegriffen werden.

Der regenerierte Kanton Luzern

Der Kanton Luzern nahm in den 1830er Jahren nach der Regeneration und Neukonstituierung 1830/31 in der Eidgenossenschaft eine prominente Rolle ein. Zum einen war dem Kanton dieser Status durch die Rolle als Vorort in der Eidgenossenschaft gegeben. Zum anderen waren Hauptakteure der liberalen Projekte der 1830er Jahre Luzerner. In der regenerierten Verfassung von 1831 wurde der Grundsatz der Volkssouveränität betont. Die Gewaltentrennung wurde im Vergleich zu früheren Verfassungen klarer definiert, ebenfalls wurden eine Reihe von Gleichheits- und Freiheitsrechten (die Pressefreiheit war bereits 1829 eingeführt worden) postuliert. Diese wurden unter dem Titel ‹Allgemeine Grundsätze› in der Verfassung aufgelistet. Neben der Volkssouveränität waren das eine Reihe liberaler Prinzipien wie die Rechtsgleichheit, der Schutz vor willkürlicher Verhaftung und Strafverfolgung, die

Pressefreiheit, das Petitionsrecht, die Unverletzlichkeit des Eigentums und die Sorge für den öffentlichen Unterricht.[1050] Der Begriff der ‹Volkssouveränität› kann jedoch – ähnlich wie bereits im Kapitel zu Basel mit Berufung auf Tanner festgestellt – eher als «Legitimationsfloskel»[1051] denn als grundlegendes Prinzip liberaler Politik gelten. Ganz klar nicht realisiert wurde die Religionsfreiheit im Sinne der Vorstellung der freien Wahl der Religion, denn das katholische Bekenntnis blieb alleinige Staatsreligion.[1052] Sowohl das Wahlsystem der 1830er als auch die Revisionsbestimmungen der Verfassung erwiesen sich, wie in der Forschung einheitlich festgestellt wurde, als Instrumente der «Herrschaftssicherung der neu an die Macht gelangten liberalen Führungsschicht».[1053] Für die ländliche Bevölkerung bestand, wie Rolf Graber ausführt, zwischen den Verhältnissen der Regenerations- und Restaurationszeit kein grosser Unterschied.[1054] Trotzdem ist es nicht einfach zu einer Fortsetzung der «stadtbürgerlichen-patrizischen Vorherrschaft» wie zur Restaurationszeit gekommen, denn die Regierung von 1831 hat nicht mehr «nur die Stadt der ‹Bürger› im traditionellen Sinne» repräsentiert, sondern vielmehr ein urbanes Zentrum, das durch Zuwanderung vom Land permanentem Wandel ausgesetzt gewesen ist.[1055]

Die Kirchenpolitik der liberalen Regierung

Im Mittelpunkt der Konflikte der 1830er Jahre stand die Kirchenpolitik der liberalen Regierung, die staatskirchlich-etatistisch denn liberal war.[1056] Das äusserte sich in einer Häufung von Gerichtsprozessen gegen Geistliche und ihrer Predigten.[1057] Bereits im 18. Jahrhundert waren ähnliche Konflikte im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat feststellbar und auch mit dem Ende der Helvetik und Mediation mussten die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche neu geordnet werden.[1058] Die Restaurationsregierung führte, nach einer kurzen Phase einer «eher ultramontanen Kirchenpolitik»[1059] zu Beginn der Regierungszeit, die Kirchenpolitik der Mediationszeit weiter. Mit der Regenerationsregierung wurde in Luzern das Staatskirchentum gestärkt, ab 1833 übernahmen der Regierungsrat und der Stadtrat die Aufsicht über die Kirche, besetzten Seelsorgestelle, führten Zulassungsprüfungen für Geistliche durch,

---

[1050] Heidi Bossard-Borner, Kleine Verfassungsgeschichte des Kantons Luzern 2009, S. 8f.
[1051] Tanner, Arbeitsame Patrioten - wohlanständige Damen, S. 490.
[1052] Pius Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg 1991, S. 54.
[1053] Alfred Kölz, Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Band 1: Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848, Bern 1992, S. 303.
[1054] Vgl. Graber, Demokratie und Revolten, S. 112.
[1055] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 199.
[1056] Vgl. Eduard His, Luzerner Verfassungsgeschichte der neuern Zeit 1798-1940, Luzern 1944, S. 90.
[1057] Vgl. Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 40ff.
[1058] Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern, S. 31.
[1059] Ebd., S. 39.

hatten die Aufsicht über die Klöster und behielten sich das obrigkeitliche Plazet für bischöfliche und päpstliche Publikationen vor.[1060] Besonders letzter Punkt sorgte für hitzige Debatten. In der Kirchenpolitik konnte jeder Detailentscheid aus der Sicht der «‹Frommen› heilsgeschichtliche Relevanz erhalten».[1061] Die Kirchenpolitik berührte neben den Politikern und den Geistlichen auch die Bevölkerung und zwar nicht nur die Stimmbürger, sondern die ganze Bevölkerung.[1062] Somit war das «Volk in seiner doppelten Eigenschaft als Staatsvolk und Herde der Gläubigen»[1063] in die Konflikte miteinbezogen. Sowohl die Kirche als auch die liberale Regierung versuchten während der Auseinandersetzungen, die medialen und politischen Mittel für ihre Zwecke zu nutzen. Während die ersten kirchenpolitischen Konflikte vor allem den Bildungsbereich berührten,[1064] betraf die im Folgenden zu schildernde Auseinandersetzung um die Badener Artikel weitere Bereiche und war im Predigtdiskurs der 1840er Jahre noch sehr präsent. Durch diese Artikel strebten die Liberalen eine grundlegende Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche an.[1065] Vom 20. bis 27. Januar 1834 tagten in Baden die Gesandten der Kantone Bern, Luzern, St. Gallen, Solothurn, Basel-Landschaft, Aargau und Thurgau. Grundsätzlich sollte die Kirchenpolitik der regenerierten Kantone nach dem Scheitern der Bundesrevision 1833 koordiniert werden.[1066] Eingeladen waren Gesandte aus Kantonen, die gebietsmässig Anteil an den Diözesen Basel, St. Gallen und Chur hatten. Zürich, Zug und Graubünden entsandten niemanden.[1067] Bei den Teilnehmern handelte es sich ausschliesslich um Katholiken.[1068] Die Artikel zielten auf die Schaffung einer Staatskirche und stellen laut Peter Stadler das «Basisdokument schweizerischer regenerierter Kirchenpolitik» dar, könnten aber als Kontinuität zwischen der Staatsaufsicht josephinischer Prägung und der «liberal-nationalstaatlichen Konzeption von reformkirchlicher Färbung» interpretiert werden.[1069] Die Beschlüsse mussten in den Kantonen realisiert werden und stiessen dort auf erheblichen

[1060] Ries, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, S. 38f.
[1061] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 131.
[1062] Vgl. Ries, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, S. 34.
[1063] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 128.
[1064] So war 1833 ein Konflikt um einen lutherischen Schulleiter in Willisau entbrannt, anschliessend aufgrund der Reorganisation der theologischen Abteilung der Höheren Lehranstalt und dabei der Berufung des reformistischen Christophor Fuchs (1795-1846). Auch der Konflikt um die Absetzung des Pfarrers von Uffikon Anton Huber, der vor Reformideen gewarnt hatte, betraf letztlich die Frage, ob staatliche Behörden kanonisch eingesetzte Geistliche ohne Mitwirkung des Bischofs abberufen durften. Vgl. ebd., 85; 91,92; 95.
[1065] Im Vorfeld wurde Josef Anton Felix Balthasars *De Helveticorum iuribus circa sacra* (1768/69) neu herausgegeben. Es galt als zentrales Werk dieses aufgeklärten Staatskirchenrechts. Dies illustriert die Kontinuitäten zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert bezüglich der kirchenpolitischen Konflikte. Vgl. Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 483.
[1066] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 97.
[1067] François Genoud, Art. Badener Artikel, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1068] Lang, Ein Essay von Josef Lang, S. 24.
[1069] Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz, S. 72.

Widerstand. In Luzern waren diese vom Grossen Rat am 18. April 1834 angenommen worden. Gleichzeitig mit Geistlichen aus dem Aargau, dem Berner Jura, Zug und Thurgau wandte sich der Luzerner Klerus an den Bischof Josef Anton Salzmann (1780-1854), um gegen die Badener Artikel und deren staatskirchliche Forderungen zu protestieren. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Mehrheit des Luzerner Klerus die Artikel verurteilte.[1070] Im Frühjahr 1835 folgten als Reaktion auf den Widerstand aus dem Klerus in Luzern Hausdurchsuchungen bei verschiedenen Vertretern der katholischen Publizistik und des 1831 gegründeten Katholischen Vereins. Die Ermittlungen der Luzerner Regierung führten zum Aufbrechen des zuvor latenten Konflikts zwischen ultramontanen und theologisch liberalen Kräften innerhalb des Klerus.[1071] Die theologisch liberalen Geistlichen waren tendenziell eher jünger und stammten aus der Hauptstadt und der unmittelbaren Umgebung.[1072] Erst nach rund einem Jahr, im April 1835, verwarf Bischof Salzmann die Artikel in einem Schreiben an die aargauische Regierung. Eine päpstliche Enzyklika verurteilte die Beschlüsse am 17. Mai 1835.[1073] Die Luzerner Regierung verweigerte jedoch das Placet und versuchte die Verbreitung der Enzyklika zu unterdrücken. Die Luzerner Regierung lud im September 1835 nach der Verurteilung durch den Papst zu einer weiteren Konferenz, die die Beschlüsse in den Kantonen zu vereinheitlichen suchte. Im Sommer 1836 wurden die Artikel aber in den Grossen Räten Berns und Solothurns abgelehnt, womit sie politisch gescheitert waren.[1074] Bezüglich der zahlreichen kirchenpolitischen Entscheide hielten die Liberalen in den 1830er Jahren zumindest bis zum Putsch in Zürich von 1839, wo es aufgrund der Berufung von Strauss an die Theologische Fakultät zu einem konservativen Machtwechsel gekommen war, unbeirrt an ihrem Kurs fest, sodass sich während dieser Zeit im Kanton Luzern eine «antiliberale Oppositionsbewegung»[1075] formierte, was die Konflikte der 1840er Jahre wesentlich prägte.

Konservative Innovation: Luzern in den 1840er Jahren

Auf die in der regenerierten Verfassung von 1831 neu eingeführte Möglichkeit einer Revision, konnte aufgrund der Rigiditätsklausel frühestens nach zehn Jahren eingegangen werden. Während die Liberalen um 1840 eine Teilrevision wünschten, votierten die Konservativen für eine Totalrevision. In den politischen Handlungen der Liberalen war bereits deutlich geworden, dass sie die Lage entgegen den frühen 1830er Jahren weniger optimistisch einschätzten.

[1070] Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 32.
[1071] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 109.
[1072] Vgl. ebd., S. 109f.
[1073] Genoud, Art. Badener Artikel.
[1074] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 113.
[1075] Ebd., S. 19.

Spätestens nach dem Züriputsch 1839 und dem konservativen Machtwechsel in Zürich herrschte in den Kreisen der liberalen Regierung in Luzern Unsicherheit.[1076] Aufgrund der Quellenlage kann kaum direkt auf die Stimmung in der Bevölkerung geschlossen werden, doch zeigt der nachfolgend skizzierte Prozess der Verfassungsrevision den Wandel der politischen Deutungsmacht.[1077] Denn die von konservativer Seite in der *Hornerpetition* formulierten Vorschläge für eine neue Verfassung waren sehr deutlich gegen die liberale Politik gerichtet. Im Konkreten wurde der Rückzug aus dem liberalen Siebnerkonkordat, die Aufhebung der Badener Konferenzbeschlüsse und des Placetgesetzes gefordert. Ebenfalls sollten Konkordatsverhandlungen mit dem Papst aufgenommen werden. Daneben wurde die Abschaffung aller politischer Vorrechte, direkte Grossratswahlen, der Ausbau der demokratischen Mitbestimmung, die Gewährleistung der Gemeindeautonomie und – mit Verweis auf den 1586 geschlossenen Goldenen Bund – die Forderung nach der ungehinderten Ausübung der apostolischen, römisch-katholischen Religion verlangt. Diese Petition wurde rund von der Hälfte der Stimmberechtigten unterzeichnet und zeigt die gegenüber der 1830er Jahre veränderte politische Grosswetterlage.[1078] In der am 1. Mai 1841 mit 16'718 zu 6'232 angenommen Verfassung dominierten zwei Punkte: Religion und Demokratie. Die Betonung der religiösen Grundlage der Verfassung zeigte sich bereits in der Wortwahl. Das in der 1831er Verfassung lautende ‹die christkatholische Religion ist die Religion des Staats und des Kantons› wurde durch ‹die apostolische römisch-christkatholische Religion ist die Religion des gesammten Luzernervolkes, und als solche die Religion des Staates› ersetzt.[1079] Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat sollte im gegenseitigen Einverständnis geregelt werden, und, soweit es vom Staat abhing, der Fortbestand der Klöster und Stifte garantiert werden. Ebenso sollten die Schule und Erziehung im «Geiste der römisch-christkatholischen Religion und eines demokratischen Freistaates»[1080] erfolgen. Mit dem Regierungswechsel 1841 verstärkte sich die geistliche Kontrolle. So erhielt der Klerus wieder die Aufsicht über die Sozial- und Bildungsinstitutionen.[1081] Die Funktion der Rekatholisierung des Bildungswesens diente der «Disziplinierung der Bevölkerung», wie allgemein die Rückbindung der Volkssouveränität an die Religion als «Korrektiv gegenüber weiterreichenden, basisdemokratischen Elementen gesehen» wird.[1082] Auch wenn die Betonung der Katholizität in der Verfassung im Kern

[1076] Vgl. ebd., S. 210.
[1077] Vgl. ebd., S. 212.
[1078] Vgl. ebd., S. 216.
[1079] Ebd., S. 238.
[1080] Staatsverfassung des Kantons Luzern 1. Mai 1841, §4.
[1081] Ries, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, S. 41.
[1082] Graber, Demokratie und Revolten, S. 115.

sicherlich gegen die liberale staatskirchliche Politik der 1830er Jahre gerichtet war, hatten die Liberalen 1831 eine ähnlich lautende Verfassungspassage verabschiedet und ebenfalls das Bürgerecht an die Katholizität gebunden. Die Liberalen knüpften 1831 sogar das Stimm- und Wahlrecht explizit an die katholische Religion, was ein Novum darstellte.[1083] Die katholische Identität war, wie Bossard-Borner nüchtern feststellt, auch für die Liberalen völlig unbestritten.[1084]

Im Hinblick auf die demokratischen Aspekte der Verfassung kann festgehalten werden, dass die Verfassung den Kanton als «demokratischen Freistaat» definierte und in seiner Stellung zum eidgenössischen Bund als «souveränes Bundesglied» beschrieb.[1085] Diese widersprüchliche Bestimmung der gebundenen Souveränität sollte verhindern, dass der Kanton Luzern gegen seinen Willen zu Veränderungen des Bundesvertrags von 1815 gedrängt werden konnte.[1086] Weiter wurde in der Verfassung neben der Möglichkeit einer Verfassungsinitiative die Vetomöglichkeit eingeführt. Innert 50 Tagen nach Publikation eines Gesetzes konnten Vetogemeinden abgehalten werden. Zum erfolgreichen Veto war die absolute Mehrheit der Stimmberechtigten nötig. Obligatorisch war dagegen das Veto bei Änderungen am Bundesvertrag von 1815. Auch das Wahlrecht wurde neu geregelt, indem die Direktwahl aller Grossräte, die Verteilung der Mandate nach der Bevölkerungszahl und die Integralerneuerung nach vier Jahren beschlossen wurde.[1087] Der Zensus für das aktive Stimm- und Wahlrecht wurde abgeschafft,[1088] jener für die Wählbarkeit in den Grossen Rat jedoch auf 4’000 Franken verdoppelt und das Mindestalter von 25 auf 30 Jahre erhöht. Damit zeigt sich, dass neben der Ausdehnung der politischen Rechte auch Einschränkungen ebendieser gemacht wurden, die wohl dem Machterhalt dienen sollten. Eduard His bilanziert aber im Hinblick auf die Verbindung von Katholizismus und Demokratie, dass die Konservativen «oft überzeugter für die Freiheitsrechte als die mehr etatistisch eingestellten Radikalen»[1089] gekämpft hätten. Für Rolf Graber sind für die Kombination von Religion und Demokratie vier Gründe massgeblich. Erstens müsse die Religion grundsätzlich als ein «zentrales Medium der Lebensdeutung und Lebensbewältigung»[1090] begriffen werden, das durch Wallfahrten, Prozessionen, Bittgänge und

[1083] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 80.
[1084] Ebd., S. 81.
[1085] Verfassungsrath Kanton Luzern, Staatsverfassung des Kantons Luzern, S. 1.
[1086] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 239.
[1087] Ebd.
[1088] Beibehalten wurde aber der Ausschluss der Falliten und der Bezüger von Armenunterstützung von den politischen Rechten.
[1089] Eduard His, Die Bedeutung der schweizerischen Regeneration von 1830/31, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 11 (1931), S. 73–96, hier: S. 92.
[1090] Graber, Demokratie und Revolten, S. 116.

die Spende der Sakramente im Alltag sicht- und greifbar war.[1091] Der kirchenpolitische Kurs der liberalen Regierung in den 1830er Jahren sei als Angriff auf diesen Alltag verstanden worden, den es durch die starke Betonung der Katholizität zu kontern galt. Die Verteidigung der Religion habe zweitens gleichzeitig zu einer Verteidigung von politischer Autonomie geführt, da die beiden Elemente in den Rechten und Autonomie der Kirchgemeinden miteinander verknüpft gewesen seien. Drittens seien die Landsgemeinden der benachbarten Orte zu einem wichtigen Orientierungspunkt geworden, insbesondere weil sie in den Auseinandersetzungen um die Ausdehnung der obrigkeitlichen Hoheitsrechte im 18. Jahrhundert bereits diese Funktion übernommen hatten.[1092] Viertens hätten sich mit den religiös-direktdemokratischen Forderungen auch materielle Anliegen wie die Forderung nach einem einfachen, sparsamen Staatshaushalt verbunden.[1093] Insofern zeigt sich, dass die Präferenzen für die Verbindung von Demokratie und Katholizismus vielschichtig waren.

Klosterstreit, Jesuitenberufung, Freischarenzüge: Konflikte der 1840er Jahre

Nicht nur die Verfassungsrevision und die gesetzten Schwerpunkte im Hinblick auf die religiöse und politische Ordnung bestimmte den Predigtdiskurs, sondern auch die folgenden – zunächst ausserkantonalen – Ereignisse. Sämtliche Auseinandersetzungen betrafen die Katholizität in irgendeiner Weise, was im Hinblick auf die Konfliktsituation zu Basel einen entscheidenden Unterschied darstellt. Wurde in Basel auch der Unglaube kritisiert, war in Luzern die Auseinandersetzung stark konfessionalisiert. Der Begriff, der in der Forschung in Bezug auf das 19. Jahrhundert – im Gegensatz zu der Frühen Neuzeit – meist eher intuitiv verwendet wird,[1094] meint in der vorliegenden Arbeit stets die im Sinne einer narrativen Strategie verfolgte Zuschreibung von konfessionellen Eigenschaften auf Personen oder Kollektive. So, wenn beispielsweise Bruder Klaus als explizit katholisch beschrieben wird oder die Nation reformierte Narrative beinhaltet. Das erste dieser Ereignisse nahm seinen Ursprung im Aargau, wurde aber im benachbarten Luzern sehr genau verfolgt. Im gemischtkonfessionellen Aargau war im Zuge der Verfassungsrevision 1841 die Parität der Konfessionen in der Legislative aufgehoben worden. Nachdem die neue Verfassung am 5. Januar 1841 von 58% der Stimmberechtigten angenommen wurde, liess die Regierung, weil sie Unruhen in den katholischen Gebieten befürchtete, das ‹Bünzer Komitee›, das gegen die

[1091] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 258.
[1092] So beispielsweise im zweiten Villmergerkrieg 1712, der zu einer ähnlichen Konfliktsituation zwischen der aristokratischen Stadt und dem Landvolk geführt hatte. Vgl. ebd., S. 66.
[1093] Vgl. Graber, Demokratie und Revolten, S. 116.
[1094] Vgl. Blaschke, Der «Dämon des Konfessionalismus», S. 21f.; Frank-Michael Kuhlemann, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und fühen 20. Jahrhundert, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 27–63, hier: S. 31.

Revision gekämpft hatte, verhaften. Das verschärfte die Situation zusätzlich. Im Freiamt wurde ein Landsturm aufgeboten, der jedoch von den Regierungstruppen geschlagen wurde. Augustin Keller (1805-1883) – ein katholischer Radikaler – sah in den Klöstern die Zentren der katholisch-konservativen Agitation und forderte Mitte Januar im Grossen Rat deren Schliessung.[1095] Die Aufhebung von acht Klöstern verletzte jedoch den Bundesvertrag, der den Bestand ebendieser garantierte. Der Aargau stimmte nach langen Verhandlungen auf der Tagsatzung einem Kompromiss der Wiederherstellung von vier Frauenklöstern zu, womit der Konflikt für die Tagsatzungsmehrheit am 31. August 1843 gelöst war.[1096] Der Klosterstreit wurde in der Bevölkerung Luzerns mit grossem Interesse verfolgt. So wurde eine Petition eingereicht, welche die Wiederherstellung der Klöster forderte und in ähnlicher Zahl unterschrieben worden war, wie jene zur Verfassungsrevision.[1097] Der Klosterstreit verschärfte die angespannte politisch-konfessionelle Situation. Unter diesem Blickwinkel muss auch die Jesuitenberufung in Luzern betrachtet werden. Bei den Konflikten muss jedoch immer mitbedacht werden, dass sie nicht auf die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Katholizismus reduziert werden können. Denn wie bereits die Figur des Protagonisten des Aargauer Klosterstreits, Augustin Keller, gezeigt hat, waren Katholiken auf beiden Seiten vertreten.[1098]

Der Jesuitenorden wurde mit dem Ziel der Verbreitung und Verteidigung des katholischen Glaubens in den 1530er Jahren gegründet und war der wichtigste Träger der katholischen Reform. In der Eidgenossenschaft waren die Jesuiten insbesondere in der Rekatholisierung des Laufentals (ab 1575) entscheidend tätig. Daneben kann bis 1773 von einem jesuitischen Schulmonopol der mittleren und höheren Bildung ausgegangen werden. Bis 1773 traten dem Orden in der Eidgenossenschaft ungefähr 1200 Männer bei. Nachdem der Jesuitenorden aufgrund des Druckes der katholischen Mächte von Clemens XIV. 1773 verboten wurde, stellte ihn im Zuge der Restauration 1814 Pius VII. wieder her. In der Schweiz nahmen die Jesuiten ihre Niederlassungen in Brig (1814), Sitten (1814) und Freiburg (1818) wieder auf. 1827 und 1836 erfolgten ausserdem Neugründungen von Jesuitenschulen in Estavayer-le-Lac und Schwyz.[1099] Die Berufung nach Luzern wurde 1839 von Josef Leu (1800-1845) zum ersten Mal im Grossen Rat gefordert und blieb während der Verfassungsrevision virulent. Bei der

[1095] Maissen, Vom Sonderbund zum Bundesstaat, S. 87.
[1096] Othmar Pfyl, Art. Aargauer Klosterstreit, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1097] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 255.
[1098] Vgl. Lang, Ein Essay von Josef Lang, S. 6.
[1099] Franz Xaver Bischof, Art. Jesuiten, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Jesuitenberufung ging es Leu, wie es scheint, vor allem um ein religiöses und politisches Mittel gegen den Radikalismus.[1100] Auch wenn die Liberalen und Radikalen den Einfluss der Jesuiten während der Auseinandersetzung mit Sicherheit deutlich überzeichneten,[1101] kann nicht einfach davon ausgegangen werden, dass der Einfluss des Jesuitenorden aufgrund der geringen Anzahl der Ordensmitglieder negiert werden kann, wie die unterschiedlichen politischen und konfessionskulturellen Entwicklungen in Fribourg und Solothurn nahe legen.[1102] Anfang der 1840er Jahre wurden Volksmissionen durchgeführt, die auf grossen Widerhall in der Bevölkerung stiessen. Allerdings warnte Metternich (1773-1859) vor der Berufung nach Luzern, da er die Spaltung der konservativen Partei und des Klerus fürchtete und davor warnte, dass die Berufung insbesondere die ‹konservativen› Protestanten – wie die Basler – entfremden würde, die noch im Sarnerbund der Innerschweiz verbunden gewesen waren.[1103] Das trifft teilweise sicherlich zu.[1104] Ebenso ist in der Forschung von der liberal-radikalen Jesuitenhetze zu lesen, die ihre Wirkung zeigte.[1105] So lagen zur Tagsatzungsdebatte über die Jesuitenausweisung 70’000 Unterschriften aus 12 Kantonen vor, die das Anliegen unterstützten.[1106] Allerdings gab es auch andere Haltungen auf reformierter Seite. So befürwortete Albert Bitzius die Jesuitenberufung im Kampf gegen den Radikalismus, ähnliches predigte Hagenbach in Basel.[1107] Die Entfremdung zwischen den sich politisch Nahestehenden und die Unmöglichkeit eines Bündnisses zwischen den Konservativen beider Konfessionen liegt demzufolge nicht nur im Antijesuitismus begründet, sondern auch wesentlich im Primat des Kantons in diesem Denken.[1108]

Nach dem Sieg der Konservativen im Bürgerkrieg im Wallis zwischen dem konservativen Oberwallis und dem liberalen beziehungsweise radikalen Unterwallis am 20. und 21. Mai 1844, der je nach Standpunkt entweder als reaktionärer Putsch oder Wiederherstellung der

---

[1100] Carlo Moos, Religion und Politik im Sonderbündischen Luzern, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 20/1/2 (1970), S. 23–48, hier: S. 28f.
[1101] Vgl. Lang, Ein Essay von Josef Lang, S. 40.
[1102] Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 235.
[1103] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 268.
[1104] Vgl. Bonderer, Willensnation wider Willen.
[1105] Vgl. René Roca, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit. Religion und Politik in Luzern (1830 - 1848), Bern 2002 (Geist und Werk der Zeiten : Arbeiten aus dem Hist. Seminar der Universität Zürich), S. 252.
[1106] Josef Lang, "Vernünftig und katholisch zugleich" Katholische Radikale und antiklerikale Dynamik, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 259–270, hier: S. 266.
[1107] Albert Tanner, Jeremias Gotthelf - Jakob Stämpfli - Eduard Blösch. Drei Männer - drei politische Haltungen zum Bundesstaat von 1848, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 60/3 (1998), S. 197–218, hier: S. 205.
[1108] Vgl. Marco Jorio, «Gott mit uns». Der Bund des Sonderbundes mit Gott, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 245–257, hier: S. 252.

rechtmässigen Ordnung gewertet wurde, verschärfte sich die Situation um den Jesuitenorden.[1109] Augustin Keller, der katholische Radikale aus dem Aargau, forderte im Aargauer Grossen Rat die Aufhebung des Ordens, den er, propagandistisch geschickt, für die Niederlage der Liberalen im Wallis verantwortlich machte. Das Begehren wurde in Aarau angenommen und am 3. Juni in die Tagsatzung überstellt, wo jedoch neben dem Aargau nur das ebenfalls radikale Basel-Landschaft für den Antrag stimmte. Am Schützenfest im Juli 1844 in Basel zeigte sich die antijesuitische Stimmung des dort versammelten liberalen Bürgertums. Diese offen sichtbare Gegnerschaft führte zu einem Zusammenrücken sowohl im liberalen, aber auch dem konservativen Lager. Den konservativen Gegnern der Berufung in Luzern blieb gar nichts anderes übrig, als den Orden zu verteidigen.[1110] Die Berufung wurde nun forciert und am 24. Oktober 1844 wurde in Luzern der Jesuitenvertrag im Stimmenverhältnis von 94 zu 24 angenommen.[1111] Die liberale Opposition suchte die Berufung durch ein Veto rückgängig zu machen. Das Scheitern des Vetos deutet aber, bei aller Berücksichtigung der konservativen Beeinflussung unter anderem auch durch die Pfarrer, auf eine grundsätzlich bejahende Haltung der Bevölkerung zur Jesuitenberufung.[1112] So stimmten in der Stadt Luzern nur 58% für das Veto, was weit hinter den Erwartungen der Radikalen war, weil sich im restlichen Kanton die ländliche Bevölkerung nur etwa 30% gegen die Jesuiten stellte.[1113]

Nach dem zweiten Vetosonntag am 17. November 1844 löste sich das liberale Komitee auf und die Vorbereitungen für gewaltsamen Widerstand mit dem Ziel, die demokratisch gewählte Regierung zu stürzen, wurden getroffen.[1114] Der erste Freischarenzug – also ein antiklerikaler Umsturzversuch von Liberalen und Radikalen – fand am 8. Dezember 1844, am Tag der Mariä Empfängnis statt und war militärisch schlecht vorbereitet. Der Umstand, dass er an einem Hochfest der katholischen Kirche stattfand, sorgte für zusätzliche Empörung. Während in der Stadt Luzern die rund 100 Versammelten von Regierungssoldaten auseinandergetrieben wurden, zogen gegen 1'000 Freischärler aus der Luzerner Landschaft und den Kantonen Aargau, Solothurn und Baselland auf Luzern. In der Stadt Luzern waren die Liberalen elektoral in der Mehrheit, konnten aber trotzdem kaum mobilisieren.[1115] Die Regierungstruppen wurden bei Emmenbrücke zurückgeschlagen, die Freischaren zogen sich aus Unsicherheit über die eigene Lage aber zurück, was der Luzerner Regierung ermöglichte, stärkere Miliztruppen

[1109] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 285.
[1110] Roca, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit, S. 240.
[1111] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 288.
[1112] Otto Marchi, Der erste Freischarenzug, Bern 1971 (Europäische Hochschulschriften Geschichte und ihre Hilfswissenschaften), S. 32.
[1113] Ries, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, S. 41.
[1114] Marchi, Der erste Freischarenzug, S. 38.
[1115] Rolf Holenstein, Ochsenbein. Erfinder der modernen Schweiz, Basel 2009, S. 96.

zusammenzuziehen und zur Niederlage der Freischaren führte.[1116] Nach dem Freischarenzug liess die Regierung in Luzern führende Liberale verhaften, 100 bis 200 Freischärler flohen in den Aargau.[1117] Mit einer militärischen Strafexpedition in den Grenzgebieten zum Aargau sollten die Teilnehmer, vor allem durch wirtschaftliche Schädigung, bestraft werden.[1118] Ein in der Folge ausgearbeitetes Gesetz sah vor, die ausserkantonalen Freischärler für vogelfrei zu erklären.[1119]

Im zweiten Freischarenzug übernahm der spätere Bundesrat Ulrich Ochsenbein (1811-1890), Hauptmann im eidgenössischen Generalstab, das Oberkommando. Neben der Jesuitenausweisung war Ochsenbein von der Idee eines «Totalumbau[s] des Bundes»[1120] getrieben und sah einen solchen durch einen Machtwechsel in Luzern ermöglicht. In der Nacht vom 30. auf den 31. März 1845 marschierten zwischen 2'500 und 3'000 Freischärler aus Zofingen und rund 1'000 aus Huttwil in den Kanton Luzern ein. Dabei führten sie sechs Kanonen und vier Haubitzen mit.[1121] Luzern verfügte über 10'000 Soldaten und 6'000 Bewaffnete des Landsturms.[1122] Die Motive über die Teilnahme am Freischarenzug sind, ausser bei den Anführern, umstritten. So wurde nachgewiesen, dass die Teilnahme oft nicht aus politischen Überzeugungen erfolgte, sondern aufgrund von wirtschaftlichen Abhängigkeiten oder gar Einschüchterungen.[1123] Die Hauptmacht der Freischaren rückte bis am Abend bis unmittelbar vor Luzern vor. Ochsenbein weigerte sich jedoch, die Stadt zu beschiessen. Ob der Grund dafür moralische Bedenken[1124] oder taktische Gründe waren,[1125] ist unklar. Nach einem kurzen Gefecht in der Nacht lief die Truppe Ochsenbeins panisch auseinander, während die Hauptkolonne bereits den Rückzug in Richtung Zofingen angetreten hatte. Der zweite Freischarenzug forderte 104 Tote und rund 1'778 Anhänger der Freischaren wurden gefangen genommen, auf Seiten Luzerns starben rund 20 Menschen.[1126] Die Gefangenen aus anderen Kantonen liess Luzern für ein hohes Lösegeld frei, während mehr als 700 Luzerner Bürger zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden.[1127] Nach dem zweiten Freischarenzug verhärteten sich

[1116] Kurt Münger, Art. Freischarenzüge, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1117] Marchi, Der erste Freischarenzug, S. 122.
[1118] Ebd., S. 135.
[1119] Ebd., S. 148.
[1120] Holenstein, Ochsenbein, S. 121.
[1121] Ebd., S. 155.
[1122] Ebd., S. 158.
[1123] Vgl. Karl Bühlmann, Der zweite Freischarenzug. Motive und soziale Ursachen anhand der Prozessakten, Luzern 1985 (Beiträge zur Luzerner Stadtgeschichte), S. 181ff.
[1124] Münger, Art. Freischarenzüge.
[1125] Holenstein, Ochsenbein, S. 159.
[1126] Ebd., S. 160.
[1127] Münger, Art. Freischarenzüge.

durch die Gräuelpropaganda der enttäuschten Verlierer, wonach die Gefangenen misshandelt worden seien, die Fronten weiter.[1128] Die Freischarenzüge führten aufgrund des Bedrohungsszenarios auf Seiten der Katholisch-Konservativen Kantone zur Gründung des Sonderbundes.

Die liberale Historiographie und Publizistik bemühte sich festzustellen, dass die Jesuitenberufung eine Verletzung der Luzerner Staatsverfassung von 1841 dargestellt habe, weil sie die Oberaufsicht des Staates über das Erziehungswesens untergraben habe und die Freischarenzüge demnach legitim gewesen seien.[1129] Dass es sich dagegen bei den Freischarenzügen um den unrechtmässigen Versuch, eine demokratisch gewählte Regierung zu stürzen, gehandelt hat, wurde zunächst nur von konservativer Seite betont,[1130] gilt heute allerdings als unbestritten.[1131] Auch die kirchlichen Stimmen von protestantischer Seite verurteilten die Freischarenzüge deutlich. Johannes Pestalozzi, der Diakon der Predigerkirche in Zürich, sprach in einer Predigt 1845 von den verblendeten Söhnen des Vaterlandes, die grundlos über ein «freies Brudervolk mit Feuer und Schwert» hergefallen seien.[1132]

Die Pfarrer in Luzern

Zwar kann im Hinblick auf die Frage, wie sich das Zusammengehen von Demokratie und Katholizismus erklären lässt, auf die Bedeutung der Kirchgemeinden verwiesen werden, die je nach Gegend die Mitbestimmung bis hin zur Pfarrwahl ermöglichten.[1133] Für Luzern gilt das aber nur sehr bedingt. Im Gegensatz zu den Innerschweizer Landsgemeindedemokratien[1134] wurden nur in vier (Hasle, Udligenswil, Weggis und Sursee) der 64 Luzerner Pfarreien die Pfarrherren von den Kirchgemeinden gewählt.[1135] Allerdings beteiligten sich die Kirchgenossen schon seit dem Mittelalter an der Verwaltung des Pfrundgutes.[1136] Im 19. Jahrhundert gab es zahlreiche Änderungen am System der Kirchgemeinden. Der ‹Beschluss, die Verwaltung des Kirchen-, Kapellen und Bruderschaftsgutes, dessen Aufbewahrung und Rechnungsführung darüber anordnend› von 1820 stärkte das demokratische Gemeindeelement, weil es durch die Pfarrgenossen gewählte Kirchenräte ermöglichte.[1137] Die

[1128] Ebd.
[1129] Vgl. Marchi, Der erste Freischarenzug, S. 11.
[1130] Vgl. ebd., S. 12.
[1131] Vgl. Münger, Art. Freischarenzüge; Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 196; Vgl. Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 411.
[1132] Johannes Pestalozzi, Die Trauer um das Vaterland. Abendpredigt nach den Ereignissen im Kanton Luzern, Zürich 1845, S. 7.
[1133] Vgl. Roca, Einleitung: Katholizismus und moderne Schweiz, S. 30f.
[1134] Vgl. Eduard Schweizer, Das Gemeindepatronatsrecht in den Urkantonen, Basel 1905.
[1135] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 159.
[1136] Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern, S. 43.
[1137] Ebd., S. 44.

ortskirchlichen Verhältnisse wurde durch das ‹Organisationsgesetz› 1842 weiter gestärkt, indem die Kirchgemeinden als öffentlich-rechtliche Gebietskörperschaft anerkannt wurden.[1138] Bereits in der Helvetik hatte es eine Auseinandersetzung darüber gegeben, ob allen Kirchgemeinden die Pfarrwahlen übertragen werden sollten, was aber im Direktorium abgelehnt wurde.[1139] In den Badener Artikeln wurde explizit formuliert, dass verhindert werden solle, dass die Kollaturrechte an kirchliche Behörden übertragen werden.[1140] Daraus kann geschlossen werden, dass das Pfarramt der Regierung als Herrschaftsinstrument diente, über das sie weiterhin verfügen wollte.[1141] Generell kann gesagt werden, dass die Konservativen das demokratische Element der Kirchgemeinden eher zu stärken, während die Liberalen ganz im Sinne des Staatskirchentums die Kontrolle über die Pfarrwahlen zu behalten suchten.[1142]

Im 18. Jahrhundert stammten die meisten der Pfarrgeistlichen aus der Stadt Luzern. Die grosse Mehrheit waren Angehörige der Oberschicht, denn der geistliche Stand war angesehen und bot ein gutes Auskommen.[1143] Im Gegensatz zu den reformierten Orten war die Besoldung der Luzerner Pfarrer hoch.[1144] Im 19. Jahrhundert sank jedoch das soziale Ansehen des Priesterstandes innerhalb der städtischen Elite. Von den 199 Luzerner Priesterkandidaten zwischen 1814 und 1847 stammten 17 aus der Stadt Luzern und nur noch zwei von ihnen waren Patriziersöhne. Die bäuerliche Landschaft wurde zum Reservoir für den Nachwuchs. Die Verfassung von 1831 schloss die Geistlichen von der Stimm- und Wahlfähigkeit aus.[1145] Das änderte sich durch die Verfassung von 1841 nicht. Als Begründung wurde aufgeführt, dass der geistliche Stand «seine eigene höhere Sendung»[1146] habe. Dieser Ausschluss scheint unbestritten gewesen zu sein, denn die Forderung nach dessen Abschaffung seitens der Geistlichkeit tauchte in keiner Bittschrift im Revisionsprozess auf.

Katholizismus im 19. Jahrhundert

Im Predigtdiskurs in Luzern steht immer wieder die Frage im Raum, was es bedeutet, ‹katholisch› zu sein, was auch – unter kulturkämpferischen Vorzeichen – immer wieder in der Forschung debattiert wird.[1147] Denn gerade Bilder und Vorstellungen von Kontinuität

---

[1138] Ebd., S. 61.
[1139] Vgl. His, Luzerner Verfassungsgeschichte der neuern Zeit 1798-1940, S. 30.
[1140] Ebd., S. 88.
[1141] Vgl. Paul Oberholzer, Die katholische Kirche in Schwyz zwischen tridentinischem Reformkatholizismus und kommunaler Selbstverwaltung, in: René Roca (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 43–55, hier: S. 54.
[1142] Vgl. His, Luzerner Verfassungsgeschichte der neuern Zeit 1798-1940, 102; 123.
[1143] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 160.
[1144] Ebd., S. 171.
[1145] Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 32.
[1146] Zit. nach ebd., S. 36.
[1147] Vgl. Blackbourn, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, S. 36.

beziehungsweise Brüchen sind vielfach von der Konfessionspolitik geprägt, wie die von Harm Klueting skizzierte Kontroverse um den tridentinischen Katholizismus zwischen Gottfried Seebass und Peter Hersche zeigt. Für den evangelischen Theologen Seebass lasse sich ein römischer Zentralismus seit der tridentinischen Reform (1545-1563) erkennen.[1148] Hersche hingegen zeichnet für das Barockzeitalter im Gegensatz dazu das Bild eines vielgestaltigen, differenzierten Katholizismus, der sich je nach nationalem Kontext erheblich unterscheidet. Damit entspricht der Katholizismus aber nur sehr bedingt den Vorstellungen eines römischen Zentralismus.[1149] Klueting, der im Hinblick auf den nachtridentinischen Katholizismus der Interpretation von Hersche folgt, kann die konfessionspolitischen Interpretamente der Auseinandersetzung aufzeigen.[1150] Das gilt in ähnlicher Weise ebenso für das 19. Jahrhundert. Die Annahme eines seit dem Urchristentum auf Rom fixierten Katholizismus legitimiert eine bestimmte Vorstellung desselben, in diesem Falle des ultramontanen Katholizismus. Sie wertet zudem – aus konfessioneller Perspektive – einen einseitigen Katholizismus gegenüber einem pluralen Protestantismus ab. Das soll in den folgenden Verortungen der massgeblichen Ausrichtungen des Katholizismus in der Schweiz des 19. Jahrhunderts mitbedacht werden.

Liberale Katholikinnen oder katholische Liberale?

In der Forschung wird dem liberalen Katholizismus deutlich breitere Sympathie zuteil.[1151] Der Begriff des liberalen Katholizismus ist schwer zu fassen, da beide Begriffe fluide sind und je nach Kontext Unterschiedliches meinen. Zum einen muss zwischen einem liberalen Katholizismus und katholischen Liberalen unterschieden werden.[1152] Dabei muss bedacht werden – wie im vorigen Kapitel dargelegt – dass die politischen Bewegungen nicht ohne Weiteres mit den religiösen gleichgesetzt werden können.[1153] Als katholische Liberale werden in der deutschsprachigen Schweiz Anhänger des politischen Liberalismus bezeichnet, die gleichzeitig der katholischen Konfession angehören.[1154] Für den Kanton Luzern waren sie gegenüber den Katholisch-Konservativen in der Minderheit, während sie in Solothurn seit dem Ende der Restaurationsphase ununterbrochen regierten und mit Josef Munzinger (1791-1855)

[1148] Vgl. Gottfried Seebaß, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter - Reformation - Konfessionalisierung, Stuttgart 2006, S. 19.
[1149] Vgl. Peter Hersche, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i.Br. 2006 (1), S. 112ff.
[1150] Vgl. Harm Klueting, Tridentinischer Katholizismus - Katholizismus nach dem Konzil von Trient, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103 (2009), S. 13–26, hier: S. 16f.
[1151] Vgl. Victor Conzemius, Schweizer Ultramontanismus im internationalen Kontext, in: Otto Sigg (Hg.), Mit der Geschichte leben. Festschrift für Peter Stadler, Zürich 2003, S. 89–107, hier: S. 92.
[1152] Vgl. Heidi Borner, Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848, Luzern 1981, S. 13.
[1153] Vgl. Guido Wüest, Josef Burkard Leu (1808-1865). Propst im Hof und Professor der Theologie in Luzern, Ein «liberaler Geistlicher», Bern 1974, S. 54.
[1154] Vgl. Ankli, Freisinnig und katholisch, S. 18.

1848 sogar einen Bundesrat stellten.[1155] Aufgrund dieser gegenüber der Mehrheit der Katholiken abweichenden Position galten die katholischen Liberalen der ultramontanen Mehrheit als «unzuverlässige Katholiken».[1156] Der liberale Katholizismus wiederum bezog sich auf die katholische Aufklärungstradition und war von Frankreich beeinflusst. Er unterscheidet sich je nach nationalem Kontext.[1157] Während in Frankreich Félicité de Lamennais (1782-1854) im Zuge der Französischen Revolution für eine Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat eintrat und die Hinwendung zur republikanischen Staatsform forderte,[1158] orientierten sich die liberalen Katholiken in der Schweiz, wie der Generalvikar des Bistums Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg, am Staatskirchentum josephinischer Prägung.[1159] Wessenbergs Vorstellung einer wechselseitigen Unterstützung zwischen bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft[1160] erinnert stark an das von de Wette beschriebene Verhältnis von Kirche und Staat. Wie auch die Vermittlungstheologie auf protestantischer Seite kann der liberale Katholizismus als «Weg der Mitte»[1161] beschrieben werden. Konkret zeichnete sich der Reformkatholizismus durch den Antijesuitismus, die Klosterfeindschaft, den Eudämonismus, eine Bildungsfreudigkeit und biblizistische und christuszentrische Theologie aus. Letzteres bedeute eine Ablehnung der barocken Volksfrömmigkeit.[1162] Innerhalb der Kirche blieb diese Richtung ebenfalls immer in der Minorität, in breitere Schichten insbesondere auf dem Land drang der liberale Katholizismus kaum vor.[1163] Das hängt auch damit zusammen, dass in den sich verschärfenden Konflikten eine vermittelnde Position immer schwieriger zu halten war.[1164]

Ultramontaner Katholizismus

Der Begriff des Ultramontanismus wurde ab dem späten 18. Jahrhundert[1165] als Kampfbegriff verwendet und zeichnet sich durch die Orientierung ‹ultra montes› als «geographische und

---

[1155] Ebd., S. 19.
[1156] Ebd., S. 251.
[1157] Diese nationalen Differenzen führen in der Forschungsliteratur manchmal zu einer Vermischung der beiden Phänomene. So verwendet beispielsweise Schwaiger die Begriffe ‹liberaler Katholizismus› und ‹katholischer Liberalismus› synonym. Er sieht den ‹liberalen Katholizismus› als Vorstufe des katholischen Liberalismus. Vgl. Georg Schwaiger, Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz, in: Martin Schmidt, Georg Schwaiger (Hg.), Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, Göttingen 1976, S. 143–154, hier: S. 151f.
[1158] Ankli, Freisinnig und katholisch, S. 60.
[1159] Klaus Fitschen, Was ist Freiheit? Liberale und demokratische Potentiale im Katholizismus 1789-1848, Leipzig 2001, S. 67.
[1160] Vgl. ebd., S. 21.
[1161] Roca, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit, S. 55.
[1162] Vgl. Marco Jorio, Zwischen Rückzug und Integration - Die katholisch-konservativen und der junge Bundesstaat, in: Brigitte Studer (Hg.), Etappen des Bundesstaates. Staats- und Nationsbildung der Schweiz, 1848-1998, Zürich 1998, S. 89–107, hier: S. 92.
[1163] Vgl. Victor Conzemius, Philipp Anton von Segesser, 1817-1888. Demokrat zwischen den Fronten, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977, S. 87.
[1164] Roca, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit, S. 314.
[1165] Es gibt in der Forschungen Positionen, die den Ultramontanismus als wesentlich älter einschätzen, im Folgenden wird aber – auch wegen der fehlenden historischen Vergleichbarkeit eines breiten Begriffs – ein auf

ideelle Orientierung an Rom und dem Papsttum»[1166] aus. Trotz der mitunter abwertenden Konnotationen, die im Begriff mitschwingen und auf die Verwendung in den politischen Auseinandersetzungen im untersuchten Zeitraum verweisen, wird der Ultramontanismusbegriff auch aufgrund der fehlenden Alternative in der vorliegenden Arbeit verwendet.[1167] Die Orientierung nach Rom ist eher ein formaler Aspekt, entscheidender ist die Frage nach den Inhalten des ultramontanen Denkens.[1168] Die Charakterisierung im Sinne einer Romzentriertheit hat sich besonders für die antiklerikale Publizistik angeboten.[1169] Jedoch bemerkten schon die zeitgenössischen Kommentatoren wie Alexis de Tocqueville (1805-1859), dass die Haltung Roms mehr Wirkung als Ursache war.[1170] So kann beispielsweise gezeigt werden, dass in Belgien die Achse Nord wesentlich stärker war als die Achse Süd.[1171] Ebenso hat Pirmin Meier im Hinblick auf Luzern sarkastisch festgehalten, dass für die Verbindung zwischen Katholizismus und direkter Demokratie bestimmt nicht der päpstliche Nuntius verantwortlich gewesen sei.[1172] Ähnliches zeigt sich in Nordrhein-Westfalen, wo Volksmissionen zunächst nicht von Jesuiten durchgeführt wurden, sondern von Weltgeistlichen.[1173] Conzemius hat auch mit Blick auf die Schweiz dafür plädiert, den Ultramontanismus nicht als Auseinandersetzung zwischen Staat und Papstkirche zu missdeuten, sondern als ‹Bewegung von unten›, die wiederum nicht mit dem Etikett des ‹Fundamentalismus› gefasst werden könne.[1174] Allgemein sollte der Ultramontanismus nicht

---

das späte 18. und 19. Jahrhundert eingegrenzter Begriff verwendet. Otto Weiss sieht den Ultramontanismus mit dem Konzil von Trient als Ideologie entstehen. Diese sei mit der Aufklärung in eine Krise geraten und im 19. Jahrhundert neu gestärkt worden und habe sich 1870 durchsetzen können, weil ab dann der Ultramontanismus und die katholische Kirche gleichgesetzt werden könnten (Vgl. Otto Weiss, Der Ultramontanismus. Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur, in: Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte 41 (1978), S. 821–877, hier: S. 870.). Auch Christoph Weber sieht den Ultramontanismus allgemeiner immer da, wo in den christlichen Gemeinden die Macht hierarchisch aufgebaut sei und entsprechend durchgesetzt würde. Vgl. Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart [etc.] 1991, S. 20–45, hier: S. 22.

[1166] Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl, Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs, in: Gisela Fleckenstein (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005, S. 7–19, hier: S. 8.

[1167] Bossard-Borner hat auf ähnliche Schwierigkeiten für den Begriff ‹konservativ› hingewiesen. Sie verwendet jedoch anstelle von ‹ultramontan› meist ‹kirchentreu› oder ‹kirchlich-gesinnt›, was mir aber im Hinblick auf den Gegensatz zum liberalen Katholizismus als zu ungenau erscheint. Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 16f.

[1168] Vgl. Otto Weiss, Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt, in: Gisela Fleckenstein (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005, S. 47–73, hier: S. 52.

[1169] Vgl. Clark, The New Catholizism and the European Culture Wars, S. 16.

[1170] Vgl. Conzemius, Schweizer Ultramontanismus im internationalen Kontext, S. 94.

[1171] Vgl. Vincent Viaene, Belgium and the Holy See from Gregory XVI. to Pius IX. (1831-1859), Leuven 2001.

[1172] Pirmin Meier, Demokratie aus der «sittlichen Kraft des freien Volkes»? Ein Nachwort-Essay von Pirmin Meier, in: René Roca (Hg.), Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll. Die schweizerische direkte Demokratie in Theorie und Praxis; das Beispiel des Kantons Luzern, Zürich 2012, S. 229–237, hier: S. 235.

[1173] Vgl. Sperber, Popular Catholicism in nineteenth-century Germany, S. 97.

[1174] Vgl. Conzemius, Schweizer Ultramontanismus im internationalen Kontext, S. 102.

auf ein willenloses Befolgen der aus Rom kommenden Impulse reduziert werden.[1175] Wesentliche Inhalte des ultramontanen Katholizismus waren neben der Betonung der Position des Papstes, also der Vorstellung, dass die Kirche klar hierarchisch strukturiert sein sollte, die Wiederbelebung der Volksfrömmigkeit barocker Prägung, was vor allem Wallfahrten, die Sicherung der Klöster und Orden einschloss.[1176] Die Kirche besass in diesem Denken eine gesellschaftliche Integrationsfunktion, weshalb sie ihren Einfluss auf die Schule wahren sollte.[1177] Während die liberalen Katholiken von den Ultramonaten als ‹unzuverlässige Katholiken› abgewertet wurde, wurden letztere wiederum von den nationalen Mehrheitsgemeinschaften, je nach nationalem Kontext als ‹undeutsch› oder ‹unschweizerisch› bezeichnet, da sie aus deren Sicht aufgrund der Romzentriertheit eine transnationale Position vertraten.[1178] Für die Forschung gelten für den Ultramontanismus anhand der soeben geschilderten Kriterien stark modernisierungstheoretische Narrative. Der Ultramontanismus wird im Sinne einer «Modernisierungs-Krise»,[1179] als ein ausserhalb der Moderne stehender Katholizismus gedeutet.[1180]

Unabhängig von dieser Auffassung kann bezüglich des 19. Jahrhunderts von der Ultramontanisierung des Katholizismus ausgegangen werden, was bedeutet, dass sich diese Interpretation des Katholizismus gegenüber anderen Spielarten durchsetzte. Unbestritten ist, dass der Klerus um 1830 deutlich heterogener war als am Ende des Jahrhunderts.[1181] Die Ultramontanisierung kann zudem medial nachgewiesen werden. So wurde der katholische Zeitschriftenmarkt immer deutlicher durch die ultramontane Richtung dominiert.[1182] Der Vorgang dieser Hegemonialisierung war aber nicht, wie durch die Gegner vorgeworfen, durch Rom gesteuert, sondern zumindest in der Anfangszeit eine «Volksbewegung».[1183] Die Ultramontanisierung wird von Franziska Metzger als «interne Homogenisierung, Hierarchisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung der (Frömmigkeits)kultur»[1184]

[1175] Vgl. Clark, The New Catholizism and the European Culture Wars, S. 33.
[1176] Vgl. Jorio, "Gott mit uns" Der Bund des Sonderbundes mit Gott, S. 250.
[1177] Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 58.
[1178] Vgl. ebd., S. 34ff.; Fleckenstein, Schmiedl, Ultramontanismus in der Diskussion, S. 8.
[1179] Fleckenstein, Schmiedl, Ultramontanismus in der Diskussion, S. 9.
[1180] Am bekanntesten hierbei dürfte die polemische Abwertung des Ultramontanismus bei Hans-Ulrich Wehler sein. Er deutete den ultramontanen Katholizismus als der Liberalisierung der absolutistischen Regierungen entgegenlaufende Entwicklung im Sinne einer «Papstdiktatur». Hans-Ulrich Wehler, Gesellschaftsgeschichte. Band 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen "Deutschen Doppelrevolution" 1815-1845/49 1987 (Deutsche Gesellschaftsgeschichte), S. 472.
[1181] Josef Lang, «Die Firma der zeitverständigen Geistlichen stirbt aus»: die Ultramontanisierung des Schweizer Klerus im langen Kulturkampf von 1830-1880, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 7/3 (2000), S. 78–89, hier: S. 79.
[1182] Vgl. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 53.
[1183] Jorio, Zwischen Rückzug und Integration - Die katholisch-konservativen und der junge Bundesstaat.
[1184] Franziska Metzger, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 433–447, hier: S. 435.

verstanden. Dabei zeigen sich laut Metzger Parallelen zur «Homogenisierung von Nationskonzepten»,[1185] die ebenfalls als «Ausdruck der Fixierung von Deutungs- und Handlungsmuster mit Bezug auf die nationale bzw. katholische Kultur»[1186] verstanden werden müssten. Der Mechanismus der Homogenisierung steht nachfolgend im Zentrum. Denn nicht nur wurde darüber verhandelt, wer ein wahrer Katholik sei, sondern eben auch, wer zur Schweiz oder allgemeiner zur Gesellschaft gehört. Zwar sind die Aspekte der Hierarchisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung in den Predigten ebenfalls wichtig und werden bezüglich den innerkonfessionellen Differenzierungsmechanismen analysiert werden, im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht im Hinblick auf die Ultramontanisierung jedoch aufgrund der Relevanz in der Konstitution der politischen Ordnung die Homogenisierung. Als wichtige diskursive Mechanismen der Ultramontanisierung hat Franziska Metzger die «Historisierung und Enttemporalisierung»[1187] ausgemacht. Sie versteht darunter die «Retroprojektion von Erscheinungen und Ordnungsmustern der zeitgenössischen Gesellschaft in die Vergangenheit».[1188] Darauf wird im Unterkapitel zu der politischen Zeit und dem politischen Raum fokussiert.

Die Frage nach der katholischen Ordnung

Die Kontextualisierung hat den Blick auf folgende Aspekte geschärft. Die Forschung hat bezüglich des Katholizismus auf den Prozess der Ultramontanisierung verwiesen und verschiedene Mechanismen postuliert, die diesen Prozess begleiten. Es kann angenommen werden, dass den innerkonfessionellen Kämpfen um die verschiedenen Semantiken der Begriffsfelder demnach eine hohe Bedeutung zukommt. Dabei gilt es zu fragen, ob der liberale Katholizismus sich vom Ultramontanismus in Bezug auf die Historisierung und Entemporalisierung unterscheidet oder diese Konzepte generell dem katholischen Zeitdenken eigen sind. Das wird im zweiten Unterkapitel im Mittelpunkt stehen. Im ersten soll im Hinblick auf das Begriffsfeld ‹Gott› untersucht werden, welche Vorstellungen des Politischen in Luzern gelten, wie die Bezüge zu den Veränderungen der Verfassungsrevision von 1841 gezogen werden und wie sich diese durch die sich verschärfende Konfliktlage verändern. In der Analyse der konkreten politischen Inhalte soll in ähnlicher Weise wie im Kapitel zu Basel danach gefragt werden, welche Wirkung die Freischarenzüge auf die Semantik des katholischen Freiheits- und Ordnungsbegriffs haben. Weiter soll analysiert werden, inwieweit es – aufgrund der Bedeutung

[1185] Ebd.
[1186] Ebd., S. 439.
[1187] Ebd., S. 443.
[1188] Ebd.

von Katholizismus und Demokratie im Verfassungswechseln von 1841 – das Konzept des christlichen Republikanismus mit Blick auf die Verhältnisse in Luzern zu präzisieren gilt.

Voraussetzungen des Politischen: Gott in Luzern

Es kann für Luzern gegenüber den ‹Wirren› in Basel von einer anderen Situation ausgegangen werden. Zum einen differiert der politische Hintergrund zwischen der Stadtrepublik Basel und dem Kanton Luzern, insbesondere weil sich letzterer in den 1840er Jahren am Innerschweizer Landsgemeindemodell orientiert. Zum anderen ist aber ein abweichendes Konfliktfeld in der Konstruktion der spezifischen katholischen Identität zu suchen. Das hat Auswirkungen auf die zu untersuchenden Begriffsfelder. Zum einen betrifft dies die politische Ordnung und damit direkt das Begriffsfeld ‹Gott›. In Basel war aufgrund des politischen Gefälles zwischen Stadt und Land im Hinblick darauf die Frage wichtig, welche politischen Konsequenzen aus der Ebenbildlichkeit zu ziehen sind. Auf der Landschaft wurden dadurch die Gleichheitsansprüche und schlussendlich der neu gegründete Halbkanton legitimiert. Gleiches gilt für die Vorstellung der Auserwähltheit. In Luzern verlaufen, wie oben beschrieben, die Konfliktlinien anders. Die Verfassungsrevision war auf rechtlichem Weg erfolgt, sodass die neue konservative Regierung nicht gleichermassen legitimiert werden musste. Was in Luzern jedoch aufgrund der beschriebenen Konflikte umstritten war, war, was es heisst, ‹katholisch› zu sein. Die Heftigkeit der kirchenpolitischen Konflikte der 1830er Jahre und die Verknüpfung von Katholizität und Demokratie in der Verfassungsrevision 1841 verweisen auf die Bedeutung der Katholizität für die politische Ordnung. Das Begriffsfeld ‹Gott› übernimmt im Hinblick auf die Konstituierung des Katholischen eine zentrale Funktion, indem es eine spezifische Vorstellung der Auserwähltheit konstituiert, wie im Folgenden gezeigt wird.

Der ewige Kampf: Auserwähltheit und Katholizität

Die wesentlichen Aspekte der Vorstellung der Auserwähltheit und der damit zusammenhängenden Konzepte lassen sich bei Joseph Widmers (1779-1844) Predigt an der Schlachtfeier in Sempach 1841 nachvollziehen.[1189] 1804 wurde Widmer zum Priester geweiht. Er unterrichtete von 1819 bis 1833 Moral- und Pastoraltheologie an der Höheren Lehranstalt in Luzern. Ab 1816 war er Chorherr von St. Leodegar im Hof in Luzern und 1829 nichtresidierender Domherr des Bistums Basel. Er war Mitbegründer der *Schweizerischen Kirchenzeitung* (1832), einer religiös-apologetischen Wochenzeitung, die die liberale

[1189] Biographische Angaben: Franz Xaver Bischof, Art. Widmer, Joseph, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Kirchenpolitik bekämpfte.[1190] 1833 enthob die liberale Luzerner Regierung Widmer jedoch im Zuge einer umstrittenen Umstrukturierung der theologischen Abteilung der Höheren Lehranstalt des Lehramts und ernannte ihn zum Chorherrn von Beromünster, um den «unbequemen Vordenker der antiliberalen Geistlichkeit abzuschieben»[1191]. Nach dem konservativen Umschwung 1841 wurde er wieder an die Höhere Lehranstalt berufen, die nun von konservativer Seite reorganisiert wurde. Als Mitglied des Erziehungsrates sprach er sich 1842 gegen die Berufung der Jesuiten aus.[1192] Er behielt seine Opposition gegen die Jesuiten bei, fehlte aber aufgrund seiner längeren Krankheit in den letzten Debatten und Abstimmungen im Erziehungsrat.[1193]

Die Predigt wurde am 12. Juli 1841 bei der Schlachtfeier in Sempach gehalten. Erinnerungen oder Feiern der Schlacht von 1386 lassen sich seit dem 15. Jahrhundert nachweisen. Die Feier der Schlachtjahrzeit war zunächst von den Habsburgern ausgegangen und erst nach der Ewigen Richtung 1474 durch die eidgenössische Feier überlagert worden.[1194] Erst um 1780 wurden die Festpredigten eingeführt, die meist über zwei Stunden dauerten und insbesondere nach der Französischen Revolution vielfach die politischen Probleme der Gegenwart zum Inhalt hatten.[1195] Im 19. Jahrhundert sah die Feier vor, dass zunächst von der Regierung im Mai der Ehrenprediger ernannt wurde, der somit genügend Zeit zur Ausarbeitung der Predigt hatte. Ebenso wurde die von Widmer gehaltene Predigt, wie im Vorwort beschrieben, vom Regierungsrat in Auftrag gegeben.[1196] Dies bedeutet für den gesamten Untersuchungszeitraum, dass die jeweilige Regierung ihr genehme Prediger auswählte. Im ausgehenden 18. Jahrhundert war die Konzeption der Feier der Schlachtjahrzeiten von den aufgeklärten Patrioten geprägt worden, vor allem von Joseph Anton Felix von Balthasar (1737-1810). Die Aufklärer sahen vor, der Feier eine überregionale, auf die Eidgenossenschaft ausgerichtete Prägung zu geben und suchten so eine integrative Wirkung zu erzielen.[1197] Aus diesem Grund wurden ab den 1780er Jahren die Ehrenpredigten gedruckt, was sie einem weiteren Publikum zugänglich

---

[1190] Vgl. Urban Fink, Art. Schweizerische Kirchenzeitung, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1191] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 91.
[1192] Ferdinand Strobel, Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des schweizerischen Bundesstaates, Olten, Freiburg i. Br 1954, S. 81.
[1193] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 288.
[1194] Rainer Hugener, Erinnerungsort im Wandel. Das Sempacher Schlachtgedenken im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 135–171, hier: S. 142.
[1195] Vgl. Josef Räber, Rolf Thalmann, Fritz Hofer, Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch, Zürich, München 1981, S. 216.
[1196] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 2.
[1197] André Heinzer, Volkstümliches Fest, Verstorbenengedenken, vaterländischer Diskurs. Die Sempacher Gedenkfeier vom ausgehenden 18. bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 173–197, hier: S. 179.

machen sollte. Die eidgenössische Prägung wurde auch während der Helvetik beibehalten, schwächte sich danach aber wieder ab. Die Konzeption einer nationalen Feier darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Charakter der Feier trotzdem eher kantonal war.[1198] Die Teilnahme von Tagsatzungsdelegierten erfolgte beispielsweise nur, wenn Luzern Vorort war, sodass das die politische und religiöse Elite zumeist nur aus dem Kanton selbst stammte.[1199]

Im Vorwort der Predigt wird auf die Gründe zu deren Veröffentlichung eingegangen. So habe der Regierungsrat den Druck veranlasst, um das Publikum zum Nachdenken anzuregen. Das sei umso mehr gegeben, als dass der mündliche Vortrag kürzer gefasst gewesen sei. Der Druck fällt mit 40 Seiten mindestens doppelt so lange aus wie der einer durchschnittlichen Sonntagspredigt. Eigentliches Thema der Predigt ist das durch den Predigttext Mt 6.33, «Suchet vor Allem das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit, und alles Andere wird sich von selbst geben», zentral gestellte Reich Gottes. Die Predigt soll zeigen, welches die Grundpfeiler eines demokratischen Staates seien. Auf die kürzlich erfolgte Verfassungsrevision nimmt Widmer emphatisch Bezug. So sei dadurch der Katholizismus gestärkt und im Sinne der Väter gehandelt worden.[1200]

Dem Gottesbegriff kommt bereits in der Einleitung eine tragende Funktion zu, stehe doch auf dem Schlachtfeld kein Denkmal, sondern eine «einfache Kapelle», die als Zeichen dafür stehe, dass «Gott sich unseren Vätern gnädig erwiesen» habe.[1201] Der Schutz der Eidgenossenschaft wird Gott zugeschrieben. Dabei wird auf das ebenso in Basel anzutreffende Erzählmuster der Bedrängnis zurückgegriffen. Seit Jahrhunderten habe Gott die Vorfahren gerettet, wenn ein «drückenderes Sklavenjoch, als das, welches der Heldenmuth der Väter unter Gottesleitung abgewälzt hatte»,[1202] drohte. Das Vaterland[1203] gilt für Widmer insofern als grundsätzlich gefährdet und muss immer wieder durch Gott gerettet werden. Im Zentrum müsse der Erhalt des Schutzes stehen, da die Eidgenossenschaft auf diesem basiere. Somit korrespondiert die Vorstellung Widmers mit der zentralen Rolle der Kriegsgeschichte im Geschichtsbewusstsein der Eidgenossenschaft. Die Kriegsgeschichte evoziert die Vorstellung der immer wieder zu erkämpfenden Freiheit und wird so – wie im Kapitel zu Basel beschrieben – für das

[1198] Vgl. Georg Kreis, Was mit «Sempach» anfangen? Historisches Gedenken als Gestaltungs- und Erinnerungsaufgabe, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 113–133, hier: S. 120.
[1199] Heinzer, Volkstümliches Fest, Verstorbenengedenken, vaterländischer Diskurs, S. 189.
[1200] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 10f.
[1201] Ebd., S. 5.
[1202] Ebd.
[1203] Der Begriff des Vaterlandes wird in den meisten Predigten polysemantisch verwendet. Er bezieht sich sowohl auf den Kanton als auch die Eidgenossenschaft, ohne dass die spezifischen Bedeutungen klar von den Predigern abgegrenzt werden.

Geschichtsbewusstsein in der Eidgenossenschaft zentral und wird als Handlungsanweisung für die Gegenwart aktualisiert. Ein kleines, von Gott auserwähltes Volk, muss durch seine Hilfe die geschenkte Freiheit immer wieder verteidigen und sich so ihrer würdig erweisen. Bei Widmer werden diese beiden Erzählelemente zum Ende der Predigt nochmals bekräftigt, wenn er auf das in Mt 7, 14 geäusserte Gleichnis des schmalen und breiten Weges verweist: Nur Wenige könnten auf dem schmalen Weg, «zum ewigen Heile»[1204] gehen, der breite Weg führe am Ende in die Hölle. Der Status der Minderzahl wird demnach biblisch abgesichert und konstituiert. Das ist insofern entscheidend, als damit die von der Befreiungstradition übernommene Vorstellung der von Gott geschützten auserwählten Minderheit mit der religiösen Vorstellung einer letztlich kleinen von Gott auserwählten Menge verknüpft wird. Obwohl in der Kanzelrede noch nicht der Konflikt zwischen katholischer und liberal-protestantischer Schweiz heraufbeschworen wird, ist die Befreiungstradition spezifisch katholisch gedacht. Religion meint folglich bei Widmer nicht ein überkonfessionelles Christentum, sondern ist eindeutig konfessionalisiert. Das Reich Gottes sei das Christentum und werde «in seiner Vollkommenheit, einzig gefunden in der katholischen Kirche».[1205]

Der Widerspruch zwischen der nationalen Partikularität und dem universellen Anspruch der Kirche, der durch die Wortbedeutung ‹katholisch› ausgelöst wird, problematisiert Widmer deutlich. Denn das Verhältnis von Gott und Mensch sei universell und so würden für jedes Geschöpf auf der Erde gewisse Gesetze gelten, umso mehr für den «Menschen, der Krone der Welt».[1206] Wenn diese Gesetze anerkannt und befolgt würden, herrsche die «Ordnung Gottes» und insofern «Glück und Wohlsein eines jeden Wesens».[1207] Als wichtigstes Gesetz, das jedem vernünftigen Menschen ohne Widerrede einleuchte, gilt für Widmer das Gesetz der Religion. Darunter versteht er, dass der Mensch auf seinen «Ursprung und Endzweck» hingewiesen sei, nämlich Gott. Bei der Nichtbeachtung dieses Gesetzes drohe die «Zuchtrute Gottes».[1208] Dies gelte für den einzelnen Menschen, aber auch für jedes Volk und jeden Staat. Die «Gottesgesetze und Gottesordnung» stünden immer über den menschlichen Gesetzen, die menschliche Gesetzgebung müsse sich an der göttlichen orientieren, wolle sie Bestand haben. Hier wird nochmals auf die als positiv befundene Verfassungsrevision Bezug genommen, die für Widmer durch den Primat des Katholischen über die Volksrechte als eine solche Orientierung aufgefasst wird.[1209]

[1204] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 29.
[1205] Ebd., S. 9.
[1206] Ebd., S. 7.
[1207] Ebd.
[1208] Ebd.
[1209] Vgl. ebd., S. 11.

Die Predigt von Widmer ist für die Zeit und die entsprechenden Verknüpfungen von Kampf und religiös begründeter Auserwähltheit typisch. Diese Elemente prägte auch den Innerschweizer Widerstand gegen die Helvetik und die als sakral imaginierten Landsgemeinden.[1210] Auch nach 1798 kann in der Innerschweiz die Verknüpfung von Katholizität und Befreiungsmythos nachgewiesen werden.[1211] Die Bezüge lassen sich in zahlreichen anderen Predigten in Luzern finden, wie in jener von Stocker[1212] und von Verekund Schwyzer[1213] (*1808-?) am Fest des Erzengels Michael am 29. September 1841. Schwyzer war Kapuziner und Stiftsprediger an der Stifts- und Pfarrkirche St. Leodegar in Luzern, ausserdem Stadtprediger in Zug. Ihm war das seltene Prädikat ‹eximius praedicator› verliehen worden und er galt als herausragender Prediger. Während des Sonderbundskriegs war er Feldprediger für den Sonderbund und anschliessend Pfarrer in Altdorf.[1214] Die zeitgenössische radikale und liberale Publizistik zeichnete ihn als fanatisierten Anhänger der Jesuiten.[1215] Seine Predigt illustriert, dass die bei Widmer deutlich erkennbare Verbindung von Kampf und Erhalt der Katholizität nicht nur aufgrund des Predigtanlasses der Schlachtpredigt erfolgte, sondern ganz grundsätzlich im katholischen Denken vorhanden war. Im Zentrum der Predigt Schwyzers steht der in Apk 12,7 geschilderte Kampf Michaels mit dem Drachen. Besonders betont werden in Narrativen mit Bezugnahmen auf diese Erzählung meist die Schutzfunktion des Erzengels und die Abwehr des Teufels.[1216] Im Gegensatz zur Predigt Widmers, die eng an die Erzählmuster der Befreiungstradition angelehnt ist und mit anderen europäischen Schlachtpredigten nur bedingt verglichen werden kann, ähnelt jene Schwyzers durchaus anderen in europäischen Ländern gehaltenen Festpredigten zum Erzengel Michael. So reklamierten die Franzosen den Erzengel seit dem Hundertjährigen Krieg (1337-1453) als Schutzpatron Frankreichs, während in Deutschland nach der Reichsgründung 1871 national gesinnte protestantische Kreise Michael als Verkörperung der deutschen Wehrkraft und Grösse sahen. Die Katholiken in

---

[1210] Vgl. Lukas Vogel, Eine Gemeinde in Aufruhr. Widerstand gegn die Helvetik in der Innerschweiz - Ein Werkstattbericht, in: Christian Simon (Hg.), Widerstand und Proteste zur Zeit der Helvetik. Résistances et contestations à l'époque de l'Helvétique, Basel 1998, S. 73–92, hier: S. 90; Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 44; Brändle, Die gottgewollte Demokratie: Sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten 1500-1798, S. 451.

[1211] Benjamin Adler, Die Entstehung der direkten Demokratie. Das Beispiel der Landsgemeinde Schwyz 1789 - 1866, Zürich 2006, S. 73.

[1212] Vgl. Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 9.

[1213] In allen Predigten wird Verekund Schwyzer lediglich als Pater Verekund bezeichnet.

[1214] Richard Hediger, Risch. Geschichte der Gemeinde, Rotkreuz 1986, S. 125.

[1215] Verfasser des rothen Büchleins, Der Untergang des Sonderbundes und die Austreibung der Jesuiten durch die siegreiche eidgenössische Armee, Bern 1848, 112; 193.; Anonym, Der siegreiche Kampf der Eidgenossen gegen Jesuitismus und Sonderbund. Dessen Zusammenhang und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte der schweizerischen Nation und dessen Wirkung auf das politische Leben des Auslandes nebst vollständiger Schilderung des Feldzuges vom November 1847, Solothurn 1848, S. 321.

[1216] Annemarie Brückner, Art. Michaelsverehrung, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 717–724, hier: S. 721.

Deutschland wiederum lehnten diese Deutung ab und traten in grosser Zahl in den Michaelsverein ein, der sich als Bruderschaft zur Unterstützung des Papstes im Kampfe gegen die Feinde der Kirche verstand.[1217] Die Betonung des Kampfes und die Kriegsmetaphern in der Predigt Schwyzers müssen demzufolge unter dem Aspekt der katholischen Michaelsverehrung kontextualisiert werden. Thema der Kanzelrede ist die Verführung und wie ihr widerstanden werden könne. Der Kampf der Engel mit dem Teufel und den Dämonen wird mit dem Kampf der Menschen gegen den Teufel parallelisiert. Wie die als Vorbild geltenden Engel müssten sich die Menschen Gott würdig erweisen. Als negatives Vorbild gilt Luzifer, der sich als gefallener Engel erniedrigt habe.[1218] Gott gilt demgegenüber als der «Unendliche»,[1219] dem nichts gleichgestellt werden könne. Wie bereits bei Widmer gilt es bei Schwyzer heilig zu werden, wie oder weil Gott heilig sei.[1220] Dazu habe der Mensch, als einziges der Geschöpfe, eine vernünftige Urteilskraft erhalten, mit der er zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermöge. Der freie Wille könne sich den triebhaften Reizungen der Sinnlichkeit entziehen und demzufolge könne der Mensch Gott ähnlich werden. Der Mensch stehe «als das eigentliche Ebenbild Gottes»[1221] als ein Verwandter und Bruder der Engel im Himmel. Nach der Herleitung der Ebenbildlichkeit, die den Kampf gegen die Sünde erst möglich macht, wird der Kampf betont. Jesus sei mitleidig und sanft gegenüber den «tiefgesunkenen Menschen»,[1222] nicht jedoch gegenüber dem Verführer. Dort gelte «Zahn für Zahn, Blut für Blut, Seele für Seele».[1223] Zwar müsse man vor der Sünde vor allem fliehen, aber ihr auch bewaffnet mit «festen Grundsätzen» entgegentreten.[1224] Demnach zeugt diese Predigt von der zentralen Stellung des Kampfes um den Erhalt des spezifischen Verhältnisses der Menschen zu Gott im katholischen Predigtdiskurs.

Ebenso wird in der Schlachtpredigt 1844 von Xaver Herzog (1810-1883) der Kampfcharakter betont. Herzog war 1832 Mitbegründer der radikalen Studentenverbindung Helvetia.[1225] Während des Studiums in Tübingen wandte er sich aber dem ultramontanen Katholizismus zu. Er verteidigte als Publizist sowohl Josef Leu als auch den Sonderbund in seiner Zeitschrift *Der*

[1217] Andreas Heinz, Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, Tübingen 2010 (Pietas liturgica: interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft Studia), S. 272.
[1218] Verekund Schwyzer, Predigt gehalten am Feste des hl. Erzengels Michael. In der Stifts- und Pfarrkirche St. Leodegar im Hof zu Luzern, Luzern 1841, S. 10.
[1219] Ebd.
[1220] Ebd., S. 6.
[1221] Ebd., S. 10.
[1222] Ebd., S. 17.
[1223] Ebd.
[1224] Ebd., S. 21.
[1225] Marco Marcacci, Art. Helvetia (Studentenverbindung), in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

katholische Luzernerbieter (1853-71). Er wehrte sich gegen die nach dem Sonderbundskrieg erfolgten Klosteraufhebungen in St. Urban und Rathausen (1848).[1226] Herzog war von 1841-1883 Pfarrer in Ballwil und wirkte zudem als Volksschriftsteller.[1227] Das Leben wird von Herzog in der Predigt als unaufhörlicher Streit zwischen Leib und Seele, «zwischen dem Gesetz Gottes und den Launen der Selbstsucht»[1228] beschrieben. Das Fleisch strebe danach, die göttliche Ordnung aufzuheben. Die Begierde führe zur Sünde und diese wiederum zum Tod. So könne zwar die Welt gewonnen werden, «die Hoffnung auf die Zukunft»[1229] aber verwirkt werden. Das gelte auch für ganze Völker. Das Äussere könne glänzend scheinen und doch mache nur der christliche Glaube diese Völker unsterblich. Dabei sei gerade die Schlacht von Sempach «ein so deutlicher Beweis, dass Gott die seinen nicht verlässt».[1230] Damit kann resümiert werden, dass im katholischen Diskurs der Begriff des ‹Kampfes› zentral ist und insbesondere das Verhältnis zu Gott und der Auserwähltheit bestimmt, die über den Kampf immer wieder bestätigt beziehungsweise gezeigt werden muss.

Liebevoller Krieg: Die Freischarenzüge

Mit den Freischarenzügen 1844/1845 verschärft sich der über Gott vermittelte Konnex von Katholizität und Kampf. Während die obigen Beispiele wohl eine Bedrohungslage für den Katholizismus ausgemacht haben, waren sie meist unspezifisch gehalten. Mit den Bürgerkriegszuständen in Luzern – in den Predigten wird mehrfach der Kampf von Eidgenossen gegen Eidgenossen betont[1231] –, intensiviert sich die Wahrnehmung einer Bedrohung deutlich. Auffallend sind zunächst die Parallelen zu den pro-landschaftlichen Predigten in Basel. Auch dort wird der Sieg in der Schlacht als Gottesurteil aufgefasst. Empfanden aber die Geistlichen in Baselland den Angriff der Städter als Angriff auf die von Gott geschenkten Freiheits- und Gleichheitsrechte, argumentieren die Geistlichen Luzerns mittels einer Konfessionalisierung des Kampfes. Unter Konfessionalisierung wird im Folgenden – wie im Rahmen dieser Arbeit immer – die explizite Charakterisierung einer Figur, eines Ereignisses, Gegenstandes oder einer Epoche als katholisch oder reformiert

[1226] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 415.
[1227] Biographische Angaben: Walter Haas, Art. Herzog, Xaver, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1228] X. Herzog, Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, Luzern 1844, S. 6.
[1229] Ebd., S. 7.
[1230] Ebd., S. 11.
[1231] Vgl. J. B. Dormann, Der würdige Dank für die am 31. März und 1. April errungenen Siege. Predigt gehalten am allgemeinen Dankfeste den 27. April 1845, Luzern 1845, S. 3.

verstanden.[1232] Im Zentrum der Predigten zu den Freischarenzügen steht die über das Gottesurteil vermittelte Katholizität.

Die erste hier zu interpretierende Predigt wurde nach dem zweiten Freischarenzug am von der Regierung in Luzern veranlassten Dankfest am 27. April 1845 gehalten. J. B. Dormann war Vikar der Pfarrgemeinde in Emmen. Die Predigt wurde in zwei unveränderten Auflagen gedruckt. Auch wenn die Auflagenzahlen nicht bekannt sind, deutet doch eine zweite Auflage auf den Erfolg der Publikation hin. Die Predigt wurde für den Druck leicht bearbeitet, so wurden die Zitate – so Johannes von Müllers *Der Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft*[1233] – mit Fussnoten belegt, was in einer Predigt gelegentlich vorkommt, doch keinesfalls Norm ist. Thematisch ist in der Predigt, korrespondierend mit dem Anlass, der Dank an Gott zentral.

Zunächst werden nochmals an die mit Angst und Schrecken verbundenen Tage erinnert, an denen «Bürgerblut» vergossen und «Miteidgenossen» gemordet hätten.[1234] Ausschliesslich Gott sei es zu verdanken, dass Luzern verschont worden sei. Gott habe einen schützenden Engel geschickt, der für die «glückliche Wendung»[1235] der Dinge gesorgt habe. Der Umstand, dass Ochsenbein vor Luzern stand und die Stadt hätte beschiessen können, es jedoch nicht tat, werden von Dormann als «Wunderbares»[1236], als direkten Eingriff Gottes aufgefasst. Dieses Handeln Gottes werde aus dem Munde eines verwundeten Freischärlers aus Zofingen bestätigt. Dormann belegt das durch eine Fussnote.[1237] Nun folgt in der Kanzelrede die Konfessionalisierung des Konflikts. Durch den Eingriff habe Gott nicht nur den Kanton Luzern geschützt, sondern «die ganze katholische Eidgenossenschaft».[1238] Die Konfessionalisierung wird mit dem eidgenössischen Diskurs verbunden, indem eine Parallele zu Sempach gezogen wird. Über den Sieg könne, wie damals in Sempach, gesagt werden: «Gott selber ist zu Gericht gesessen».[1239]

In der rund zwei Monate nach dem zweiten Freischarenzug in Sachseln bei der Wallfahrt zu Bruder Klaus von Verekund Schwyzer gehaltenen Predigt sind ähnliche Gedankengänge zu finden. Die Kanzelrede wurde auf der Kantonswallfahrt Zugs gehalten, und in Luzern gedruckt. Der Erlös sollte an die im Kampf gegen die Freischaren Verwundeten gehen. An der Wallfahrt sollen rund 1’000 Teilnehmer gezählt worden sein. Grund für ebendiese war der Dank für den Sieg gegen die Freischärler im zweiten Freischarenzug. In der Einleitung wird das in anderen

[1232] Vgl. Kuhlemann, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und fühen 20. Jahrhundert, S. 29.
[1233] Dormann, Der würdige Dank für die am 31. März und 1. April errungenen Siege, S. 5.
[1234] Ebd., S. 3.
[1235] Ebd., S. 4.
[1236] Ebd., S. 7.
[1237] Ebd., S. 8.
[1238] Ebd., S. 3.
[1239] Ebd., S. 7.

katholischen Predigten und der Literatur mehrfach bestätigte Wiedererstarken des Glaubens und der Praktiken angesprochen. So könne sich jeder «treue, glaubensfeste Katholik» freuen, wenn er sehe, wie der Glauben in Zeiten, in denen «so ungeschaut alles Heilige» gelästert werde, auflebe.[1240] Die Bekräftigung des eigenen Glaubens dient der Herabsetzung der Gegner und kreiert so eine klare konfessionelle Identität. Während im zweiten Teil der Predigt das Vorbild des Bruders Klaus im Zentrum steht, geht es im ersten Teil um den Dank, die Bitte und Anrufung Gottes. Gott sei besonders für die Schonung während dem Freischarenzug zu danken. In grosser Zahl hätten die treulosen Brüder über die *katholische* Schweiz herfallen wollen. Wie im Bürgerkrieg in Basel fungiert die Brudermetapher als gleichzeitig verbindendes und trennendes Element. Die Schweiz wird als Familie vorgestellt, die Kantone fungieren als Brüder. Zwar werden die Freischaren als Brüder bezeichnet, aber dadurch abgewertet, weil solches Verhalten von einem Bruder eben nicht erwartet werden dürfe. Die Brudermetapher hat gerade in der konfessionellen Kommunikation eine hohe Bedeutung. So sprachen bereits 1586 die katholischen Orte von den reformierten als «Eydtgenossische Stiefbrüder».[1241] Das vorgestellte Abstammungsverhältnis der eidgenössischen Familie widersprach zunehmend den konfessionellen Identitäten und musste immer wieder neu verhandelt werden. Dabei sei, so Lau, die «interkonfessionelle Sprachlosigkeit» im Prozess der Nationalisierung immer wieder ein destabilisierender Faktor gewesen, denn die nationalen Mythologien seien durch die Konfessionen unterschiedlich ausgestaltet worden und könnten nur bedingt als einigend gelten.[1242] Dieser Mechanismus greift in der Kanzelrede wieder. Was wesentlich konstruiert wird, ist eine bestimmte katholische Identität. Die Freischarenzüge werden deutlich – als Angriff auf die katholische Schweiz – entsprechend als antikatholisch qualifiziert. Es sei nicht nur um Luzern gegangen, den «Katholiken in der ganzen Schweiz» habe der Kampf gegolten.[1243] Somit wird eine konfessionelle Identität konstruiert, die im Sinne der Homogenisierung agiert und andere Spielarten des Katholizismus ausblendet, gab es doch mit Solothurn und dem Tessin katholische Kantone im liberalen Lager. Aus Solothurn stammten gar Teile der Freischaren, die aus der Erzählung herausfallen. Als katholisch gelten nur die Angegriffenen. Dieses Verständnis des Katholischen war ungeheuer wirkmächtig. Es hat dazu geführt, dass die Forschung zum Teil bis heute die Begriffe ‹ultramontan›, ‹katholisch-konservativ› und ‹katholisch› gleichsetzt.[1244] Das kann durch die Mehrheitsverhältnisse und die

[1240] Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 3.
[1241] Vgl. Thomas Lau, «Stiefbrüder». Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712), Köln 2008, S. 118.
[1242] Ebd., S. 479.
[1243] Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 9f.
[1244] Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 34ff.

Ultramontanisierung begründet werden,[1245] marginalisiert jedoch im Konkreten auch gerade die innerkonfessionellen Auseinandersetzungen.

Die spezifische konfessionelle Identität wird bei Schwyzer über den Gottesbegriff legitimiert. Denn die Gebete der «Stillen» und «Gottvertrauenden» seien erhört worden, sodass Gott gesagt habe: «Bis hieher [sic] und nicht weiter».[1246] Gott allein sei der Sieg zu verdanken. Durch den «unverdienten Schutz» während der schweren Heimsuchung seien «viele aus der höchst gefährlichen Schlafsucht geweckt»[1247] worden. Die Freischarenzüge wögen besonders schwer, weil sie Eidgenossen an Eidgenossen verübt hätten. Dadurch sei der Eid gebrochen und damit «Gott, der liebenswürdige Vater im Himmel schwer beleidigt»[1248] worden. Die Betonung des Eids verweist auf dessen religiöse Bedeutung für die katholischen Geistlichen. Die Eidgenossenschaft stellt folglich nicht eine durch Verträge zusammengehaltene Gemeinschaft dar, sondern eine religiöse Schwurgemeinschaft.[1249] Dass sich die Eidgenossen mehr oder weniger seit der Reformation nicht mehr auf eine gemeinsame Eidformel einigen konnten, spielt im idealisierten Verständnis Schwyzers keine Rolle.[1250] Die konfessionelle Spaltung wird durch den Bezug auf den aufgrund der konfessionellen Differenzen nicht mehr durchführbaren Eid paradoxerweise überbrückt. Schwyzer verweist anschliessend auf die Sünden der Freischaren: den «Aufruhr gegen gesetzliche Obrigkeiten», der «Eingriff in Gottes heilige Rechte», die «Schändung der Weltordnung», die «Beschädigung fremden Gutes», und die «Eingriffe in die hundertjährigen Rechte Anderer».[1251] Am Schluss der Predigt folgt wieder in typischer Manier das versöhnende Moment, das auch ultramontane Predigten auszeichnet. Auf der Wallfahrt solle für die Sünden der Mitbrüder gebüsst werden und Gott um Vergebung gefleht werden, da sie der Christenpflicht nachkommen wollen, und «beten für unsere Feinde».[1252] Der unglücklichen Brüder solle man in Liebe gedenken. Die Betonung des Friedens war bereits bei Widmer zum Schluss seiner Predigt mit dem Verweis auf Niklaus von Flüe angeführt worden. Bei Schwyzer wird das Friedensgebot explizit auf die Feinde

---

[1245] Urs Altermatt, Der lange Weg der Schweizer Katholiken zu nationalen Volksorganisationen. Die Entstehungsgeschichte des Schweizerischen Katholikentages 1903, des Schweizerischen Katholischen Volksvereins 1905 und der Schweizerischen Konservativen Volkspartei 1912, Einsiedeln 1972, S. 23ff.
[1246] Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 8.
[1247] Ebd., S. 9.
[1248] Ebd., S. 10.
[1249] Die Bedeutung des Eids wird auch bezüglich der Landsgemeinde immer wieder betont und konstituierte diese wesentlich. Vgl. Roca, Einleitung: Katholizismus und moderne Schweiz, S. 36.
[1250] Andreas Würgler, Art. Eidgenossenschaft. Die Eidgenossenschaft zwischen Mythos und Realität, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014, hier: Vgl.
[1251] Vgl. Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 10f.
[1252] Ebd., S. 12.

angewendet und aufgrund des geschilderten Konflikts somit deutlich auch für die Feinde des Katholizismus.

Gott, Kampf, Katholizität und Liebe

Der Gottesbegriff in den katholischen Predigten eröffnet demzufolge ein ambivalentes Feld zwischen Auserwähltheit, Betonung des Kampfes, einer Ultramontanisierung und gleichzeitig der christlichen Feindesliebe. Die Homogenisierung, die vor allem in der Predigten nach den Freischarenzügen deutlich ist, weil nur noch der ultramontane Katholizismus als Katholizismus gilt, wird durch den Gottesbegriff legitimiert. Gott sitzt zu Gericht und lässt den Ultramontanismus gewinnen, auch indem den katholischen Gegnern die Katholizität abgesprochen wird. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Nation katholisch konfessionalisiert ist und wiederum durch den Bezug auf Gott legitimiert wird. Das, weil der Kampf der Freischaren als Kampf gegen die Katholiken aufgefasst und wiederum mit der Befreiungstradition verbunden wird. Wie in Sempach Gott ein Urteil fällte, so auch in den zeitgenössischen Konflikten. Beide Urteile, so die Geistlichen, seien aufgrund der Katholizität der Sieger gefällt worden. Neben den konfliktaffinen Vorstellungen, die qua Begriffsfeld ‹Gott› Kampf und Katholizität verbinden, enthalten die religiösen Narrative auch versöhnliche und vermittelnde Elemente. Zum einen die Brudermetapher, die trotz Bürgerkrieg die Gegner noch immer zur (Familien-) Gemeinschaft rechnet und zum anderen durch die Verweise auf das christliche Liebesgebot. Brudermetapher und christliches Gebot erlauben es, das ausgesprochen konfrontative katholische Narrativ aufzubrechen und die Ambivalenzen, die das Konzept eines bikonfessionellen Nationalstaats verlangt, auszuhalten. Bereits in den obigen Predigten wurden die wichtigen Bezüge zur Befreiungstradition und damit der Legitimation der politischen Ordnung durch den Bezug zur Zeit und die zentrale Metapher der als Gottesreich verstandenen katholischen Kirche deutlich. Eine genaue Analyse derselben verlangt wie in Basel einer Zuordnung in die politische Zeit. Besonders das spezifisch katholische Verhältnis zum Begriffsfeld der ‹Zeit› spielt für die politischen Konflikte eine grosse Rolle und wird im Folgenden untersucht.

Die politische Zeit und der politische Raum

Während den ‹Wirren› in Basel werden über die Zeitbezüge und die Vorstellungen des Gottesreiches Wandel und entsprechendes politisches Handeln legitimiert. Werden im reformierten Basel die Vorstellung einer apokalyptischen Bruchzeit und eine konfessionell gezeichnete Fortschrittsgeschichte verhandelt, finden sich im katholischen Luzern andere Zeitbezüge. Auch im Hinblick auf den Reich-Gottes-Begriff hat sich bereits bei Widmer dessen

präsentisches Verständnis gezeigt: Das Reich Gottes ist die katholische Kirche. Für das folgende Kapitel steht die Frage im Mittelpunkt, wie sich das katholische Zeitdenken vom reformierten in Basel unterscheidet und wiederum welche politischen Handlungsanweisungen daraus resultieren. Ebenfalls gefragt wird nach der spezifischen Ausgestaltung des Reiches Gottes und den damit verbundenen politischen Vorstellungen. Dabei darf angenommen werden, dass der ultramontane Katholizismus in Luzern einen hegemonialen Status einnimmt. Aufgrund ihrer Bedeutung innerhalb des katholischen Diskurses gilt es, wie in der Einleitung zum Kapitel beschrieben, die Mechanismen der ‹Historisierung› und ‹Enttemporalisierung› zu untersuchen. Insofern stehen die temporalen und räumlichen Ebenen des politischen Diskurses der Kanzelreden im Mittelpunkt und hierbei die Frage, ob die ‹Enttemporalisierung› sämtliche Bereiche betrifft oder ob es Aspekte gibt, die davon ausgenommen sind. Ebenso soll gefragt werden, wie sich der liberale Katholizismus gegenüber diesen «Makrostrategien»,[1253] die von der Forschung vornehmlich auf den Ultramontanismus bezogen werden, positioniert.

Bleibt alles anders? Zeitbezüge in Luzern

Im Katholizismus hat die Eschatologie nicht den gleichen Stellenwert erfahren, wie im Protestantismus.[1254] Der Traktat der Eschatologie (*De Novissimis*) wurde in den neuscholastisch geprägten Lehrbüchern bis Mitte des 20. Jahrhunderts stets als Letztes aufgeführt und behandelte Themen wie Tod, Gericht, Himmel und Hölle.[1255] Erst mit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat sich die Stellung der Eschatologie in der katholischen Dogmatik verschoben,[1256] wie der spätere Papst Joseph Ratzinger vermutet aufgrund des mit dem Ersten Weltkrieg einsetzenden «Untergangsbewusstsein».[1257] Das hat zur Folge, dass für den Untersuchungszeitraum Mitte des 19. Jahrhunderts im Katholizismus – verglichen mit dem Protestantismus – der Eschatologie und der Apokalyptik eine deutlich kleinere Bedeutung

[1253] Metzger, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, S. 442.
[1254] Vgl. Franz Gruber, Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i.Br., Basel [etc.] 2010, S. 19–45, hier: S. 21.
[1255] Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br., Basel [etc.] 2003, S. 516.
[1256] Dies bedeutet wiederum nicht, dass chiliastische Elemente dem Katholizismus völlig fremd sind. So hat Joachim von Fiore (†1202) eine apokalyptische Heilsgeschichte entworfen, deren Traum eine «erneuerte Ecclesia spiritualis» ist (Johanna Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg i.Br. 2010 (Grundlagen Theologie), S. 89). Der Millenarismus wurde aber grundsätzlich im Katholizismus «zwar nicht vernichtet» aber doch aus der Theologie verbannt oder wie es Johanna Rahner formuliert, theologisch gebändigt (Rahner, Einführung in die christliche Eschatologie, S. 90). In der katholischen Volksfrömmigkeit lassen sich aber, auch im 19. Jahrhundert, chiliastische Praktiken nachweisen, die sich mit der Marienverehrung verbanden. Für den Untersuchungszeitraum können aber die theologischen Positionen bezüglich der Eschatologie als stabil im Sinne der Lehrmeinung der Kirche gelten, wie Ebertz in seiner Untersuchung katholischer Predigten aufgezeigt hat (Michael N. Ebertz, Endzeitbeschränkungen. Zur Zivilisierung Gottes, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i.Br., Basel [etc.] 2010, S. 171–189, hier: S. 183).
[1257] Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007, S. 19.

zukommt, weil der Katholizismus im Gegensatz zu anderen Konfessionen, «never explicitly developed a sequence of events for the endtimes».[1258] Das trifft auf die Helvetik und, wie im Folgenden gezeigt wird, auch die Regenerationszeit zu.[1259] Robin Barnes verweist darauf, dass seit Augustinus (354-430) im Katholizismus eine Individualisierung und Institutionalisierung der Heilserwartung festzustellen sei.[1260] Die Kirche wurde zum «geschichtlichen Repräsentanten der gewissermassen evolutionär expandierenden göttlichen Wirklichkeit».[1261] Die Gottesherrschaft konnte in den «Sakramenten der kirchlichen Institution bereits gegenwärtig werden».[1262] Landwehr vermutet, dass es im Katholizismus eher möglich gewesen sei, das «Gesellschaftliche mit dem Sakralen zu verbinden», sodass die Frage nach dem Ende aller Zeit «in einer übergeordneten Institution» aufgehoben gewesen sei.[1263] Anstelle der Zentralstellung des göttlichen Reichsanbruchs, der in der katholischen Kirche bereits als gegenwärtig betrachtet wurde, wurde der Fokus auf das individuelle Gericht gelegt, und damit den letzten Tag des eigenen, menschlichen Lebens. Besonders die Lehre des Fegefeuers war hierbei zentral. Sie bestimmte durch die Marien- und Heiligenverehrung sowie dem Buss- und Ablass-, dem Prozessions- und Wallfahrtswesen einen zentralen Teil der konfessionellen Identität.[1264] Ebertz begreift die katholische Eschatologie als eine Individualeschatologie,[1265] während die evangelische als Kollektiveschatologie begriffen werden könne.[1266] Die theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen haben wiederum weitreichende Konsequenzen für die Zeitbezüge der Predigten und zwar für beide binnenkonfessionellen Richtungen.

Das Gleichbleiben der Zeit: Ultramontane Katholizität

Prototypisch illustriert die Predigt von Leodegar Kretz (1805-1871) die Zeitdiagnose im ultramontanen Katholizismus. Kretz war im Kloster Muri bis zu dessen Aufhebung im Zuge

---

[1258] Victor Balaban, Roman Catholicism, in: Richard Allen Landes (Hg.), Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, S. 358–362, hier: S. 358.

[1259] Zwar gibt es apokalyptische Vorstellungen in den Innerschweizer Kantonen wie die Bruderklausen-Weissagung, doch finden diese ausserhalb des Predigtdiskurses statt. Vgl. Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 93.

[1260] Vgl. Barnes, Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800, S. 161.

[1261] Michael N. Ebertz, Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und katholische Apokalyptiker, in: Michael N. Ebertz, Reinhold Zwick (Hg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, Freiburg i.Br., Basel, Wien 1999, S. 120–149, hier: S. 121.

[1262] Ebd.

[1263] Landwehr, Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte, S. 138f.

[1264] Ebertz, Endzeitbeschränkungen, S. 177.

[1265] Diese bietet für die Fragestellung der Arbeit keine wesentlichen Erkenntnisse, kann aber im Untersuchungszeitraum gelegentlich angetroffen werden. So wird in der Predigt von Landtwing das Gericht beschrieben, dass jeder nach dem Tode zu erfahren habe und er oder sie dabei entweder in den Himmel oder die Hölle geschickt werde. Vgl. Alois Landtwing, Predigt auf das Fest des heiligen Martyrs Felix den 7. Heumonat 1844. Gehalten in der Pfarrkirche zu Sins, Luzern 1844, S. 17.

[1266] Ebertz, Endzeitbeschränkungen, S. 179.

des Aargauer Klosterstreits (1841) als Zeichnungslehrer tätig. Danach wurde er Frühmessner in Boswil, anschliessend Pfarrer, ehe er mit einem Teil der Benediktiner des aufgehobenen Kloster Muri nach Gries in Österreich zog. Auch dort war er Pfarrer (1846-1854). Nach der Pfarrersstelle in Marling bei Meran (1856-1863), kehrte er in den Aargau nach Bünzen zurück, wo er bis 1870 Pfarrer war.[1267]

Die Predigt wurde am 8. März 1842 nach der Prozession um die Musegg gehalten. Diese Prozession hatte in den 1830er Jahren zu Konflikten geführt. Seit 1512 war der Musegger Umgang am Vorabend von Mariä Verkündigung mit einem vollkommenen Ablass verbunden. Er wurde vom Papst jeweils für 15 Jahre erteilt und führte viele Pilger von der Landschaft in die Stadt Luzern. Die Beliebtheit bei der Bevölkerung erklärt sich auch insofern, dass mit der Teilnahme Beichte und Kommunion verbunden waren und dem tridentinischen Gebot nach der Erfüllung der Osterpflicht nachgekommen werden konnte.[1268] Neben der religiösen hatte der Umgang eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Bedeutung. Die Pilger aus der Innerschweiz mussten versorgt werden, zudem bot das Wallfahrtsereignis den Behördenmitglieder aus den katholischen Ständen die Möglichkeit zur Beratung von Amtsgeschäften.[1269] In den 1830er Jahren galt die Prozession für die liberale Regierung als kritisches Datum, weil viele Luzernerinnen aus der Landschaft zur Prozession in die Stadt kamen, was zu politischen Auseinandersetzungen führen konnte.[1270] Pius VII. hatte zuletzt 1821 den Ablass erteilt, sodass dieser 1836 von Papst Gregor XVI. hätte erneuert werden müssen. Anfang Juni 1836 antwortete der Papst auf Nachfrage um die Erneuerung des Ablasses der Luzerner Regierung, dass angesichts der liberalen Kirchenpolitik auf eine Erteilung verzichtet werde. Nachdem die Regierung zunächst gelassen auf den negativen Bescheid reagiert hatte, war 1837 der Druck der Bevölkerung bereits gross. Die Regierung war dankbar, dass der Bischof aus eigener Kompetenz einen vierzigtägigen Ablass gewährt hatte. Diesen versuchte die Regierung mit zusätzlichem Pomp aufzuwerten, indem der Stadtrat, die Grossräte und die Appellationsrichter in amtlicher Kleidung eingeladen wurden, was sonst unüblich war.[1271] Nach dem Regierungswechsel und der Verfassungsrevision 1841 erteilte Papst Gregor XVI. Anfang 1842

[1267] Biographische Angaben: Adelhelm Rast, Kretz, P. Leodegar, in: Leo Santifaller, Eva Obermayer-Marnach (Hg.), Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Wien 1968, S. 264.
[1268] Vgl. Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 257.
[1269] Vgl. ebd., S. 258.
[1270] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 221.
[1271] Vgl. ebd., S. 118.

wieder den vollkommenen Ablass, sodass die Prozession 1842 wieder in ihren üblichen Formen abgehalten wurde.[1272]

Thema der Predigt ist die – durch die Ereignisse um die Museggprozession perspektivierte – Aussöhnung mit der katholischen Kirche. Sie wird durch den Bibeltext der Predigt aus 2. Kor 3,20 bekräftigt: «Wir bitten an Christi Statt: Versöhnt euch mit Gott». Dabei zeigt sich die für die katholische Predigt prototypische Zeitdiagnose. Die römisch-katholische Kirche wird als ewiges Bollwerk begriffen, das «zwar angestürmt, aber nie erstürmt werden»[1273] könne. Die Vorstellung ist nicht nur bei zahlreichen Geistlichen zu finden, die der ultramontanen Richtung zugeordnet werden können.[1274] Ebenso spricht der liberal-katholische Geistliche Georg Sigrist von der katholischen Kirche als der von Jesus gestifteten Kirche, die von «ewiger Dauer» sei und wohl angefeindet, nicht jedoch überwunden werden könne.[1275] Das Konzept bildet ein zentrales Element der katholischen Identität. Worin sich jedoch die Geistlichen der unterschiedlichen Richtungen unterscheiden, ist im Hinblick auf die spezifische Ausformung dieser Identität. Der Bezug zum Begriffsfeld der ‹Zeit› leistet im Hinblick darauf das entscheidende Kriterium, denn durch das Zeichnen von Kontinuitätslinien wird eine bestimmte Interpretation des Katholizismus präferiert und legitimiert. Kretz zeigt das an der Museggprozession. Sie werde, wie man in alten Büchern lesen könne, seit dem Brand in Luzern von 1340 begangen. Die Bitten der Väter nach Schutz für die Stadt vor Feuer und anderen Widrigkeiten sei auch von den Päpsten unterstützt worden. Von Julius II. (1443-1513) bis Pius VII. (1742-1823) sei ununterbrochen ein vollkommener Ablass verliehen worden. 1842 sei nun ein ungewöhnlicher Zustrom an Gläubigen zu sehen, was darauf zurückzuführen sei, dass das Fest mit der Erteilung des Ablasses durch Gregor XVI. wieder «seinen ehevorigen Glanz»[1276] habe. Die hier wahrnehmbare Zeitauffassung ist durch die über die konfessionelle Identität vermittelte Konstanz geprägt. Diese sei kurz mit dem Aussetzen der Erteilung des Ablasses und damit dem Unterbuch zur «Sprache unsers allgemeinen Vaters in Rom» gestört worden, nun jedoch wieder «gehoben».[1277] Wandel findet demnach im Hinblick auf die kirchlichen

[1272] Leodegar Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche. Eine Rede, gehalten nach stattgefundener feierlicher Prozession um die Musegg in der Hofkirche zu St. Leodegar in Luzern den 17. März 1842, Luzern 1842, S. 4.
[1273] Ebd., S. 24.
[1274] Auch in der Predigt von Xaver Herzog tritt diese Zeitdiagnose deutlich auf. Seit der Auferstehung Jesu, «seit jenem Tage bis heute, hinab durch achtzehn Jahrhunderte, während die Gestalt der Erde sich mehr als einmal geändert» habe, bestehe der «Lebensbaum» der Kirche. (Herzog, Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, S. 13)
[1275] Georg Sigrist, Vergiss-mein-nicht an die Pfarrgemeinde Wohlhusen. Eine Abschiedsrede gehalten am Festtage der heiligen Apostel Petrus und Paulus im Jahre 1840, Luzern 1840, S. 5.
[1276] Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche, S. 4.
[1277] Ebd., S. 5.

Verhältnisse und Praktiken nicht statt. Die Museggprozession wurde – in der Vorstellung von Kretz – bereits mit der ersten Prozession nach dem durch den Papst vermittelten Willen Gottes abgehalten und bedarf keiner Veränderung. Wandel bezüglich der konfessionellen Identität gilt aufgrund des Geschilderten als negativ, kann aber immer rückgängig gemacht werden. Insofern können die ultramontanen Mechanismen der Historisierung und Enttemporalisierung bestätigt werden. Die Mechanismen werden im zweiten Teil der Predigt weiter akzentuiert. Kretz zeichnet eine Linie von Jesus über Petrus, der «ununterbrochen seine Nachfolger auf dem Stuhle zu Rom» hatte, und zwar von «Linus bis zu Gregor XVI.».[1278] Die Zeichnung von Kontinuität dient Kretz der Legitimation der päpstlichen Hierarchie.[1279] Nachdem demzufolge eine über die Papstgeschichte legitimierte Vorstellung von Kontinuität beschrieben wurde, geht es im letzten Teil der Predigt um das Konzept des Wandel.

Mit Blick auf die kirchenpolitischen Konflikte der 1830er gelte die Kirche bei manchen als «Feindin des Staates» oder der «Fortschritte».[1280] Die Kirche sei jedoch keine «Feindin der Aufklärung und der Fortschritte», wenn diese als «wärmendes und erleuchtendes Licht zur Pflanzung alles Schönen und Guten» und nicht als «Feuerbrand zur Pflanzung menschliches Uebermuthes» verstanden würden.[1281] Für Kretz gilt die Französische Revolution als negativer Bezugspunkt, in dem die falsch verstandene Aufklärung zwangsläufig kulminiert sei. Dem entgegengesetzt wird der Fortschritt durch die katholische Kirche. So seien die «wilden Stämme» von Germanien durch Bonifaz veredelt worden, in Britannien sei das «Land der Engel» geschaffen und durch dieses die «berühmten Boten» nach Helvetien geschickt worden.[1282] Gemeint ist hierbei die Missionierung des Gebietes der Schweiz durch irische Mönche.[1283] Durch die spezifischen Zeitbezüge wird eine den Fortschrittsgeschichten entgegengesetzte Epocheneinteilung vorgenommen. Das Mittelalter sei nicht als «finster»[1284] zu verstehen, denn damals seien in St. Gallen, Beromünster, Einsiedeln und Engelberg Stifte gegründet worden, die als «Bildungsschulen» für das «Vaterland, ja für Europa selbst» gewirkt hätten.[1285] Aufgrund des Bestehens der enttemporalisierten Kirche besteht kein Bedürfnis, wie

---

[1278] Ebd., S. 9.

[1279] Diese Zeichnung von Kontinuität bezüglich der Papstgeschichte ist typisch für die katholische Predigt. So formuliert der Ultramontane Melchior Kaufmann (1793-1851) Jesus habe, weil sonst kein Einigungspunkt bestanden hätte, Petrus die Schlüsselgewalt gegeben. Diese Schlüsselgewalt sei über die Päpste in «ununterbrochener Reihenfolge» bis heute sichtbar. Kaufmann, Die Gnade Gottes ausser und in der katholischen Kirche, S. 15.

[1280] Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche, S. 12.

[1281] Ebd., S. 15.

[1282] Ebd.

[1283] Franz Xaver Bischof, Art. Katholische Kirche, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[1284] Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche, S. 15.

[1285] Ebd., S. 16.

mit der Aufklärung und insbesondere im reformierten Zeitepochenverständnis üblich, das Mittelalter gegenüber der Neuzeit abzuwerten. Deutlich ist ebenso die ultramontane Ausrichtung auf Rom. So zeige sich besonders in der «Mutterstadt aller Künste und Wissenschaft» in der «Vergangenheit und der Gegenwart» das Licht der wahren Aufklärung und dort bleibe sie auch, wie Papst Gregor XVI. habe mitteilen lassen, Feindin der «blutrotflammenden Aufklärung».[1286] Rom dient daher, vermittelt durch die Zeitbezüge, als ideeller Mittelpunkt des ultramontanen Denkens.

Verstärkt tritt die Zeitlandschaft in der Predigt von Thomas Stocker (1812-1890) auf. Er war Kaplan in Walchwyl ZG. Die am 23. Oktober 1843 am jährlichen Gedächtnistag der Schlacht auf dem Gubel gehaltene Predigt hatte Einfluss auf die Reorganisation des Gymnasiums und Lyzeums in Luzern. 1844 kam es zur Neuwahl der Professoren. Die als liberal geltenden Anton Tanner, Joseph Peyer und Ernst Grossbach wurden durch Konservative ersetzt. Als Professor für Geschichte wurde Stocker empfohlen, weil dessen Festpredigt auf dem Gubel die anwesenden katholisch-konservativen Erziehungsräte Leu und Siegwart-Müller davon überzeugt hatte, dass Stocker «sehr bewandert»[1287] in der vaterländischen Geschichte sei. Der Hintergrund der Predigt bildet die Eskalation des Aargauer Klosterstreits. Die Tagsatzungsmehrheit hatte am 31. August 1843 der Kompromisslösung mit der Wiederherstellung der vier Frauenklöster zugestimmt, was jedoch die katholisch-konservativen Kantone – allen voran Luzern – nicht akzeptieren wollten. Das wird auch in der Einleitung der Predigt ausgeführt. Nach der Kritik an den Zuständen in der Eidgenossenschaft seit 1831, die «übersättigt an Thaten der Finsternis und der Selbstsucht» gewesen seien, werden die Klosteraufhebung im Aargau 1841 und die rechtliche Sanktionierung in der Tagsatzung 1843 als Tiefpunkte verstanden, die «selbst die Schläfrigen vom langen behaglichen Schlummer» aufgeweckt hätten.[1288] Dabei waren aber die nun zu treffenden Schritte innerhalb dieser Kantone umstritten. Während sich Siegwart-Müller, und die Vertreter Schwyz und Uris für energische Massnahmen mit konkreten Trennungsdrohungen aussprachen, waren Nidwalden und Zug und ein Teil der Luzerner zurückhaltender.[1289] Fabian Briner interpretiert die Predigt als «Instrument der ultrakonservativen Strategie»[1290] zur Durchsetzung harter Massnahmen. Die Protagonisten der Strategie waren unter den 1’200 bis 1’500 Anwesenden.[1291] Wie in

[1286] Ebd.
[1287] Leu und Siegart-Müller zit. nach Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 278.
[1288] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, IV.
[1289] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 278ff.
[1290] Jonas Briner, Milchsuppe oder Blutbad? Die Reformationskriege in der Zuger Erinnerungskultur, Zürich 2013 (Beiträge zur Zuger Geschichte), S. 50.
[1291] Briner hat diese Zahl aus den Zeitungsberichten eruiert. Vgl. ebd.

Luzern war auch im Zuger Landrat – also dem Kanton in dem sich der Erinnerungsort Gubel befindet – umstritten, wie deutlich auf die in der Tagsatzung erfolgte Lösung der Klosterfrage reagiert werden sollte. Als Extremposition galten Trennungsdrohungen. Auf die Veranlassung von Siegwart-Müller wurde die Predigt als Broschüre bei den Gebrüder Räber in Luzern gedruckt. Die ebenfalls dort gedruckte *Schweizerische Kirchenzeitung* berichtete in einem Leitartikel am 28. Oktober positiv von der Feier, wobei sich der Artikel mit dem Vorwort der Predigt deckte. Zeitung und gedruckte Predigt dienten beide als propagandistisches Mittel zur Beeinflussung der weiteren politischen Schritte. Die *Neue Zürcher Zeitung* (folgend NZZ) berichtete, wenig überraschend, negativ über die Feier und führte Zitate von Stocker aus, die ein militärisches Vorgehen der katholischen Stände propagiert haben sollen. Wie Briner aufschlüsselt, sind diese Passagen in der Druckversion nicht zu finden. Auszuschliessen seien solche Aussagen jedoch nicht.[1292] Die Predigt umfasst 68 Seiten und somit rund dreimal so viel wie eine durchschnittliche Predigt. Laut Vorwort hat die Predigt an die fünf Stunden gedauert.[1293] Sie sei gegenüber dem mündlichen Vortrag, wie wiederum aus dem Vorwort zu entnehmen ist, entgegen den Vorwürfen der *NZZ* mit «sehr wenigen Veränderungen»[1294] erschienen, die aber lediglich der Redesituation geschuldet seien und nicht Grundsätzliches beträfen. Die Anmerkungen verweisen darauf, dass sich die Konservativen den Vorwürfen im medialen Diskurs sehr wohl bewusst waren.

Der Anlass der Predigt bildete das Gedenken an die Schlacht am Gubel. Die Schlacht hatte am 24. Oktober 1531 im Rahmen des Zweiten Kappelerkrieges, dem ersten Bürgerkrieg des konfessionellen Zeitalters, stattgefunden. Nach der überraschenden Niederlage Zürichs gegen die fünf inneren Orte und dem Tod Zwinglis bei Kappel am 11. Oktober 1531 folgte auf dem Gubel eine weitere Niederlage der Reformierten unter der Führung Berns und Zürichs. Das reformierte Heer von ungefähr 5’000 Mann war dem katholischen, das je nach Schätzung ungefähr 600 bis 700 Mann stark war, zahlenmässig überlegen, wurde aber während des Nachtlagers überfallen und in die Flucht geschlagen.[1295] Die Schlacht forderte ungefähr 600 Tote. Der kurz danach geschlossene Zweite Kappeler Landfriede war entsprechend für die reformierten Orte ungünstig. Der Landfriede erlaubte, ähnlich wie es im Augsburger Religionsfrieden (1555) der Fall sein sollte, jedem einzelnen Ort, die Konfession seiner Bürger und Untertanen selbst zu bestimmen, begünstigte jedoch in den Gemeinen Herrschaften den

[1292] Vgl. ebd., S. 56.
[1293] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, V.
[1294] Ebd., VII.
[1295] Briner, Milchsuppe oder Blutbad?, S. 28.

Katholizismus.[1296] Ausserdem wurden mit der Wiederherstellung der Fürstabtei St. Gallen den Zürcher Expansionsbestrebungen in die Ostschweiz ein Ende bereitet.[1297] Damit war der reformatorische Prozess stillgestellt und konnte sich nur noch ausserhalb der eidgenössischen Kerngebiete – der Westschweiz, den Drei Bünden und dem Wallis, wo die Friedensbestimmungen nicht galten –, ausbreiten.[1298]

Die Erinnerung an die Schlacht vor 1815 wurde grossmehrheitlich durch den religiösen Kontext bestimmt, wie dem Bau einer Schlachtkapelle (1559) und dem jährlichen Verlesen der Schlachtjahrzeiten.[1299] 1831 wurde die 300-Jahr-Schlachtfeier begangen, die in der Tonalität jener Stockers sehr ähnlich ist. Angeblich sollen 7'000 Menschen aus Zug und Schwyz auf den Gubel gezogen sein. Die Schlacht wird in der Kanzelrede von Franz Joseph Hürlimann als Gottesurteil aufgefasst. Er stilisierte die Reformierten als eindeutig negativ, vor allem Zwingli habe seine Lehre nur mit List und Gewalt verbreiten können. Die Kriegsschuld wird exklusiv den Reformierten angelastet. Katholiken werden im Gegensatz dazu als dem gerechten Krieg verpflichtet geschildert und kümmern sich nach der Schlacht um die verwundeten Feinde. Sichtbar ist die konfessionelle Wertung auch in der Charakterisierung von Bruder Klaus durch Hürlimann. Dessen Warnung vor dem Sittenzerfall wird als Warnung vor der Reformation selbst aufgefasst.[1300] Briner verweist darauf, dass mit der vierbändigen *Topographie des Kantons Zug* (1818-24) von dem Zuger Arzt, Historiker und Politiker Franz Karl Stadlin (1777-1829) durchaus differenzierte Darstellungen auf katholischer Seite bestanden, auf die aber für die Predigten 1831 und 1843 nicht zurückgegriffen wurde.[1301] Für die Jahre von 1832 bis 1842 scheint die Schlachtfeier, im Gegensatz zu jener von 1831 und 1843, keine mediale Beachtung gefunden zu haben.[1302] Die bei Stocker und Hürlimann versuchte Gleichsetzung der Schlachtensiege in Kappel mit denen in Morgarten oder Sempach war im katholischen Diskurs nichts Neues und je nach Konfliktlage seit dem 17. Jahrhundert mehrfach angewendet worden.[1303]

Der Bibeltext aus 1. Makk 2, 50-51 ist, wie oft, wenn das Katholische in den Mittelpunkt gerückt werden soll, zunächst auf Latein und erst nachfolgend auf Deutsch aufgeführt:

[1296] Vgl. ebd.
[1297] Vgl. Helmut Meyer, Art. Kappelerkriege, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1298] André Holenstein, Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz, in: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), S. 65–87, hier: S. 65.
[1299] Briner, Milchsuppe oder Blutbad?, S. 31.
[1300] Franz Joseph Hürlimann, Die dritte Sekularfeier der Schlacht auf dem Gubel, Zug 1831, S. 9.
[1301] Briner, Milchsuppe oder Blutbad?, S. 35f.
[1302] Ebd., S. 50.
[1303] Vgl. Lau, «Stiefbrüder», S. 141.

«Wohlan denn, o Söhne! Seid Eiferer für's Gesetz und waget euer Leben für den Bund euerer Väter, und gedenket, was für Thaten die Väter gethan haben zu ihren Zeiten, – und ihr werdet dafür empfangen grossen Ruhm und einen ewigen Namen».

Die Wahl des Bibelverses ist bezüglich der Bedeutung der Konfession in der Kanzelrede nicht unbedeutend. Denn die Makkabäerbriefe haben in den Konfessionen eine unterschiedliche Würdigung erfahren. Während die ersten beiden Makkabäerbriefe 1546 auf dem Konzil von Trient von der Katholischen Kirche als kanonische Schriften anerkannt wurden, wies sie Luther den sogenannten Apokryphen zu. Die Reformierten folgten zunächst Luther, verzichteten aber mit der Zeit ganz auf diese beiden Bücher.[1304] Demzufolge muss schon die Wahl des Bibeltextes unter konfessionellen Vorzeichen gelesen werden. Den Bezug zu den Makkabäern wurde auch während der Helvetik von konterrevolutionären Geistlichen zur Legitimation des antihelvetischen Widerstandes vielfach bemüht.[1305] Eigentliches Thema der Kanzelrede ist ganz nach der Predigtgattung der Schlachtpredigt im ersten Teil die Erinnerung an die Schlacht selbst und im zweiten Teil die daraus zu ziehenden Schlüsse für die Gegenwart, was von Stocker durch die in Predigten häufig anzutreffende Familienmetapher[1306] der «Väter» und «Söhne» evoziert wird.[1307] Die unmittelbare Erinnerungspolitik ist in der Predigt mehrfach unabhängig vom Schlachtengedenken greifbar. So wird der «sel. Bruder Klaus» mit «Niklaus Wolf von Rippertschwand» gleichgesetzt.[1308] Rippertschwand (1756-1832) war der Begründer des ultramontanen Gebetsvereins und hatte massgeblichen Einfluss auf Josef Leu von Ebersol. Die Parallelisierung der beiden Figuren legitimiert letzteren als ebenso bedeutsam für das katholische Leben wie Bruder Klaus – was im Übrigen auch in anderen Quellen wie dem *Christlichen Volkskalender* von 1837 in gleicher Weise konstruiert wird.[1309] In der Einleitung wird zudem der Sinn des Schlachtengedenkens verhandelt, was auf die bewusste Differenz zu den Schlachten der Befreiungstradition hindeutet. Denn in den oben besprochenen Predigten der Schlachtfeiern in Sempach und St. Jakob wird die Berechtigung des Schlachterinnerns jeweils nicht verhandelt. Wieso, fragt Stocker rhetorisch, soll an den Bruderkrieg, in dem

---

[1304] Klaus-Dieter Schunck, Art. Makkabäer/Makkabäerbücher, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 736–745, hier: S. 742f.

[1305] Vgl. Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 150.

[1306] Herzog benutzt 1844 an der Schlachtfeier in Sempach die Spiegelmetapher. So sprächen die «Väter», die vor mehr als 400 Jahren die Schlacht bei Sempach fochten, aus «einer längst verflossenen Zeit zu uns herüber» und hielten «uns einen Spiegel» vor. Durch diesen Spiegel könne die Grösse der Väter der eigenen Schwäche gegenübergestellt werden, um sich der Tugend der Väter ähnlicher zu machen. Herzog, Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, S. 3.

[1307] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 5.

[1308] Ebd., S. 64.

[1309] Pirmin Meier, Ein Essay von Pirmin Meier, in: Pirmin Meier, Josef Lang (Hg.), Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute, Baden 2016, S. 5–54, hier: S. 10.

«Christen gegen Christen»[1310] kämpften, erinnert werden? Der Grund liege in der «Zeiten Ähnlichkeit», denn in «unsern Tagen» seien «Freiheit und Religion» in Gefahr.[1311] Die Erinnerung an Gubel und damit die Erinnerung an den Konfessionskrieg bedarf offenbar einer gewissen Legitimierung.

Die Zeitbezüge von Stocker sind sowohl national- als auch konfessionsgeschichtlicher Art. Stocker beginnt sein Narrativ in den «undenklichen Zeiten», in denen am Fusse des Mythen, wie die «Sage» erzähle, «ein harmloses Völklein» gelebt und sich in die Urkantone ausgedehnt habe.[1312] Dieses Volk sei «in gleicher Liebe für Freiheit» durch Landrechte verbunden gewesen und habe in den Landsgemeinden die wenigen Gesetze beschlossen. Besonders verbunden seien sie durch den einen Glauben gewesen, dessen Zeichen sie auf den Hochgebirgen gepflanzt hätten. Als treue Söhne der christlichen Kirche seien sie in den «Kreis jener grossen Völkerfamilie»[1313] eingetreten. Die üblicherweise auf Exklusivität zielenden Narrative der Befreiungstradition werden durch den Bezug zur Katholizität aufgebrochen. Der universelle Anspruch wird von Stocker besonders betont und mit der Reformationsgeschichte verwoben. Den «heldenmüthigen, frommen, in Gott ruhenden Vätern» sei es zu verdanken, dass «uns den allein wahren römisch-katholischen Glauben unverfälscht und ungeschmälert» überliefert worden sei, der Beweis hierzu liege in der «Geschichte».[1314] Bereits «fünfzehn volle Jahrhunderte» seien – bis zur Reformationszeit und damit bis zur Schlacht am Gubel – vergangen, seit Jesus das Evangelium verkündet habe. Die Mission habe das Evangelium «grausamen, wilden Horden» gebracht, die bekehrt worden seien und «Menschlichkeit und Ackerbau», «Kunst und Wissenschaft» gelernt hätten.[1315] In Rom habe der Papst wiederum seit fünfzehn Jahrhunderten «segnend seine Hand» ausgestreckt, über «Deutschland und über seine geliebten Söhne in der Schweiz», bis es Luther in den Sinn gekommen sei, aus «Hochmuth» die «Kirche des lebendigen Gottes zu verbessern», sodass er als Eidbrecher «einer ungezähmten Sinnlichkeit» habe frönen können.[1316] Der Verweis auf Deutschland zeigt, dass es hier nicht um die nationalgeschichtlichen Narrative geht, sondern um die konfessionellen. Mit Verweis auf das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen (Mt 13, 25-30) wird die Reformation mit den Taten von Judas gleichgesetzt: Die Kirche höre aber nicht auf, die «wahre und einzige Kirche des lebendigen Gottes zu sein».[1317] Mit der Loslösung von der Kirche habe das «gräuelvolle

[1310] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 2.
[1311] Ebd., S. 3.
[1312] Ebd., S. 5.
[1313] Ebd., S. 6.
[1314] Ebd., S. 13.
[1315] Ebd., S. 14.
[1316] Ebd., S. 15.
[1317] Ebd.

Werk der Zerstörung»[1318] begonnen. Das Korrespondieren von religiöser und politischer Ordnung zeigt sich für Stocker in den reformierten und lutherischen Staaten. Wie auch den Reformatoren habe die neue Lehre den «Fürsten und Regierungen» gefallen, da sie nun über die «Einkünfte der Klöster» hätten verfügen können und «die Kirche zur Dienstmagd des Staates herabgewürdigt» worden sei.[1319] Das «leichtgläubige und hintergangene Volk» aber habe das «höchste Gut» verloren: «den Glauben seiner Väter».[1320]

Die «verderbliche Glaubensveränderung» sei mit «ihren Irrthümern und Gräueln» in das Vaterland gekommen und habe zum Abfall von Zürich und Bern geführt.[1321] Die Konfession wirkt für Stocker als exkludierender Faktor bezüglich der Nation. Denn der «Abfall vom gemeinschaftlichen Glauben» führe zwangsläufig «früher oder später zum Abfall von der Eidgenossenschaft».[1322] Diese kann in den Augen Stockers demzufolge – das wird im vierten Kapitel stärker untersucht – nur eine katholische sein. Bald schon seien die fünf katholischen Orte mit Krieg bedroht und der Erste Kappeler Landfrieden (1529) von den Neugläubigen gebrochen worden. Alles, «was den katholischen Christen 1'500 Jahre lang heilig und ehrwürdig» gewesen sei, sei «verlästert und niedergespottet» worden. Dass das Verhältnis zur Zugehörigkeit der Reformierten zur Nation dabei ambivalent bleibt, zeigt die Verwendung der Brudermetapher. Bei der Schilderung des zweiten Kappelerkrieges, also im Wesentlichen der Schlacht bei Kappel und am Gubel, verwendet Stocker die Brudermetapher für die «neugläubigen bundesbrüchigen Miteidgenossen»,[1323] ist aber vor allem darum bemüht, den Krieg von Seiten der katholischen Orten als gerechten Krieg zu legitimieren. Durch den Krieg und das darin erfolgte Gottesurteil sei die Reformation «endlich eingedämmt»[1324] worden. Damit ist, trotz Weiterbestehen der Reformation, für Stocker die politische und religiöse Ordnung wiederhergestellt. Der «Religions- und Landfriede»[1325] habe die konfessionellen Angelegenheiten geregelt, indem sich die Konfessionen jeweils verpflichtet hätten, sich nicht in die Belange der anderen einmischten. Dieser Friede habe durch die «Stürme der Revolution dahin bis in die Zeiten der Mediation» gegolten. Auf den zweiten Villmergerkrieg (1712) geht Stocker ebenfalls kurz ein. So habe es sich um einen «unseligen» Krieg gehandelt.[1326] Der

[1318] Ebd., S. 18.
[1319] Ebd., S. 19.
[1320] Ebd.
[1321] Ebd., S. 20.
[1322] Ebd., S. 21.
[1323] Ebd., S. 24.
[1324] Ebd., S. 28.
[1325] Ebd., S. 29.
[1326] Ebd.

Grund wird aber nicht ausgeführt. Die Beendung der katholischen Vorherrschaft mit dem vierten Landfrieden wird als Ereignis benannt, nicht aber in seinen Konsequenzen.[1327]

Die von Stocker entworfene Zeitlandschaft ist von einer konfessionalisierten Befreiungstradition geprägt, die ein bestimmtes Verständnis von Katholizität mit den nationalgeschichtlichen Narrativen verbindet. Im Kern wird zuerst eine stabile, bis zum Ende des Burgunderkriegs reichende goldene Zeit – weil eben rein katholische Zeit – geschildert. Die Reformation gilt als grosser Bruch, der durch die Schlacht am Gubel, wenn auch nicht vollständig rückgängig gemacht, so doch aufgehalten wurde. Elemente, die diesem Narrativ – also dem siegreichen Katholizismus – zuwiderlaufen, wie der zweite Villmergerkrieg, werden wohl genannt, haben aber letztlich keine Konsequenzen und werden letztlich übergangen. Dass das Ideal einer immer noch katholischen Eidgenossenschaft durchaus pragmatisch gesehen wird, zeigt der letzte Teil der Predigt, der das Bestehen von reformierten Kantonen deutlich anerkennt und nicht weiter problematisiert, solange die aus den Zeitbezügen abgeleiteten Grundsätze eingehalten werden.

Über den Freiheitsbegriff wird zum Ende der Predigt die Ordnung der Väter mit der Gegenwart verbunden und die Problematik der Bikonfessionalität umgedeutet. So gelte der wie nach der Schlacht am Gubel «vernunftgemässe»[1328] Grundsatz der Nichteinmischung. Weil ein Protestant kein Katholik sei und es auch nicht werden wolle, dürfe er sich nicht in dessen religiöses Leben einmischen. Das gleiche gelte für die Katholiken, insbesondere wegen des «Grundsatzes der Volkssouveränität»,[1329] denn die jeweiligen Räte könnten nur so viel Recht haben, wie ihnen vom jeweiligen Volk übertragen worden sei. Stocker verweist somit auf die in Luzern und der Innerschweiz bestehende politische Ordnung mit der Verbindung von Demokratie und Katholizität, die wiederum – im Gegensatz zu Basel – kein Abgrenzungsbedürfnis im Hinblick auf den Begriff der ‹Volkssouveränität› hat. Es könne demnach rechtlich nicht über ein anderes Volk verfügt werden, was bedeutet: über die Rechte in einem anderen Kanton. Hier zeigen sich die politischen Bezüge der von der Forschung als katholisch-konservativ Beschriebenen. Bereits im ersten Teil der Predigt wurden die Bezüge zu den als Landsgemeinden begriffenen Urkantonen gesetzt. Die Bezüge erlauben die uneingeschränkte Präferenz für direktdemokratische Systeme. Während in Basel Aufklärungs- und Vermittlungstheologen den politischen Prozess über die Bildung zu reglementieren suchen und den Zugang zum politischen Körper einschränken, findet in der Innerschweiz keine solche

[1327] Vgl. Thomas Lau, Art. Villmergerkrieg, Zweiter, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1328] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 29.
[1329] Ebd., S. 30.

Beschränkung statt. Die Volkssouveränität wird ins Feld geführt, um die Berechtigung konfessionell homogener Kantone zu begründen und zu rechtfertigen. Aufgrund der Enttemporalisierungen im ultramontanen katholischen Diskurs ist die Verwendung des vor allem im liberalen politischen Diskurs verwendeten Kampfbegriffs der Volkssouveränität[1330] möglich. Weil der Katholizismus als immer gleichbleibend angesehen wird, gilt das auch für die durch ihn konstituierten politischen Ordnungen. Die Landsgemeinden werden von Stocker explizit konfessionalisiert. Volkssouveränität ist demzufolge ein seit der Christianisierung bestehenden katholisches Konzept, das noch immer für die Gegenwart gilt. Die Deutung Stockers verweist auf die gegenüber Basel anderen Bezüge der politischen Ordnung. Zwar verfügte die Verfassung des Kantons Baselland ebenso über das Vetorecht, jedoch war dieses viel restriktiver ausgestaltet als in Luzern.[1331] Forscherinnen haben bereits, mehrheitlich aufbauend auf der Kontinuitätsthese bezüglich der direkten Demokratie von Peter Blickle,[1332] den Beitrag des Katholizismus zur Entwicklung der direkten Demokratie gewürdigt. Insofern wird vor allem dem in der älteren Forschung präsenten Vorurteil widersprochen,[1333] dass sich die direkte Demokratie ausschliesslich aufgrund der liberalen Erfolge entwickelt habe.[1334] Die neuere Forschung verwirft letztlich beiden Positionen, verbindet Kontinuitäts- und Diskontinuitätsthese und sieht die Entwicklung der direkten Demokratie gleichermassen von «Tradition und revolutionären Brüchen»[1335] geprägt. So habe die revolutionäre Gewalt von aussen das Aufbrechen der eidgenössischen Herrschaftsmodelle des Ancien Régime ermöglicht. Aber es haben mit den Bezügen auf die Landsgemeinde und den demokratischen Oppositionsbewegungen vor allem auf dem Land, die weder von einem stehenden Heer bekämpft werden konnten und durch eine breite Akzeptanz von Besitz und Privateigentum ausgezeichnet war, wesentliche Kontinuitätselemente bestanden.[1336] Die Interpretation Stockers entspricht der Annahme von Kontinuität im Hinblick auf die Entwicklung der direkten Demokratie, da Stocker, wenig überraschend, die Französische Revolution nicht erwähnt und

---

[1330] Vgl. Martin Schaffner, «Direkte» oder «indirekte» Demokratie? Konflikte und Auseinandersetzungen, 1830-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 271–277, hier: S. 274.
[1331] Vgl. Graber, Demokratie und Revolten, S. 89f.
[1332] Vgl. Peter Blickle, Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform, München 2000 (2), S. 99.
[1333] René Roca (Hg.), Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll. Die schweizerische direkte Demokratie in Theorie und Praxis; das Beispiel des Kantons Luzern, Zürich 2012
[1334] Vgl. Alfred Kölz, Die Bedeutung der Französischen Revolution, in: Andreas Auer (Hg.), Les origines de la démocratie directe en Suisse, Basel 1996, S. 105–117, hier: S. 115f.
[1335] Andreas Suter, Direkte Demokratie, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 366–369, hier: S. 367.
[1336] Vgl. Andreas Suter, Die Genese der direkten Demokratie : aktuelleDebatten und wissenschaftliche Ergebnisse (Teil 1), in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 62/3 (2012), S. 456–473, hier: S. 462ff.

die Landsgemeinde als überzeitliches Referenzmodell wählt. Weder wird von Stocker darauf verwiesen, dass es sich bei Luzern bis zur Regeneration um eine Aristokratie handelte, die zudem den Zugang zur Macht im 18. Jahrhundert immer stärker beschränkte, noch auf die «Aristokratisierung»[1337] der Landorte. Konflikte bestehen für Stocker – aufgrund seines Zeitdenkens – nicht innerhalb der katholischen Orte, diese werden nur durch Konfessionskonflikte konstituiert.

Auch die Kanzelrede von Joseph Imfeld (1803-1870), die am 17. Juli 1845 in der Pfarrkirche zu Sachseln bei einer Wallfahrt der Luzerner gehalten wurde, ist von einem spezifischen Zeitverständnis geprägt. Gedruckt wurde die Predigt in Luzern. Imfeld war von 1833 bis 1870 Pfarrer in Sachseln und galt als herausragender Prediger.[1338] Als Predigttext ist 1. Makk 2, 61 vorangestellt, zunächst wiederum in Latein, anschliessend in Deutsch: «Und so gehet mit euren Gedanken von Geschlecht zu Geschlecht, und ihr werdet finden, dass Alle, die auf den Herrn hoffen, nicht unterliegen werden.»
Das katholische Zeitdenken kann in dieser Kanzelrede präzisiert werden. Zur Gegenwart herrscht bei Imfeld ein ambivalentes Verhältnis, das sich aus der katholischen Zeitdiagnose erklärt. Wie auch in anderen Dankespredigten nach den Freischarenzügen werden die politischen und religiösen Verhältnisse mit Gewittermetaphern umschrieben.[1339] Die Stürme der Gegenwart hätten sich über die vorangegangenen 15 Jahre aufgetürmt. Überraschenderweise werden aber die durch «revolutionäre Bestrebungen»[1340] ausgelösten Umbrüche von 1830 zunächst positiv bewertet. Das ist bemerkenswert, als dass der Revolutionsbegriff in den Kanzelreden, aber auch in der katholischen Presse fast ausschliesslich negativ besetzt ist.[1341] Die negative Konnotation erklärt sich – neben der traumatischen Erinnerung an die Helvetik in der Innerschweiz[1342] – daraus, dass die Reformation als Revolution oder zumindest als Wegbereiterin der Französischen Revolution gesehen wird und der Revolutionsbegriff insofern konfessionell negativ besetzt ist.[1343] Das ist bei Imfeld anders. In Frankreich sei – im Zuge der Julirevolution – Karl X. in Folge seiner «arglosen Unthätigkeit» gestürzt worden, Belgien habe sich von der «drückenden Herrschaft

[1337] Holenstein, Beschleunigung und Stillstand, S. 344.
[1338] Ephrem O.S.B. Omlin, Die Geistlichen Obwaldens vom 13.Jahrhundert bis zur Gegenwart, Sarnen 1984, S. 330.
[1339] Vgl. Dormann, Der würdige Dank für die am 31. März und 1. April errungenen Siege.
[1340] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 6.
[1341] Vgl. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 351; Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 102f.
[1342] Vgl. Christian Simon, Die Helvetik – Eine aufgezwungene und gescheiterte Revolution?, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 29–49, hier: S. 47.
[1343] Vgl. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 357.

einer kalvinischen Herrschaft» befreit und Polen von dem «eisernen Scepter der russischen Herrschaft».[1344] So sei es auch «endlich» im Vaterland zu Umwälzungen gekommen, weil die «allzu schroffe Familienherrschaft» die billigen Wünsche des Volkes nicht berücksichtigt habe.[1345] Imfeld knüpft hier an die in katholischen Medien existierenden Interpretationen an, die auf die Resultate der Umstürze bedacht waren und sie begrüssten, wenn dadurch der Katholizismus gestützt wurde.[1346] Diese Interpretation waren jedoch im katholischen Diskurs uneinheitlich. So unterstützte Papst Gregor XVI. den russischen Zaren beim polnischen Aufstand, setzte sich jedoch in Belgien auf Seiten der Aufständischen ein.[1347] Ebenso gibt es bei Imfeld diese Ambivalenz, denn die neuen Staatsverfassungen in den Kantonen fasst Imfeld wieder negativ auf. Sie hätten «angeblich den Volksbedürfnissen» entsprochen. Doch in den neuen Regierungen seien Männer an der Spitze gewesen, «welche mit religions-kirchenfeindlichen Grundsätzen» vertraut gewesen seien und so Bestrebungen unternahmen, die «unserer von den ruhmwürdigen Vätern anererbten Freiheit gefährlich waren».[1348] Hier bezieht sich Imfeld deutlich auf die Liberalen in Luzern während den 1830er Jahren, die eben die an sich begrüssenswerte Umwälzung aus der Sicht Imfelds ins Negative verkehrten, indem sie den ultramontanen Katholizismus bekämpften. Die gestürzte Aristokratie wird für Imfeld mit der liberalen Aristokratie ersetzt, die den «Volksbedürfnissen» nicht entsprochen habe.

Damit können die katholischen Zeitdiagnosen resümiert werden. Die enttemporalisierte Katholizität bedeutet eine erstaunliche Flexibilität im Hinblick auf die politischen Ordnungen. Konnte bei Stocker der Bezug zur Volkssouveränität über die ebenfalls ahistorischen Vorstellungen der politischen Herrschaft der Landsgemeinden erklärt werden, besteht bei Imfeld eine flexible Haltung zu den politischen Ordnungen. Das Ende der Restaurationsregierungen wird begrüsst, ebenfalls die belgische Revolution. Was für Imfeld zählt, ist der Erhalt der als ahistorischen verstandenen ultramontanen Katholizität. Weil sie als enttemporalisiert begriffen wird und sich nicht ändert, sind die Auseinandersetzungen während den frühneuzeitlichen Konfessionskriegen und der Regenerationszeit im Kern die gleichen geblieben. Immer muss die ultramontane Katholizität gegen den Protestantismus verteidigt werden. Dass die Auseinandersetzungen keineswegs an den Konfessionsgrenzen verlaufen, sondern wesentliche Akteure der Freischaren Katholiken sind, wird in diesem Narrativ ausgeblendet. Die Zeitdiagnose hinsichtlich der politischen Herrschaft fällt dagegen anders aus

[1344] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 6.
[1345] Ebd.
[1346] Vgl. Schneider, Katholiken auf die Barrikaden?, S. 384.
[1347] Vgl. Urs Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 417–432, hier: S. 421.
[1348] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 6.

und ist nicht ahistorisch, sondern vielfältigen Veränderungen unterworfen, die es aber immer wieder bezüglich der Frage zu prüfen gilt, ob die Umbrüche die (ultramontane) Katholizität stärken. Dass sich die Mechanismen auch bei den liberalen Katholiken finden, illustrieren die nächsten Predigten.

Das Gleichbleiben der Zeit: Liberale Katholizität

Die erste Predigt, an der sich der Zeitbezug der liberalen Katholizität prototypisch zeigen lässt, ist die Predigt an der Gedächtnisfeier in Sempach am 9. Juni 1838 von Georg Sigrist (1788-1866). Sigrist studierte von 1808 bis 1812 Pädagogik in Yverdon bei Johann Heinrich Pestalozzi und Theologie bei Johann Michael Sailer in Landshut. Zur Zeit der Predigt war er Pfarrer in Wollhusen und zudem Dekan des Kuralkapitels Sursee.[1349] Nach 1848 war er Mitglied im Erziehungsrat in Luzern.[1350] Er ist als Verfechter konfessioneller Toleranz in den kirchenpolitischen Fragen vermittelnd aufgetreten[1351] und in den Auseinandersetzungen um die Jesuitenberufungen als Gegner ebendieser.[1352] 1838 war Luzern der Vorort der Eidgenossenschaft und stellte den Präsidenten der Tagsatzung. Somit waren an der Feier auch Gesandte der anderen Kantone anwesend.

Thema der Predigt ist das Fundament des eidgenössischen Bundes, das über die Befreiungstradition beschrieben wird. Die Zeitbezüge werden über eine Schöpfungsgeschichte evoziert. So sei das Vaterland in «jener guten alten Zeit», gemeint ist die Zeit um 1300, «wie eine neue Schöpfung aus einem Chaos finsterer Vorzeit wundersam» hervorgetreten.[1353] Die Genesiserzählung bildet das Grundmuster, nach dem sich die Geschichtsauffassung und die Vorstellung von Zeit gestaltet.[1354] Zeit und Geschichte der Eidgenossenschaft beginnen mit der Schöpfung durch Gott. Das Licht habe auf Werner Stauffacher, Walther Fürst und Arnold von Melchthal geschienen, die «Gründer der Freiheit».[1355] Positiver Bezugspunkt bilden für Sigrist nicht nur die unmittelbaren Ereignisse um 1300, sondern die gesamte Zeit bis 1500. Auch in

---

[1349] Die Dekanate bildeten die verwaltungsrechtlichen Glieder zwischen Bischof und Pfarrei. Als Dekan war er Vollzugsorgan der bischöflichen Verwaltung. Vgl. Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern, S. 12.

[1350] Biographische Angaben: Peter Metz, Art. Sigrist, Georg, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[1351] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 89.

[1352] Ebd., S. 300.

[1353] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 4.

[1354] Eine ähnliche Einteilung nimmt Joseph Sigrist in einer Predigt vor. Die Geschichte beginnt zwar mit den Helvetiern, die aber als Negativbeispiel dienen, da sie nach den Kriterien der republikanischen Tugendlehre, anstelle der harten Arbeit ein Leben in den «schönen Gegenden Galliens» gesucht hätten. Die gute Geschichte des Vaterlandes beginnt auch in dieser Predigt erst durch die Christianisierung des nationalgeschichtlichen Raumes, mit den «heiligen Männern, welche die Leuchte des Evangeliums zuerst in unsere Heimath brachten» und damit den Rütlischwur ermöglichten. Vgl. Joseph Sigrist, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes. Rede gehalten am 20. April 1842 in der Pfarrkirche zu Ruswil, Luzern 1842, S. 7f.

[1355] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 4.

«Morgarten, Tättwyl, Laupen und Sempach» habe Gott die Eidgenossen im Kampf gegen die Übermacht gestärkt. Höhe- und Endpunkt dieser Entwicklung als «goldenes Zeitalter»[1356] bilden die Burgunderkriege. Sigrist folgt der für den Republikanismus gängigen Einteilung einer Verfallsgeschichte, die mit der Überhandnahme von Luxus nach den Eroberungen in den Burgunderkriege eingesetzt haben soll.[1357] Die Vorstellung eines deutlichen Bruchs nach den Burgunderkriegen ist wiederum für alle Richtungen im Katholizismus bestimmend.[1358] Trotz des Verfallsmoments wird die Gegenwart nicht als qualitativ anders begriffen. Sigrist führt die Verfassungsänderungen 1830 auf, seit denen im Geiste des Menschen ein «so rastloses Streben nach Erkenntnis» walle. Das sei aber nicht neu, der «nie zu stillende Heisshunger» nach Erkenntnis sei der Natur des Menschen eigentümlich.[1359] Die Gegenwart wird durch die Familienmetapher bezüglich des Staates mit der Vergangenheit verknüpft. Das «Schicksal der Zukunft» liege nun in den Händen der «Enkel der alten Eidgenossen».[1360] Sigrist verortet anschliessend die Gegenwart in der Zeit. Gott sei der «ewige Lenker der Jahrtausende».[1361] Das halbe Jahrhundert sei bereits verflossen und dessen Ausgang sei die «Losung für ein künftiges Jahrtausend».[1362] Der Bezug auf die kämpferischen Väter dient Sigrist der Legitimierung von Bildungsanstrengungen in der Gegenwart. Die öffentlichen Bildungsanstalten sollen den Bedürfnissen künftig besser entsprechen, dazu benötige es Anstrengungen. Wie die Väter in der Schlacht von Sempach Opfer erbracht hätten, gelte es nun für die Enkel Opfer zu bringen und dadurch das Vaterland zu retten.[1363]

Während Sigrist – so ist zumindest zu vermuten – wahrscheinlich aufgrund des Besuchs der eidgenössischen Elite an der Schlachtpredigt auf eine Konfessionalisierung der Befreiungstradition verzichtet und den Zerfall des Vaterlandes nach den Burgunderkriegen überkonfessionell dem Republikanismus entsprechend am Luxus festmacht, ist die Struktur der Zeit der Predigt von Josef Burkard Leu (1808-1865) ambivalenter. Dieser war 1833 zum Priester geweiht worden und von 1833 bis 1845 und 1848 bis 1865 Professor für Theologie an

---

[1356] Ebd., S. 13.
[1357] André Holenstein, Heldensieg und Sündenfall. Der Sieg über Karl den Kühnen in der kollektiven Erinnerung der Eidgenossen, in: Klaus Oschema (Hg.), Karl der Kühne von Burgund. Fürst zwischen europäischem Adel und der Eidgenossenschaft, Zürich 2010, S. 327–342, hier: Vgl.
[1358] So predigt der zuvor deutlich als ultramontaner Geistlicher aufgefallenen Imfeld, dass die alte Eidgenossenschaft nie «auf höherer Stufe des Ansehens, des Glückes und Wohlstandes» gestanden sei, als nach den «denkwürdigen Burgunderschlachten». Joseph Imfeld, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus. Eine Predigt, gehalten bei einer obrigkeitlich angeordneten zahlreichen Landes-Wallfahrt Obwaldens den 7. August 1845 in der Pfarrkirche zu Saxeln, Luzern 1845, S. 23.
[1359] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 8.
[1360] Ebd., S. 27.
[1361] Ebd.
[1362] Ebd.
[1363] Ebd., S. 26.

der Höheren Lehranstalt in Luzern. Die Berufung 1833 war am gleichen Tag erfolgt, wie jene des liberalen Christophor Fuchs, sodass die konservativen Kreise in Klerus und Volk ihn ebenfalls für einen Liberalen hielten.[1364] Für Wüest befand sich Leu im innerkirchlichen Zwiespalt. Die ultramontane katholische Geistlichkeit aberkannte den kirchentreuen Katholiken, die sich um Reformen bemühten, deren Katholizität.[1365] Leu suchte, ähnlich wie die Vermittlungstheologen in Basel, nichts desto trotz eine Mittelposition einzunehmen um Extreme zu vermeiden.[1366] In mehreren schriftlichen Äusserungen zu kirchenpolitischen Fragen der 1830er Jahre wandte er sich gegen Zentralismus, gegen religiösen Fanatismus und die politische Radikalisierung. Für das Verständnis, das er der liberalen Kirchenpolitik der 1830er Jahre teilweise entgegenbrachte, wurde er von der konservativen Opposition als «eigentlicher Staatstheologe»[1367] bezeichnet. Unbestritten ist die durch seine Herkunft aus dem gebildeten Bürgertum begründete Nähe zum Kreis der liberalen Regierung, sowie seine Präferenz für eine repräsentativ-demokratische Regierungsform. Die Volkssouveränität erachtete er als die «Mutter des zügellosen Radikalismus einerseits und des fanatischen Jesuitismus andererseits».[1368] 1845 war er wegen seiner Opposition gegen die Jesuitenberufung an der Höheren Lehranstalt entlassen worden. Nach der Jesuitenberufung wandte er sich nicht den Radikalen zu, hoffte aber auf ein Veto gegen die Berufung, das aber, wie in der Kontextualisierung beschrieben, scheiterte.[1369] 1840 war er Chorherr und 1851 Probst des Stifts St. Leodegar im Hof in Luzern. Von 1845 bis 1865 war er zudem Erziehungsrat.[1370]

Die Predigt wurde 1844 am Fest des Luzerner Stadtheiligen Leodegar gehalten. Das genaue Datum ist nicht aufgeführt, es ist aber anzunehmen, dass es wie alljährlich am 2. Oktober stattfand. Gedruckt wurde die Predigt bei Xaver Meyer. Dabei handelte es sich um eine der bedeutendsten Buchdruckereien Luzerns, die neben verschieden kurzlebigen Zeitungen ab 1851 das liberale *Luzerner Tagblatt* herausgab.[1371] Leu hatte ebenfalls bei der *Allgemeinen Kirchen-Zeitung für Deutschland und die Schweiz* mitgeholfen, die bei Xaver Meyer zwischen 1836 und 1837 herausgegeben wurde.[1372] Das verdeutlicht – wie die Druckerei der Gebrüder

---

[1364] Wüest, Josef Burkard Leu (1808-1865), S. 45.
[1365] Ebd., S. 56.
[1366] Vgl. Anton Müller, Luzerner Publizistik und Krise der Regeneration 1839/41, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 1/1 (1951), S. 96–105, hier: S. 99.
[1367] Wüest, Josef Burkard Leu (1808-1865), S. 57.
[1368] Zit. nach ebd., S. 82.
[1369] Ebd., S. 78.
[1370] Biographische Angaben: Franz Xaver Bischof, Art. Leu, Josef Burkhard, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1371] Markus Lischer, Art. Meyer von Schauensee, Xaver, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1372] Fritz Blaser, Die Luzerner Buchdrucker des 19. Jahrhunderts. Eine Übersicht, Luzern 1974 (Beiträge zur Luzerner Stadtgeschichte), S. 18.

Räber –, dass die gedruckten Predigten vielfach Teil einer medialen Strategie waren. Die Netzwerke des liberalen Katholizismus werden weiter durch die Widmung deutlich gemacht, die wahrscheinlich im mündlichen Vortrag kaum enthalten gewesen sein dürfte, da diese im Vorwort vermerkt ist. Leu widmet die Predigt Georg Sigrist, welcher mittlerweile als katholischer Pfarrer in Aarau amtete. Als Predigttext wurde 1. Kor 15,58 gewählt, der, was in den Predigten in Luzern selten ist, nur auf Deutsch wiedergegeben wird: «Darum meine lieben Brüder! Seid standhaft und unbeweglich; seid voll des Eifers im Werke des Herrn allezeit, da ihr wisset, dass eure Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn». Thema der Predigt ist die Tugend der Standhaftigkeit, die anhand des Beispiels des heiligen Leodegars gezeigt werden soll. Die Standhaftigkeit impliziert Kontinuität. In der Einleitung wird auf die seit der Gründung des Gotteshauses und Stifts St. Leodegar vergangene Zeit verwiesen. In den 1149 Jahren habe sich «hier und auf der ganzen Welt» viel geändert: «Millionen Abendländer» seien nach Jerusalem gegangen, um das «hl. Grab aus den Händen der Ungläubigen zu befreien». Auch habe man die «Gestalt und den Lauf der Erde um die Sonne» entdeckt, ebenso neue Erdteile und Völker.[1373] Die Dauer des Stifts St. Leodegar in den «oft schnellen und stürmischen Wechsel der Dinge» sei höchst merkwürdig und so der «Fürbitte unsers heil. Kirchenpatrons» zuzuschreiben.[1374]
Bei Leu ergibt sich infolgedessen die gleiche Struktur der Zeit wie bei den anderen katholischen Predigten. Wandel findet grundsätzlich statt, und zwar in den politischen Verhältnissen, der Wissenschaft und ähnlichem, hierbei gibt es aber eine Konstante, nämlich die Katholizität. Dass es sich bei dieser Katholizität um eine andere handelt als bei Stocker oder Imfeld, ändert grundsätzlich nichts. Das wird anhand der Lebensgeschichte des Heiligen weiter verdeutlicht. So erzählt Leu das Leben des heiligen Leodegar und dabei dessen Tod als Märtyrer im Widerstand gegen den tyrannischen König Childerich II, sowie die in dessen Namen erfolgte Gründung des Stifts durch Wichard 695.[1375] Weiter beschreibt Leu den Wechsel der Oberherrschaft zwischen Stift und der Stadt Luzern von 1456. Das beweise, dass «zweckmässige Umgestaltung» nicht zerstöre, sondern erhalte und nicht gegen den «Willen des heil. Vaters und der Kirche» sei.[1376] Demzufolge legitimiert Leu seine staatskirchlichen Positionen aus der Vorstellung einer gleichbleibenden Katholizität, die Ende des 15. Jahrhunderts im Hinblick auf das Stift schon den Wechsel der Herrschaft zwischen Kirche

[1373] Joseph Burkhard Leu, Die christliche Standfestigkeit. Predigt gehalten im Jahre 1844 am Feste des heiligen Leodegar, Patrons der Stifts- und Pfarrkirche zu Luzern im Hof, Luzern 1846, S. 5.
[1374] Ebd.
[1375] Es ist unklar, auf welche Berichte und Quellen sich Leu hier stützt, da Abt Wichard die Abtei erst Mitte des 9. Jahrhunderts neu gründete, nachdem sie anfangs des Jahrhunderts eingegangen war. Vgl. Fritz Glauser, Art. St. Leodegar, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1376] Leu, Die christliche Standfestigkeit, S. 11.

und Staat zugelassen hat und für Leu noch im Luzern der Gegenwart gilt. Die Opposition zur Reformation ist bei Leu weniger stark als bei Stocker oder Imfeld, jedoch trotzdem vorhanden. So habe das Stift die gefährlichsten Zeiten während der Reformationszeit erlebt. Der Seelsorger des Stifts, Thomas Murner (1475-1537), habe mit seiner Druckerei dafür gesorgt, dass Luzern katholisch geblieben sei. Leu betont, dass Murner Franziskaner gewesen sei und kritisiert die kurz vor Erscheinen der Predigt erfolgte Umwandlung des Franziskanerkloster in ein Jesuitenkloster, der der «heil. Vater Gregor XVI. nur mit betrübtem Herzen»[1377] zugestimmt habe. Leu bezieht sich auf den anfänglichen Widerstand des Papstes bei der Jesuitenberufung. Ebenso ist hier der Zusammenhang zur bestehenden Zeitvorstellung entscheidend. Die Jesuitenberufung wird nicht inhaltlich bekämpft, sondern über den spezifisch katholischen Zeitbezug delegitimiert. Weil der Franziskaner Murner während der Reformation für das Weiterbestehen der katholischen Ordnung gesorgt hat, soll diese Rolle dem Franziskanerorden auch in der Gegenwart zukommen und eben nicht den Jesuiten.

Damit gilt auch im liberalen Katholizismus die Vorstellungen einer enttemporalisierten und ahistorischen konfessionellen Identität. In gleicher Weise werden die Leitbilder des liberalen Katholizismus – vor allem das Staatskirchentum – durch den Bezug zum Wechsel der Herrschaft zwischen Stift und Stadt legitimiert. Ebenso lassen die einleitenden Bemerkungen Sigrists zu den Umbrüchen nach 1830 in diesen lediglich eine Veränderung im Hinblick auf die Intensität erkennen, nicht jedoch den Anbruch einer neuen Zeit. Zu prüfen gilt es aber in den folgenden Kanzelreden, anhand des Bezugs zum Gottesreich, welche politischen Handlungsanweisungen – insbesondere im Vergleich zu Basel – aus den Zeitvorstellungen resultieren.

Das Reich Gottes als katholische Kirche

Bereits in der Interpretation der zeitlichen Verhältnisse haben sich die Predigten in Basel und Luzern wesentlich unterschieden. Werden in Basel die politischen Ereignisse der Wirren über den Wandel – mal als apokalyptische Bilder, mal als Fortschrittsnarrativ – verhandelt, zeichnen die Prediger in Luzern zumindest bezüglich des Katholizismus ein enttemporalisiertes Bild von Kontinuität. Die Unterschiede sind auch für das Begriffsfeld des Gottesreiches bedeutsam. Während die Basler Pfarrer und Theologen vor allem mit dem Gegensatz zwischen ‹geistlich› und ‹weltlich› arbeiten und dadurch unterschiedliche Handlungsanweisungen ableiten, steht im Mittelpunkt der katholischen Zeitkonzepte zwar ebenfalls das Reich Gottes, es wird aber mit

[1377] Ebd.

der institutionalisierten Kirche gleichgesetzt. Die politischen Implikationen dieser Vorstellungen sollen im Folgenden nachgezeichnet werden.

Das Reich Gottes und die politischen Handlungsmöglichkeiten

Beide Richtungen innerhalb des Katholizismus sind von der Vorstellung des Reiches Gottes als der katholischen Kirche geprägt und unterscheiden sich diesbezüglich nicht. In der 1840 vom als liberal geltenden Georg Sigrist gehaltenen Predigt am Hochfest der heiligen Apostel Petrus und Paulus wird als Thema die katholische Kirche verhandelt. Dabei sind für Sigrist die Mitglieder der Kirche in Wollhusen alle «Bürger und Kinder in diesem herrlichen Hause des Reiches Gottes».[1378] Was sich jedoch im liberalen Katholizismus zum ultramontanen unterscheidet, ist die unterschiedliche Vorstellung der Kirche. Bewertet auch Sigrist die Ausrichtung nach Rom als wichtig und richten «katholische Christen aller Welttheile ihr Angesicht gegen Rom»,[1379] um den Segen des Papstes an diesem Festtag zu empfangen, betont er daneben – im Gegensatz zu ultramontanen Geistlichen – sehr stark den Gemeinschaftscharakter der Kirche. Die kirchliche Anstalt hänge nicht vom «einem einzigen Manne»[1380] ab, sondern sei durch die Gemeinschaft getragen, die wiederum durch Gott gepflegt, geschützt und entfaltet werde.

Eine solche Sichtweise gerät in Luzern aufgrund der Ereignisse zunehmend unter Druck und die Deutungen des Gottesreiches als katholische Kirche werden kanalisiert. Exemplarisch stehen dafür die Predigten von Widmer, Kretz, Stocker und Niederberger. Der Kontext der 1841 gehaltenen Predigt von Widmer *Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates* wurde an anderer Stelle skizziert. Wichtig für die Kontextualisierung sind die kurz vor der Predigt erfolgte Verfassungsrevision und der damit zusammenhängende Regierungswechsel. Die zentrale Bedeutung des Begriffsfeldes des ‹Reichs Gottes› wird bereits durch die Wahl des Predigttextes aus Mt 6,33 ersichtlich: «Suchet vor Allem das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit, und alles Andere wird sich von selbst geben». So sei es die «erste und unerlässlichste Aufgabe für Alle»,[1381] das Reich Gottes zu suchen. Dieses, das würde die «Geschichte der Väter» zeigen, sei das Christentum und werde «in Vollkommenheit, einzig gefunden in der katholischen Kirche».[1382] In das Reich werde aufgenommen, wer die Lehren der katholischen Kirche höre, ihre Vorschriften beachte und wer ihre «Anstalten zur

[1378] Sigrist, Vergiss-mein-nicht an die Pfarrgemeinde Wohlhusen, S. 5.
[1379] Ebd.
[1380] Ebd., S. 13.
[1381] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 7.
[1382] Ebd., S. 9.

Beseeligung der Menschheit» nutze.[1383] Die Väter setzten das Gottesreich an erste Stelle, weil das Vaterland für sie an Wert verloren hätte, «wenn die Kirche Gottes, wenn Gottesreich in ihm nimmer zu finden»[1384] gewesen wäre. Die «Geschichte der Väter» verpflichte die Enkel, also die Rezipientinnen der Predigt, am «Geist der katholischen Religion» festzuhalten.[1385] Wie schon im Hinblick auf die Zeit existiert eine Zweiteilung des Wandels. Zum einen das Reich Gottes auf Erden, das darum unveränderlich sei, weil es nicht auf Sand, sondern auf Felsen gebaut sei. Hier kombiniert Widmer die soeben genannten Metaphern aus Mt 7,24-27 und Mt 16,18. Besonders letzterer Vers – «Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Tore des Totenreichs werden sie nicht überwältigen» – ist für die katholische Konzeption zentral, legitimiert sie doch die päpstliche Hierarchie, beginnend mit Petrus. Zum anderen sind die politischen Systeme aber wandelbar. So hätten manche Zuhörer bereits sieben Kantonsregierungen erlebt.[1386] Die Wechsel erklären sich für Widmer durch die unterschiedlich praktizierte katholische Religion in den politischen Ordnungen. Die für Widmer seit Petrus bestehende ultramontane Katholizität garantiere politische Stabilität. Regierungs- und Verfassungswechsel sind aber nicht grundsätzlich illegitim oder verwerflich. Sie sind sogar notwendig, wenn dadurch wiederum die katholische Kirche gestärkt wird. Das bedeutet gegenüber Basel eine deutlich gesteigerte Möglichkeit der politischen Partizipation. Die Verfassungsrevision wird nicht nur den Gebildeten überlassen oder aber aufgrund der erwecklichen Reich-Gottes-Vorstellungen als sinnlos erachtet. Gerade der ultramontane Katholizismus, der ansonsten Parallelen zu der Erweckungsbewegung aufweist, begrüsst die Verfassungsrevision und die damit aus ihrer Sicht Rückkehr zur ‹wahren› Form der Katholizität.

Das Reich Gottes als Homogenisierungsbegriff

Diese Vorstellungen können für die 1840er in Luzern sowohl als dominant als auch als stabil gelten. Während Kretz seine Vorstellung von Katholizität binnenkonfessionell entwickelt und gegen die als «ungeartete Kinder» bezeichneten Katholiken polemisiert, die wohl als Katholiken gelten möchten, jedoch zur Kirche feindlich stünden,[1387] tritt mit der Eskalation des Klosterstreits der Konfessionalisierungsaspekt und die Abgrenzung gegen die Reformierten

[1383] Ebd., S. 10.
[1384] Ebd.
[1385] Ebd.
[1386] Die Ordnung des Ancien Régime bis 1798, die Helvetische Regierung bis 1802, anschliessend die Mediationsverfassung bis 1814, die Restaurationsverfassung bis 1829, die Verfassungsrevision 1829, die liberale Verfassung von 1831-1841 und die konservative Verfassung ab 1841. Vgl. Heidi Bossard-Borner, Art. Luzern. 4. Der Staat von 1800 bis zur Gegenwart, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1387] Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche, S. 6.

stärker hervor. So verknüpft Stocker in seiner Predigt auf dem Gubel die Katholizität sehr stark mit den Topoi der Befreiungstradition. Dabei werden, nicht zuletzt aufgrund des Predigtanlasses, mit der Vorstellung von Katholizität antiprotestantische Topoi verbunden, wie die moralische Verdorbenheit der Reformatoren.[1388] Trotz der grundlegenden Ablehnung bleibt, wie bereits im vorigen Unterkapitel beschrieben, das Verhältnis zu den Protestanten ambivalent. Zwar seien «unsere protestantischen Brüder uns Katholiken» nicht alle feind, doch gebe es dennoch «viele, selbst gutmüthige und noch gläubige Protestanten», die mithelfen, «wenn es nur gegen die Katholiken» gehe.[1389] Hauptfeind für die Katholiken bleibe aber die «kirchenfeindliche Partei»,[1390] unter die Stocker die Liberalen und Radikalen subsumiert, ohne «deren Namen euch zu nennen».[1391] Die Partei sei nun schon 13 Jahren, also seit 1830, mit der Verfolgung gegen die Kirche und das Christentum überhaupt beschäftigt und würde die protestantische Mehrheit in der Schweiz gegen die Katholiken aufwiegeln.[1392] Insofern bleiben die Protestanten für Stocker potenziell Verbündete, da sich die kirchenfeindliche Partei, wenn sie denn gegen die katholische Kirche erfolgreich wäre, «dann auch mit dem Protestantismus, ja mit dem letzten Reste alles Christenthums bald fertig sein würde».[1393] Der Radikalismus gilt für Stocker aber nicht wie bei anderen katholischen Geistlichen kurz vor dem Sonderbundskrieg als reformiert. Das ambivalente Bild erklärt sich aus der letztlich pragmatischen Haltung Stockers. Ideell ist die Nation für Stocker katholisch, weil die Väter dem katholischen Gottesreich angehörten und sie die Konfessionalisierung demnach begründen. Der Dank, dass «wir» – gemeint sind damit nicht nur die Rezipientinnen der Predigt – noch zur «heiligen römischen Kirche» gehörten, sei neben Gott, der Fürbitte Mariä und der «mütterlichen Sorgfalt der Kirche selbst» den «heldenmüthigen, frommen, in Gott ruhenden Vätern» zu verdanken, die «um uns den allein wahren römisch-katholischen Glauben unverfälscht und ungeschmälert» zu überliefern «Gut und Blut, Leib und Leben» eingesetzt hätten.[1394] Die Katholizität wird grösstenteils über die Organisationsform der Kirche, also dem Reich Gottes auf Erden, bestimmt. Es könne nur eine Kirche im Sinne Jesu geben, und zwar jene, die schon «alle Jahrhunderte herab so bestanden» und den «rechtmässigen Nachfolger des heiligen Petrus zu ihrem sichtbaren Haupte» habe.[1395] Die einzig wahre Kirche sei die römisch-katholische und das grösste Glück des Menschen sei es, «ein lebendiges Mitglied der Einen wahren Kirche

[1388] Vgl. Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 15ff.
[1389] Ebd., S. 52.
[1390] Ebd.
[1391] Ebd., S. 39.
[1392] Ebd., S. 41.
[1393] Ebd., S. 52.
[1394] Ebd., S. 13.
[1395] Ebd., S. 10.

Gottes zu sein».[1396] Rom stelle den Mittelpunkt der Welt dar. Es müsse ein «Schiboleth», also ein Unterscheidungswort für Katholikinnen und Katholiken geben, und das müsse «römisch-katholisch» sein.[1397] Könne ein Katholik das nicht sagen, so sei er eben kein Katholik. Insofern ist deutlich, dass es Stocker letztlich über die Referenz auf das Reich Gottes darum geht, die katholische Identität zu homogenisieren.

Mit dem Ersten Freischarenzug nehmen die über den Ausschluss des Protestantismus arbeitenden Bestimmungen des Katholizismus zu. So delegitimiert Imfeld 1845 in der Predigt *Gefahr und Rettung* die regenerierten Kantone zunächst politisch, denn sie seien von «religions-kirchenfeindlichen Grundsätzen»[1398] getrieben. Imfeld zieht eine Kontinuitätslinie zwischen der Reformation und den Versuchen einer Bundesrevision. Damit werden explizit die liberalen Nationalstaatsvorstellungen mit dem Protestantismus verknüpft. Denn die Bundesrevision, die vom liberalen Luzern der 1830er Jahre wesentlich mitgetragen wurde, wird von Imfeld mit den «unseligen Reformationstage[n] des 16. Jahrhunderts»[1399] gleichgesetzt. Die «neuen Herrscherlinge» hätten aus den 22 souveränen Kantonen ein «nationales Volk» machen wollen. Die Staatsverfassung hätte «zu dem einen und nämlichen Glaubensbekenntnisse», also dem Protestantismus, führen sollen.[1400] Das Wirken der katholischen Liberalen für die Bundesrevision und die Badener Artikel werden als reformierte Konfessionalisierung der Schweiz gedeutet, in dem Sinne, dass der angestrebte Bundesstaat als reformiert begriffen wird. Diese implizit formulierte Auffassung, dass es sich bei den katholischen Liberalen eigentlich um Protestanten handle, war auf reformierter Seite als Hoffnung vorhanden. Unter den Protestantinnen hoffte man bis zur Gründung der christkatholischen Kirche Mitte der 1870er Jahre – nicht zuletzt aufgrund der konfessionellen Muster bezüglich der sich wiederholenden Reformation –, dass die katholischen Liberalen letztlich «dem Protestantismus als reife Frucht zufallen»[1401] würden.

Der Versuch einer Bundesrevision wird von Imfeld vor allem deswegen abgelehnt, weil er einen solchen Staat als protestantischen Nationalstaat begreift. Die antireformierte Identitätskonstruktion muss aber wiederum binnenkonfessionell kontextualisiert werden. Denn sie legitimiert eine ultramontane Auffassung des Katholizismus und delegitimiert liberale Vorstellungen desselben. Das wird deutlich, wenn Imfeld die von ihm als antikatholisch

[1396] Ebd., S. 10f.
[1397] Ebd., S. 44.
[1398] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 6.
[1399] Ebd., S. 7.
[1400] Ebd.
[1401] Victor Conzemius, Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich, Einsiedeln, Köln 1969, S. 76.

begriffenen Massnahmen der Regenerationsregierungen nennt, wie die Badener Artikel, die Klosteraufhebung und das Absetzen von katholischen Priestern durch die Regierungen ohne die Zustimmung des Bischofs. Die Massnahmen seien aus «der katholischen Religion und Kirche feindlichen Absichten»[1402] ergriffen worden. Urheber der Massnahmen waren katholische Liberale und die Regierung in Luzern – keine Protestanten. Somit wird mit zunehmender Eskalation des Konflikts auf ultramontaner Seite eine ausschliessende Definition des Katholischen vorgenommen, die den liberalen Katholizismus mit dem Protestantismus gleichsetzt und ihn so delegitimiert.

In gleicher Weise ist die Predigt von Schwyzer von den binnenkonfessionellen und antiprotestantischen Überlegungen geprägt. Die Predigt wurde laut Titelblatt am 8. Dezember 1845 am Fest der unbefleckten Empfängnis an der Hofkirche in Luzern gehalten.[1403] Der Erlös des Verkaufes der Predigt sollte zum Bau des Klosters der ewigen Anbetung bei Maria Hülf auf dem Gubel –einem spezifisch katholischen und antiprotestantischen Erinnerungsort – verwendet werden. Die Predigt scheint erhebliche Kontroversen verursacht zu haben, weshalb Schwyzer fliehen musste und nach Rom ging.[1404] Allerdings werden die Urheber und Abläufe der Auseinandersetzungen in den Quellen nicht genannt. Als Predigttext dient Jdt 13,22, wiederum zunächst auf Latein, dann auf Deutsch: «Der Herr hat dich gesegnet in seiner Kraft; denn durch dich hat Er unsere Feinde zu nichte gemacht». Das apokryphe Buch Judith wurde während der Reformationszeit für Attacken gegen die jeweils andere Konfession genutzt, so vor allem in den Auseinandersetzungen zwischen den Katholiken und den Hugenotten in Frankreich.[1405] Demnach stellt, ähnlich wie die Makkabäerbriefe, die Wahl des Bibeltextes bereits eine deutliche antiprotestantische Note dar. Thema der Predigt ist der Sieg über die Sünde, der im «Reiche Gottes»[1406] und im Vaterland erfolgen soll. Die Predigt handelt ganz entscheidend von der über das Reich Gottes konstruieren Vorstellungen der ultramontanen Katholizität.

[1402] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 7.

[1403] Die Datierung ist jedoch widersprüchlich, sie könnte auch ein Jahr später gehalten worden sein, da in der Predigt auf ein bischöfliches Zirkular vom 18. Oktober 1845 verwiesen wird, dass ein Jahr her sei. Wahrscheinlicher ist aber aufgrund der in der Predigt aufgeführten Ereignisse die Richtigkeit des auf dem Titelblatt vermerkten Datums, weil darauf verwiesen wird, dass sich der erste Freischarenzug an Maria Empfängnis des vorigen Jahres zugetragen habe. Verekund Schwyzer, Der Sieg über die Sünde. Predigt, in der Stifts- und Pfarrkirche im Hof zu Luzern am hohen Feste der unbefleckten Empfängnis Mariä, Luzern 1845, S. 13.

[1404] Historischer Verein Uri, Sonn- und Festtagsmission, in: Historisches Neujahrsblatt 72 (1981), S. 122–131, hier: S. 125.

[1405] Vgl. Paul M. Fullmer, Judith (Book and Person), in: Christine Helmer, Steven L. McKenzie, Thomas Römer (Hg.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Berlin 2009, S. 1031–1052, hier: S. 1037f.

[1406] Schwyzer, Der Sieg über die Sünde, S. 23.

In der Einleitung der Predigt wird die Geschichte um Holofernes erzählt, die den Kontext des Bibeltextes bildet. Ein «Weib ward von Gott mit Kraft, Muth und Schönheit ausgerüstet»,[1407] um den assyrischen Heerführer zu töten. Im Anschluss wird die Juditfigur von Schwyzer mariologisch gedeutet.[1408] Als Grundlage dient ihm Gen 3,15. Der in der Kanzelrede zitierte Text wird als «Protoevangelium» gelesen, eine Interpretation, die sich seit Irenäus (2. Jhd. n. Chr.) finden lässt.[1409] Zentral ist in dieser Lesart die Bedeutung Mariä als Gottesmutter, die den Messias als Gegenspieler des Teufels gebiert. Der Fokus auf Maria sei dem Umstand geschuldet, dass das «Vaterland aus der allergrössten Gefahr» gerettet worden sei, und wie der Bischof mitgeteilt habe, sei diese Rettung der Fürbitte Mariä zu verdanken. Der starke Bezug auf Maria muss als deutlich antiprotestantisch gelesen werden, weil ab dem 18. Jahrhundert die Unterscheidung hypermarianisch/antimarianisch als «psychologischer Schlagbaum»[1410] diente. Für die evangelische Theologie sind die typologischen Marienbilder des Katholizismus fremd, ebenso «eine betende, anrufende Zuwendung» «ekklesiologisch, eschatologisch und liturgisch umstritten» ist.[1411] Als Struktur der Zeitdiagnose dient Schwyzer demnach eine spezifisch katholische Heilsgeschichte.

Der erste Teil der Predigt nimmt die mariologische Ausdeutung aus Gen 3,15 in Anspruch, die als heilsgeschichtliche Grundlage dient. Zunächst wird das Leben Adams und Evas im Paradies und der Sündenfall geschildert. Ehe noch das Gericht Gottes über Adam und Eva erfolgt sei, habe der «beleidigte Vater einen Retter»[1412] verheissen. Der Ausspruch in Gen 3,15 sei 4’000 Jahre vor dem Erscheinen der Maria als trostvolles Versprechen erfolgt. Mit Maria habe die «Welterlösung» begonnen, jenes «goldene Haus» sei gebaut worden, «worin der Herr des Weltalls wohnen wird».[1413] Schwyzer betont insbesondere die unbefleckte Empfängnis Mariä. Sie sei der dritte Mensch gewesen, «der ohne Sünde»[1414] entstanden sei. Im Protestantismus wird das aufgrund der unzureichenden biblischen Bezeugung und der entgegenstehenden Tradition abgelehnt, während es im Katholizismus von Papst Pius IX. mit der Bulle *Ineffabilis*

[1407] Ebd., S. 5.

[1408] Diese Interpretation kann in ultramontanen Predigten mehrfach angetroffen werden. So zum Beispiel bei Karl Greith in einer Sankt Galler Predigt 1832. Vgl. Karl Greith, Maria Geburt und der Eidgenössische Bettag. Predigt gehalten in der Domkirche zu St. Gallen 1831, Luzern 1831, S. 11.

[1409] Horst Seebass, Urgeschichte. (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996 (Genesis / Horst Seebass), S. 125.

[1410] Heiner Grote, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. II. Kirchengeschichtlich, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 119–137, hier: S. 136.

[1411] Reinhart Frieling, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. III. Dogmatisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 137–143, hier: S. 138.

[1412] Schwyzer, Der Sieg über die Sünde, S. 8.

[1413] Ebd., S. 10.

[1414] Ebd., S. 9.

Deus am 1854 zum Dogma erhoben wurde.[1415] Die antiprotestantischen Vorstellungen der Predigt müssen dabei als innerkatholischer Diskurs gelesen werden, da der liberale Katholizismus die Vorstellung der Unbefleckten Empfängnis ebenfalls ablehnte. Die Vorstellung und Konzeption des Reiches Gottes dient auch hier der Konstruktionen einer bestimmten katholischen Identität, die sich sowohl durch eine binnenkonfessionelle Homogenisierung als auch eine antiprotestantische Note auszeichnet.

Gleichbleiben der Katholizität – Veränderbarkeit des Politischen

Insbesondere im direkten Vergleich mit den Zeitdiagnosen in Basel sind markante Unterschiede im katholischen Predigtdiskurs festzustellen. So wird in den Predigten um die Freischarenzüge eine massive Bedrohungslage geschildert,[1416] die aufgrund der erfahrenen Gewalt durchaus nachvollziehbar erscheint. Während aber in Basel in den ‹Wirren› die Bürgerkriegszustände zumindest in den Erweckungskreisen zu einer apokalyptischen Zeitzeichendeutung und der unmittelbaren Erwartung des Endgerichts führen, ist davon im katholischen Diskurs nirgends die Rede. Was die katholischen Kanzelreden prägt, ist das enttemporalisierte Reich Gottes. Die katholische Kirche wird durch die Felsenmetapher als immer gleich erachtet. Das betrifft sowohl die Institutionen wie die Päpste und die katholischen Praktiken wie die Museggprozession als auch die Glaubensinhalte wie die Vorstellung der unbefleckten Empfängnis. Ebenso gehen liberale katholische Geistliche vor, indem sie staatskirchliche Projekte durch die Rückprojektion in die Vergangenheit legitimieren. Der Katholizismus – auch der liberale – wird demzufolge ahistorisch gedacht. Im Hinblick darauf muss beachtet werden, dass die Ahistorie nicht für alle Bereiche gilt. In diesem Sinne ermöglicht die katholische Kirche Fortschritt, wie Stocker in Bezug auf die Vorwürfe des Liberalismus ausführt. Hier ähneln sich die die Argumentationen in Basel und in Luzern wieder. In der Rheinstadt ist es vor allem der Freiheitsbegriff, der christlich gedeutet wird und der verhindern soll, dass bei einer Absolutsetzung die politische und religiöse Ordnung zerstört würden. In den ultramontanen Predigten ermöglicht in ähnlicher Weise die Kirche Fortschritt in Wirtschaft und Wissenschaft, solange der Fortschritt die gleichbleibende Katholizität nicht untergräbt. Das hat für das politische Handeln wiederum Konsequenzen. Zwar ist bei Stocker ähnlich wie bezüglich des Katholizismus eine ahistorische Vorstellung der Landsgemeinde feststellbar. In den anderen Predigten herrscht hingegen eine relativ grosse Freiheit im Hinblick auf die Präferenz der

[1415] Vgl. Franz Courth, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. III/2. Katholisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 143–151, hier: S. 146.

[1416] Vgl. Franz Joseph Gut, Predigt, über die ungerechte Aufhebung der Klöster im Kanton Aargau, mit Hinsicht auf die dortige Unterdrückung der Katholiken, und auf die jetzigen kirchlichen WIrren, nebst der Lage in der Schweiz, Luzern 1843.

politischen Systeme. Entscheidend ist hierbei einzig, ob sie den Katholizismus in der entsprechenden Ausprägung fördern oder ihm schaden. Das führt zu einer positiven Haltung gegenüber der Volkssouveränität, da sie im Erleben der ultramontanen Geistlichen wesentlich dazu beigetragen hat, dass die Verfassung revidiert und die konservative Regierung eingesetzt wurde. Insofern kann resümiert werden, dass die Historisierung und Enttemporalisierung im Ultramontanismus in den Predigten deutlich feststellbar ist. Die Präferenz des Katholizismus für die skizzierte Konzeption der Zeit dürfte auf der Hand liegen. Im Gegensatz zum Protestantismus, für den die eigene Geschichte mit einem grundlegenden Bruch beginnt, wird der Katholizismus gerade durch die Herausforderungen durch die Reformation dadurch legitim, weil er gleichgeblieben ist. Die antiprotestantischen Spitzen des katholischen Zeitdiskurses sind auch auf diese Relation zurückzuführen. Die Mechanismen stehen aber nicht einer wie auch immer definierten ‹modernen›, auf Temporalisierung basierenden Zeitauffassung entgegen. Denn es gibt Bereiche wie die politische und die wirtschaftliche Ordnung, für die die Konzepte nicht gelten und in denen Veränderung möglich und sogar erwünscht ist. Diese spezifischen politischen Vorstellungen und die Formen des durch die Zeitdiagnosen legitimen Handelns sollen im nächsten Kapitel im Zentrum stehen.

Das politische Handeln in Luzern

Die ersten beiden Unterkapitel haben danach gefragt, welche Voraussetzungen das Politische in Luzern prägen und wie durch die Zeitkonzepte politisches Handeln legitimiert wird. Nachfolgend sollen die mit diesen Formen verknüpften Inhalte analysiert werden. Die spezifischen Begriffsfelder können, wie in der Einleitung beschrieben, nach ihrer Art unterschieden werden. Zwar steht nicht wie in Basel die Verfassungsfrage unmittelbar zur Diskussion. Die revidierte Verfassung von 1841 gilt als legitim. Aufgrund der in Basel festgestellten Bedeutung von Verfassung, die mehr meint als ein juristisches Vertragswerk, stellt sich aber ebenso in Luzern die Frage, wie das Begriffsfeld ausgefüllt wird. Im Hinblick darauf sind wiederum die damit zusammenhängenden Tugenddiskurse wichtig. Dabei fällt die Betonung der ‹Gerechtigkeit› auf. Neben den republikanischen Verortungen gibt es zwei weitere wichtige Begriffsfelder, welche die Handlungsmöglichkeiten und Anweisungen der Geistlichen prägen: ‹Freiheit› und ‹Ordnung›.

Die Verfassung der gesellschaftlichen Ordnung: Religion und Tugend

Ist das Begriffsfeld der Verfassung während der ‹Basler Wirren› eng durch den spezifischen Kontext um die Ausdehnung der politischen Rechte für die Landschaft geprägt, haben bereits die vorangegangen Unterkapitel gezeigt, dass in Luzern um die Deutung der Ausprägung der

Katholizität gestritten wird. Unbestritten ist hingegen unter den Pfarrern – unabhängig ob während der liberalen oder konservativen Regierungszeit –, dass es sich bei der kantonalen und der eidgenössischen Ordnung um eine Republik handelt, in der entsprechend – wie auch in Basel – Religion und Tugend am wichtigsten sind. So formuliert der als politisch gemässigt-liberal[1417] beschriebene Jakob Waldis (1791-1846) zum Antritt des neugewählten liberalen Grossen Rates 1831 und 1837 in der Predigt zur Schlachtfeier in Sempach[1418] mit Verweis auf die Weisheit der «alten Römer», dass die «Frömmigkeit» und «Bürgertugend» für das Bestehen eines Staates zentral seien.[1419] Ebenso verhandelt der als konservativ geltende Widmer 1841 die Grundpfeiler eines demokratischen Freistaats.[1420] Der ultramontane Xaver Herzog predigt damit korrespondierend 1844, dass in den «freien Staaten» «Heil und Unheil, Leben und Tod vom Einzelnen» ausgingen. Wenn demzufolge die «Gesammtheit» dem «Wahne» verfallen sei, gelte das ebenso für die Repräsentanten, sodass in der Republik ganz besonders auf den Erhalt der Tugend und Religion geachtet werden müsse.[1421] Zentral ist die Betonung des «Glaubens der Väter und der Einfachheit der Sitten», die wie in Basel, als Unterscheidungsmerkmal zu den umliegenden Monarchien gelten.[1422] Weil aber im Hinblick auf die Zeitdiagnose und den Gottesbezug die hohe Bedeutung der Katholizität festgestellt worden ist, muss hier gefragt werden, ob die Vorstellung eines christlichen Republikanismus nicht zu ungenau ist und in Luzern und der Innerschweiz eher vom katholischen Republikanismus gesprochen werden sollte und zwar unabhängig von der binnenkonfessionellen Ausrichtung der Geistlichen. Es fällt bereits in den 1830er Jahren auf, dass die Bedrohung für die Gemeinschaft konfessionalisierend beschrieben wird, weil der Topos der «Selbstsucht»[1423] eng mit der Reformation verknüpft ist. Damit zusammenhängend ist die andere Gewichtung einzelner Tugenden im katholischen Diskurs auffällig. Als wichtigste Bürger- und Staatstugend gilt die Gerechtigkeit. Das Ziel der Regierung müsse sein – so Waldis –, die «Religiosität» und die «Gerechtigkeit» zu fördern.[1424] Wohl wird in den Predigten in Basel in manchen, wenn auch nicht allen Tugendkatalogen auf die Gerechtigkeit verwiesen.[1425] Doch die Gerechtigkeit nimmt in der Rheinstadt nie eine

[1417] Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 250.
[1418] Jakob Waldis, Der Väter Kriege und der Enkel Friede. Festrede, bei der Schlachtkapelle ob Sempach den 10. Heumonat 1837, Luzern 1837, S. 11.
[1419] Jakob Waldis, Predigt vor der feierlichen Eidesleistung des neugewählten Grossen Rathes. Gehlaten in der Stifts- und Pfarrkirche zu Luzern den 20. März 1831, Luzern 1831, S. 8
[1420] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates.
[1421] Herzog, Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, S. 14.
[1422] Joseph Ackermann, Das tägliche Gebet des seligen Nikolaus von Flüe. Oder wie ist Unheil abzuwenden und Heil zu gründen?, Luzern 1833, S. 9f.
[1423] Ebd., S. 7.
[1424] Waldis, Predigt vor der feierlichen Eidesleistung des neugewählten Grossen Rathes, S. 8.
[1425] In Basel kommt einzig in der Bettagspredigt von Hagenbach der Gerechtigkeit für das «Wohl des Landes» eine wichtige Rolle zu, jedoch nach der «Wahrheit» erst an zweiter Stelle (Karl Rudolf Hagenbach, Von den

vergleichbare Bedeutung ein wie in Luzern. Ebenso erklärungsbedürftig ist die Stellung der Heiligen und Seligen im katholischen Tugenddiskurs. Diese dienen immer wieder als Muster und Beispiel der Lebensführung und nehmen in der normativen Vorstellung der richtigen Ordnung einen hohen Stellenwert ein.

Der katholische Republikanismus: Direkte Demokraten?

Wie in der Einleitung zum Kapitel ausgeführt, verstehen die Geistlichen die politische Ordnung als republikanisch. Die wesentlichen Elemente des Republikanismus können in der Kanzelrede von Joseph Widmer nachvollzogen werden. Sie setzt sich mit den Staatsgrundlagen der Verfassungsrevision von 1841 auseinander und trägt bereits im Titel die republikanischen Bezüge: *Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates*. Jeder Staat, so Widmer, bedinge zu seinem «Glücke und Heile» der Religion.[1426] Daher gebe es zwischen der «Geschichte der Väter» und der «des israelitischen Volkes» eine «auffallende Ähnlichkeit», die durch die «Religiosität» gegeben sei.[1427] So sei durch «gottseliges Leben» die «alte Geschichte so erhaben und denkwürdig» geworden, genauso wie die Juden, als sie noch Gott gehorcht hätten, gross gewesen seien.[1428] Diese Abwertung des Judentums gegenüber dem Christentum führt aber nicht zu einer überkonfessionell christlichen Vorstellung von Religion, denn vollkommene Religiosität könne «einzig gefunden» werden in der «katholischen Kirche».[1429] Die katholische Kirche müsse demzufolge für das Bestehen des Staates erhalten werden.[1430] In der neuen Staatsverfassung in Luzern sei deshalb festgehalten worden, dass ausschliesslich der Katholizismus die «Religion des Staates» sei.[1431]

Eine schriftliche Verfassung könne aber eine Ordnung letztlich nicht ausreichend festigen. Das schriftliche Vertragswerk garantiere zwar die römisch-katholische Religion, aber es müsse «in

---

Bedingungen, unter denen allein die Wiedergeburt eines christlichen Volkes zu erwarten ist, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 213–232, hier: S. 218f.). Meist wird jedoch kaum auf die Gerechtigkeit Bezug genommen. So spricht Hagenbach 1831 in der *Gelegenheitspredigt*, die auf die unterschiedlichen Tugenden eingeht, von Rechtschaffenheit, nicht aber von Gerechtigkeit (Vgl. Hagenbach, "Wie die kürzlich erlebten Ereignisse dazu gedient haben, unsere Gesinnung, so wie die noch vieler anderer Menschen ins rechte Licht zu setzen.", S. 7). In vielen Katalogen Hagenbachs fehlt aber die Gerechtigkeit (Vgl. Hagenbach, Zu was die Betrachtung, dass wir hienieden Fremdlinge und Gäste sind, uns ermuntern soll, S. 245). Auch de Wette geht vereinzelt in Tugendkatalogen auf die Gerechtigkeit ein (Vgl. Wette, Gegenwart und Zukunft, S. 22). Die Gerechtigkeit ist aber steht anderen Tugenden nachgeordnet. (Vgl. Wette, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, S. 37). Manchmal ist bezüglich dem Verhalten der Stadt gegenüber der Landschaft von Handeln wider dem Recht und damit von Ungerechtigkeit die Rede, aber auch dies ist für die landschaftlichen Prediger nicht der Hauptvorwurf, beziehungsweise das entscheidende Begriffsfeld (Vgl. Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 8).

[1426] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 8.

[1427] Ebd.

[1428] Ebd., S. 9.

[1429] Ebd.

[1430] Ebd., S. 10.

[1431] Ebd., S. 11.

den Herzen der Bürger und Einwohner des Staates gehörig respectirt, und in allen Lebensverhältnissen gepflegt und ausgeübt»[1432] werden. Strukturell unterscheidet sich somit Widmer kaum von den Vorstellungen, die Hagenbach und de Wette zu der Funktion einer Verfassung äussern. Eine solche kann nur die sittlichen Vorstellungen der Bürger widerspiegeln, diese aber nicht grundlegend steuern. Eine Verfassung ist demnach eher Indikator denn Ursache für die Gesundheit einer politischen Ordnung. Die Religiosität ist entscheidender als die Verfassung und bezüglich Luzerns eben explizit die katholische. Der Erhalt der Religion und der politischen Ordnung wird durch den Einsatz «aller gottesdienstlichen Anstalten der katholischen Kirche» geleistet und im Speziellen durch die «Prediger».[1433] Für Widmer beweise die «neuere Geschichte» und die «Französische Revolution», dass eine Missachtung der christkatholischen Religion ein Volk «unwissender, lasterhafte, wilder und unglücklicher» werden lasse.[1434] Das «Schweizer-Volk» müsse mit «gewissenhaftem Eifer die wahre Religion» pflegen.[1435] Luzern habe sich durch seinen Widerstand gegen den «Zeitgeist» ausgezeichnet und durch die neue Verfassung die «Staatssäulen» gestärkt.[1436] Widmer formuliert einen katholischen Republikanismus, der wenig überraschend als Kontinuität zu den Vätern betrachtet wird und folglich die in der Französischen Revolution entwickelten politischen Vorstellungen vehement verwirft. Dabei erfolgt diese Kritik nicht aufgrund politischer Prinzipien. Die Französische Revolution wird abgelehnt, weil sie die Katholizität untergraben habe und damit den Grund jeglicher Ordnung. Die spezifischen politischen Elemente der Verfassung von 1841 wie das direktdemokratische Veto werden nicht behandelt, entscheidend ist für Widmer einzig die Wiederherstellung der katholischen Religiosität.

Noch eindeutiger konfessionalisiert ist der spezifische Republikanismus bei Stocker und Imfeld.[1437] Die Urkantone werden bei Ersterem als Brüder beschrieben, die sich durch die gleiche Liebe zur Freiheit, die Landsgemeinden, die Biederkeit und Einfachheit und den «Einen Glauben» ausgezeichnet hätten.[1438] Die Einheit des Vaterlandes sei zusammen mit dem höchsten Gut, «dessen ein Mensch auf Erden theilhaft werden» könne, dem «Einen wahren, uralten katholischen Glauben»,[1439] verloren gegangen. Die Reformation wird als durch

[1432] Ebd.
[1433] Ebd.
[1434] Ebd., S. 12f.
[1435] Ebd., S. 13.
[1436] Ebd., S. 13f.
[1437] Imfeld, Gefahr und Rettung, S. 8.
[1438] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 5.
[1439] Ebd., S. 19.

Selbstsucht oder den «Eigennutze»[1440] ausgelöst beschrieben. Demzufolge wird die Reformation auch aus politischen Gründen abgelehnt, weil sie nicht mit den auf der Gemeinschaft basierenden republikanischen Ordnung vereinbart werden könne. Eine Republik kann für Widmer, Stocker und Imfeld ideell nur katholisch sein.

Die Vorstellung eines deutlich katholischen Republikanismus führt auf Seiten des liberalen Katholizismus zu interpretatorischen Schwierigkeiten, da dort der konfessionelle Gegensatz abgeschwächt ist und teilweise auf eine überkonfessionelle nationale Identität gesetzt wird. Das wird ersichtlich in der Predigt, die Joseph Sigrist (1789-1875) an einer Versammlung des katholisch-konservativen Gebetsvereins hielt. Sigrist war der Bruder von Georg Sigrist und Pfarrer in Ruswil. Nach dem Inkrafttreten der revidierten Kantonsverfassung 1848 wurde er Mitglied im Erziehungsrat.[1441] Politisch lässt er sich nicht eindeutig zuordnen. Während seine Tätigkeit als Prediger für den ‹Gebetsverein› für einen ultramontanen Geistlichen spricht, lässt sein Wirken als Erziehungsrat nach der Bundesstaatsgründung den Schluss zu, dass eine Nähe zur liberalen Regierung bestand.

Die Predigt wurde am 20. April 1842 gehalten. Anlass war die «Feier dankbarer Erinnerung an unsere Väter und an das Erbe»[1442], die zum ersten Mal begangen wurde und von der ‹Bruderschaft zur Bewahrung und Belebung des Glaubens› initiiert worden war. Der Verein, der allgemein unter dem Namen ‹Gebetsverein› bekannt war, basierte auf der Gebetsbewegung des Bauern von Rippenschwand. Nach dessen Tod 1832 wurde der Verein aufgebaut. Der Verein war nicht per se politisch, sondern zunächst eine Bruderschaft im kirchlichen Sinne, deren Mitglieder ihr Leben nach religiösen Kriterien auszurichten suchten. Aufgrund der gesellschaftlichen Bedeutung der kirchenpolitischen Fragen der 1830er Jahre war der Verein gleichwohl politisch relevant.[1443] Drei Fünftel der 1658 Mitglieder waren Frauen. Aus den 200 verheirateten Männern des Vereins, den ‹Hausvätern›, liessen sich für die katholisch-konservative Bewegung Politikkader rekrutieren, zudem koordinierten die Mitglieder und Sympathisantinnen des Vereins Parteiaktivitäten, Versammlungen und verteilten Propagandamaterial. Der im folgenden untersuchte Predigtdruck dürfte zu diesem Material gehört haben. Wichtigstes Mitglied im Verein war Josef Leu. Er prägte die Politik der 1840er wesentlich mit und seine Ermordung 1845 führte zu einer weiteren Eskalation der Lage. Leu hielt während der Grossratssessionen jeweils ein Bruderschaftsgebet ab und stärkte so das

[1440] Ebd.
[1441] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 461.
[1442] Sigrist, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes, S. 3.
[1443] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 23.

Gemeinschaftsgefühl.[1444] Der Verein erhielt 1834 die Genehmigung und Empfehlung des Bischofs, was Sigrist in der Einleitung der Kanzelrede bestätigt.

In der Predigt bezeichnet Sigrist klassisch republikanisch die Tugendhaftigkeit als essenziell für ein Volk.[1445] Durch «Mangel an Gemeinsinn» seien aber «Unfrieden und Spaltungen» im Land hervorgerufen worden.[1446] Die Väter hätten immer wenn das «Vaterland» von «Aussen bedroht» worden sei, die im Streit stehenden Parteien miteinander vereinigen können.[1447] Explizit ausgeführt wird die Vermittlung durch Bruder Klaus. Eine solche Einigung sei auch heute möglich, bedinge aber, dass die Vereinigung der Streitparteien auf der «Grundlage des Bundes unserer Väter» erfolge und somit auf das «göttliche Gesetz» gestützt sei.[1448] Diese Grundlage wird in der Predigt nicht eindeutig konfessionalisiert, denn die Wortwahl ‹römisch-katholisch› taucht in der Predigt nicht auf. Doch die religiösen Vorstellungen von Sigrist können trotzdem als eindeutig katholisch bezeichnet werden, denn die Religion der Väter wird ganz entscheidend bestimmt durch die «römischen Päpste», die das Hirtenamt Petrus fortsetzen würden.[1449] Dabei wird insbesondere der «Eid» am «Grütli» als durch eine katholisch beschreibbare Religion überhaupt erst ermöglicht, da im Hinblick darauf die «Gemeinschaft der Gläubigen» nötig gewesen sei. Die am Ende der Predigt aufgeführten Handlungsanweisungen, in denen vor allem der Glaube als Stütze des Staates gestärkt werden soll, sind allgemeiner formuliert. Der Glaube wird als «Vermittler» gesehen, der die «Zwietracht» zu heilen vermöge und der sich spezifisch lediglich durch den Glauben an das Opfer Jesu auszeichnet, was ebenso für den Protestantismus unbestritten ist.[1450] An dieser Predigt zeigt sich deutlich, dass der Republikanismus in Luzern zwingend in seinem Verhältnis zum Katholizismus definiert wird und eine überkonfessionell christliche Bestimmung nur sehr eingeschränkt möglich ist. Das wird im letzten Kapitel zum katholischen Nationaldiskurs noch genauer ausgeleuchtet werden. Doch nicht nur die starke Konfessionalisierung der Religion der Väter macht den katholischen Republikanismus aus, sondern ebenso die Tugend der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit als Staatstugend des katholischen Republikanismus

Während in den Basler Predigten Gerechtigkeit selten im Zusammenhang mit der politischen Ordnung genannt wird, wird die Tugend in Luzern von den Geistlichen wiederholt ins Zentrum

---

[1444] Ebd.
[1445] Sigrist, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes, S. 10.
[1446] Ebd., S. 13.
[1447] Ebd., S. 14.
[1448] Ebd., S. 15.
[1449] Ebd., S. 18.
[1450] Ebd., S. 21.

gestellt.[1451] Die politischen Präferenzen der Geistlichen sind im Hinblick darauf unerheblich. Der liberal-katholische Josef Burkard Leu verweist 1846 darauf, dass sich die «Gesetzgeber des Landes» vor allem auf die «ewigen und allgemein geltenden Grundsätze der Gerechtigkeit» stützen müssten.[1452] Ebenso gilt für Georg Sigrist die Gerechtigkeit in der Predigt zur Schlachtfeier 1838 als die vorzüglichste Tugend. Immer hätten die «Väter» an «den Grundsätzen des Rechtes» festgehalten, sie sei die «Lebenskraft aller ihrer übrigen Tugenden» gewesen.[1453] Nur durch Gerechtigkeit sei das «höchste Gut einer Nation, die Freiheit erworben»[1454] worden. Sigrist referiert demnach auf den Topos der Befreiungstradition, wonach die Auseinandersetzungen gegen die Habsburger eine Verteidigung der rechtmässigen Freiheiten gewesen seien.[1455] Die alten Eidgenossen hätten «jede Verletzung des Rechtes, jede Treulosigkeit, jeden Betrug mit fast übertriebener Strenge» bestraft und sich «den benachbarten Staaten» behaupten können.[1456] Gerechtigkeit sichere vor jeder Pflichtverletzung und dem Missbrauch von Gewalt, jedoch auch «zugleich vor sklavischer pflichtvergessener Erduldung des Unrechtes», worunter Sigrist die aus Angst unterlassene Verteidigung des «guten Rechtes» versteht. Gerechtigkeit erlaube infolgedessen zu entscheiden, ob, im Sinne der Bergpredigt, die andere Wange hingehalten werden müsse, oder «mit männlicher Entrüstung für die Brüder, für Weib und Kinder, für Freiheit und Vaterland das Leben zu wagen» sei.[1457] Gerechtigkeit scheint demnach als Rahmen der katholischen Ordnung zu dienen, der zum richtigen Handeln anleitet.

Die Bedeutung, die der Gerechtigkeit zukommt, kann weiter in der Predigt des als konservativ geltenden Josef Widmers in Sempach gezeigt werden. So formuliert er im zweiten Teil seiner Predigt, dass «ohne Religion und ohne Gerechtigkeit» die «menschliche Gesellschaft» nicht bestehen könne.[1458] Gerechtigkeit ändere sich nicht und gehe auch nicht aus «dem Geschmacke des herrschenden Zeitgeistes»[1459] hervor. Gerechtigkeit verfolge stets das «Rechte, das gute, das Billige und das Wohlanständige» und sei der Gegensatz zur «Sünde in allen Verhältnissen

---

[1451] Vgl. Waldis, Predigt vor der feierlichen Eidesleistung des neugewählten Grossen Rathes, S. 7; Ackermann, Das tägliche Gebet des seligen Nikolaus von Flüe, S. 19; Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 28; Leodegar Schlapfer, Das Vertrauen auf den Herrn. Eine Predigt, bei der feierlichen Beerdigung des geehrten Herrn Ratsherrn Jospeh Leu sel. von Ebersol gehalten in der Pfarrkirche zu Hochdorf den 22. Heumonat 1845, Luzern 1845, S. 14.
[1452] Joseph Burkhard Leu, Das Feuer vom Himmel und aus der Hölle. Predigt gehalten am Musegger Umgang in der Hofkirche in Luzern, den 24. März 1846, Luzern 1846, S. 14.
[1453] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 29.
[1454] Ebd., S. 31.
[1455] Vgl. Kaiser, Art. Befreiungstradition Zudem Roger Sablonier, Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300, Baden 2013, 109 ff.
[1456] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 30.
[1457] Ebd.
[1458] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 14.
[1459] Ebd., S. 15.

des menschlichen Lebens».[1460] Das gelte im Leben jedes Einzelnen und auch im Staat. Widmer wendet sich im Hinblick darauf gegen ein ausschliesslich kontraktualistisches Verständnis des Staates. Er verwendet die Metapher des Körpers, die wiederum im Predigtdiskurs über eine lange Tradition verfügt.[1461] Ein Staat sei die «lebendige Verbindung vernünftiger und freier Wesen» und als solches ein «Körper», dessen «Glieder einzelne Menschen» seien. Aufgrund dieser Vorstellung kommt der Gerechtigkeit im Staat die Funktion zu, die «eigenen Befugnisse und Rechte» zu schützen und sie gilt für Widmer als das «höchste Gut im Staate, sie ist der Zweck aller Zwecke». In Bezug auf die «Achtungswürdigkeit und Heilighaltung der Rechte» seien alle Menschen einander gleich, und eine Staatsverfassung müsse dafür sorgen, dass keine «Vorrechte der Personen, der Stände oder Oerter» anerkannt würden.[1462] Eng mit diesen Vorstellungen verbunden, ist das «Souveränitätsrecht», das «jedem Volke, jedem Staate» von Natur aus zukomme. Auf Gerechtigkeit gegründete Staatsverfassungen müssten die «Souveränität des gesammten Volkes, als nothwendiges und höchstes Gesetz im Staate» würdigen. Primäre Bezugsgrösse in Widmers Ausführungen sind die Kantone. Die Versuche der liberalen Regierungen der 1830er Jahre beispielsweise durch die Badener Artikel zu einer überkantonalen Regelung im Hinblick auf die Kirche und den Staat zu kommen, werden von Widmer abgelehnt, da ein solches Verhältnis nur vom Souverän bestimmt werden könne. Ein souveränes Volk könne sich aber sehr wohl so entscheiden, dass es die «höchsten und heiligsten Güter» verlöre, aber aufgrund der Gerechtigkeit müsse es das selbst tun.[1463]

Während in Basel die Ordnung im Sinne der Unterordnung unter die Obrigkeit gefordert wird, also eine klar hierarchische Struktur, fungiert hier die Gerechtigkeit als Basis des staatlichen Lebens, weil sie die Gleichbehandlung vor dem Gesetz und insofern die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung garantiert. Die Gerechtigkeit reglementiert das Verhältnis des Einzelnen zum Staat. Gleichzeitig wird diese Vorstellung durch den Einbezug des Souveränitätsgedankens auf die föderale Struktur der Eidgenossenschaft übertragen. Die Gleichheit der Kantone als Rechtssubjekte garantiert für das katholische Denken, dass eine Einmischung in diese Rechte Unrecht darstellt. Zum anderen formuliert Widmer im Gegensatz zu den pro-städtischen Geistlichen Basels Gleichheitsrechte, welche die rechtliche Gleichbehandlung garantieren und sogar in Kauf nehmen, dass das souveräne Volk Unrecht beschliessen kann. Im Gegensatz zu den liberalen Vorstellungen einer repräsentativen

[1460] Ebd.
[1461] Vgl. Eibach, Preussens Salomon, S. 148.
[1462] Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 16.
[1463] Ebd.

Demokratie, die den Zugang zu der politischen Mitbestimmung über die Bildung und den Besitz zu regeln sucht, sind die durch den Katholizismus vermittelten demokratischen politischen Vorstellungen viel weitergehender. Widmer kann auf die christliche Sozialethik und deren Gleichheitspostulat aufbauen, das für die Verfassungsrevision und die entsprechende Entwicklung in Luzern zentral war und die Beibehaltung der liberalen Freiheitsrechte der 1831er Verfassung erlaubte.[1464] Deutlich wird, dass damit aufgrund der formulierten Souveränitätsrechte nicht die individuelle politische Gleichheit – sei es der Frauen oder der Hintersassen – gemeint ist. Gleichheit besteht lediglich innerhalb des Souveräns, also der republikanischen Gemeinschaft.[1465] Teilhaftig an dieser sind nur die katholischen Männer. Somit besteht eine wesentliche Differenz zwischen dem Naturrechtsgedanken der Aufklärung und den darin formulierten Individualrechten und dem hier formulierten katholischen Naturrecht innerhalb des republikanischen Denkens.

Heilige Tugenden

Neben der Betonung der Konfession und der Gerechtigkeit unterscheiden sich die Tugendkataloge zwischen Basel und Luzern kaum. Die durch den republikanischen Kontext geprägten Tugenden werden in einer durch die Familien- und Hausstruktur geprägten Gesellschaft übersetzt. Das Zusammendenken von Staat und Familie wird wie in Basel bereits durch den vielfachen Bezug auf die Väter hergestellt. So gilt es für Georg Sigrist 1838 in der Schlachtfeier von Sempach sich «eines Enkels der Helden zu Sempach würdig»[1466] zu erweisen. Die kurze Schilderung der Schlacht solle bei den Rezipienten «die Sehnsucht, an der edlen Gesinnung, am Streben, Kampfe und Ruhme eurer Väter Antheil zu haben», wecken.[1467] Zweck der Predigt sei es, zu fragen, ob der «zu Sempach glorreich errungen Kampfpreis uns und den Enkeln auch künftig erhalten werde».[1468] Das Wichtigste dazu seien die Befolgung der durch den Bibeltext vermittelten Tugenden: «Mässigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmüthigkeit».[1469] Unter Mässigung versteht Sigrist die «Einfachheit der Sitten», welche die «alten Eidgenossen» ausgezeichnet hätten.[1470]. Als Gegenbegriff dient die Genusssucht oder der Luxus. Übertragen in die damalige Gegenwart bedeute die Mässigung die Bekämpfung der «Trunksucht».[1471]

[1464] Vgl. Roca, Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll, S. 210.
[1465] Vgl. Manfred Hettling, Bürgerlichkeit. Eine ungesellige Geselligkeit, in: ders. (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 227–264, hier: S. 248.
[1466] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 3.
[1467] Ebd., S. 5.
[1468] Ebd., S. 6.
[1469] Ebd.
[1470] Ebd., S. 10.
[1471] Ebd., S. 11.

Anders als 1838 an der Schlachtfeier von Sempach werden von Sigrist in der 1840 gehaltenen Abschiedspredigt die Tugenden perspektiviert. Wird das Kollektiv in der Schlachtpredigt 1838 durch die gemeinsame Geschichte konstituiert und sind die Tugenden an diesen Geschichtsvorstellungen orientiert – wenn sie auch aktualisiert werden – , besteht Gemeinschaft in der Abschiedspredigt Sigrists durch die Teilhabe an der Kirche und dem damit bestehenden Gottesreich. So fordert Sigrist neben dem katholischen Glauben, der «allein nicht selig mache», ebenso «eine katholische Tugend, eine katholische Liebe, ein katholisches sittliches Leben».[1472] Gelten die Tugenden für alle «Pfarrkinder von Wollhusen»,[1473] formuliert Sigrist im Anschluss daran eine spezifische Tugendlehre, die sich an den in Eph 5 und 6 beschriebenen sozialen Gruppen – also der Ehegemeinschaft, den Sklaven und Herren und den Kindern – orientiert. Die «apostolischen Lehren» dienen als Grundlage für die Handlungsanweisung an die einzelnen Gruppen. Die Kinder sollen den Eltern gehorchen, die Väter die Kinder erziehen, die Dienstboten den Herren gehrochen, die Herren wiederum Drohungen gegen die Knechte unterlassen. Im Gegensatz zu den Tugenden und Handlungsanweisungen in der Schlachtpredigt werden jene in der Abschiedspredigt nicht erzählerisch legitimiert. Sie sind bereits aufgrund der Bibelzitate abgesichert. Auch die 1841 an der Jesuitenmission gehaltene Predigt von Pater Anicet ist auf die Gemeinde ausgerichtet.[1474] Im Zentrum steht der Tugendbegriff, der jedoch im Gegensatz zu anderen Predigern rein christlich gefasst ist und keine Berührungspunkte zum Republikanismus aufweist. Thematisch im Mittelpunkt stehen die Vorsätze. Der erste Teil der Predigt handelt von den unzureichenden Vorsätzen, um ein christliches Leben führen zu können. Anicet argumentiert darin mit derselben Schlafmetaphorik, die auch die protestantischen Erweckungsprediger verwenden. So erwachten viele Sünder aus dem «Sündenschlafe»,[1475] wenn sie im «Tempel, Beichtstuhl, Unglück, Krankenbett»[1476] an ihre Sünden erinnert würden. Durch ein «aufgeregtes Gefühl»[1477] seien die darauf gefassten Entschlüsse aber nicht tragfähig. Im zweiten Teil der Predigt wird folglich eine Grundlage für ein christliches Leben entwickelt. Die Tugend sei die «einzige und vorzügliche Speise und Nahrung der Seele», ohne welche «die Seele ersterbe».[1478] Weiter sei die Tugend das «einzige Mittel, den bessern Theil unseres Wesens zu beleben, zu beglücken und zum wahren und einzig

[1472] Sigrist, Vergiss-mein-nicht an die Pfarrgemeinde Wohlhusen, S. 18.
[1473] Ebd.
[1474] Vgl. P. Anicet, Predigt über die Vorsätze. Gehalten am Ostermontage 1841 in der Pfarrkirche in Stanz, Luzern 1841, S. 3.
[1475] Ebd., S. 7.
[1476] Ebd., S. 15.
[1477] Ebd.
[1478] Ebd., S. 16.

glücklichen Ziele hinzuführen».[1479] Dabei wird die Möglichkeit ein tugendhaftes Leben zu führen in der zentralen Ordnungsstruktur, der Familie, entwickelt. Anicet empfiehlt eine «alltägliche am Abende zu machende Gewissensforschung».[1480] Eltern könnten durch die Tugend die Kinder durch «Ernst und Milde» erziehen und «Zucht und Ordnung im Hause behaupten», die Kinder wiederum würden ihnen «in allen guten Dingen willigen Gehorsam» leisten.[1481] Diese Tugendvorstellungen weisen deutliche Parallelen zu Basel auf. Worin sich die beiden Predigtorte unterscheiden, ist weniger die inhaltliche Bestimmung als vielmehr die Form der Tugenderläuterungen.

Bruder Klaus als katholischer Eidgenosse

Während obige Predigtformen im Hinblick auf die Vermittlung der Tugenden ähnlich in Basel gefunden werden können, stehen in Luzern zudem die Heiligenpredigten zu Verfügung. Aufgrund der wichtigen Stellung, die den Heiligen und Seligen im katholischen Alltag zukommt – und die über die nachfolgenden Schilderungen als Tugendvorbilder deutlich hinausgehen[1482] – sind sie auch immer wieder Thema der Predigten. Unabhängig davon, welche Tugenden anschaulich gemacht werden sollen, sind die Predigten immer gleich aufgebaut. Anhand der Lebensschilderungen der Heiligen und Seligen wird die Wichtigkeit entsprechender Tugenden exemplifiziert.[1483] Im Hinblick darauf werden durch die Schilderung des Lebens dieser Menschen normative Vorstellungen davon formuliert, wie ein Katholik zu leben habe. Am häufigsten wurde der «polyvalenten Erinnerungsfigur»[1484] Bruder Klaus gedacht, der während der Konflikte der 1830er und 1840er Jahre auf den Titelblättern von Volkskalendern beider Konfessionen abgebildet war und demzufolge von Katholiken und Reformierten bemüht wurde.[1485] Auch in reformierten Predigten kommt Bruder Klaus vor,[1486] allerdings ist ihm und seinem Leben nie die gesamte Predigt gewidmet.[1487] Für die hier

[1479] Ebd.
[1480] Ebd., S. 23.
[1481] Ebd., S. 21.
[1482] Vgl. Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 241.
[1483] Neben Bruder Klaus, zu dem am meisten Predigten vorliegen waren das konkret die Keuschheit in einer Predigt von Alois Landtwindt zum heiligen Felix und zur Standhaftigkeit des heiligen Leodegars von Joseph Burkhard Leu. Vgl. Landtwing, Predigt auf das Fest des heiligen Martyrs Felix den 7. Heumonat 1844; Leu, Die christliche Standfestigkeit.
[1484] Urs Altermatt, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld 2009, S. 188.
[1485] Ebd., S. 164.
[1486] Vgl. Jacob Burckhardt, Gebet und Predigt bei der feierlichen Einführung des neuen Grossen Rathes, Basel 1847, S. 10.
[1487] Auch von reformierter Seite wurde Bruder Klaus hohe Achtung entgegengebracht. Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger beriefen sich auf Bruder Klaus. Insbesondere während dem Zeitalter der Konfessionalisierung suchten beide Seiten Bruder Klaus für sich zu reklamieren. Im 18. Jahrhundert schwächte sich in den helvetischen Eliten der konfessionelle Gegensatz und damit auch die Vereinnahmung von Bruder Klaus ab, während spätestens

vorliegende Untersuchung interessieren sowohl die durch die Heiligen vermittelten Tugenden als auch die Sakralisierung von weiteren Figuren des katholischen Lebens.

Niklaus von Flüe[1488] (1417-1487) war 1669 von Clemens IX. (1600-1669) nach jahrzehntelangem Bemühen seliggesprochen worden. Das erlaubte die kultische Verehrung in seiner Grabstätte in Sachseln. Kurze Zeit später ermöglichte Clemens X. (1590-1676) die Verehrung in allen Kantonen. Bruder Klaus wurde erst 1947 heiliggesprochen, womit die Kirche sich laut Pirmin Meier – und die Predigten sind ein deutliches Zeichen davon – an die «schon vorhandene Heiligenverehrung» anschloss.[1489] Seit 1586 galt Niklaus von Flüe als «inoffizieller Schutzpatron»[1490] der katholischen Orte. Diese bezüglich der Konfession ausschliessende Funktion wurde in den konfessionellen Gegensätzen der Regenerationszeit wiederum stark betont, was ihn seine – vor allem während dem 18. Jahrhundert bestehende[1491] – überparteiliche Rolle als Friedensmann verlieren liess.[1492]

Die in der Eidgenossenschaft präsenten Bilder von Bruder Klaus sind zum einen konfessionell-religiös, zum anderen zivilreligiös ausgestaltet. Zivilreligiös meint in diesem Zusammenhang, dass religiöse Symbole und Narrative verwendet werden, ohne dass sie an eine bestimmte Konfession oder aber politische Ideologie geknüpft werden.[1493] Die Vermischung der ohnehin kaum voneinander trennbaren Ebenen haben immer wieder zu heftigen Polemiken geführt.[1494] Bereits mit der Reformation hat die «politische Instrumentalisierung von Bruder Klaus»[1495] begonnen, die sich, aufgrund der konfessionellen Spannung im 19. Jahrhundert fortsetzt und einen zivil-religiösen Bezug – wenn nicht verunmöglicht –, so doch deutlich erschwert. Abgesehen von thematisch klar auf von Flüe ausgerichteten Predigten wird dieser auch in

---

ab 1830 wieder von der Rückkehr des «konfessionellen Bruder Klaus» die Rede sein muss. Vgl. Fritz Gloor, Bruder Klaus und die Reformierten. Der Landesheilige zwischen den Konfessionen, Zürich 2017, 27; 95; 101.

[1488] Heute wird der Name meist ‹Niklaus› geschrieben. Im 19. Jahrhundert ist oft die Schreibweise ‹Nikolaus› zu lesen. In dieser Arbeit wird ausschliesslich ‹Niklaus› verwendet.

[1489] Pirmin Meier, Ich Bruder Klaus von Flüe. Eine Geschichte aus der inneren Schweiz, Zürich 2014, S. 466.

[1490] Daniel Sidler, Der «vielseitige» Wundertäter in der katholischen Frömmigkeitskultur des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 332–342, hier: S. 336.

[1491] Meier, Ich Bruder Klaus von Flüe, S. 440.

[1492] Vgl. Urs Altermatt, Niklaus von Flüe als nationale Intergrationsfigur: Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 81 (1987), S. 51–82, hier: S. 53; Urs Altermatt, Bruder Klaus: polyvalente Erinnerungsfigur, Mythos und Faszinosum, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 343–355, hier: S. 344f.

[1493] Vgl. Emilio Gentile, Die Sakralisierung der Politik, in: Hans Maier (Hg.), Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, Frankfurt am Main 2000, S. 166–182, hier: S. 172.

[1494] Am berühmtesten war hierbei die Neujahrsansprache des katholischen Bundesrates Philipp Etter 1942, in der er unter den Eindrücken der geistigen Landesverteidigung Land und Volk unter den Schutz Gottes und des Landesvaters Bruder Klaus empfahl. Die Rede führte zu heftiger Kritik von reformierter Seite. Vgl. Gloor, Bruder Klaus und die Reformierten, S. 10f.

[1495] Hannes Steiner, Bruder Klaus und die Protestanten, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 321–331, hier: S. 323.

anderen katholischen Predigten immer wieder Thema.[1496] Von Flüe war aber vor allem aufgrund zahlreicher Wallfahrten nach Sachseln in den Kanzelreden die wichtigste Figur der katholischen Erinnerungskultur.[1497] Die Heiligenpredigten[1498] sind allesamt ähnlich aufgebaut und folgen dem Leben des Seligen durch seine unterschiedlichen Rollen als Jugendlicher, Ehemann, Richter, Soldat und Eremit. Immer werden aus den entsprechenden Lebensphasen Tugenden für die Rezipienten abgeleitet. Deutlich wird das in der Predigt von Felician Bossard, die sowohl als Beitrag zur Ausformung der spezifischen katholischen Identität als auch als Tugendlehre gelesen werden kann.

Die Kanzelrede wurde am 18. Mai 1844 in Sursee zum Andenken an Niklaus von Flüe gehalten und ein Jahr später auf «Wunsche vieler meiner Freunde»[1499] gedruckt. Beim Prediger handelt es sich um den Kapuzinerpater Felician Bossard, der im Kloster Dornach SO Guardian war.[1500] Als Bibeltext ist Joh 1,47 gewählt worden, wie in den katholischen Predigten üblich, zunächst in Latein, dann in Deutsch: «Sehet da, das ist ein wahrer Israelit». Thema der Predigt ist die nach dem Beispiel Niklaus von Flües zu lebende Vaterlands- und Himmelsliebe und damit ein konfessionalisierter Nationendiskurs. Durch den gewählten Bibeltext wird der Gottesbund Israels mit der Eidgenossenschaft gleichgesetzt. So sei von Flüe ein wahrer Israelit, aber ebenso ein «wahrer Schweizer nach dem Geiste seiner Väter» gewesen und als solcher «voll Treue, Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Redlichkeit».[1501] Die Tugenden sind in der Predigt aufgeteilt in jene der wahren Vaterlandsliebe und jene der «ächte[n] Himmelsliebe».[1502] Erste sind eher zivilreligiös, letztere konfessionell-religiös gedacht. Niklaus habe sich schon als Jugendlicher durch die «erste aller patriotischen Tugenden – durch wahre Vaterlandsliebe» ausgezeichnet, weil er die Wohlfahrt der Eidgenossenschaft an erste Stelle gesetzt habe und stets bereit gewesen sei, «Gut und Blut, Leib und Leben für das Vaterland zu wagen und hinzugeben».[1503] Die Vaterlandsliebe sei deshalb zentral, weil sie «den Völkern der Erde Ruhe und Frieden,

---

[1496] Vgl. Widmer, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates, S. 31; Sigrist, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes, S. 16.

[1497] Felician Bossard, Der selige Nikolaus von Flüe. Dargestellt als erbauendes Vorbild wahrer Vaterlandsliebe und ächter Himmelsliebe in einer Predigt, Luzern 1845; Imfeld, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus; Erasmus Schryber, Der fromme Lebenswandel als Bedingung der Gebets-Erhörung. Eine Predigt gehalten bei Anlass der feierlichen Wallfahrt des Amtes Habsburg zum Bruder Klaus den 28. Heumonat 1846, Luzern 1846.

[1498] Für diese Arbeit wird nicht zwischen Seligenpredigten und Heiligenpredigten unterschieden, weil dies aufgrund des Quasi-Heiligenstatus von Flües in der Innerschweiz keine sinnvolle Unterscheidung darstellt, denn Klaus war ein «Seliger im Vorhof der Heiligen». Altermatt, Konfession, Nation und Rom, S. 162.

[1499] Bossard, Der selige Nikolaus von Flüe, S. 2.

[1500] Vgl. Felician Bossard, Bedeutung der Taufkerze u. der Sterbkerze. Eine Predigt, gehalten den 2ten Tag Hornung 1845 in Allschwill, Kanton Basel-Landschaft, Basel 1845, S. 1.

[1501] Bossard, Der selige Nikolaus von Flüe, S. 3.

[1502] Ebd., S. 13.

[1503] Ebd., S. 6.

Sicherheit und Wohlstand» gewähre und «Person und Eigenthum, Hab und Gut, Haus und Hof, Weib und Kinder eines jeden Bürgers sicher» stelle.[1504] Er habe diese Liebe im Alten Zürichkrieg (1440-1446) gezeigt, so sehr es ihn geschmerzt habe, die Waffen gegen die Miteidgenossen zu erheben und «so wenig Neigung er zum Kriege hatte».[1505] Er habe der Obrigkeit Gehorsam geleistet, als sie ihn zu den Waffen aufgerufen habe und entsprechend am Krieg teilgenommen. Dabei sei sein Heldenmut im Kampf wohl «schweizerisch» gewesen, nach dem Kampf habe er aber zur Sanftmut gefunden und sich durch «Milde, Nüchternheit, Grossmuth und Uneigennützigkeit» ausgezeichnet.[1506] Durch seine ‹wahre Vaterlandsliebe› habe er sich das Vertrauen seiner Landsleute und Mitbürger erworben und so sei er gegen seinen Willen zum Landrat und Richter gewählt worden. Als solcher sei er «edeldenkend und freimüthig im Rathe, gerecht im Gerichte, standhaft für alles Gute; ein wahrer Landesvater für alle seine Landsleute»[1507] gewesen. Als Eremit habe er durch seine Gebete die «glänzenden Siege und die Rettung des Vaterlandes»[1508] erwirkt. Die aufgeführten Eigenschaften von Flües werden nun als direkte Handlungsanweisung an die Rezipienten formuliert. Alle Schweizer sollten auf die Vaterlandsliebe von Flües schauen und sie als Beispiel nehmen. «Jünglinge und Männer» sollen lernen, dem Ruf der Obrigkeit zur Verteidigung des Vaterlandes zu folgen und dieses mit «Kraft und Muth, mit Gut und Blut, mit Leib und Leben» verteidigen[1509]. Alle Bürger könnten «altschweizerische Redlichkeit, Treue und Tapferkeit zur Ehre und zum Schutz des Vaterlandes», aber auch «christliche Sanftmuth, Liebe und Versöhnung zum Troste der Ueberwundenen» lernen.[1510] Die Obrigkeit wiederum könne von Niklaus die Obsorge für das Wohl des Vaterlandes sowie die «unermüdete Wachsamkeit für die Aufrechterhaltung der Freiheit, der Verfassung und Gesetze, patriotischen Eifer für die Ehre, für den Ruhm» erlernen.[1511] Hier wird daher anhand des Heiligen eine spezifische Ordnung erdacht, deren Tugenden das Funktionieren einer republikanischen Gemeinschaft sicherstellen sollen.

Mehr noch soll jedoch das «jenseitige Vaterland» geliebt werden.[1512] Auch hierfür liefere Niklaus das Vorbild. Als Jugendlicher habe er sich bereits durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichnet, als Krieger habe er mit «dem Rosenkranz in der Hand» nach «Gottseligkeit,

[1504] Ebd., S. 11.
[1505] Ebd., S. 6.
[1506] Ebd., S. 7.
[1507] Ebd., S. 8.
[1508] Ebd., S. 9.
[1509] Ebd., S. 11.
[1510] Ebd.
[1511] Ebd.
[1512] Ebd., S. 12.

Gerechtigkeit und Liebe» gesucht.[1513] Insofern sind die religiösen Praktiken, die Bruder Klaus von Bossard zugeschrieben werden, deutlich als katholisch identifizierbar. Entgegen den katholischen Bildern von sich verheiratenden Reformatoren, die – wie oben beschrieben – zur gleichen Zeit in den Predigten kursieren und diesen vorwerfen, die Reformation einzig aus Wollust angestossen zu haben, wird von Flüe der Eintritt in die Ehe positiv ausgelegt. Obwohl er gewusst habe, dass der «ledige Stand vollkommener sei» als die Ehe, habe er, weil er dem Wunsch seiner Eltern nachkommen wollte und Gott ihn als vorbildlichen Ehemann habe zeigen wollen, die «fromme, wohlerzogene Jungfrau Dorothea Wyssling» zur Frau genommen.[1514] Doch selbst im Ehestand und erst recht als Eremit habe er seinen Liebeseifer für das Reich Gottes weiter ausgedehnt und sich mit Demut, Geduld und «Abtötung des Leibes» für dieses eingesetzt. Zum Schluss der Predigt werden die Tugenden nochmals explizit von den Rezipientinnen gefordert. Kinder sollen sich durch den gleichen Gehorsam und den «Hass gegen alles Böse durch Liebe zu allem Guten» auszeichnen.[1515] «Jünglinge und Jungfrauen» sollen sich um «Eingezogenheit und Keuschheit, durch Gebet und Arbeitsamkeit, durch Gottesfurcht und treue Haltung der göttlichen Gebote»[1516] bemühen. Alle Christen – ein Begriff, der hier letztlich konfessionalisiert zu denken ist – wiederum könnten sich, indem sie sich vom «Vergänglichen»[1517] losreisen und das Unvergängliche suchten, dem Beispiel von Niklaus von Flüe nacheifern.

Die weiteren Bruder-Klaus-Predigten sind im Kern mit jener von Bossard identisch, präzisieren aber aufgrund der sich intensivierenden Konflikte den Friedensappell von Flües. So wird in der am 7. August 1845 in der Pfarrkirche in Sachseln bei der Landeswallfahrt Obwaldens von Joseph Imfeld gehaltenen Predigt in der Einleitung die Bedrohung für die katholische Schweiz skizziert, die besonders nach der Ermordung Leus von Ebersol «grösser als je» geworden sei.[1518] Wiederum wird Bruder Klaus als Vorbild im Hinblick auf die Vaterlandsliebe begriffen. Der Grundcharakter der Predigt ist apologetisch, denn zu Beginn des ersten Teils wird der Vorwurf aufgenommen, der Katholizismus stehe im Widerspruch zu gesellschaftlichen Tugenden, Vaterlandsliebe und Patriotismus. Das Beispiel von Bruder Klaus allein beweise, dass Katholizismus und Vaterlandsliebe zusammengehörten.[1519] Während sich die Tugenden in den unterschiedlichen Lebensphasen zu jenen, die Bossard nennt, kaum unterscheiden, wird die

[1513] Ebd., S. 14.
[1514] Ebd., S. 15.
[1515] Ebd., S. 18.
[1516] Ebd., S. 18f.
[1517] Ebd., S. 19.
[1518] Imfeld, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus, S. 5.
[1519] Ebd., S. 6.

Forderung von Bruder Klaus nach dem Ende der Zweitracht präzisiert. Die Kanzelrede ist aber, entgegen der geschilderten Bedrohungslage, auf Vermittlung ausgelegt. Nur durch die Intervention von Bruder Klaus an der Tagsatzung 1481 habe Frieden und Eintracht unter den Eidgenossen wiederhergestellt werden können. Auch die «heutigen Zeiten» seien «voll Zerwürfnis, Leidenschaft und Gefahr fürs Vaterland», aber die «Häupter der Eidgenossenschaft» sollten wie zur Zeit von Bruder Klaus zu «den Grundsätzen der Mässigung, Billigkeit und Gerechtigkeit zurückkehren».[1520] Zwar solle kein fauler Frieden, der bürgerliche Rechte und Freiheiten oder kirchliche, religiöse konfessionelle Belange verletze, geschlossen werden. Doch manche Streitfragen beträfen das bürgerliche und konfessionelle Recht nicht so stark, sodass hier Raum sei für «Mässigung und Nachgiebigkeit» wie bei Bruder Klaus.[1521] Die «Erhaltung und Wiederherstellung des gestörten Friedens» gehöre schliesslich zu «der ersten Anforderung wahrer Vaterlandsliebe».[1522] Damit entsteht ein ambivalentes Bild. Imfeld verweist wohl auf die Friedenspflicht, zieht aber gleichzeitig rote Linien, die relativ vage bleiben. Welche bürgerlichen und konfessionellen Rechte im Konkreten gemeint sind, wird nicht ausgeführt. Insofern bleibt ein grosser Interpretationsspielraum bestehen. Die klare Konfessionalisierung von Bruder Klaus führt demnach nicht zwingend zur Verhärtung der Gegensätze, sondern kann aufgrund des zentralen Bildes des Friedensstifters zur Kompromissfindung eingesetzt werden. Allerdings bleibt der Wille zum Kompromiss bei Imfeld letztlich sehr vage, weil keine konkreten Angebote gemacht werden.

Gleiches kann in der Wallfahrtspredigt 1845 von Schwyzer festgestellt werden. Im Gegensatz zu den meisten übrigen Predigten, die die Katholizität vor allem an der Organisationsform festmachen, geht Schwyzer hier auf die spezifischen Glaubenssätze und Dogmen ein. So habe Bruder Klaus an die «wahrhafte Gegenwart Jesu Christi im allerheiligsten Sakramente» geglaubt, oft zu Gott gebetet und dennoch die «Lehre von der Verehrung der Heiligen nicht verworfen» und sei oft nach Einsiedeln gepilgert.[1523] Auch habe er die Marienverehrung gepflegt und täglich den Rosenkranz gebetet. Demzufolge wird Klaus deutlich zu einem ultramontanen Katholiken konfessionalisiert. Zum Ende der Predigt wird durch den Topos der Warnung vor Entzweiung bei Bruder Klaus ein versöhnlicher Ton angeschlagen. Zwar gebe es einige, die «entgegen ihren Eiden, nur zum Untergang des Vaterlandes arbeiten», aber damit man verhindere, der Treuelosigkeit angeklagt zu werden, solle man «einander die Hände zum

[1520] Ebd., S. 29.
[1521] Ebd.
[1522] Ebd.
[1523] Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 19.

hl. Bruderbund» geben und die «wechselseitigen Verträge» achten.[1524] Durch die Präsenz des Seligen Bruder Klaus im katholischen Alltag kann demzufolge angenommen werden, dass die Kanzelreden und ihre Interpretation des katholischen Lebens die darin vermittelten Tugenden unmittelbar anschaulich machten. Während im reformierten Basel die entsprechenden Tugenden an den sozialen Rollen, wie dem Vater, den Eltern, den Jugendlichen, gezeigt wurden, konnte der katholische Heiligendiskurs die letztlich sehr ähnlichen Tugenden anhand der Heiligen zeigen. Das verknüpfte die gesellschaftliche Ordnung sehr viel stärker mit der religiösen. Der Alltag wurde in diesem Sinne sakralisiert.[1525] Das zeigt sich besonders im nächsten Beispiel: Der Predigt nach der Ermordung von Josef Leu.

Die Sakralisierung des politischen Katholizismus

Leu kann als «Leitfigur» der katholisch-demokratischer Kräfte auf der Luzerner Landschaft gelten.[1526] So bezeichnete ihn Remigius Niederberger als den «nun verewigte[n] Vater der bedrängten Katholiken».[1527] Er wurde von Niklaus Wolf von Rippertschwand religiös und politisch beeinflusst, war Präsident des Gebetsvereins und Mitbegründer des Ruswiler Vereins. Von 1831-1832 gehörte er dem Grossen Rat an, wurde jedoch aufgrund seines Protestes gegen das liberale Siebnerkonkordat aus diesem ausgeschlossen. 1835 wurde er aber wiedergewählt und opponierte vor allem gegen die Badener Artikel. 1840-1841 leitete er die Revisionsbewegung der Verfassung, die zum Sturz der liberalen Regierung führte. Seit 1839 forderte er die Berufung der Jesuiten nach Luzern, welche er schliesslich gegen den innerparteilichen Widerstand 1844 durchsetzen konnte. Er wurde am 20.7.1845 von einem Radikalen im Schlaf getötet.[1528] Die Ermordung Leus wird in vielen Predigten als weitere Eskalation und Verschärfung der Bedrohung begriffen. Ebenso sieht die Forschung den politischen Mord als Meilenstein auf dem Weg in den Bürgerkrieg.[1529] Die Popularität Leus zeigte sich an der Beerdigung, zu der über 8’000 Menschen und 50 Priester sowie Mitglieder der Kantonsregierung nach Hochdorf kamen.[1530]

Die Kanzelrede an seiner Beerdigung kann als Übertragung der Muster der Heiligenpredigten auf die Figur Leus begriffen werden.[1531] Die Parallelisierung Leus mit Bruder Klaus wurde

[1524] Ebd., S. 23.
[1525] Vgl. Metzger, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, S. 442.
[1526] Heidi Bossard-Borner, Art. Leu, Josef, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1527] Remigius Niederberger, Anrede an das Volk von Nidwalden bei Anlass einer Wallfahrt nach Sachseln am 30. Juli 1845, Luzern 1845, S. 4.
[1528] Biographische Angaben: Bossard-Borner, Art. Leu, Josef.
[1529] Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 196.
[1530] Vgl. Schlapfer, Das Vertrauen auf den Herrn, S. 3.
[1531] Metzger hat dies auch als Personalisierung und Charismatisierung bezeichnet und nachgewiesen, dass diese Praktik auch noch die katholische Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts beeinflusst hat und demzufolge sehr

schon in anderen Predigten deutlich. So vergleicht Schryber in der Kanzelrede an einer Wallfahrt zu Bruder Klaus Gebete mit jenen von Leu von Ebersols. Wahres Beten sei bereits «frommes Leben», wie das Beispiel von Bruder Klaus zeige, denn niemand habe gewissenhafter gebetet. In der Gegenwart käme der gleiche Verdienst Leu von Ebersol und seinem Gebetsverein zu.[1532] Die Sakralisierung Leus und damit jene des politischen Katholizismus macht dann vollends die Kanzelrede deutlich, die an seiner Beerdigung gehalten wurde und die sein Leben analog zu jenen von Bruder Klaus, dem heiligen Felix oder dem heiligen Leodegar konstruiert.

Die Predigt wurde von Leodegar Schlapfer am 22. Juli 1845 in Hochdorf gehalten. Schlapfer war Leutpriester und Sextar in der Pfarrkirche Hochdorf. Als Sextar amtete er als Gehilfe des Dekans, dem Vorsteher des diözesanen Amtsbezirkes Hochdorf.[1533] Der Erlös des Verkaufes der Predigt sollte der Stiftung eines Gebetshauses auf dem Gubel zugutekommen. Als Predigttext wurde Jer 17,7 gewählt, der zunächst in Latein aufgeführt ist, anschliessend in Deutsch: «Glückselig der Mann, der auf den Herrn vertraut, und dessen Zuversicht der Herr ist». In der Druckversion folgt auf die Predigt ein Lebenslauf Leus unter dem Titel *Einige kurze Notizen*, der auf sechs Seiten den Lebenslauf nachzeichnet und mit der Predigt zahlreiche Wiederholungen aufweist.

Im Zentrum der Predigt steht die Darstellung Leus als «der viel ehr- und tugendreiche Mann»[1534], dessen «Muster und Vorbild»[1535] es zu folgen gelte. Dabei gilt es sich in Erinnerung zu rufen, dass in Leichenpredigten jeweils stark stereotypisierte Lebensläufe nachgezeichnet werden.[1536] Wie Bruder Klaus wird Leu bereits in seinen Jugendjahren als «gottesfürchtig, fromm und besonders gehorsam»[1537] beschrieben. Interessanterweise wird in einer Fussnote auf ein Vergehen Leus in seiner Jugendzeit hingewiesen. So sei er einmal zu spät aus dem Wirtshaus nach Hause gekommen und habe der wartenden Mutter versprochen, das nie mehr zu tun. Aufgrund der Fussnote ist zu erwarten, dass diese Episode in der mündlichen Predigt nicht erwähnt wurde. Der Aspekt ist insofern bedeutsam, weil Bruder Klaus und die anderen Heiligen in den Predigten nie kritisiert oder getadelt werden. Als Hausvater habe Leu allen

langlebig war. Vgl. Franziska Metzger, Entangled discourses. Religion, Geschichte, Nation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft der Schweiz, in: Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 153–175, hier: S. 171.

[1532] Vgl. Schryber, Der fromme Lebenswandel als Bedingung der Gebets-Erhörung, S. 16.

[1533] Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 155.

[1534] Schlapfer, Das Vertrauen auf den Herrn, S. 6.

[1535] Ebd., S. 13.

[1536] Vgl. Talkenberger, Heike, Konstruktion von Männerrollen in würrtembergischen Leichenpredigten des 16.-18. Jahrhunderts.

[1537] Schlapfer, Das Vertrauen auf den Herrn, S. 6.

Hausgenossen in der «Arbeitsamkeit, in den christlichen Wachen und Beten, in der steten Uebung der Tugenden und guten Werke»[1538] als ein Vorbild gedient. Als Ehemann sei er treu und ausserdem ein «guter und sorgsamer Vater für seine Kinder» gewesen.[1539] Als Beamter sei er ein Mann der «Gerechtigkeit und des Friedens, der Redlichkeit, Gerad- und Offenheit»[1540] gewesen. Vor allem habe er sich aber für die katholische Kirche eingesetzt. Aufgrund seines «Gott, dem Vaterlande und dem Glauben der Väter getreue[n] und feste[n] Wirken[s]» habe er sich Feinde gemacht, die ihn in den Zeitungen verleugneten und mit dem Tod bedroht hätten. Dabei habe er aber nicht «Böses mit Bösem», sondern immer das Böse mit dem Guten vergolten, […] für seine Feinde gebetet[1541] und sei als «Martyrer der katholischen Sache»[1542] gestorben. Die Beschreibung der Katholizität Leus nimmt einen Grossteil der Predigt ein und soll normativ zeigen, wie Katholizität gelebt werden sollte. Besonders in seinem «amtlichen Wirken» habe er sich für «Gott und sein Reich, besonders für die heilige, allein seligmachende, römisch-katholische Kirche»[1543] eingesetzt. Die binnenkonfessionelle Ausformung des Glaubens ist deutlich ultramontan. So habe er eine Woche vor seinem Tod auf einer Wallfahrt die «heil. Sakramente empfangen, und sich so mit Gott versöhnt und vereinigt».[1544] Er habe den Gottesdienst seiner Pfarrkirche an allen Sonn- und Feiertagen und an manchen Werktagen besucht, habe den heiligen Franziskus Xaverius, den Stadt- und Landpatron, verehrt, wie er auch die von diesem mitbegründete «Gesellschaft Jesu, die treuen, starken und standhaften Kämpfer der wahren Kirche» – also die Jesuiten –verteidigt habe. Ebenfalls sei er ein «Verehrer des seligen Bruder Klaus, dieses hochgefeierten Eidgenossen» und ein «besonderer Verehrer der göttlichen Mutter Maria» gewesen.[1545]

Den Kampf Leus gelte es nun weiterzukämpfen. Schlapfer löst zunächst den Fokus auf eine rein katholische Sichtweise. Der Kampf sei gross und «gehe nicht allein gegen die römisch-katholische Kirche, sondern auch gegen eine jede andere Kirche»[1546], die noch «irgend einige Glaubenspunkte in sich schliesse».[1547] Die anschliessenden Aufforderungen an die Rezipienten der Predigt sind aber – nicht zuletzt aufgrund der konfessionellen Homogenität der Rezipienten

[1538] Ebd., S. 7.
[1539] Ebd., S. 8.
[1540] Ebd.
[1541] Ebd., S. 10.
[1542] Ebd., S. 19.
[1543] Ebd., S. 8.
[1544] Ebd., S. 10.
[1545] Ebd., S. 12.
[1546] Ebd., S. 13.
[1547] Ebd., S. 13f.

der Predigt – klar auf den katholischen Glauben ausgerichtet.[1548] Die Homogenisierung wird deutlich, weil der Staats- und Vaterlandsbegriff aufgrund der Verfassungszuordnungen eindeutig an Luzern festgemacht werden können. Schlapfer trennt nach Obrigkeit und Volk. Erstere solle zu «dem hl. Franziskus Xaverius, dem sel. Nikolaus von Flühe, und Maria» stehen, dass «sie Euere und des ganzen lieben Vaterlandes Fürbitter und Helfer sein möchten». Weiter sollen Mitglieder der Obrigkeit «Vorkämpfer sein» und die «heilige Sache Gottes, der Kirche und des Staates, des Rechtes, der Gerechtigkeit und wahren christlichen Freiheit gegen alle Anfälle vertheidigen».[1549] Das Volk solle sich inniger an den allmächtigen Gott und «an seine Stellvertreter, die geistliche und weltliche Obrigkeit» anschliessen.[1550] Es solle «an dem heiligen römisch-katholischen Glauben, welcher auch unserm Staate, dessen Grundverfassung und der aus ihr hervorgehenden bürgerlichen Freiheit, als unerschütterlicher Fels zu Grunde gelegt»[1551] sei, festgehalten werden. Und ebenso solle für die Ungläubigen und gar für den «äusserst unglückseligen Mörder» gebetet werden.[1552] Es werde demnach eine neuntägige Andacht abgehalten, «damit wir zur Sühnung der vielen schrecklichen Sünden, Schulden und Strafen das Unserige mitwirken».[1553]

Die Nachahmung der Heiligenpredigten an der Beerdigung Leus interpretiert nicht nur dessen Leben und Sterben für die katholische Sache als die eines Heiligen, sondern wirkt in der Handlungsanweisung. Die Sakralisierung des Lebens Leus führt dazu, dass dessen Kampf für das katholische Luzern entsprechend gelesen wird. Leu gilt als Märtyrer für den ultramontanen Katholizismus und demnach dessen Ansprüche und Vorstellung bezüglich des Staates als heilig. Gleichzeitig darf aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass der ultramontane Katholizismus selbst zur Zeit grosser Spannungen immer wieder durch Friedens- und Versöhnungsapelle gezeichnet ist, die ebenfalls wieder durch die Vorbildfunktion der Heiligen legitimiert wird. Die katholischen Ausdeutungen der christlichen Tugenden und damit verbundenen politischen Vorstellungen kommen in gleicher Weise in den folgenden Begriffsfeldern zum Tragen.

[1548] Hier gilt es sich vor Augen zu führen, dass in der Innerschweiz selbst 1870 die Bevölkerung noch zu 97.5 Prozent katholisch war. Heidi Bossard-Borner, Kantonale Refugien und katholisches Ghetto. Zur Lage der Unterlegenen, in: Alexandra Binnenkade, Aram Mattioli (Hg.), Die Innerschweiz im frühen Bundesstaat (1848-1874). Gesellschaftliche Annäherungen, Zürich 1999, S. 61–76, hier: S. 65.
[1549] Schlapfer, Das Vertrauen auf den Herrn, S. 14.
[1550] Ebd.
[1551] Ebd., S. 16.
[1552] Ebd., S. 17.
[1553] Ebd.

Katholischer Gehorsam?

Die zunehmende Betonung der Ordnung als Unterordnung und Gehorsamspflicht in den reformierten Predigten während der Kantonstrennung kann durch den spezifischen Konfliktcharakter erklärt werden. Die politischen Gleichheitsansprüche der Landschaft wurden als Verletzung der göttlich legitimierten Ordnung verstanden und jener die Gehorsamspflicht entgegengestellt. Auch in Luzern besteht grundsätzlich die Pflicht zum Gehorsam nach Röm 13,1. Entsprechend predigt der als gemässigt-liberal[1554] geltende bischöfliche Kommissar und Stadtpfarrer von Luzern Jakob Waldis (1791-1846) zur Eidesleistung des neu gewählten liberalen Grossen Rates in Luzern 1831 zum Verhältnis zwischen Regierung und Volk. Obwohl die Kanzelrede vor den für das Kapitel wesentlichen Konflikten gehalten wurde, unterscheidet sie sich in Bezug auf die Überlegungen zum Gehorsam nicht. Die Grundlage der Predigt bildet Röm 13,4 «Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin – zu deinem Besten». Das «christliche Volk» wähle die Regierung, sodass diese «mit der ihr übertragenen Gewalt Alles hindere, was dem ewigen Rechte und der göttlichen Ordnung zuwider»[1555] sei. Der Mensch bedürfe aufgrund seiner bösen und leidenschaftlichen Natur einer Regierung, weil diese allein die gesetzliche Ordnung erhalten könne.[1556] Gäbe es keine Regierung, würde der «schreckliche Zustand der Gesetzlosigkeit» herrschen, weshalb der Sturz einer Regierung immer gefährlich sei. Ebenso sei eine schlechte besser als keine Regierung, denn eine schlechte Regierung könne immer noch «einige Sicherheit des Eigenthums und der Personen»[1557] leisten. Die Möglichkeit auf Widerstand gegenüber der Regierung wird von Waldis im Hinblick auf Luzern ausgeschlossen, weil die Regierung eine «christliche» sei, die sich durch den Eid auf die Verfassung, deren erster Grundsatz der Erhalt der «christkatholischen Religion» sei, verpflichtet habe. Demzufolge habe sich das Volk gemäss Röm 13,1 unterzuordnen.[1558]

Insofern können in Luzern bezüglich der politischen Vorstellungen grosse Ähnlichkeiten zu Basel festgestellt werden. Erstens gehen die Geistlichen beider Orte aufgrund des negativen Menschenbilds von einem nach dem Hobbes'schen Modell konstituierten politischen System aus, das eine Regierung benötigt, da ansonsten ein Naturzustand herrschen würde, in dem Gemeinschaft verunmöglicht und einzig das Recht des Stärkeren gelten würde. Zweitens wird die politische Ordnung untrennbar mit der religiösen verknüpft. In dem Sinne betont auch

[1554] Vgl. Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 250.
[1555] Waldis, Predigt vor der feierlichen Eidesleistung des neugewählten Grossen Rathes, S. 6.
[1556] Vgl. ebd., S. 10f.
[1557] Ebd., S. 11.
[1558] Ebd., S. 13.

Georg Sigrist in einer Predigt zum kantonalen Bettag[1559] 1841 die Gehorsamspflicht bezüglich der Obrigkeit mit den gleichen Begründungen wie Waldis. Der Staat wird von Sigrist als «eine grosse Familie» verstanden, in der die Obrigkeit die Landesväter, das «Volk die Söhne und Töchter, die Mitbürger seine Brüder und Schwestern»[1560] seien. Der Volksbegriff der Predigten ähnelt der von Martin Schaffner beschriebenen zeitenthobenen und soziologisch nicht beschreibbaren Grösse, ist allerdings noch weiter gefasst als der Volksbegriff der politischen Bewegungen, da in diesen die Frauen ausgenommen waren.[1561] Im Predigtdiskurs hingegen sind die Frauen – zumindest ideell – im Volk integriert und damit als Akteurinnen im politischen Handeln wahrnehmbar, insofern die Gehorsamspflicht auch für sie gilt. Wenn das Volk nun die Obrigkeit achte, würde im Vaterland «Ordnung und Frieden» herrschen, was durch das «erste Oberhaupt der katholischen Kirche» bestätigt worden sei.[1562] Wie schon in der Predigt von Waldis wird aber von Sigrist explizit das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Konfession diskutiert, indem er auf die Frage nach der Gehorsamspflicht gegenüber einer nicht katholischen Regierung eingeht. Vergleichbare Gedankengänge lassen sich in Basel nicht finden. Das ist insofern bedeutsam, weil in Luzern aufgrund des Umstandes, dass das Bürgerecht an die Konfession geknüpft, eine protestantische Regierung eigentlich undenkbar ist. Aber durch den Predigtdruck wurde diese auch Menschen zugänglich, die als katholische Minderheit in einem reformierten Kanton lebten. Daneben deutet die nachfolgende Diskussion auf ein hohes Sensorium der Problematik auf Seiten der Katholiken hin, nicht zuletzt deshalb, weil zu Beginn des Jahres mit der Klosteraufhebung im Aargau diskutiert wurde, ob den Bestrebungen einer mehrheitlich reformierten Regierung Folge zu leisten sei. Mit Verweis auf Gregor XVI. wird zur Gehorsamspflicht aufgefordert. Der Papst verteidige wohl die «Vorschriften der katholischen Kirchenzucht» gegen «die mächtigen Fürsten», fordere aber dazu auf, den «protestantischen König zu ehren».[1563] Sigrist verweist hier auf die sogenannten Kölner Wirren, die aufgrund der Frage nach den Mischehen ausgebrochen waren. Diese eskalierten mit der Verhaftung des ultramontanen Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering (1773-1845), der sich geweigert hatte, den Kompromiss seines Vorgängers

[1559] Neben den eidgenössischen Bettagen bestanden die kantonalen, die meist nach einschneidenden Ereignissen durch die Regierungen veranlasst wurden, weiter.
[1560] Georg Sigrist, Das Gebet für die Obrigkeit in seinen segensreichen Wirkungen. Predigt gehalten am hohen Feste der heiligen Dreifaltigkeit in der Stiftskirche zu Luzern, den 6. Juni 1841; zugleich an dem öffentlichen und allgemeinen Bettage, um für die neuen Kantonsbehörden Erleuchtung, Kraft und Segen von Gott zu erflehen, Luzern 1841, S. 5.
[1561] Vgl. Martin Schaffner, Direkte Demokratie. «Alles für das Volk – alles durch das Volk», in: Manfred Hettling (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 189–226, hier: S. 197.
[1562] Sigrist, Das Gebet für die Obrigkeit in seinen segensreichen Wirkungen, S. 6.
[1563] Ebd., S. 8.

zwischen preussischem Staat und katholischer Kirche weiterzutragen.[1564] Die Verhaftung des Erzbischofs führte zu einer Mobilisierung der ultramontanen Bevölkerung und einer breiten Solidarisierung mit dem Inhaftierten. Der Streit wurde erst mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. (1840) entschärft, weil die Regierung anschliessend der kirchlichen Auffassung nachgab.[1565] Sigrist geht zwar auf die Protestnote von Gregor XVI. ein, jedoch werden die Tumulte der katholischen Bevölkerung nicht erwähnt.[1566] Nicht eingehend auf die Konflikte – wie auch in Köln brachen im Aargau im Zuge der Verfassungsrevision und der Klosteraufhebung Unruhen aus – verweist Sigrist darauf, dass die «christliche Religion» besonders unter den Heiden floriert habe. Gegenwärtig könnten sogar im «Türkenlande» Katholiken Ruhe und Frieden geniessen, ebenso im protestantischen England und den USA, wo «keine Religion von der Obrigkeit eines besondern Schutzes sich» erfreue, dehne sich die «katholische Religion unaufhaltsam» aus.[1567] Demnach sei für eine nicht-katholische Obrigkeit zu beten.

Deutlich wird, dass die gemischtkonfessionellen Situationen von Sigrist als problematisch gesehen werden und in seinen Augen ein Staat nur als konfessionshomogen funktionieren kann. Mit Verweis auf die neue Verfassung, die als wichtigsten Verfassungsartikel den Schutzes der apostolisch römisch-katholischen Religion aufführe, sei die Obrigkeit in Luzern bestrebt, die katholische Religion zu fördern und zu schützen und dabei nicht einer Religion zu folgen, «wie sie die wandelbaren Ansichten der Zeitblätter in Vorschlag bringen».[1568] Insofern richtet sich Sigrist gegen die Vorstellungen einer gemischtkonfessionellen oder überkonfessionellen Ordnung. Luzern solle ein Mitglied der römisch-katholischen Kirche sein, was bedinge, dass allem, was «den Glauben und die Kirchenzucht» betreffe, nach der «aufrichtigen, vorbehaltsfreien Uebereinstimmung mit dem Papste» gefolgt werde.[1569] Die deutlichen Worte bezüglich der Katholizität Luzerns sind insofern verwunderlich, als dass Georg Sigrist von 1846-1848 Pfarrer im reformierten Aarau wird und als politisch liberal gilt.

Die Gehorsamspflicht im Hinblick auf die politische Obrigkeit wird in den Predigten gleichwohl durch die hierarchische Struktur der katholischen Kirche legitimiert. Das steht in der Kanzelrede von Kretz 1842 im Mittelpunkt. So bilde die äussere Form der Kirche eine bestimmte «Ordnung und Verfassung»[1570], die durch Gott gesetzt sei und als solche wiederum

[1564] Vgl. Fitschen, Was ist Freiheit?, S. 69f.
[1565] Vgl. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, S. 464.
[1566] Vgl. Martin Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert, Göttingen 2006, S. 70.
[1567] Sigrist, Das Gebet für die Obrigkeit in seinen segensreichen Wirkungen, S. 10f.
[1568] Ebd., S. 13.
[1569] Ebd.
[1570] Kretz, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche, S. 10f.

ein «harmonisches Ganzes»[1571] bilde. Gott sei ein «Gott der Ordnung», welcher der «Schöpfung eine bestimmte feste und unabänderliche Richtung» gegeben habe, wie auch ein Staat und eine Familie eine bestimmte Form hätten.[1572] «Laien, Geistliche, Priester, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen – dann der römische Papst, der über allen» stehe, bildeten die hierarchische Ordnung der Kirche.[1573] Ohne die Hierarchie sei die Kirche wie ein Staat ohne Regierung und die Feinde der Kirche, hier dürften insbesondere die Verfechter eines katholischen Staatskirchentums gemeint sein, wollten die göttliche Ordnung stürzen. In gleicher Weise gilt die Reformation in diesen Vorstellungen als massive Ordnungsverletzung, die aufgrund der Ablehnung der päpstlichen Hierarchie wider ebendiese unveränderliche Ordnung sündige. Darauf wird in katholischen Predigten immer wieder verwiesen.[1574] ‹Ordnung› wird demzufolge im katholischen Predigtdiskurs sowohl im Sinne des Gehorsams gegenüber der – idealerweise katholische – Obrigkeit gefordert als auch gegenüber der Hierarchie der Papstkirche.

Die Freischarenzüge und die Problematisierung der Ordnung

Die Betonung der Ordnung nimmt mit den Freischarenzügen (1844/45) stark zu. So wirft Joseph Imfeld in seiner Predigt an der Wallfahrt Obwaldens nach Sachseln am 7. August 1845 den Freischaren bereits im ersten Satz der Predigt vor, sie seien Feinde «aller religiösen und bürgerlichen Freiheit und Ordnung».[1575] In der Kanzelrede, die dem Leben Bruder Klaus' folgt und aus den einzelnen Lebensphasen Handlungsanweisungen für die Rezipientinnen ableitet, wird mehrfach auf die Ordnungsliebe von Bruder Klaus referiert. So habe er als Jugendlicher seinen Eltern «unverbrüchliche Liebe, Verehrung und Gehorsam»[1576] geleistet. Immer wieder wird betont, dass die Gesellschaft aus «rechtmässiger Obrigkeit und Vorgesetzten, und dann aus Untergebenen»[1577] bestehe. Bruder Klaus habe in beiden Rollen, als Untergebener und Vorgesetzter, die «rechtmässige Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes, ihre Gesetze und Verordnungen als eine Richtschnur im bürgerlichen Leben»[1578] betrachtet. Das bedeute jedoch auch Pflichten für die Obrigkeit. Sie müssen wie Bruder Klaus «edeldenkend und standhaft für das Wahre und Gute an allen Orten»[1579] arbeiten. Insbesondere für Regenten eines «demokratischen Freistaates» gelte es nach den katholischen Sitten zu leben, da die Kirche die

[1571] Ebd., S. 11.
[1572] Ebd.
[1573] Ebd.
[1574] Vgl. Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 15.
[1575] Imfeld, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus, S. 3.
[1576] Ebd., S. 7.
[1577] Ebd., S. 14.
[1578] Ebd., S. 15.
[1579] Ebd.

«beste Erziehungsschule guter Staatsbürger» sei und die Obrigkeit mit gutem Beispiel vorangehen müsse.[1580] Durch die Achtung der Kirche werde die «Ordnung und Ruhe»[1581] erhalten. Die Obrigkeit sei durch Gott mit dem Schwert als «Beschützerin des Guten» ausgerüstet, aber eben auch um die Bösen zu strafen.[1582] Niemand dürfe sich der Obrigkeit widersetzen, da sie von Gott eingesetzt sei. «Ungehorsam, Aufstand und Empörung gegen gesetzmässige Obrigkeiten» sowie die «gefährliche Untergrabung und Umwälzung gesetzlicher Ordnung» sei «Frevel und Sünde» und beraube ein Volk und das Land des «göttlichen Segens und Schutzes».[1583]

Gleiches wird in der Predigt an der Gedächtnisfeier für die während dem ersten Freischarenzug auf Luzerner Seite Gefallenen in Hochdorf bekräftigt. Die Predigt wurde anonym veröffentlicht. Dabei sei, wie im Vorwort beschrieben wird, die Kirche so stark besucht gewesen, wie zuletzt «in den Tagen der Mission»,[1584] also der Jesuitenmission des Jahres 1841. Bei der Kollekte seien 156 Franken und 4 Batzen zusammengekommen, was bei einer Berücksichtigung des Lohnindexes etwa 18’000 heutigen Schweizerfranken entspricht.[1585] Neben der Trauer um die Gefallenen steht die Delegitimation der Freischaren im Zentrum der Predigt. Das erfolgt durch die Gegenüberstellung der Treue der Gefallenen mit der Untreue der Freischaren. Die Gefallenen seien Gott treu gewesen und damit auch der geistlichen und weltlichen Obrigkeit. Die Verletzung der Gehorsamspflicht durch die Freischaren wird in der Predigt weiter durch den Verweis auf die Geschichte angeprangert. Die «Geschichtsbücher des Alten Bundes» lehrten, dass «Treuelosigkeit gegen Gott und seine geistlichen und weltlichen Obern die allerschrecklichsten Folgen» habe, was bereits «Millionen Menschen» das Leben gekostet habe.[1586] Es wird anschliessend die in Num 16,33 erzählte Geschichte des Aufstandes von Korach, Datan und Abiram aufgeführt, die «lebendig hinunter in die Hölle» fuhren und mit ihnen jene, die an der «Empöhrung teilgenommen».[1587] Auch in dem in 1. Makk 11,49 geschilderten Aufstand gegen König Demetrius seien «hunderttausend Menschen» getötet worden und ebenso «im neuen Bunde», das zeige die «Weltgeschichte», habe Treulosigkeit und

---

[1580] Ebd., S. 17.
[1581] Ebd.
[1582] Ebd., S. 16.
[1583] Ebd., S. 17.
[1584] Anonym, Die Treue bis in den Tod. Eine Anrede an das christliche Volk bei der Gedächtnisfeier der am 8. Christmonat 1844 im pflichtgetreuen Kampfe für die hohe Obrigkeit des Katons Luzern Gefallenen, gehalten in der Pfarrkirche zu Hochdorf den 20. Christmonat 1844, Luzern 1845, S. 2.
[1585] Christian Pfister, Roman Studer, Swistoval. The Swiss Historical Monetary Value Converter, Historisches Institut der Universität Bern 2019.
[1586] Anonym, Die Treue bis in den Tod, S. 13.
[1587] Ebd.

der Aufstand gegen rechtmässige Obrigkeit zu den «allerschrecklichsten Folgen» geführt.[1588] Die biblischen Geschichten bilden das Muster und Narrativ, nach dem die politischen Ereignisse der Gegenwart gelesen werden. So werden die Aufstände mit der Französischen Revolution parallelisiert, in der ebenfalls «Tausende und abermal Tausende» ermordet worden seien, und das Blut wie «Bäche von den Blutgerüsten» weggeflossen sei. Weiter habe «Ungerechtigkeit, Grausamkeit, Raub und Mord» geherrscht, der «Thron und der Altar» seien gestürzt und an ihrer Stelle das «Heidenthum aufgestellt» worden.[1589] Das impliziert, dass ein Sieg der Freischaren ebenfalls zu einer heidnischen– will heissen nicht katholischen – Regierung geführt hätte.

Auch für Schwyzer steht in der Wallfahrtspredigt am 19. Juni 1845 die Gefahr des Verlusts der Katholizität durch die Verletzung der Gehorsamspflicht im Zentrum. Deutlich sei, dass die «schrecklichen Ungerechtigkeiten, die schauervollen Eides- und Bundesbrüche, die himmelschreienden Brudermorde» alle auf den «Abfall von der hl. Katholischen Kirche» zurückzuführen seien.[1590] Je mehr man sich von dem Glauben an die «Alleinseligmachung in der Kirche und durch die Kirche» entfernt habe, desto schrecklicher habe sich das Elend ausgebreitet.[1591] Damit wird in Luzern mit der kriegerischen Eskalation des Konflikts in den Freischarenzügen eine neue Akzentuierung der Gehorsamspflicht deutlich. Während in Basel zwar aufgrund der christlichen Herrschaftsvorstellungen während der ‹Wirren› ebenfalls der Gehorsam gefordert wird, bezieht sich diese Forderung kaum auf den konfessionellen Aspekt. In Luzern hingegen wird bereits ab den frühen 1840er Jahre die Problematik der Gehorsamspflicht in bikonfessionellen Kontexten wie in der Schweiz oder spezifischer dem Aargau debattiert. Mit der Eskalation der Situation in den Freischarenzügen wird deren Handeln unter anderem dadurch delegitimiert, dass sie, weil sie die Gehorsamspflicht verletzten, ebenfalls die Lehre der katholischen Kirche missachteten. Die Konfessionalisierung von Begriffen lässt sich ebenso für jenen der ‹Freiheit› nachweisen.

Der katholische Glaube als Freiheit

Während das Begriffsfeld der ‹Freiheit› in den Predigten der Basler Wirren immer wieder verhandelt wird und im Hinblick darauf mehrere Freiheitsbegriffe konkurrenzieren, kommt Freiheit auch in Luzern in vielen Predigten vor, ohne jedoch zum qualitativ und quantitativ zentralen Begriff zu werden. Es gibt keine mit Hagenbach[1592] oder Kraus[1593] vergleichbaren

[1588] Ebd., S. 14.
[1589] Ebd.
[1590] Schwyzer, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus, S. 20f.
[1591] Ebd., S. 21.
[1592] Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit.
[1593] Kraus, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36.

Predigten, die den Freiheitsbegriff zentral verhandeln. Trotzdem gilt Freiheit in beinahe allen Kanzelreden der Zeit und im speziellen den Predigten zu den Schlachtfeiern als wichtigstes Gut der politischen Ordnung, das seit «undenklichen Zeiten»[1594] bestehe. Freiheit wird als durch Gott gegeben aufgefasst.[1595] Sie gelte es, dem Beispiel der Väter nachfolgend, zu verteidigen.[1596] Dabei wird die Freiheit jedoch kaum je definiert oder genauer beschrieben. So empfiehlt Felician Bossard 1845 das Leben Niklaus von Flües zur Nachahmung, weil damit «das allgemeine Wohl des Vaterlandes, unermüdete Wachsamkeit für die Aufrechterhaltung der Freiheit, der Verfassung und der Gesetze»[1597] garantiert werden könne. Auch bei der Gedächtnisfeier der Gefallenen des ersten Freischarenzuges wird deren «Tod für das Vaterland und die höchsten Güter desselben, den Glauben und die Freiheit» für allezeit als «ruhmwürdig» bezeichnet.[1598] Die Ursache des geringen Interesses an einer Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff dürfte in der obigen Formulierung bereits angedeutet sein. Die Freiheit wird als direktes Resultat des Glaubens erachtet. Nur weil die Väter katholisch waren, wurde ihnen von Gott die Freiheit geschenkt. Argumentativ muss, wie es scheint, nicht verhandelt werden, was Freiheit ist, denn sie ist dem Glauben nachgeordnet. Demnach ist die Diskussion der Katholizität für die Geistlichen viel entscheidender. Es kann somit angenommen werden, dass für die Geistlichen – wie während der Helvetik – das altständische Freiheitsverständnis als unbestritten und massgebend gelten kann.[1599] Freiheit wird in diesem Verständnis so ausgelegt, dass sie aufgrund besonderer Leistungen, sprich der Frömmigkeit, von Gott verliehen wird und demzufolge ein Privileg darstellt, dass es immer wieder zu verteidigen gilt.[1600] Dieses Denken kann im Folgenden nachgezeichnet werden.

Die bereits mehrfach gestreifte Predigt von Joseph Sigrist zeichnet die Geschichte des Bundes der Väter nach. Als Predigttext ist 1. Makk 2,50 vorangestellt, der auf Deutsch zitiert wird: «Darum, o Söhne! Eifert für das Gesetz, und waget euer Leben für den Bund eurer Väter!». Thema der Predigt ist der Kampf gegen die inneren und äusseren Feinde des Vaterlandes. In der Einleitung werden die wichtigsten Güter genannt, welche diese Väter hinterlassen hätten: Den Glauben und ein «freies Vaterland».[1601] Demzufolge ist die Freiheit dem Glauben nachgeordnet. Das ist in der Gliederung der Kanzelrede ersichtlich, da zunächst die Gefahr der

[1594] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 5.
[1595] Zu den Kämpfen zwischen dem althergebrachten Freiheitsbegriff und dem auf der Idee der Menschenrechte fussenden Freiheitsbegriff in Schwyz: Vgl. Adler, Die Entstehung der direkten Demokratie, S. 104f.
[1596] Vgl. Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 6.
[1597] Bossard, Der selige Nikolaus von Flüe, S. 11.
[1598] Anonym, Die Treue bis in den Tod, S. 5.
[1599] Vgl.Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 267.
[1600] Vgl. ebd., S. 272f.
[1601] Sigrist, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes, S. 3.

Sünde für das Vaterland beleuchtet wird. Erst im zweiten Teil wird auf die Bedeutung der Freiheit eingegangen. Der Bund der Väter sei erst möglich geworden durch die «heiligen Männer, welche die Leuchte des Evangeliums brachten».[1602] Denn die Helvetier seien aufgrund des fehlenden Glaubens noch nicht zu einer solchen Tat fähig gewesen. Der «Anfange der Freiheit»[1603] sei demzufolge nicht die äussere Freiheit gewesen. Die Väter seien schon frei gewesen, «bevor sie auch die äussere Freiheit erfochten hatten».[1604] Unter der inneren Freiheit versteht Sigrist das Streben nach Gott. Das «göttliche Gesetz» sei die «Grundlage des Bundes unserer Väter» und infolgedessen auch der Freiheit.[1605] Die innere Freiheit wiederum könne nur bestehen, wenn das «Innere des Menschen nicht gefesselt ist durch die Bande des Lasters» und nur ein «tugendhaftes Volk» könne frei sein.[1606] Im Anschluss wird kaum mehr auf die Freiheit eingegangen. Sie wird zwar als höchstes Gut angesehen, was jedoch im Konkreten verhandelt wird, ist die republikanische Ordnung und die entsprechende Betonung von Tugend und Glauben. Freiheit in den katholischen Predigten wird als von Gott geschenkt verstanden und wird innerhalb der (katholischen) Gemeinschaft realisiert. Die Präferenz für den Erhalt der Kantonalsouveränität erklärt sich auch aus diesem Zusammendenken, weil angenommen wird, dass innerhalb der Kantone die spezifische Ausformung des Glaubens und damit der Freiheit erhalten werden kann.[1607]

Ähnliche Gedankengänge können bei Thomas Stocker nachvollzogen werden. So beschreibt er zunächst die Begründung der schweizerischen Freiheit durch die als explizit katholische beschriebenen Urkantone. In Schwyz habe ein «harmloses Völklein» gelebt, durch das wiederum «Namen und Freiheit auf unser gesammtes Vaterland gekommen» sei.[1608] Als die Familien zu gross geworden und die Herden nicht mehr über genügend Weideplätze verfügt hätten, seien sie in das umliegende Land, also Unterwalden und Uri gezogen, wo sie aber alle «ein Volk» geblieben und durch die «Liebe für Freiheit» ausgezeichnet gewesen seien.[1609] Sie bleiben – so Stocker – «Brüder» in der «Liebe zum Vaterland» und im «Einen Glauben».[1610] Dieser Glaube wiederum verband die Urkantone, so Stocker, mit dem «Kreis jener grossen christlichen Völkerfamilie», also der katholischen Kirche, die wiederum den «Arm des

[1602] Ebd., S. 8.
[1603] Ebd., S. 11.
[1604] Ebd.
[1605] Ebd., S. 15.
[1606] Ebd., S. 11.
[1607] Vgl. Zimmer, A Contested Nation, S. 153.
[1608] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 5.
[1609] Ebd.
[1610] Ebd.

Kaisers», also die politische Ordnung, geschützt habe.[1611] Anschliessend werden von Stocker die Schlachten der Befreiungstradition beschrieben, in denen die «Urkunden der Freiheit» aus «Notwehr» gegen Österreich verteidigt worden seien. Das sei nur gelungen, weil sich die Alten Eidgenossen auf Gott verlassen hätten. Die «politische Freiheit» könne nur durch die «religiöse Freiheit» überhaupt einen Wert haben.[1612] Mit religiöser Freiheit meint Stocker nicht Religionsfreiheit im Sinne der Aufklärung, sondern das Leben als «Gottes freie Kinder», als souveräne, katholische Eidgenossen.[1613] Frei ist demzufolge, wer nach den Grundsätzen der ultramontanen Katholizität leben kann. Dann, so die Vorstellung Stockers, besteht automatisch auch die politische Freiheit. Die politische Freiheit wird aber abseits des Bestehens der Souveränität nicht weiter definiert.

Gleichwohl gilt in der 1844 an der Schlachtfeier in Sempach gehaltenen Predigt von Xaver Herzog die Freiheit als das höchste Gut des «bürgerlichen Lebens»[1614]. Das Verständnis oder die Konzeption dieser Freiheit wird wiederum nicht ausgeführt. «Der junge Baum der Freiheit» sei in «finsterer Nacht»[1615] gepflanzt worden und sie sei von den Vätern insbesondere in Sempach mit dem Leben verteidigt worden. Aus den Leichen auf dem Schlachtfeld sei die «freie Eidgenossenschaft, […] der Bestand, der Friede, die Grösse der einst so glücklichen Schweiz hervorgegangen».[1616] Die Opfer der Schlacht werden sakralisiert, indem sie mit «dem Tode des Gottmenschen Jesu Christi»[1617] verglichen werden. Auch in dieser Predigt werden Freiheit und Glauben ineinander verschränkt gedacht, denn im abschliessenden Gebet wird um den Erhalt der Freiheit und des Glaubens in den Bedrohungen der Gegenwart gefleht.

Politisch handeln heisst katholisch handeln

Aufgrund des Umstandes, dass im politischen Handeln die Katholizität einen hohen Stellenwert einnimmt, muss gefragt werden, inwieweit das auch für die republikanischen Konzepte in Luzern gilt. Denn auch wenn die republikanische Ordnung unbestritten ist, muss doch auf deren Verständnis in den Predigten als katholisch-republikanische Ordnung insistiert werden. Sie stützt sich – analog zum reformierten Republikanismus in Basel – auf die Vorstellung, dass die Ausübung der Religion und Tugend entscheidender sind als die juristische Form der Verfassung. Die «Glanzpunkte» der Eidgenossenschaft seien dort zu finden, wo die Tugenden beachtet worden seien und die «traurigen Tage, die wir so gern aus der Geschichte getilgt und

[1611] Ebd., S. 6.
[1612] Ebd., S. 9.
[1613] Ebd.
[1614] Herzog, Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, S. 11.
[1615] Ebd., S. 3.
[1616] Ebd., S. 12.
[1617] Ebd.

vergessen wünschten», da, wo diese nicht beachtet worden seien, formuliert Sigrist vor den hier untersuchten Streitigkeiten 1838.[1618] Ebenso unterscheiden sich die in den Predigten formulierten Tugendkataloge kaum zwischen Luzern und Basel, sodass es naheliegt, von einem christlichen Republikanismus zu sprechen. Doch neben den Gemeinsamkeiten lassen sich markante Unterschiede feststellen, die den Verfassungsdiskurs konfessionalisieren, sodass vom katholischen Republikanismus gesprochen werden muss. Dabei gilt es sich vor Augen zu führen, dass Religion in Luzern – insbesondere mit der Verfassungsrevision von 1841 – als katholisch gedacht wird. Die Väter werden als katholische Eidgenossen beschrieben und demzufolge gilt es nicht, eine überkonfessionelle Religion oder eine an der Aufklärung orientierte Sittlichkeit zu erhalten, sondern den Katholizismus. Das zeigen auch die über die Heiligen und Seligen vermittelten Tugenden. Indem die nachahmenswerten Tugenden anhand des Lebens der Heiligen gezeigt werden, werden die Tugenden, obwohl sie durchaus überkonfessionell gedacht sein können, mit dem katholischen Leben in Verbindung gebracht, wie die in den Kanzelreden beschriebene und damit konstruierte Frömmigkeit von Bruder Klaus und Josef Leu. Besonders durch die Sakralisierung Leus wird dessen politischer Kampf als Kampf um den Erhalt der katholisch-republikanischen Ordnung verstanden. Auch weitere Punkte des republikanischen Diskurses sind konfessionalisiert und unterscheiden sich gegenüber Basel. So fungiert das das Begriffsfeld der ‹Gerechtigkeit› als Rahmen für das politische Handeln und ermöglicht so – indem die Volkssouveränität positiv gesehen wird – gegenüber Basel eine deutlich breitere politische Partizipation. Ebenso haben sich im Hinblick auf die Ordnungs- und Freiheitsvorstellungen Unterschiede gezeigt. So gilt Freiheit als wichtigstes politisches Gut, wird als solches jedoch kaum je diskutiert und problematisiert. Das, weil es letztlich nur über den katholischen Glauben vermittelt ist und demzufolge qua Förderung der Katholizität gestärkt wird. Eine Problematisierung wie in den Reformationspredigten um die Absolutsetzung der Freiheit findet in den katholischen Predigten nicht statt. Auch im Hinblick auf die Ordnung muss festgehalten werden, dass diese vor allem auf die Katholizität hin verhandelt wird. So beispielsweise, ob einer reformierten Obrigkeit gehorcht werden müsse. Über dieses Verhandeln kann auf die als schwierig empfundene Lage der Katholiken geschlossen werden. Denn die Frage nach einer katholischen Obrigkeit beschäftigt in Basel die Prediger auf Seiten der Stadt nicht und das obwohl mit Stephan Gutzwiller einer der Protagonisten der Landschaft Katholik war und sich eine konfessionelle Polemik angeboten hätte. Hier zeigt sich die unterschiedliche Voraussetzung der Konfessionen

[1618] Sigrist, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes, S. 7.

innerhalb des politischen Diskurses deutlich. Denn in Luzern wurde bereits vor den Konflikten die angenommene oder tatsächliche Bedrohung der eigenen Konfession beschrieben. Denn gegen die Proteste der Geistlichkeit und der Landbevölkerung wurde 1826 im Grossen Rat die Duldung einer reformierten Gemeinde in Luzern beschlossen.[1619] Der ultramontane Klerus sah darin eine der Gefahr für die katholische Rechtgläubigkeit und warnte vor dem drohenden Verlust der politischen Eigenständigkeit.[1620] Die Sicht verstärkte sich durch die Konflikte der 1830er Jahre und insbesondre durch die Freischarenzüge.

Von der Wirkmächtigkeit konfessioneller Narrative

Die Untersuchung der Begriffsfelder hat gezeigt, dass in Luzern die Französische Revolution ausgesprochen negativ aufgefasst wird und im Hinblick auf die Auserwähltheit die Befreiungstradition die grundlegenden Narrative generiert. Weil aber die entscheidenden Bezüge für die Geistlichen in Luzern aus dem konfessionskulturellen Fundus stammen, existieren markante Unterschiede. Das fällt bereits beim Begriffsfeld ‹Gott› auf. Der Auserwähltheitstopos prägt auch die Kanzelreden in Luzern, allerdings zeigt sich, dass dieser konfessionalisiert wird. Die ‹Väter› waren Katholiken. Ausserdem werden die der Befreiungstradition inhärenten Metaphern des Kampfes unmittelbar auf die konfessionelle Identität angewandt. Nicht nur gilt diese als gefährdet und bedroht, auch muss sie mit der Hilfe Gottes immer wieder verteidigt und bekräftigt werden. Die Rhetorik muss aber unter dem Aspekt der Homogenisierung gelesen werden. Der Ultramontanismus, der sich gegenüber dem liberalen Katholizismus im Verlauf des 19. Jahrhunderts als innerkatholische Deutung durchsetzt, greift auf die Kampfrhetorik zurück, um die Reihen innerhalb des katholischen Diskurses zu schliessen und nicht primär, um einen Krieg zu fordern. Die kriegerische Metaphorik wird über die Referenz an Bruder Klaus und das christliche Liebesgebot immer wieder aufgebrochen und die andersgläubigen Eidgenossen und sogar die radikalen Freischärler über die Brudermetapher in die Gemeinschaft integriert.

Im Hinblick auf die zeitlichen Verortungen können zwei Bezüge ausgemacht werden. Zum einen hat sich gegenüber den abstrakteren Zeitvorstellungen in Basel gezeigt, dass mit der Vorstellung des Reiches Gottes als bereits präsente katholische Kirche, dieser Zielpunkt – gerade in den Kirchbesuchen, den Wallfahrten und dem Alltagsleben – deutlich gegenwärtiger ist. Wird das Reich Gottes von den Predigern in Basel über die Unterscheidung von ‹weltlich› und ‹geistlich› hergeleitet, bleibt es doch aufgrund der zunehmenden Betonung der Innerlichkeit während den ‹Wirren› viel abstrakter. Im Gegensatz dazu ist die katholische

[1619] Vgl. Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern, S. 52.
[1620] Vgl. Wicki, Staat, Kirche, Religiosität, S. 149.

Kirche unmittelbar präsent. Gleichzeitig wird die Gegenwärtigkeit in den Predigten enttemporalisiert. Die Kirche wird als immer gleich begriffen. Weder bezüglich der Dogmen noch der grundlegenden Hierarchie gibt es in der Kirchengeschichte Wandel. Die Vorstellung einer gleichbleibenden Zeit erfüllt dabei bestimmte Funktionen im Diskurs. Denn das katholische Zeitdenken geht nicht in allen Bereichen von einem solchen Verständnis aus. Zunächst kann die ahistorische Auffassung konfessionskulturell erklärt werden. Denn die Reformation im protestantischen Verhältnis wird als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung erzählt. Dem kann von katholischer Seit nur mit der Negation eines solchen Bedürfnisses begegnet werden. Die Kirche und ihre Institutionen werden in dieser Auffassung als rechtschaffen erachtet und eine Reform ebendieser gilt nicht als gerechtfertigt. Durch die ahistorische Vorstellung der Kirche wird sie gegenüber dem Protestantismus legitimiert.

Daneben hat sich gezeigt, dass die republikanische Ordnung im Hinblick auf das Verfallsnarrativ sehr gut mit den konfessionellen Narrativen des Katholizismus kombinierbar ist. Die Vorstellung des goldenen Zeitalters, das mit den Burgunderkriegen endet, bietet sich förmlich dazu an, die negativen Gegenwartserscheinungen mit der Reformation zu verbinden und die Rückkehr zu einer richtigen – sprich katholischen – Ordnung zu fordern. Die Beobachtungen konnten in beiden Katholizismen nachgewiesen werden. Auch der liberale Katholik Josef Burkhard Leu legitimiert seine staatskirchlichen Ansichten, indem er auf die gleichbleibende katholische Identität verweist. Diese Enttemporalisierung stellt demzufolge keine ultramontane Praktik dar. Dass diese Zeitstrukturen dazu dienen, die entsprechende katholische Identität zu legitimieren, jedoch nicht das grundlegende Zeitverständnis der katholischen Geistlichen begründet, zeigt sich darin, dass sie im Hinblick auf die politischen Verhältnisse sehr wohl von Wandel ausgehen und diesen keineswegs ablehnen. So beurteilen Leu auf der Seite des liberalen Katholizismus und Imfeld für die Ultramonaten die Veränderungen in den unterschiedlichen Staaten in Europa positiv. Für Imfeld dient als Kriterium, dass die Veränderungen dazu führen müssen, dass der – ultramontane – Katholizismus gestärkt wird. Die Kriterien der Beurteilung der politischen Veränderungen sind in der Stadt Basel und im Kanton Luzern wiederum ähnlich. Während die Erweckungsbewegung sämtliches unmittelbar politische Handeln ablehnt, fordert de Wette die Arbeit am Reich Gottes. Eine Verfassungsänderung ist dann gut, wenn sie das Reich befördert. Gleiches gilt für den Diskurs in Luzern. Eine Verfassungsänderung oder gar eine Revolution wie in Belgien ist dann gut, wenn sie das Reich Gottes, also die katholische Kirche, stärkt.

Im Hinblick auf das konkrete politische Handeln ist vor allem aufgefallen, dass die Vorstellung eines spezifisch christlichen Republikanismus in Basel und allgemein für die reformierten

Geistlichen wie Bitzius verdeckt, dass deren Bezüge konfessionalisiert sind. So müssen die Hintergründe des republikanischen Denkens in beiden Orten anhand der konfessionskulturellen Narrative erklärt werden. Die katholischen Geistlichen in Luzern verknüpfen die Katholizität mit dem Republikanismus und sehen letzteren durch ersteren bedingt. Eine Republik kann folglich in diesem Denken nur in einem katholischen Staat gedeihen. Diese Wertung liegt in einer entsprechend gedeuteten Befreiungstradition begründet. Denn die Konflikte innerhalb der Eidgenossenschaft seit den Burgunderkriegen werden der Reformation angelastet, was in den Predigten als Beweis dient, dass der Katholizismus unabdingbar ist für das Funktionieren republikanischer Ordnungen. Gestützt wird der Republikanismus auf die Tugend der Gerechtigkeit, die bereits vor 1841 zentral ist, aber vor allem dazu dienen soll, die Ansprüche der Volkssouveränität mit dem Katholizismus zu vereinbaren. Das bedeutet für Luzern eine deutlich gesteigerte Möglichkeit der politischen Partizipation. Handeln sollen nicht wie in der Stadt Basel im entsprechenden Diskurs lediglich die Gebildeten, sondern alle qua Katholizität als Bürger verstandenen Männer. Aufgrund der zentralen Stellung dieses partizipativeren Konzepts erklärt sich die gegenüber Basel untergeordnete Bedeutung des Gehorsams. Dieser wird stärker betont, als mit den Freischarenzügen die Bedrohung für die katholische Identität noch grösser scheint. Ebenfalls wird der Freiheitsdiskurs nicht explizit geführt. Auch diesbezüglich ist die Definition des Katholischen wichtiger, weil sie in den Predigten die Freiheit festlegt und bedingt.

3. Kapitel: Der grosse Bruch? – Die Bundesstaatsgründung in Luzern und Basel

> «Stück für Stück noch im vorigen Jahrhundert geboren, hatten sie als Kinder noch den Untergang der alten Zeit gesehen und dann viele Jahre lang die Stürme und Geburtswehen der neuen Zeit erlebt, bis diese gegen Ende der vierziger Jahre sich abklärte und die Schweiz wieder zu Kraft und Einigkeit führte.»[1621] Gottfried Keller, *Das Fähnlein der Sieben Aufrechten*

1848 als Paradoxon

Die Bundesstaatsgründung bildet nicht nur bei Gottfried Keller, sondern für die meisten Narrative der Schweizergeschichte des 19. Jahrhunderts den entscheidenden positiven oder negativen Kulminationspunkt. So trug der Bericht von Konstantin Siegwart-Müller über den Sonderbundskrieg und die Bundesstaatsgründung den Titel *Der Kampf zwischen Recht und Gewalt in der Schweizerischen Eidgenossenschaft und mein Antheil daran*,[1622] während der radikale Jakob Amiet (1817-1883) aus Solothurn die Ereignisse als Sieg der Nation gegen «antinationale, fremdartige, nicht im Busen des schweizerischen Volkes, nicht im Herzen der Nation entstandene Ideen»[1623] wie die Aristokratie, den Ultramontanismus und die Jesuiten sah. Das gegen Ende des 19. Jahrhunderts verfestigte liberal-protestantische Narrativ baute auf die Schwerpunktsetzungen von Peter Feddersen (1812-1874), einem über Zürich und Bern nach Basel geflüchteten Deutschen, auf. Darin wurde der Liberalismus als quasi natürliche Entwicklung der Schweiz geschildert, der gegen die ungesetzliche Berufung der Jesuiten und die Gründung des Sonderbunds zu kämpfen hatte. Die Freischarenzüge galten dabei im Gegensatz zum Handeln der katholischen Innerschweiz lediglich als bedauerliche Überreaktionen. Mit der Bundesstaatsgründung, so Feddersen, sei die Schweiz «in eine neue Aera»[1624] eingetreten. Diese Wertung findet sich auch in den prägenden Schweizergeschichten bei Karl Dändliker (drei Bände 1884-1887) und Johannes Dierauer (fünf Bände 1887-1917), sodass diese liberal-protestantische Lesart aufgrund der politischen und universitären

[1621] Gottfried Keller, Züricher Novellen, Frankfurt am Main 2009, S. 244.
[1622] Constantin Siegwart-Müller, Der Kampf zwischen Recht und Gewalt in der Schweizerischen Eidgenossenschaft und mein Antheil daran, Altdorf 1864.
[1623] Jakob Amiet, Der siegreiche Kampf der Eidgenossen gegen Jesuitismus und Sonderbund dessen Zusammenhang und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte der schweizerischen Nation und dessen Wirkung auf das politische Leben des Auslandes. Nebst vollständiger Schilderung des Feldzuges vom November 1847, Solothurn 1848, S. 4.
[1624] Peter Feddersen, Geschichte der Schweizerischen Regeneration von 1830 bis 1848, Zürich 1867, S. 582.

Machtdominanz ein Jahrhundert lang dominierte.[1625] Die konservative Deutung der Ereignisse fehlte nicht völlig, war aber marginalisiert.[1626]

Auch wenn die Bundesstaatsgründung als Telos der liberalen Erzählung fungiert, wird 1848 nicht als Neuschöpfung – wie beispielsweise in der Historiographie zu den USA –, sondern als «continuity, not revolution»[1627] verstanden. In der Wortkreation der ‹Regeneration› ist der Bezug auf die Befreiungstradition angelegt, da eben letztlich mit dem Bundesstaat nicht eine neue Ordnung geschaffen, sondern eine ursprüngliche regeneriert worden sei.[1628] Indem das Narrativ wohl teleologisch auf 1848 zuläuft, sich aber als Rückkehr zu einer ursprünglichen Ordnung versteht, war es indes bei den veränderten Konfliktlagen Ende des 19. Jahrhunderts möglich, daraus eine auch für die damaligen Verlierer akzeptable Erzählung zu schaffen, bei der die Erzählstränge der Befreiungstradition fortgesetzt, die Bundesstaatsgründung und deren Konflikte jedoch übergangen wurden.[1629] So wurde gleichzeitig mit der Integration der Katholisch-Konservativen in den Bundesstaat 1891 zum ersten Mal auf Bundesebene die Gründungsfeier der Schweiz mit Verweis auf 1291 begangen. Der Hintergrund des Zusammenschlusses von Liberalen und Konservativen war das Erstarken der Sozialdemokratie.[1630] So wurde der Bundesbrief von 1291 als «Gründung der Schweiz»[1631] interpretiert und eben nicht die Bundesstaatsgründung von 1848.[1632]

Somit ergibt sich bezüglich 1848 eine paradoxe Situation. Entgegen der Prominenz der Bundesstaatsgründung für die liberale Nationalhistoriographie ist diese kein Zentralstück des nationalen Narrativs geworden.[1633] Ähnlich wie Maissen sieht Sarasin das in dem Bedürfnis nach «Deckerinnerungen»[1634] begründet, die Ende des 19. Jahrhunderts zur Integration der Katholisch-Konservativen und später der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in den Bundesstaat formuliert worden seien.[1635] Allein die Geschichtsmythen des 13. und

---

[1625] Vgl. Thomas Maissen, The 1848 Conflicts and their Significance in Swiss Historiography, in: Michael Butler, Joy Charnley, Malcolm Pender (Hg.), The Making of Modern Switzerland, 1848-1998, Basingstoke, London, New York 2000, S. 3–34, hier: S. 18.

[1626] So beklagt der Luzerner Joseph Hürbin (1863-1912) 1903 die zentralistischen Elemente der Verfassung von 1848. Vgl. ebd., S. 20; Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, S. 217.

[1627] Maissen, The 1848 Conflicts and their Significance in Swiss Historiography, S. 20.

[1628] Vgl. Christian Koller, Art. Regeneration, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

[1629] Vgl. Maissen, The 1848 Conflicts and their Significance in Swiss Historiography, S. 20.

[1630] Vgl. ebd.

[1631] Buchbinder, Der Wille zur Geschichte, S. 132.

[1632] Oliver Zimmer, Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the reconstruction of the Swiss Past 1870-1900, in: Past & Present 168 (2000), S. 194–226, hier: S. 214f.

[1633] Vgl. Philipp Sarasin, Sich an 1848 erinnern. Einige unsystematische Überlegungen am Beispiel der Schweiz, in: Christian Jansen, Thomas Mergel (Hg.), Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung - Verarbeitung - Deutung, Göttingen 1998, S. 268–278, hier: S. 270.

[1634] Ebd., S. 271.

[1635] Vgl. ebd., S. 271f.

14. Jahrhunderts hätten ein «Bild der Einheit, der Brüderlichkeit» zu konstruieren vermocht, während Erinnerungen bezogen auf 1848 auf den «grundsätzlichen Konfliktcharakter moderner Gesellschaften» verwiesen hätten.[1636] Weil aber hierdurch 1848 aus dem Fundus der historischen Erinnerung herausgefallen sei, so Sarasins Kritik,[1637] fehle es an einer Sprache für die «Modernität des Landes».[1638]

Ganz grundsätzlich wird jedoch aufgrund neuer Forschungsparadigmen zunehmend in Frage gestellt, was sich mit dem Bundesstaat wesentlich geändert hat. Wird eine Geschichte der Schweiz aus der Perspektive bestimmter Kollektive geschrieben, so bewegte sich 1848 kaum etwas.[1639] Frauen wurden politisch erst 1971 beziehungsweise in Appenzell Innerrhoden sogar erst 1990 in den Bundesstaat integriert,[1640] für Juden bestand bis 1866 keine Niederlassungsfreiheit[1641] und ebenso galten für Arme Restriktionen in den Bürgerrechten.[1642] So hat Daniel Speich Chassé die Fokussierung der Historiographie auf 1848 und die damit verbundene Betonung des Bruchs hinterfragt. Er bemängelt, dass das Datum in unterschiedlichen Weisen zum «Angelpunkt von teleologischen […] Narrationen»[1643] gemacht worden sei. Dabei habe die jüngere Forschung 1848 überbewertet, weil sie sich darauf konzentriert habe, die «retrospektiven Konstruktionen um das Jahr 1291 zu kritisieren».[1644] Speich argumentiert, dass aus der Sicht der Kantone die Bundesstaatsgründung «keinen

---

[1636] Ebd., S. 272.

[1637] Ursula Meyerhofer ist diesen Thesen Sarasins gefolgt. Im Unterschied zu Sarasin deutet sie aber bereits die Konflikte der 1830er und 1840er harmonisierend. Schon dort sei die «Überzeugung einer geschichtlich begründeten Gemeinsamkeit» in den Vordergrund gestellt worden und hätte das «Zusammenrücken unter dem Banner einer angeblich historisch vorbedingten Einheit» ermöglicht, allerdings zum Preis einer Marginalisierung der Vorstellung einer modernen Gründung der Schweiz 1848. Vgl. Ursula Meyerhofer, Mythos und Geschichte: eine Nationalgeschichte mit eigenen Vorzeichen. Zur Ausformung von erinnerter Geschichte und staatspolitischen Ausgangsbedingungen im frühen 19. Jahrhundert in der schweizerischen Eidgenossenschaft, in: Nikolaus Buschmann, Dieter Langewiesche (Hg.), Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA, Frankfurt am Main 2003, S. 175–192, hier: S. 187ff.

[1638] Sarasin, Sich an 1848 erinnern, S. 276.

[1639] Regina Wecker hat ebenfalls festgehalten, dass sich zwar im Gegensatz zu anderen Gründungen und Verfestigungen von Nationalstaaten bezüglich den Bürgerrechten 1848 kaum etwas ändert. Dennoch könne von einer Zäsur gesprochen werden, da 1848 wichtige Entwicklungen ausgelöst habe. Vgl. Regina Wecker, Die Politik mit dem Bürgerrecht, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 20/1 (2013), 141-155, hier: 147.

[1640] Vgl. Lynn Blattmann, «Heil Dir Helevtia, hast noch Söhne ja…». Nationalisierung als Geschlechterkonzept, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 121–129 Sowie Lynn Blattmann, Irene Meier (Hg.), Männerbund und Bundesstaat. über die politische Kultur der Schweiz, Zürich 1998.

[1641] Vgl. Aram Mattioli, «Vaterland der Christen» oder «bürgerlicher Staat»? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 217–235.

[1642] Vgl. Regula Argast, Staatsbürgerschaft und Nation. Ausschliessung und Integration in der Schweiz 1848-1933, Göttingen 2007 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft); Regula Argast, Schweizer Staatsbürgerschaft und gouvernementale Herrschaft 1848-1920: Foucaults Konzept der liberalen Gouvernementalität in der Analyse der Staatsbürgerschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 53 (2003), S. 396–408.

[1643] Daniel Speich Chassé, Die Schweizer Bundesstaatsgründung von 1848: ein überschätzter Bruch?, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 62/3 (2012), S. 405–423, hier: S. 407.

[1644] Ebd., S. 406.

wesentlichen Einschnitt»[1645] darstelle. Er legt dar, dass aufgrund der institutionellen Schwäche des Bundesstaats, des Fehlens einer landesweiten Interessengemeinschaft, und der Bestimmung der Zugehörigkeit zum politischen Körper über die Gemeinde und die Kantone, die Bundesstaatsgründung nicht viel verändert habe.[1646] 1848 sei als «Modusänderung in der innerkantonalen Kommunikation»[1647] zu lesen und nicht im Sinne einer nationalen Erfüllungslogik.[1648] Vor diesem Forschungshintergrund gilt es im Folgenden zu untersuchen, wie und ob die Bundesstaatsgründung in den Predigten interpretiert wurde und wie die Geistlichen die Ereignisse wahrnahmen. Im Hinblick darauf soll die Frage im Zentrum stehen, was und ob sich für die Pfarrer mit der scheinbaren Lösung des Konflikts eigentlich ändert.

Ein Religionskrieg?

Unabhängig davon, wie die Bundesstaatsgründung gesehen wird – als Vollendung der Schweizergeschichte, als Bruch ebendieser oder als ein Ereignis unter vielen –, stellt sich die Frage, wie denn die Konflikte der 1830er und insbesondere der 1840er Jahre charakterisiert werden. Die Forschung ist sich grundsätzlich einig darin, dass es sich beim Sonderbundskrieg nicht um einen Religionskrieg,[1649] sondern um einen politischen Konflikt handelt.[1650] Diese

---

[1645] Ebd., S. 407.
[1646] Vgl. ebd., S. 415ff.
[1647] Ebd., S. 422.
[1648] Vgl. Daniel Speich Chassé, Die vergessene Revolution, in: NZZ Geschichte 17 (2018), S. 52–57.
[1649] Von der Schwierigkeit einer Definition des Begriffes ‹Religionskrieg› berichtet: Friedrich Wilhelm Graf, Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgesichtliche Erwägungen, in: Klaus Schreiner (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, S. 1–30, hier: S. 13ff.
[1650] Einzige Ausnahme der neueren Forschung bildet der Kirchenhistoriker Martin Friedrich, der in seiner Einführung zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bezüglich des Sonderbundskriegs vom letzten Konfessionskrieg in Mitteleuropa spricht. Dieses Urteil scheint sich jedoch auf die ungenaue Kenntnis der Faktenlage zu gründen. So spricht Friedrich von der Auseinandersetzung zwischen katholischen und evangelischen Kantonen, ohne zu erwähnen, dass bei den Gegnern des Sonderbunds auch katholische und gemischtkonfessionelle Kantone vertreten waren. Auch belegt Friedrich nicht, wie er auf seine Charakterisierung als Konfessionskrieg kommt. (Vgl. Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, S. 84) Auffallend ist bezüglich der Bewertung der Bundesstaatsgründung der Primat des Politischen, der erst mit der Perspektive der Wirtschaftsgeschichte gebrochen und abgeschwächt wurde. 1912 war William Rappard der Erste, der den ökonomischen Faktor der Bundesstaatsgründung beschrieb und würdigte. Darauf baute Eduard Fueter 1928 auf, indem er in seiner Geschichte der Schweiz seit 1848 ein Kapitel über die Innovationen in Handel und die Wirtschaft voranstellte. Sowohl Hans Nabholz als auch Walther Rupli betonten in den 1940er Jahren den Einfluss des wirtschaftlichen Wandels für die verfassungsgeschichtlichen Entwicklungen, deren Gewicht Rupli als gleichwertig ansah. Diese unterschiedlichen Sichtweisen auf die Bundesstaatsgründung wurden in den 1990er zwischen Hans-Ulrich Jost und Hansjörg Siegenthaler verhandelt. Während Jost und mit ihm Cédric Humair den ökonomischen Diskurs als zentral in der Bundesstaatsgründung erachteten, kritisierte Siegenthaler diese Sichtweise, weil sie nicht erklären könne, wieso die ökonomischen Interessen beispielsweise nicht in einem – analog zum deutschen – Zollverein realisiert worden seien. Es bestehe, so Siegenthaler weiter, ein Unterschied darin, Interesse an einer neuen Ordnung zu bekunden und «zur Herbeiführung dieser Ordnung Kosten zu tragen, persönliche Ambitionen zurückzustellen». Es sei die «Bedeutung des Kampfes um die Quellen der Wahrheit» anzuerkennen, die sich insbesondere in den 1840er Jahren verschärft habe: «Man prügelte sich um der Wahrheit willen, dann ordnete man das Kleid der institutionellen Ordnung» (Hansjörg Siegenthaler, Weg der Vernunft in die Modernität. Vom Kampf um die Quellen der Wahrheit zur Gründung des Bundesstaates, in: Albert Tanner (Hg.), Geschichte(n) für die Zukunft? Vom Umgang mit Geschichte(n) im Jubiläumsjahr 1998, Basel 1999, S. 18–24, hier: S. 22). Die Frage der Rolle der wirtschaftlichen Zwänge wird in den Predigten nicht behandelt und kann

Klassifikation wurde bereits in den ersten Darstellungen zur Auseinandersetzung vorgenommen, änderte sich aber mit dem Forschungskontext immer wieder. So schrieb Feddersen 1867 in seiner Darstellung der Regenerationszeit bezüglich der Jesuitenberufung zwar von der «kirchlich-politischen Reaction», diese habe sich aber nicht gegen den Protestantismus, sondern gegen die regenerierte Schweiz gewendet und dabei sei durch «römische Propaganda» versucht worden, den «konfessionellen Frieden zu untergraben».[1651] Der eigentliche Konflikt betraf aber für Feddersen die Bundesrevision. Die Sonderbundskantone hätten nicht für die «katholische Sache selbst», sondern für «die Sache einer finsteren Theokratie, die mit der Religion einen schmählichen Missbrauch trieb», gekämpft.[1652]

Das Jubiläum von 1948 war dagegen teilweise noch stark geprägt von der Vorstellung eines vor allem aufgrund der Konfession ausgelösten Sonderbundskrieges. So sprach Emil Müller im Hinblick auf die Bundesstaatsgründung vom «Kriege gegen die Katholiken».[1653] Auch wenn er im Laufe des Artikels differenzierte und den Beitrag der katholischen Politik durchaus zu würdigen wusste, sah er den Grund für die Auseinandersetzungen grundsätzlich in der Opposition zwischen Liberalismus und Katholizismus.[1654] Diese offenbar präsenten Vorstellungen hatten den katholischen Professor für Geschichte in Freiburg Oskar Vasella veranlasst, eine «gerechtere Würdigung des Sonderbundes»[1655] zu fordern. Vasella wiederum sah die Ereignisse um den Sonderbundskrieg nicht durch die Konfessionen bedingt, sondern

---

folglich in der vorliegenden Arbeit nicht beatwortet werden. Grundsätzlich kann mit Patrick Halbeisen und Margrit Müller geschlossen werden, dass wirtschaftliche Interessen bei der Bundesstaatsgründung zwar eine Rolle gespielt haben, aus ökonomischen Gründen aber weder der Bundesstaat gegründet noch der Sonderbundskrieg geführt worden sei. Literaturhinweise: Hans Nabholz, Die Entstehung des Bundesstaates wirtschaftsgeschichtlich betrachtet, in: ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze zur Wirtschaftsgeschichte, Zürich 1954, S. 195–207; Walther Rupli, Zollreform und Bundesreform in der Schweiz 1815-1848. Die Bemühungen um die wirtschaftliche Einigung der Schweiz und ihr Einfluss auf die Gründung des Bundesstaates von 1848, Zürich 1949 (Wirtschaft, Gesellschaft, Staat); Hans-Ulrich Jost, Der Bundesstaat von 1848 im Kontext des ‹langen› 19. Jahrhunderts, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 91–101; Cédric Humair, Etat Fédéral, Centralisation Douanière et Développement Industriel de la Suisse, 1798-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 103–116; Cédric Humair, 1848. Naissance de la Suisse Moderne, Lausanne 2009; Hansjörg Siegenthaler, Supernationalität, Nationalismus und regionale Autonomie: Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der europäischen Gemeinschaft, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 3 (1994), S. 117–142; Patrick Halbeisen, Margrit Müller, Ökonomische Motive und Erwartungen – ihr Einfluss auf die Bundesstaatsgründung, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 117–136.

[1651] Feddersen, Geschichte der Schweizerischen Regeneration von 1830 bis 1848, S. 385.

[1652] Ebd., S. 533.

[1653] E.F.J. Müller, Religion und Politik. Vom Sinn des «Sonderbunds»-Geschehens, in: Schweizer Rundschau 47/4/5 (1947), S. 242–258, hier: S. 242.

[1654] Vgl. ebd., S. 243.

[1655] Oskar Vasella, Zur historischen Würdigung des Sonderbunds, in: Schweizer Rundschau 47/4/5 (1947), S. 259–268, hier: S. 260.

vielmehr als Ausdruck des «Kampfes um die Synthese zwischen geschichtlich gewachsenen staatsrechtlichen Formen und den politischen Ideen der Revolution»,[1656] die mitunter die Epoche zwischen 1798 und 1848 ausgezeichnet habe. Es sei somit um das Verhältnis zwischen Bund und Kantonen gegangen und daher um eine politische Auseinandersetzung.[1657] Diese differenzierende Haltung setzte sich immer mehr durch. Ferdinand Strobel – seines Zeichens Jesuit – kritisierte grundsätzlich, für eine solch komplexe Problematik nach einer monokausalen Ursache zu fragen. Er interpretierte die Auseinandersetzungen als durch einen weltanschaulich-ideologischen Charakter geprägt.[1658] Auch von Victor Conzemius wurde der Sonderbundskrieg nicht als Religionskrieg interpretiert. «Doktrinärer Starrsinn»[1659] habe aber das religiöse Element in den politischen Tageskampf hineingezogen.

Im Jubiläumsjahr von 1998 waren die 50 Jahre zuvor noch stark von der konfessionskulturellen Forschungslandschaft geprägten Auseinandersetzungen fremd geworden. Nun wurde stärker auf die Frage der Exklusion fokussiert. Bezüglich der Frage nach dem politischen beziehungsweise konfessionellen Auslöser für die Konflikte wurde zwar auf die «Verhärtung der konfessionellen Gegensätze»[1660] verwiesen, grundsätzlich aber der Konflikt als politische Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Konservatismus gesehen.[1661] Ähnlich wie Vasella 50 Jahre zuvor beschrieb Albert Tanner die Auseinandersetzung um den Bundesstaat als eine seit 1798 währende Frage und einen politischen Glaubenskrieg.[1662] Allerdings sah Tanner den Konflikt eng mit dem «Aufstieg eines gebildeten und industriellen Bürgertums»[1663] verknüpft. Ebenso las Beatrix Mesmer die Auseinandersetzung unter den Prämissen der Modernisierung und sah den Widerstand dagegen in der korporativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der (katholischen) Bergkantone begründet, die eben traditionelle Kirchenfrömmigkeit und politische Autonomie verknüpft habe. Aber der eigentliche Konflikt habe zwischen Liberalen und Konservativen stattgefunden.[1664] Dies bestätigte auch Marco Jorio so, denn der Kampf zwischen Liberalen und Konservativen sei mit Verweis auf den Sarnerbund

---

[1656] Ebd., S. 261.
[1657] Vgl. ebd., S. 263.
[1658] Vgl. Strobel, Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert, S. 417f.
[1659] Conzemius, Katholizismus ohne Rom, S. 72.
[1660] Beatrix Mesmer, Die Modernisierung der Eidgenossenschaft – Sattelzeit oder bürgerliche Revolution?, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 11–28, hier: S. 25.
[1661] Vgl. Tanner, Das Recht auf Revolution., S. 113.
[1662] Ebd., S. 137.
[1663] Albert Tanner, Im Zeichen der Revolution. Die Schweiz auf dem Weg zum Bundesstaat, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 7–10, hier: S. 7.
[1664] Vgl. Mesmer, Die Modernisierung der Eidgenossenschaft – Sattelzeit oder bürgerliche Revolution?, S. 25.

zunächst noch nicht konfessionalisiert gewesen.[1665] Erst mit den 1840er Jahren sei der politische Konflikt konfessionell aufgeladen worden.[1666] Ebenso folgt die neuste Forschung diesen Interpretationen.[1667] Es stellt sich nun aber die Frage, wie die Konflikte in dem stark durch die konfessionskulturellen Muster geprägten Predigtdiskurs beurteilt werden und ob es aufgrund der dortigen Befunde die gegenwärtige Forschung zu präzisieren gilt.

Geistliche als Vermittler oder Brandbeschleuniger?

Unbestritten ist, dass die Konfessionalisierung[1668] des Streits auf beiden Seiten zu einer Radikalisierung der politischen Lager führte.[1669] Dem (katholischen) Klerus wurde bereits während des Konflikts insbesondere von liberaler Seite vorgeworfen, ihn zu schüren, sodass sich die Frage stellt, ob die Pfarrer die konfessionskulturellen Gräben stärkten oder integrativ wirkten. Sind in den obigen Vorwürfen propagandistische Motive ausschlaggebend, ist auch das heutige Alltagsbewusstsein zu der Rolle von Religion im Krieg von ähnlichen Bildern geprägt, die jedoch vornehmlich aus den modernen Massenkriegen und den Kriegstheologien des 20. Jahrhunderts stammen.[1670] Verstärkt wird die Sichtweise durch die in der Forschung wahrnehmbaren Debatten über die Gewalthaftigkeit monotheistischer Religionen aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs.[1671] Für die Schweiz dürfte diesbezüglich verstärkend die im Geschichtsbild sehr präsente Figur Huldrych Zwinglis wirken, der im Zweiten Kappelerkrieg (1531) nicht nur als Feldprediger amtete, sondern auch als Soldat am Krieg teilnahm – und fiel.[1672] Die Bilder, Figuren und Vorstellungen stehen jedoch im Widerspruch zur christlichen

---

[1665] Vgl. Jorio, «Wider den Packt mit dem Teufel», S. 145.

[1666] Vgl. ebd., S. 152.

[1667] Vgl. Bossard-Borner, Village Quarrels and National Controversies: Switzerland, S. 256; Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 193; Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 409f.; Lang, Ein Essay von Josef Lang, S. 32.

[1668] Obwohl sich in der Forschung der Terminus der Konfessionalisierung bezüglich der Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert eingebürgert hat, wird dieser kaum je definiert und eher intuitiv verwendet. Er meint im Wesentlichen die Aufladung des politischen Konflikts durch konfessionelle Muster und Argumente. In dieser Arbeit wird ‹Konfessionalisierung› Absatz jedoch im Sinne eines narrativen Verfahrens verwendet.

[1669] Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 191; Jorio, «Wider den Packt mit dem Teufel», S. 145.; Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 411.

[1670] Vgl. Andreas Holzem, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 41–85, hier: S. 41; Matthieu Arnold, Irene Dingel, Vorwort, in: dies. (Hg.), Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la « Grande Guerre », Göttingen 2017, S. 7–13.

[1671] Die Debatte wurde vor allem durch Jan Assmann ausgelöst. Vgl. Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998; Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003; Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006; Jan Assmann, Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016.

[1672] Vgl. Dennis Schmidt, Streiflichter der Ikonographie und Memorialkunst. Bilder zum Thema «Geistliche im Krieg» vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 19–39, hier: S. 24.

Friedenspflicht.[1673] Mehrere Forschungsbeiträge zeichnen die ambivalenten Haltungen zwischen «Kriegslegitimation und Kriegsrestriktion»[1674] der Geistlichen nach. Insbesondere die Predigten während den Kreuzzügen – exemplarisch sei hier auf Bernhard von Clairvaux (1090-1153) verwiesen – und die sogenannten ‹Türkenpredigten› sind Beispiele für die Kriegslegitimation aus den Kanzelreden.[1675] Daneben kann aber teilweise ebenfalls im Mittelalter und der Frühen Neuzeit das Fehlen einer appellativen Aufforderung zum Krieg beobachtet werden.[1676] Was gefordert wird, ist die standesgemässe Ausführung des Krieges.[1677] Auch in Predigten während der Helvetik tauchen je nach politischem Standpunkt der Prediger differenzierende Feind- und Freundbilder auf, die jedoch nicht auf die Konfession Bezug nehmen, sondern – zumindest auf reformierter Seite – eine überkonfessionelle Haltung bevorzugen.[1678] Somit stellt sich die Frage, wie sich diesbezüglich die Geistlichen während der Konflikte um die Bundesstaatsgründung positionieren. Entgegen der Vorstellung einer schon aufgrund der Profession bestehenden konfessionellen Aversion, kann festgestellt werden, dass insbesondere die reformierten Pfarrer im Kontext der Jesuitenberufung nicht einfach für die Radikalen Position bezogen. Hagenbach formulierte in einem Brief an Bitzius 1843, dass es bald weniger darauf ankomme, ob jemand Katholik oder Protestant sei, sondern vielmehr, ob er grundsätzlich religiös sei oder eben nicht.[1679] So kann denn Ernst Staehelin zeigen, dass die reformierten Pfarrer mehrheitlich vermittelnd in den Konflikt eingriffen. In Baselland und in Bern warben sie vor dem Krieg in den Predigten für den Frieden und wurden von den radikalen Regierungen gerügt.[1680] Auch die Einzeluntersuchung von Albert Steinegger zu den Schaffhauser Pfarrern legt Ähnliches nahe und verweist darauf, dass sich manche aus Gewissenskrupel weigerten, Feldpredigerstellen anzunehmen.[1681] Demnach scheinen die reformierten Geistlichen – vermutlich im Gegensatz zu einem Grossteil der reformierten

[1673] Franz Brendle, Geistliches Amt und kriegerische Gewalt – Zur Einführung, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 13–18, hier: S. 15.
[1674] Holzem, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens, S. 75.
[1675] Vgl. Penny Cole, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270, Cambridge, Mass. 1991 (Medieval Academy books), S. 218; Klaus Schreiner, Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: ders. (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, S. 151–192, hier: S. 163f.; Damaris Grimmsmann, Krieg mit dem Wort. Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich, Berlin, Boston 2016 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 131), S. 250f.
[1676] Vgl. Holzem, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens, S. 79.
[1677] Vgl. ebd., S. 77.
[1678] Vgl. Ognois, «Ihr seyt ja weder Franken noch Oesterreicher! Ihr seyt Schweizer!», S. 201f.
[1679] Vgl. Tanner, Jeremias Gotthelf - Jakob Stämpfli - Eduard Blösch, S. 204.
[1680] Vgl. Ernst Staehelin, Die Stimmen der schweizerischen Kirchen zum Sonderbundskrieg und zur Gründung des schweizerischen Bundesstaates, Zürich 1948, S. 36ff.
[1681] Vgl. Albert Steinegger, Der Anteil Schaffhausens am Sonderbundskrieg, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 24 (1947), S. 128–152, hier: S. 133f.

Bevölkerung – nach der Jesuitenberufung viel weniger konfrontativ gewesen zu sein.[1682] Dazu beigetragen dürfte, dass die im 18. Jahrhundert für beide Konfessionen noch üblichen Kontroverspredigten verboten waren. Somit bestand keine genuin auf den konfessionellen Streit ausgelegte Predigtgattung mehr.[1683] Die Situation der katholischen Geistlichkeit scheint hingegen – wie bereits in den vorigen Kapiteln erläutert – anders gewesen zu sein. Staehelin zufolge habe der Klerus vor dem Sonderbundskrieg mehrheitlich einen Verteidigungskrieg gerechtfertigt.[1684] Erst nach der Niederlage hätten sich auch im katholischen Klerus die Friedens- und Versöhnungspredigten gehäuft.[1685] Allerdings ist der Nachteil der Untersuchung Staehelins, dass sie die Äusserungen der Geistlichen in Predigten und anderen Schriften zwar «referierend»[1686] darstellt, aber kaum historisch und theologisch verortet und erklärt. Ähnlich wie Staehelin begreift Haldemann jüngst den Predigtdiskurs der Regenerationszeit als vermittelnd-integrativ.[1687] Allerdings stützt er sich in seinen Befunden fast ausschliesslich auf Predigten von Reformierten und liberalen Katholiken. Die gegenteiligen Äusserungen von ultramontanen Predigern im Vorfeld des Sonderbundskrieg sind in seinem Quellenkorpus kaum vorhanden.[1688] Es gilt daher, die zumeist etwas älteren Befunde bezüglich der vermittelnden oder konfliktfördernden Haltung der Pfarrer zu prüfen. Das unabhängig davon, dass die Bestimmung des Einflusses der Geistlichkeit auf die Politik sehr schwierig zu fassen ist. Franz Hurni folgert, mit Berufung auf Philipp Anton Segesser, dass der Einfluss der Geistlichen generell überschätzt werde. Konservative hätten durch Predigten und religiöse Texte kaum Liberale beeinflussen können, genauso wenig wie umgekehrt die Liberalen Konservative. Aber die Geistlichen hätten durchaus eine mobilisierende Funktion für das eigene Lager gehabt und «Furchtsame und Unentschlossene»[1689] motiviert. Unter diesem Aspekt gilt es vor allem die

---

[1682] Vgl. Karl Schib, Literatur zur Geschichte des Sonderbundes und der Gründung des Bundesstaates, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 29/3 (1949), S. 393–404, hier: S. 395.

[1683] Die Kontroverspredigt wurde bisher kaum historisch erforscht und es bestehen vor allem für das 18. Jahrhundert grosse Forschungslücken. Vgl. Christopher Spehr, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005, S. 315.

[1684] Vgl. Staehelin, Die Stimmen der schweizerischen Kirchen zum Sonderbundskrieg und zur Gründung des schweizerischen Bundesstaates, S. 40ff.

[1685] Vgl. ebd., S. 115.

[1686] Schib, Literatur zur Geschichte des Sonderbundes und der Gründung des Bundesstaates, S. 397.

[1687] Vgl. Haldemann, «Und in solchen Zeiten der Unruhe und des Jammers sollte die Kirche kein Wort zu sagen zu haben den Bürgern des Vaterlandes?», S. 116.

[1688] Haldemann führt als Beispiel eines integrativen katholischen Diskurses die Predigt von Dormann zum Sieg über die Freischaren an, die tatsächlich im bereits eskalierten Konflikt mit einem Friedensappel und dem Absehen von Rache endet und somit vermittelnd wirkt. Dormann kann grundsätzlich der ultramontanen Richtung zugeordnet werden. Allerdings und das wird im Folgenden zu zeigen sein, verschärft sich die Haltung des Klerus in den Predigten kurz vor Beginn des Sonderbundskrieges nochmals deutlich, sodass Haldemanns Befund nur bedingt aufrecht gehalten werden kann.

[1689] Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 38.

Äusserungen des ultramontanen Klerus zu beleuchten und zu kontextualisieren. Dazu muss im Folgenden zunächst die Situation in den beiden Predigtorten skizziert werden.

Basel: Splendid Isolation II

Die Situation Basel-Stadts[1690] war nach der Kantonstrennung paradox. Wie bereits im Kapitel zu den ‹Wirren› beschrieben, wurde die Trennung als Katastrophe aufgefasst, an den politischen Institutionen änderte sich jedoch kaum etwas. Die politischen Partizipationsmöglichkeiten waren verglichen mit anderen Kantonen weiterhin gering, auch wenn sich durch das Aufblühen der Presse in den 1840er Jahren neue Formen der Auseinandersetzungen ergaben.[1691] Katholiken konnten erst ab 1848 das Bürgerrecht erwerben, bis 1866 wurden jedoch lediglich 18 von ihnen eingebürgert. Juden konnten erst 1866 das Bürgerrecht erwerben.[1692] Obwohl mit der Bundesverfassung von 1848 eigentlich prinzipiell starke Änderungen am Gesamtsystem vorgesehen waren, fanden diese in der Basler Politik kaum Niederschlag. Trotzdem wurde die Bundesverfassung von 1848 in Basel-Stadt mit 1364 zu 186 Stimmen deutlich angenommen.[1693] Aber erst 1875 kam es mit dem Ende des sogenannten ‹Ratsherrenregiments› und der Machtübernahme des Freisinns zu einer grundlegenden Reform der kommunalen Strukturen.[1694] Gleichfalls war wirtschaftspolitisch die Lage Basels paradox. So wurde eine isolationistische Zoll- und Gewerbepolitik betrieben, die, wie noch in der Verfassungsrevision 1847 betont wurde, die Gewerbefreiheit ausschloss. Daneben bestand aber mit der Seidenbandindustrie weiterhin ein global vernetzter Wirtschaftszweig.[1695]

In der Eidgenossenschaft blieb Basel während der Sonderbundszeit allgemein isoliert. Die Stadt nahm jedoch in den sich intensivierenden Konflikten eine vermittelnde Rolle ein. Basel suchte die Kantonalsouveränität zu erhalten und beharrte insofern auf dem Bundesvertrag von 1815. Dabei war aber gegenüber der Situation in den frühen 1830er Jahren eine veränderte Situation eingetreten, die eine neutrale Position auf lange Sicht schwierig machte. Hatte sich Basel im Zuge der Kantonstrennung 1832 noch dem konservativen und überkonfessionellen Sarnerbund angeschlossen, war seit der Jesuitenberufung ein Bündnis mit den ihnen politisch nahestehenden Innerschweizer Kantonen aufgrund der Ablehnung der Jesuiten in der Bevölkerung der reformierten Kantone offenbar nicht mehr möglich. Auch war ein zumindest

[1690] Weil für den Zeitraum der Bundesstaatsgründung lediglich Predigten aus der Stadt gedruckt worden sind, wird hier auf die Schilderung der Situation in Basel-Landschaft verzichtet. Ausserdem gilt es daran zu erinnern, dass die Bezeichnung des städtischen Halbkantons bis 1847 ‹Basel-Stadttheil› lautete, was in dieser Arbeit aber mit der späteren Bezeichnung ‹Basel-Stadt› synonym verwendet wird.
[1691] Vgl. Sarasin, Stadt der Bürger, S. 252ff.
[1692] Wecker, Vom Anfang des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, S. 201.
[1693] Ebd., S. 198.
[1694] Janner, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust, S. 156.
[1695] Opitz, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, S. 183.

innerprotestantischer Zusammenschluss der Konservativen wenig aussichtsreich, weil diese jeweils kantonal orientiert waren und der Kanton weiterhin den entscheidenden Bezugsrahmen darstellte.[1696]

Bei der Debatte auf der Tagsatzung über die Jesuitenausweisung am 2. September 1847 vertrat Basel-Stadt den Standpunkt, dass Luzern die Jesuitenberufung freiwillig zurücknehmen solle. Am 3. September stimmten Bern, Zürich, Glarus, Solothurn, Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau, Tessin, Waadt, Genf und die Halbkantone Basel-Landschaft und Appenzell Ausserrhoden für die Ausweisung der Jesuiten aus den Kantonen Luzern, Schwyz, Freiburg und Wallis.[1697] Am 4. November stimmten die gleichen Kantone für die Durchsetzung der am 20. Juli beschlossenen Auflösung des Sonderbundes mit Waffengewalt. Während Neuenburg und Appenzell Innerrhoden neutral blieben, wurde in Basel über die weiteren Schritte debattiert. Am 6. November stimmte der Grosse Rat dem Entscheid der Regierung zu, die zwar, wie sie im Antrag schrieb, lieber neutral geblieben wäre, jedoch «im Hinblick auf die Eidgenossenschaft wie des eigenen Kantons seine gerechten Gefühle unterdrücken»[1698] wolle. Basel-Stadt gab somit seine neutrale Position auf und stellte für den kurzen, einmonatigen Krieg ebenfalls Truppen für die Tagsatzungsarmee, die jedoch, obwohl in Luzern und Freiburg eingesetzt, nicht unmittelbar an den Kämpfen beteiligt waren.[1699]

Luzern: Das Unvermeidliche aufhalten?

Im Gegensatz zu Basel betrafen die eidgenössischen Konflikte der 1840er Jahre den Kanton direkt. Jesuitenberufung, Freischarenzüge, die Ermordung Leus und die Bildung des ‹Schutzbündnisses›, wie der Sonderbund von den Katholisch-Konservativen genannt wurde, trugen sich auf dem Kantonsgebiet zu, beziehungsweise wurden vom katholischen Vorort als wesentlichem Akteur bestimmt. Generell ist es schwierig, zwischen der religiösen und politischen Dimension des Konflikts zu unterscheiden, denn das Religiöse war hochgradig politisch. Carlo Moos spricht von einer «Mischung der beiden Sphären» und einer «Fundamentalauseinandersetzung».[1700] Zentral für die religiöse Dimension der Weltanschauung in Luzern war die Vorstellung einer existentiellen Bedrohung der «religiösen

[1696] Vgl. Jorio, «Wider den Packt mit dem Teufel», S. 154ff.
[1697] Staehelin, Die Stimmen der schweizerischen Kirchen zum Sonderbundskrieg und zur Gründung des schweizerischen Bundesstaates, S. 17f.
[1698] Zit. nach ebd., S. 51.
[1699] Erwin Bucher, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, Zürich 1966, S. 203.
[1700] Carlo Moos, «Das Spiel, welches vor dreihundert Jahren war angefangen worden, sollte vollendet werden: die Unterjochung und Protestantisierung der katholischen Kantone.». Zum weltanschaulichen Fundament des Sonderbunds, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 15–22, hier: S. 22.

und mentalen Lebensgrundlagen».[1701] Dabei galt die Jesuitenfrage als «der ausschlaggebende Faktor» auf dem Weg in den Sonderbundskrieg. Sie ermöglichte den Radikalen eine einheitsstiftende Polemik gegen die Jesuiten und kostete die Katholisch-Konservativen die Sympathien der reformierten Konservativen.[1702] Auch unter dem Eindruck der Ermordung von Josef Leu wurde während der Sommertagsatzung am 9. August 1845 ein Schutzbündnis zwischen Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und dem Wallis gegründet. Die katholisch-konservativen Kantone verpflichteten sich darin, bei einem Angriff auf ein Mitglied des Bundes durch ein Truppenaufgebot zu reagieren. Es wurde die Einführung eines Kriegsrats beschlossen, in den die sieben Kantone je einen Vertreter zu entsenden hatten. Dieser widersprach grundsätzlich der föderalistischen Haltung der Katholisch-Konservativen.[1703] Die Existenz des Schutzbündnisses wurde erst durch die Beratungen im Grossen Rat in Freiburg im Juni 1846 bekannt. Auf der Tagsatzung wurde über das Bündnis im August desselben Jahres gestritten. Die Liberalen verwiesen auf den Bundesvertragsartikel §6 mit dem Verbot von Bündnissen zum Nachteil der Gesamteidgenossenschaft, weshalb sie das Schutzbündnis polemisch ‹Sonderbund› nannten. Luzern bestand in der Debatte darauf, dass es sich nur um ein Defensivbündnis handle, das zur Verteidigung gegen einen weiteren Freischarenzug gegründet worden sei. Interessant bezüglich der Machtverhältnisse in der Eidgenossenschaft ist der Umstand, dass während der Debatten um den Sonderbund, das liberale Separatbündnis – das Siebnerkonkordat – wenn auch politisch unbedeutend, dennoch in Kraft blieb. Bereits in der Tagsatzungsdebatte schien eine Vermittlung zwischen den verhärteten Standpunkten schwierig. Auf Seiten Luzerns wollte Siegwart-Müller zwar nicht unbedingt einen Bürgerkrieg, hielt einen solchen aber für unvermeidlich, wenn nicht die europäischen Mächte gegen den Radikalismus militärisch vorgehen würden. Ebenfalls weigerte er sich als entschiedener Vertreter des papsttreuen, ultramontanen Katholizismus, das Manifest von Pius IX., das beide Seiten zum Frieden mahnte, durch den Nuntius veröffentlichen zu lassen.[1704]

Die Frage nach dem Charakter des Sonderbunds hat ähnlich die Forschung beschäftigt. Nach dem Krieg wurden Pläne von Siegwart-Müller gefunden,[1705] die eine Neugestaltung der Schweiz vorsahen. Dabei sollten vor allem die reformierten Kantone Zürich und Bern voneinander getrennt werden und Luzern durch die Erweiterung von Gebieten des Aargaus

[1701] Ebd., S. 18.
[1702] Vgl. ebd., S. 19.
[1703] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 351.
[1704] Vgl. ebd., S. 366.
[1705] In Luzern hegte wohl auch Bernard Meyer (1810-1874) nach eigenen Angaben die Hoffnung auf territoriale Erweiterungen der katholischen Schweiz in Form der Gründung des Kantons Pruntrut und dem Zusammenschluss des Freiamts mit Luzern. Vgl. ebd., S. 366f.

direkten Zugang zum ebenfalls katholischen Süddeutschland erlangen.[1706] Ausserdem schwebte Siegwart-Müller eine Rekatholisierung reformierter Gebiete vor. Allgemein orientierten sich seine Pläne am Kappeler Landfrieden von 1531.[1707] Grundsätzlich ging es Siegwart-Müller um die Sicherung einer Vormachtstellung der sieben Sonderbundskantone.[1708] Im Kriegsrat des Sonderbundes scheinen die Pläne bekannt gewesen zu sein,[1709] auch wenn dessen Mitglieder nach dem Krieg wohl aus Verteidigungsgründen angaben, von den Plänen Siegwarts nichts gewusst zu haben. Der Krieg begann zudem mit dem Angriff der Sonderbundstruppen auf das Tessin. Das Vorgehen lässt sich ebenfalls nur schwer als Verteidigungsmassnahme auslegen. Der Angriff zielte darauf, Nachschublinien ins österreichische Oberitalien zu schaffen.[1710] Im Gegensatz zu diesen dem Verteidigungscharakter widersprechenden Haltungen ist jedoch bei den Sonderbundstruppen immer wieder der Widerwillen festgestellt worden, fremdes Kantonsgebiet zu betreten, was auf die in der Bevölkerung dominante Vorstellung eines Verteidigungsbündnisses hindeutet.[1711]

Zunächst stand aber auf der Tagsatzung im August 1846 die Forderung nach der Auflösung des Sonderbundes im Raum. Ihr folgten aber zunächst nur die zehn Kantone und zwei Halbkantone, die bereits für die Jesuitenabberufung gestimmt hatten. Die Sonderbundskantone begannen nun damit, die Truppen aufzurüsten und profitierten vom Wohlwollen Frankreichs, Sardiniens und Österreichs, welche Waffen oder unverzinsliche Darlehen zur Verfügung stellten. Die militärische Rüstung wurde nicht verheimlicht und führte zu Nachfragen seitens der liberalen Kantone.[1712] Nach den radikalen Machtwechseln in Genf und St. Gallen änderten sich die Mehrheitsverhältnisse in der Tagsatzung. Gerade in St. Gallen war der entscheidende Bezirk ein katholischer.[1713] Am 20. Juli 1847 erklärte die Tagsatzung die Auflösung des Sonderbundes, weil er, so die Tagsatzungsmehrheit, gegen den Bundesvertrag 1815 verstosse. Auf die Protestnote der Sonderbundskantone reagierten die liberalen Kantone mit der Forderung nach der Jesuitenausweisung.[1714] Die Tagsatzungsmehrheit geriet aufgrund der Mobilisierungen der Sonderbundskantone unter Zugzwang. Die letzten Vermittlungsversuche scheiterten Ende

[1706] Bucher, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, S. 20ff.
[1707] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 366.
[1708] Bucher, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, S. 26.
[1709] Vgl. ebd., S. 27.
[1710] Ebd., S. 231.
[1711] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 377.
[1712] Ebd., S. 354.
[1713] Lang, Ein Essay von Josef Lang, S. 47.
[1714] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 367.

Oktober 1847 und am 3. November eröffnete der Sonderbund die Kriegshandlungen durch den Angriff auf das Tessin.[1715]

Der von Joachim Remak treffend als «very civil war»[1716] beschriebene einmonatige Krieg forderte, obwohl auf beiden Seiten eine beachtliche Zahl Männer mobilisiert wurden – auf Seiten der Tagsatzung 95'000, auf Seiten des Sonderbunds rund 75'000 –, lediglich 100 Tote.[1717] Das war teilweise auf die mangelnde Schiessfertigkeit der Truppen zurückzuführen.[1718] Daneben ist aber augenscheinlich, dass bei den Truppen eine «Hemmung zu töten»[1719] geherrscht haben muss. So starben beispielsweise im Gefecht von Geltwil, in dem die Truppen in Nahkampfdistanz aufeinandertrafen, nur zwei Soldaten an Schusswunden, während die Kämpfe mit den Bajonetten keine tödlichen Verletzungen nach sich zogen.[1720] Die geringe Opferzahl des Kriegs wird in der Forschung vor allem der Leistung General Guillaume-Henri Dufours (1787-1875) zugerechnet, der von seinen Soldaten einen korrekten und humanen Umgang mit den Besiegten forderte.[1721]

Nach dem Krieg beschloss die Tagsatzung, dass die Sonderbundskantone für die Kosten des Krieges, die auf 5.5 Millionen Franken geschätzt wurden, aufzukommen hatten. Das stellte diese Kantone und insbesondere Luzern,[1722] das den grössten Anteil an dem Betrag zu entrichten hatte, über die nächsten Jahre vor immense Schwierigkeiten.[1723] In Luzern wurde aus dem Stadtrat eine provisorische Regierung gebildet, die mit einer Ausnahme aus Liberalen bestand.[1724] Sie wies die Jesuiten aus, rehabilitierte die Inhaftierten der Freischarenzüge und liess die ehemaligen Mitglieder der konservativen Regierung Luzerns verhaften. Im Hinblick darauf ging es wohl darum, für die bevorstehenden Grossratswahlen konservative Kandidaten aus dem Spiel zu nehmen. Das zeigt sich etwa darin, dass auch Grossräte verwahrt wurden, die sich nicht für den Sonderbund ausgesprochen hatten. Insgesamt war also die Einflussnahme auf diese Wahlen auf Seiten der Liberalen, Radikalen und der eidgenössischen Truppen recht massiv.[1725] Die Wahl, so Bossard-Borner, entsprach demnach nicht unbedingt dem Volkswillen

[1715] Ebd., S. 375.
[1716] Joachim Remak, A very Civil War. The Swiss Sonderbund War of 1847, Boulder 1993.
[1717] Ebd., S. 91.
[1718] Bucher, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, S. 518.
[1719] Ebd., S. 519.
[1720] Ebd., S. 518.
[1721] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 383.
[1722] Die jährlichen Staatsausgaben des Kantons Luzern betrugen üblicherweise ein halbe Million Franken, was die enorme Summe illustriert, die diese Zahlungen für die Sonderbundskantone darstellte.
[1723] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 387.
[1724] Ebd., S. 389.
[1725] Vgl. ebd., S. 392.

als vielmehr den politischen Machtverhältnissen.[1726] Im neuen Grossrat und der Regierung waren die Radikalen in der Mehrzahl.[1727]

Nach der Wahl stand die Revision der 1841er Verfassung an. Aufgrund der fehlenden Rechtsgrundlage haftete dieser Revision aber das «Odium des Undemokratischen»[1728] an. Insbesondere bei den konfessionellen Artikeln, also der Gewissensfreiheit, der Öffnung des Kantonsbürgerrechts für Nichtkatholiken und des Stimmrechts für die niedergelassenen Bürger anderer Kantone agierte die Kommission zurückhaltend. Lediglich der Aspekt, dass die apostolische römisch-katholische Religion nicht mehr als Staatsreligion genannt wurde, brach mit der bisherigen Auffassung und ebnete langfristig den Weg in die konfessionelle Neutralität des Kantons.[1729] Die mit 12’436 zu 5'334 Stimmen angenommene revidierte Verfassung sicherte aber die liberale Dominanz keineswegs. Im Amt Sursee kam es zu bewaffneten Unruhen von Konservativen. Auch der Beschluss der Regierung aufgrund der zu leistenden Reparationszahlungen die Regierung die Klöster St. Urban und Rathausen aufzuheben, führte zu einer massiven Oppositionsbewegung.[1730] Ebenso konnte die Abstimmung über die Bundesverfassung nur gewonnen werden, indem die Enthaltungen zu den Ja-Stimmenden gezählt wurden.[1731]

Im Gegensatz zu den kirchenpolitischen Konflikten der 1830er Jahre, in denen die liberale Regierung teilweise ohne Rücksicht auf die konservative Landbevölkerung handelte, agierten die nach 1848 an die Macht zurückgekehrten Liberalen vorsichtiger und suchten bei entsprechenden Streitpunkten nach Kompromisslösungen mit dem Bischof.[1732] So scheint das liberale Lager begriffen zu haben, dass «das Verletzen religiöser Empfindlichkeiten politisch kontraproduktiv war».[1733] Zwar rückten die Liberalen nicht grundsätzlich von den staatskirchlichen Grundsätzen ab, suchten aber auch nicht die Konfrontation, wie noch in den 1830er Jahren. Gleiches gilt für die Katholisch-Konservativen, die nach der Niederlage im Sonderbundskrieg deutlich an der «Bereitschaft, für kirchliche Interessen auf die Barrikaden zu gehen», eingebüsst hatten.[1734]

[1726] Ebd., S. 395.
[1727] Ebd., S. 397.
[1728] Ebd., S. 400.
[1729] Ebd., S. 401.
[1730] Ebd., S. 417.
[1731] Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 417.
[1732] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 455.
[1733] Heidi Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion. Der Kanton Luzern 1831 bis 1875, Basel 2008b (2), S. 623.
[1734] Ebd.

Voraussetzungen des Politischen in der (neuen) Zeit

Im Gegensatz zu den beiden vorangegangenen Kapiteln, die die grundlegende politische Ordnung in den Predigten aufgezeigt haben und sich an den Voraussetzungen des Politischen, den zeitlichen Strukturen und inhaltlichen Präferenzen der Geistlichen orientiert haben, steht im Folgenden die Haltung zur Bundesstaatsgründung im Zentrum. Das führt, wie in der Einleitung dargelegt, zu einer anderen Gewichtung in der Analyse der Begriffsfelder. In Basel werden dabei weniger die grundlegenden Voraussetzungen des Politischen debattiert. Vielmehr wird eine an die Phase der Kantonstrennung anknüpfende Diagnose der Zeit geleistet. In Luzern steht dagegen das Verhandeln der Katholizität im Zentrum. Diese Differenzen sollen im Folgenden aufgezeigt werden.

Basel: 1848 und das Verhältnis zu Gott und der Zeit

Bundesstaatsgründung: Apokalyptisches Desinteresse

Generell kann die Gewichtung der Bundesstaatsgründung in Kanzelreden zum Jahresabschluss nachvollzogen werden, weil diese eine Rückschau auf das vergangene Jahr leisten. Anhand der folgenden Predigten soll demnach nachvollzogen werden, wie der Sonderbundskrieg und die Bundesstaatsgründung von den Geistlichen in die Kanzelreden eingebracht werden. Das Thema von Hagenbachs Silvesterpredigt 1847 ist das Handeln Gottes durch das Jahr insbesondere in Bezug auf Basel. Die unterschiedlichen Wertungen der Ereignisse werden bereits durch den Bibeltext aus Hi 1,21 angezeigt: «Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; der Name des Herrn sei gelobet». Neben den individuellen Gaben wie der Gesundheit und der Linderung der «Noth der Armen»[1735] verweist Hagenbach für die politischen Verhältnisse auf die Behütung der Stadt im Bürgerkrieg. So sei Basel vor «äusserer Gefahr» und «innerer Entzweiung» bewahrt worden, als der Friede durch den Bürgerkrieg im «grössern Vaterlande tief erschüttert» worden sei.[1736] Entscheidend für Hagenbach sind diesbezüglich aber weniger allfällige politische Veränderungen, als vielmehr die durch die Umbrüche bewusst gemachte «Vergänglichkeit alles Sichtbaren».[1737] Viel wichtiger als die Entwicklungen im Vaterland seien die «Entwicklungen des Reiches Gottes».[1738] Sie seien erfreulich, weil unter anderem die Mission, die eben als Arbeit am Reich Gottes gilt, intensiviert worden sei. Im zweiten Teil der Predigt führt Hagenbach, getreu nach dem Bibeltext der Predigt, die Verluste aus, die man habe hinnehmen müssen. Hier wird nochmals auf die «Erschütterungen» eingegangen, die «unser

[1735] Karl Rudolf Hagenbach, Was der Herr gegeben und was er genommen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 303–316, hier: S. 304.
[1736] Ebd., S. 306.
[1737] Ebd., S. 307.
[1738] Ebd., S. 308.

gesammtes Vaterland in den letzten Zeiten» habe erleben müssen.[1739] Dabei sei vieles verloren gegangen, was «sonst das Glück und der Stolz unseres Landes» gewesen sei. So sei das Vertrauen untereinander, obwohl schon seit einigen Jahren gelockert, nun vollends aufgelöst worden und «die alten Grundlagen des Bundes» seien gebrochen. Das «Alte» sei vergangen, unklar sei, «wie das Neue sich gestalte».[1740] Hagenbach fragt rhetorisch danach, wer denn «den Frieden des Landes seit Jahren untergraben» habe.[1741] Eine Antwort bleibt der Theologe schuldig, unklar ist, ob hier die Radikalen oder die ultramontanen Katholiken gemeint sind. Grundsätzlich wertet er die Ereignisse des Jahres 1847 aber analog zu den ‹Wirren› als Strafe Gottes, die dazu geführt habe, dass «uns auch das falsche Vertrauen auf unsere eigene Klugheit und Gerechtigkeit» genommen worden sei.[1742]

Ähnlich wie in den Predigten während der Kantonstrennung formuliert de Wette Ende 1848 eine an apokalyptische Narrative anknüpfende Zeitdiagnose. So sei die «unserige» Zeit dadurch gekennzeichnet, dass den «einigermassen Empfänglichen besonders viele Anregungen zur entschiedneren und kräftigern Theilnahme am christlichen Leben» komme.[1743] Es bahnten sich «im Leben der Völker die Pulsschläge eines neuen Lebens, die Wehen einer neuen Lebensgeburt»[1744] an. Die Gegenwart bietet demzufolge Möglichkeiten einer Intensivierung des christlichen Lebens, wird aber grundsätzlich als negativ erlebt und mit endzeitlichen Anspielungen versehen. Das wird deutlich, wenn im Anschluss zur Einordnung der Gegenwartsereignisse der apokalyptische Text der Offenbarung als Grundlage dient. So seien die vier in Apk 6 aufgeführten apokalyptischen Reiter «fast alle schon erschienen». Die ersten beiden Reiter werden als die revolutionären Auseinandersetzungen in Europa interpretiert. Der weisse Reiter sei im Vaterland aufgetreten und habe «über Mitbürger gesiegt». Der rote Reiter sei in «mehrern Hauptstädten Europas eingezogen und habe ein gräuliches Gemetzel angerichtet». Die weiteren Reiter verweisen für de Wette auf Krankheit und Tod. So sei der Reiter des schwarzen Rosses die immer wieder auftretende «Theuerung» und das fahle Pferd habe sich im «Osten und Norden» gezeigt, womit wahrscheinlich die immer wieder auftretenden Choleraausbrüche[1745] gemeint sind.[1746] Die «Zersetzung und Umkehrung der

[1739] Ebd., S. 310.
[1740] Ebd.
[1741] Ebd., S. 311.
[1742] Ebd.
[1743] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an. Adventspredigt, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 178–193, hier: S. 180.
[1744] Ebd.
[1745] Iris Ritzmann, Art. Cholera, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1746] Wette, Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an, S. 183f.

menschlichen Gesellschaft» kündige sich in «vielen Zeichen» an.[1747] Anders als die Deutung der Frühphase der Kantonstrennung, in der de Wette politische Handlungsmöglichkeiten im Hinblick auf die Verfassung als gegeben sah, wird nun das «politische Leben» ausschliesslich negativ geschildert und insofern politisches Handeln nahezu ausgeschlossen. Wie auch von anderen Geistlichen wird die «Leidenschaft» als Übel aufgefasst, das den wahren Fortschritt, den de Wette durchaus fordert, verunmögliche. Der Fortschritt gilt demnach grundsätzlich als idealer Verlauf, den es aber in Hinblick auf die politischen Konflikte zu präzisieren gilt. Der wahre «Geist des Fortschrittes» erfülle zunächst die Gesetze, und mache sich «des bessern Neuen würdig».[1748] Wiederum ist das reformierte politische Modell massgebend, dass Reformen in engen Vorstellungen bejaht, jedoch die Ereignisse der Gegenwart als revolutionär begreift. Damit werden diese Umbrüche als Beispiel einer falsch verstandenen Freiheit aufgefasst. Wie bereits die Deutung der Niederlage der Stadt während den ‹Wirren› dienen die Gefahren der Gegenwart als «Mahnungen und Züchtigungen»[1749] durch Gott, die zur Umkehr bewegen sollten. Die apokalyptische Gegenwartsdiagnose wird folglich zu einer individualisierten Eschatologie, welche die Busse und Umkehr des Einzelnen zum Ziel hat.

Auch in der Predigt zum Jahresabschluss 1848 ordnet de Wette die Ereignisse des vergangenen Jahres ähnlich ein. Bereits der Titel der Predigt *Der Herr allein ist gross* perspektiviert die Ereignisse und dient als Thema. Als Bibeltext wurde Jes 2,5-22 ausgewählt, in dem die stolzen Menschen unter Gott erniedrigt werden. Auffallend ist die Bedeutung, die de Wette dem Jahr zuschreibt. So stehe man am «Ende eines überaus merkwürdigen, in seiner Art einzigen Jahres der Geschichte».[1750] Den Grund für die Einzigartigkeit des Jahres sieht de Wette aber nicht in der Bundesstaatsgründung. Auf die Schweiz geht er lediglich kurz in Bezug auf den bereits ein Jahr zurückliegenden Sonderbundskrieg ein. Die «alte Eidgenossenschaft» sei durch den Bürgerkrieg zerrissen worden und als dieser beendet gewesen sei, sei in der «nähern und ferneren Umgebung ein gewaltiger Sturz, eine gewaltige Erschütterung der Throne und Reiche» erfolgt.[1751] Die Umbrüche werden wiederum als Gottesurteile und -strafen aufgefasst, die aber die Schweiz nicht so stark betroffen hätten wie das Ausland.[1752]

Erneut wird die Leidenschaft als Ursache für die Umbrüche angesehen. Diese seien nicht wie früher von aussen erfolgt, sondern «aus dem Innern der Völker» als «Gluthauch der öffentlichen

[1747] Ebd., S. 184.
[1748] Ebd., S. 185.
[1749] Ebd., S. 191.
[1750] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Der Herr allein ist gross. Am Jahresabschluss, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 194–212, hier: S. 195.
[1751] Ebd.
[1752] Vgl. ebd., S. 205.

Meinung».[1753] Während in Luzern die Volkssouveränität von den Geistlichen als etwas Positives gesehen wird, herrscht in der Geistlichkeit in Basel die Furcht vor der ‹Masse›. Letztere wird als grundsätzlich verführbar erachtet. Die öffentliche Meinung hätte «fehlgegründete Ordnungen» umgewälzt, aber eben auch Reiche, die «als Muster des festen Bestandes gegolten» hätten.[1754] Die Differenzierung in ‹fehlgegründet› und ‹stabil› verweist wiederum drauf, dass de Wette Veränderungen in politischen Systemen, wie die Verfassungsrevision 1831 in Basel, nicht grundsätzlich ablehnt. Die gegenwärtigen Erschütterungen seien deshalb so bedeutend, weil sie als «in Frage gestellt sein fast alles bisher Geltenden und Bestehenden»[1755] aufgefasst werden müssten. Dadurch seien viele «alte Herrscher-Häuser» gedemütigt worden. Interessanterweise wird von de Wette nicht auf die Bundesstaatsgründung eingegangen, die ja zumindest in der liberalen Auffassung ein Beispiel für einen berechtigten Umbruch wäre. Für de Wette steht einzig die Warnung vor den in Gewalt umschlagenden Umwälzungen im Fokus. Auch die Kirchenverfassungen seien gegenwärtig in Frage gestellt. De Wette bezieht sich hier auf die 1848 in Preussen debattierte Frage über die Trennung von Kirche und Staat, was er aufgrund seiner staatskirchlichen Präferenzen ablehnt.[1756] De Wette ordnet anschliessend die Krisenphänomene in Bezug auf das Begriffsfeld ‹Gott›. Die Umbrüche der Gegenwart verpflichteten zu Demut gegenüber Gott, denn es sei offenbar, dass «die höhere Hand» die Krisen ausgelöst und gelenkt habe, damit jeder die Notwendigkeit erkenne, sich Gott zu unterwerfen.[1757] Die «jetzigen Freiheitsprediger und Staatserneuerer» hätten sich einzig auf «Menschenweisheit» gestützt und seien deshalb gescheitert – wiederum wird hier nicht auf den Bundestaat verwiesen. Dasselbe gelte für die Menschen, die ihnen gefolgt seien, da diese wie im alten Israel «Götzendienst» betrieben hätten.[1758] Die Revolutionen der Gegenwart seien folglich darin begründet, dass sich die Menschen ausschliesslich auf «das Sichtbare und Diesseitige»[1759] konzentrierten. De Wette interpretiert die Ereignisse in Übereinstimmung mit dem überschriebenen Bibeltext unter dem

[1753] Ebd., S. 195f.
[1754] Ebd., S. 196.
[1755] Ebd.
[1756] Diese Frage scheint die Theologen in Basel allgemein sehr beschäftigt zu haben, auch Hagenbach widmet der Problematik in einem Vorwort zu einer in Schaffhausen erscheinenden Predigtsammlung von Daniel Schenkel etliche Seiten. Während de Wette in der Predigt eine Abkehr vom staatskirchlichen System unter allen Umständen ablehnt, differenziert Hagenbach. Auch er präferiert grundsätzlich das bisherige System, das allerdings auf Bundesebene nicht bestehe und aufgrund der Niederlassungsfreiheit auch in den Kantonen nur noch bedingt gelte. Daher gelte es zu prüfen, ob eine Trennung nach dem System der Waadt nicht dafür sorgen könne, dass der «ungläubige Staat» gemeint ist, damit der säkulare Staat sich nicht in religiöse Dinge einmischen könne. Karl Rudolf Hagenbach, Sendschreiben, in: Daniel Schenkel (Hg.), Das Kommen des Herrn in unserer Zeit. Sechs Predigten gehalten in der Weihnachtszeit des Jahres 1848, Schaffhausen 1849, S. III–XXXIV, hier: XII.
[1757] Wette, Der Herr allein ist gross, S. 199.
[1758] Ebd., S. 200.
[1759] Ebd.

Aspekt der alttestamentarischen Strafandrohungen durch die Propheten, was wiederum mit dem im 19. Jahrhundert fortwirkenden frühneuzeitlichen Selbstbild der Pfarrer als Warner korrespondiert. Die Strafandrohung und Auslegung ist jedoch immer mit dem «Trost der Heilsverkündigung»[1760] verbunden. Als direkt über das Begriffsfeld ‹Gott› vermittelte Handlungsanweisung gilt es vom «Vertrauen auf Menschen» abzulassen und zum «alten Glauben der Apostel und Reformatoren»[1761] zurückzukehren.

Generell werden die politischen Konflikte somit als Zeichen für einen Mangel an Religion gedeutet. So analysiert Hagenbach an Pfingsten 1848 das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft. Seine Gegenwartsanalysen werden stark durch die Pfingstnarrative gesteuert. Seine Ausführungen sind von der Gegenüberstellung der Einigkeit unter den Christen des ersten Pfingstfestes und der Gegenwart geprägt. Es dränge sich die «traurige Wahrnehmung» auf, dass sich die Kirche durch die Spaltungen in mehrere «Kirchenparteien» geteilt habe, die nicht mehr einmütig seien wie die Kirche zur Zeit der Apostel.[1762] Die Zeit der Apostel gilt Hagenbach als «Urbilde».[1763] In der Gegenwart dagegen herrsche das Hobbessche Bild des Naturzustandes. Die «christlichen Völker» seien in einem «Krieg, Aller gegen Alle» und selbst die «engern und engsten Kreise» wie die Familien seien von Zweitracht geprägt.[1764] Die politischen Erneuerungsbewegungen der Gegenwart werden im Anschluss von Hagenbach als missverstandene «Pfingstwunder» gedeutet. Sie setzten wohl die «Welt in Bewegung und Staunen», jedoch seien sie lediglich ein «Sturmwind der Eitelkeit». Dieser verheisse ein «neues, goldnes Zeitalter der Menschheit», habe jedoch nur zu Leidenschaft, Zwietracht und Hass geführt.[1765] So seien die «Zeichen der Zeit negativ, jedoch lasse sich durchaus auch eine «christliche Begeisterung» in den Missionswerken erkennen.[1766] Die Zukunft, die mit dem ersten Pfingstfest bereits angestossen worden sei, komme «mit jedem Jahre» näher.[1767] In jüngster Zeit habe es an «Blut, an Feuer und Rauchdampf» nicht gefehlt, sodass die «ängstlichen Gemüther» bereits geglaubt hätten, der «grosse Tag», also das Jüngste Gericht, sei nahe. Hagenbach warnt zwar davor, das so eindeutig zu sagen, aber es lasse sich nicht leugnen, dass das «Reich Gottes» Gewalt leide und sich demzufolge Grosses ankündige. Dieser

[1760] Ebd., S. 207.
[1761] Ebd., S. 209.
[1762] Karl Rudolf Hagenbach, Das Verhältnis der heutigen Kirche zur apostolischen und ihre Zukunft, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 150–167, hier: S. 153.
[1763] Ebd., S. 166.
[1764] Ebd., S. 155.
[1765] Ebd., S. 157f.
[1766] Ebd., S. 160.
[1767] Ebd., S. 164.

«verheissene Pfingsttag» wiederum sei als «Hoffnung» aufzufassen, der die Leiden der Gegenwart notwendig zur «Wiedergeburt» machten.[1768]

Insofern können zwei Punkte resümiert werden. Erstens gilt der Sonderbundskrieg und die Bundesstaatsgründung in den Basler Predigten gegenüber den anderen Revolutionen als eher unbedeutend und stellt keinen wesentlichen Bruch dar.[1769] Auch auf die konkreten Ereignisse in der Schweiz mit der doch massiven Truppenmobilisation und den nach dem Krieg fortgesetzten Verfassungsdiskussionen wird kaum Bezug genommen. Die Bedeutung der Gegenwart wird zudem durch die Einbettung in eine Heilsgeschichte abgeschwächt, indem alle Ereignisse und Handlungen als in der göttlichen Ordnung aufgehoben beschrieben werden. So formuliert Alfred Ostertag (1810-1871) in seiner Predigt zum Jahresende 1849, dass alles, was im Jahr «erlebt, gedacht, geredet, erstrebt und gethan» worden sei, in den Büchern der «göttlichen Allwissenheit» aufgeschrieben worden sei.[1770] Das Neue, von dem noch Hagenbach redete, ist durch Gott gebändigt. Zwar wird mit der Metaphorik von alt und neu gearbeitet, die apokalyptische Deutung der Gegenwart bezieht sich aber weniger auf den Bundesstaat und den Sonderbundskrieg, sondern auf die Armut und die grassierenden Krankheiten. Generell dienen die endzeitlichen Zeichen dazu, analog zur Sprache der Liberalen und Radikalen eine «Wiedergeburt»[1771] zu fordern, deren Bezugspunkt aber nicht die liberal gedeutete Befreiungstradition ist, sondern die Reformation, die dem protestantischen Predigtdiskurs als eine primäre Referenz dient. Der Jahresschluss, so beispielsweise Ostertag anlag zu Hagenbach und de Wette, solle dazu führen, das eigene Leben zu überdenken und einer Prüfung zu unterziehen, die der «göttlichen Gerichtsprüfung»[1772] ähnlich sein solle. Zweitens werden im Hinblick auf die Beantwortung der Frage um einen möglichen Konfessionskonflikt wiederholt die politischen ‹Leidenschaften› als Auslöser der Auseinandersetzungen gesehen. Die Ursache der Konflikte wird nicht in den konfessionellen Spannungen gesehen und es handelt sich für die reformierten Geistlichen demzufolge auch eindeutig nicht um einen Religionskrieg.

Das Weiterbestehen der Konflikte: Und nun?

Somit scheint die Naherwartung der Apokalypse für die reformierten Prediger in Basel immer noch als wichtiger Bezugspunkt der Interpretation der gegenwärtigen Ereignisse zu gelten. Im

[1768] Ebd., S. 167.
[1769] Vgl. Hagenbach, Was der Herr gegeben und was er genommen, S. 306; Vgl. Jacob Burckhardt, Gebete und Predigt bei der feierlichen Einführung des neuen Grossen Rathes, Basel 1848, S. 3; Vgl. Wette, Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an, S. 183f.
[1770] Albert Ostertag, Die Bücher des Gerichts und das Buch des Lebens. Predigt gehalten 1849 am Sonntag vor dem neujahr zu St. Elisabeth, Basel 1849, S. 3.
[1771] Wette, Der Herr allein ist gross, S. 210.
[1772] Ostertag, Die Bücher des Gerichts und das Buch des Lebens, S. 5.

Folgenden muss demnach gefragt werden, ob und wie sich die apokalyptischen Elemente gegenüber den ‹Wirren› verändert haben. Dabei steht wiederum das Reich Gottes im Mittelpunkt. Während das Konzept des Gottesreiches bei Johann Tobias Beck (1804-1878) als Antwort und Erneuerung der während der ‹Wirren› entwickelten apokalyptischen Handlungsanweisungen gelesen werden muss, versuchen Hagenbach und de Wette das Verhältnis der Konfessionen nach der Bundesstaatsgründung neu zu denken.

Das vergeistigte Gottesreich

Beck war ab 1836 ausserordentlicher Professor für Theologie an der Universität Basel. Seine Anstellung war durch den ‹Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens› finanziert und sollte ein Gegengewicht zu den aus pietistischer Sicht zu liberalen Theologen bilden.[1773] 1843 wechselte er – auch aufgrund der Differenzen zu der Erweckungsbewegung in Basel – nach Tübingen.[1774] Denn er stand zwar dem Pietismus nahe, lehnte aber dessen Erziehungsmodelle und Aktivismus ab.[1775] Insbesondere verwarf Beck die Vorstellung der Arbeit am Reich Gottes im Sinne der Erweckungsbewegung.[1776] Grundsätzlich gilt aber bei Beck die Idee des Reiches Gottes als «Zentralgedanke»[1777] seiner Theologie.

Beck hielt die vorliegende Predigt 1849 in Tübingen. Gedruckt und damit wesentlich rezipiert wurde sie allerdings erst 1851 in Basel, was auf den anhaltenden Einfluss Becks auch nach seinem Weggang in Basel schliessen lässt und wiederum deutlich macht, dass sich die gedruckten Predigten aufgrund ihrer Ausrichtung an ein breiteres Publikum wesentlich von lediglich für eine spezifische Gemeinde gehaltenen Predigten unterscheiden.[1778] Als Bibeltext der Predigt dient die in Lk 3,2-18 erzählte Busspredigt von Johannes dem Täufer. Grundsätzlich ist diese Predigt von einem negativen Menschenbild geprägt. Die Gegenwart wird als verdorben angenommen und das Jüngste Gericht soll «bald kommen».[1779] Entgegen den apokalyptischen Predigten während den ‹Wirren› werden jedoch die ‹Zeichen der Zeit› anders ausgelegt. Dort hatten gerade auch Naturkatastrophen als Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Apokalypse gedient. Beck verneint jedoch solche Zeichen. Gott habe seit Langem «theils geschwiegen theils nur mit Mass gezüchtigt». Gerade die Natur, als «Zeughaus der furchtbarsten Mächte und Plagen», sei seit Jahrhunderten grösstenteils «stumm und zahm gewesen», was wiederum die

[1773] Thomas K. Kuhn, «Eine in jeder Hinsicht merkwürdige Erscheinung». Johann Tobias beck (1804-1878) in Basel, in: Theologische Zeitschrift 62/1 (2006), S. 41–62, hier: S. 48f.
[1774] Ebd., S. 61.
[1775] Vgl. Ulrich Gäbler, Art. Johann Tobias Beck, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[1776] Dittmer, Reich Gottes, S. 229.
[1777] Ebd., S. 231.
[1778] Johann Tobias Beck, Der Grundfehler unserer Zeit. Predigt über Luc. 3,2-18, Basel 1851, S. 1.
[1779] Ebd., S. 17.

Menschen habe übermütig werden lassen.[1780] Somit ist die Predigt nicht von den gleichen eschatologischen Mustern geprägt wie jene der Erweckungsprediger während der Kantonstrennung. Durch antijüdische Topoi werden von Beck die politischen Einigungsbemühungen in Deutschland diskreditiert. Die Juden, so Beck, seien verführt gewesen, jedem zu glauben, der die schnelle Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden versprochen habe, bis schliesslich die Römer, gemeint ist die Eroberung Jerusalems 70 n. Chr., dem «Blendwerke» ein «fürchterliches Ende» gesetzt hätten.[1781] Ähnlich verhalte sich die Gegenwart. Zum einen werde die Hoffnung auf die Aufrichtung eines deutschen Reiches gesetzt, zum anderen auf die Auslösung der Endzeit durch die Reich-Gottes-Bemühungen der Erweckungsbewegung. Letzteres sei gar eine «Reich-Gottes-Industrie».[1782] Der «Hauptfehler» der Juden habe darin bestanden, dass trotz «ihrem guten Anfang und jahrelangen Eifer» das Reich Gottes als etwas nach «ihren eigenen Gedanken und Ansichten» verstanden worden sei, als Wiederaufrichtung einer «äusserlichen Staats- und Kirchenmacht».[1783] Das Reich Gottes sei aber ein «Himmelreich», das «heilige Kräfte und Güter» in die Welt hineinbringe als «Schatz», der die «Weltzerstörung» überlebe und im «unvermeidlichen Zerfall des Alten ein neues Leben» schaffe.[1784] Bis zur neuen Weltzeit, also dem jüngsten Gericht, bleibe das Reich Gottes ein «inwendiges und muss inwendig in euch sein».[1785]

Beck begründet im zweiten Teil der Predigt die Absage an ein irdisches Reich mit der negativen Anthropologie. Auf die Prädestination verweisend, konstatiert er, dass die Bösen böse seien und die Frommen fromm –, daran liesse sich nichts ändern. Der Versuch, Staatsverfassungen oder Kirchenverfassungen zu verbessern, sei deshalb zum Scheitern verurteilt. Die Bösen könnten nur durch das «Schwert der Obrigkeit» in Zaum gehalten werden und nicht einmal durch das «Evangelium» oder «Liebeswerke» bekehrt werden.[1786] Ins Himmelreich gelangte nur «eine kleine Herde». Das Gericht des Herrn urteile auch «über euer Vaterland» und ob «ihr euch an Russland oder Frankreich, an Preussen oder Oesterreich» halten würdet, ändere am Gericht nichts.[1787] Als unmittelbare Handlungsanweisung habe Jesus nicht auf eine «besondere christliche Werkfabrik»[1788] verwiesen, sondern die «Gebote zu halten»[1789] und dem

[1780] Ebd.
[1781] Ebd., S. 5.
[1782] Ebd., S. 14.
[1783] Ebd., S. 7.
[1784] Ebd., S. 8.
[1785] Ebd., S. 9.
[1786] Ebd.
[1787] Ebd., S. 10.
[1788] Ebd., S. 14.
[1789] Ebd., S. 15.

«ordentlichen Geschäft und Dienst immer gewissenhafter»[1790] nachzugehen. Es sei keine «aussergewöhnliche That» gefordert, sondern «das Werk der Busse» als «Männer und Weiber, als Eltern und Kinder, als Herren und Knechte, Regierende und Untergebene».[1791]

Eng mit den Vorstellungen Becks sind jene von Carl August Auberlen (1824-1864) verknüpft.[1792] Auberlen stammte aus Württemberg und war Vikar bei Wilhelm Hofacker, dem Bruder Ludwig Hofackers, bevor er 1851, aufgrund der Kontakte der Basler Pietisten nach Württemberg, die Nachfolge Becks an der Universität Basel antreten konnte.[1793] Auberlen verweist ebenso wie Beck in seiner Predigt 1853 darauf, dass das Reich Gottes ein himmlisches sei und den Zielpunkt nicht auf Erden habe, sondern «in der überirdischen Welt».[1794] Das Christentum dürfe sich demzufolge nicht auf die «Besserung unseres gegenwärtigen Zustandes» konzentrieren, sondern auf das Himmelreich. Ebenso formuliert Auberlen keine primär apokalyptische Nahzeitvision, sondern verweist auf die Trübsale und das Unglück des Lebens, die zu einer «gründlichen Aenderung und Verbesserung» des eigenen Lebens nach christlichen Grundsätzen in der «Uebung des Glaubens, der Liebe, der Geduld, der Sanftmuth, der Selbst- und Weltüberwindung» führen müssten.[1795]

Waren die Erweckungsprediger während der ‹Wirren› davon überzeugt gewesen, dass das Endgericht unmittelbar bevorstehe und sie daraus ableiteten, die Arbeit am Reich Gottes und im Hinblick darauf vor allem die Missionswerke intensivieren zu müssen, wird nun eine neue Utopie entwickelt. Diese muss als Absage an sämtliche politischen Handlungsmöglichkeiten gelesen werden und beschränkt gleichzeitig ebenso die Handlungsanweisungen – im Gegensatz zu den Erweckungspredigern während der ‹Wirren› – ausschliesslich auf die Innerlichkeit. Nicht mehr der Aufbau der Mission und pietistischer Netzwerke steht im Vordergrund, sondern die bei Beck durch den Bibeltext bereits zentral gesetzte Busse. Gegenüber den ‹Wirren› hat sich insofern das Handeln deutlich ins Innere verschoben. Das führt in der Konsequenz aber auch dazu, dass politischen Umbrüchen und potenziellen Neuerungen, wie der Bundesstaatsgründung kaum Gewicht beigemessen werden muss und wird.

[1790] Ebd.
[1791] Ebd., S. 15f.
[1792] Vgl. Kuhn, Erweckungsbewegung und Chiliasmus, S. 175.
[1793] Michael Raith, Art. Carl Auberlen, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014, hier: Vgl.
[1794] Carl August Auberlen, Predigt über Eph. 3,8-13. Gehalten Sonntag den 26. Juni 1853, zu St. Peter in Basel, Basel 1853, S. 3.
[1795] Ebd., S. 16.

Differenz denken: Eine überkonfessionelle Nation der Zukunft?

Während damit in den pietistischen Kreisen Basels eine binnenkonfessionelle Ausdifferenzierung stattfindet, und sich die Erweckungsbewegung sozusagen mit sich selbst unterhält, denken die Vertreter der Vermittlungstheologie vor allem darüber nach, wie sich die unterschiedlichen Konfessionen erklären lassen und wie deren Verhältnis in der Schweiz zu betrachten sei. Das kann vor allem dahingehend gedeutet werden, dass die staatskirchlichen Vorstellungen im neuen Bundesstaat unter Druck gerieten und nach neuen Antworten verlangten. De Wette predigt kurz vor seinem Tod im Frühling 1849 vom Kommen des Gottesreiches. Als Bibeltext dient Mt 6,9-10 – also das Vaterunser. Alles, so de Wette, was Christus getan habe, beziehe sich auf das «Reich Gottes», das wiederum als «Ziel und Erbe Aller» diene.[1796] Auf der Erde suchten alle Menschen «Zufriedenheit und Ruhe», was aber nur durch die «Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen im Reiche Gottes möglich»[1797] sei. Daher sei die «Nothwendigkeit des Reiches Gottes»[1798] evident. Dem Menschen verunmögliche die «Macht der Sünde» das Leben in Ruhe und Frieden. So könne in der «Geschichte des Alten Bundes» gesehen werden, dass ein Gesetz und damit verbunden, die Strafen zu schwach seien, um den Menschen von der Sünde zu befreien. Erst mit Christus sei «Frieden» möglich geworden.[1799] Aufgrund des Opfers Jesu sei gezeigt worden, dass die zwei Hauptgesetze des Gottesreiches die Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen sei.[1800] Im Altertum habe diese Liebe zwischen den Völkern nicht bestehen können und die Kriege seien «gewöhnlich grausame Verheerungs- und Vernichtungskriege» gewesen. Zudem habe die Sklaverei geherrscht. Erst mit der Christianisierung habe aus dem im «jüdischen Volke» eingeschlossenen Reich Gottes ein «allgemeines der Menschheit» werden können.[1801] Die Juden hätten sich durch die Ermordung Jesu schuldig und daher «des Reiches Gottes unwürdig» gemacht.[1802] Ebenso könne der Islam nicht das Reich Gottes sein, da Mohammed den Glauben «mit dem Schwerte» habe verbreiten wollen.[1803] De Wette ist davon überzeugt, dass die Völker der Erde jeweils unterschiedlich seien, sodass ein irdisches Reich Gottes den «Bedürfnissen aller Völker» nicht hätte entsprechen können. Demnach habe sich Jesus der «weltlichen Herrschaft» enthalten und

[1796] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Das Reich Gottes, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 52–67, hier: S. 53.
[1797] Ebd., S. 55.
[1798] Ebd., S. 56.
[1799] Ebd., S. 56f.
[1800] Ebd., S. 58.
[1801] Ebd., S. 62.
[1802] Ebd., S. 63.
[1803] Ebd., S. 64.

den Völkern die «Mannigfaltigkeit» gelassen.[1804] Auch bedinge die generelle Verschiedenartigkeit der Völker unterschiedliche religiöse Formen. Die Liebe ermögliche aber das Zusammenleben der christlichen Völker untereinander und demzufolge könne die Schöpfung Gottes zu ihrer «vollen Entwicklung» im Gottesreich gelangen.[1805] Für de Wette dient so die Idee des Gottesreichs dazu, die religiösen Differenzen denkbar und erklärbar zu machen, sowie grundlegend das friedliche Verhältnis – zumindest der christlichen – Völker untereinander zu ermöglichen. Da der Volksbegriff in der Zeit ebenso für die Kantone verwendet wird, ist in diesem Sinne das Zusammenleben der konfessionell unterschiedlichen Kantone im Bundesstaat durch das Gottesreich garantiert.

Während also de Wette versucht, die bestehenden Differenzen aushaltbar zu machen, scheint Hagenbach vor allem durch die homogenisierenden Tendenzen des ultramontanen Katholizismus herausgefordert gewesen zu sein. Er nimmt den Katholizismus ausschliesslich in seiner ultramontanen Form wahr. Auch wenn es mit der Bundesstaatsgründung in Luzern zu einem – zumindest medialen – Erstarken des liberalen Katholizismus kommt, bleibt der Ultramontanismus bestimmend. Hagenbach entwirft in der Reformationspredigt 1849 die utopische Vorstellung einer Homogenisierung der christlichen Glaubensvorstellungen. Dabei leistet der Bibeltext aus Phil 3,12 bereits die wesentliche Perspektive: «Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei». Die Predigt zielt auf die Absage an eine präsentische Eschatologie, wie sie in den Reich-Gottes-Vorstellungen der katholischen Kirche zu finden ist. Auch die Reformatoren seien «doch weit entfernt» davon gewesen, ihr Werk für «vollendet» zu halten.[1806] Das Reformationsfest könne kaum feierlich begangen werden, denn die heutige Zeit sei wie keine «in geistlicher Hinsicht einem Todtkranken ähnlicher als einem Lebenden». So solle man der «Schwesterkirche», womit die katholische gemeint ist, nicht überheblich begegnen und gross «thun mit unserm Lichte», obwohl wiederum den nicht näher beschriebenen Vorwürfen von katholischer Seite geantwortet werden müsse.[1807] Das düstere Bild, das Hagenbach von der Gegenwart zeichnet, liegt vor allem in dem Umstand begründet, dass seit «einem Jahr»,[1808] vor allem während der Deutschen Revolution 1848/49, darüber diskutiert werde, ob Kirche und Staat getrennt werden müssten, was Hagenbach auch an anderer

[1804] Ebd.
[1805] Ebd., S. 67.
[1806] Karl Rudolf Hagenbach, Dass die Reformation noch nicht vollendet ist, aber ihrer Vollendung entgegenstrebt. Reformationspredigt, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 263–278, hier: S. 265.
[1807] Ebd., S. 266.
[1808] Ebd., S. 269.

Stelle beschäftigt hat.[1809] Hagenbachs diesbezügliches Ideal ist die Staatskirche, in der die Obrigkeiten nicht als «die Herren der Kirche» walten, jedoch den rechten Glauben schützen und keine «falsche Lehre dulden und annehmen».[1810] Die Präferenz zeigt, dass Hagenbach mit dem Staat wohl im Wesentlichen den Kanton assoziiert, denn ein solches Modell konnte im gemischtkonfessionellen Bundesstaat nicht zur Anwendung kommen. Aufgrund der allgemeinen Angriffe auf die Kirche bedürfe es der Einigkeit, sodass sie zu einem «Richtpunkt» für die «Völker mitten in den Wirrsalen der Zeit» werde. Aber tatsächlich sei selbst die evangelische Kirche immer mehr zersplittert in «Parteien».[1811] Die Ergriffenheit, welche die «ächten Reformatoren» ausgezeichnet habe, unterschiede sich deutlich von der Ergriffenheit der Gegenwart, die sich durch die «Leidenschaft des Herzens» auszeichne, jedoch nicht christlich sei.[1812] Die Leidenschaft – hier referiert Hagenbach deutlich auf die Radikalen und somit im Sinne einer politischen Leidenschaft –, sei von «Hass gegen Rom und die Priesterschaft» und zudem von «Freiheitsschwindel» geprägt gewesen.[1813] So bedürfe die Kirche heute «der Reinigung und der Läuterung».[1814] Diese erfolge aber nicht auf «sichtbare Weise, nicht unter äusserem Lärm und Geräusch», denn von der katholischen Kirche unterscheide sich die evangelische darin, dass sie nicht wie diese «schon in der äussern Kirchenform und in dem Zusammenhange mit der äussern kirchlichen Gemeinschaft das Heil» sehe.[1815] Daher müsse jeder Einzelne, «jeder Hausvater und jede Hausmutter, jedes Kind und jeder Erwachsene» mit der «eigenen Reformation», also der «eigenen Besserung», beginnen. Dann könne mit «Gottes Gnade» wieder die «evangelische Kirche sich darstellen als die auserwählte Gemeinde des Herrn».[1816]

Während also de Wette vor allem über die Möglichkeit der religiösen Toleranz – zumindest unter Christen – predigt, bekräftigt Hagenbach die Überlegenheit des Protestantismus, verlangt aber letztlich, anhand des Reformationsnarrativs eine Homogenisierung des Protestantismus analog zur Ultramontanisierung. Insofern zeigt sich erneut, dass sich für einen Teil der Geistlichen in Basel durch die Bundesstaatsgründung nichts geändert hat und sie im Hinblick auf die religiöse und politische Ordnung in ausschliesslich kantonalen Bezügen denken. Denn

[1809] Vgl. Hagenbach, Sendschreiben, XII.
[1810] Hagenbach, Dass die Reformation noch nicht vollendet ist, aber ihrer Vollendung entgegenstrebt, S. 268.
[1811] Ebd., S. 269.
[1812] Ebd., S. 275.
[1813] Ebd.
[1814] Ebd., S. 276.
[1815] Ebd.
[1816] Ebd., S. 278.

eine Übertragung des Modells von Hagenbach auf die eidgenössischen Verhältnisse würde letztlich eine Reformation des Katholizismus beinhalten, die jedoch nirgends gefordert wird.

Luzern: 1848 und das Verhältnis zu Gott und der Zeit

Der Sonderbund, die Kappelerkriege und die Bundesstaatsgründung: Das Ende der Katholizität?

Im Gegensatz zu Basel, wo Sonderbund und Bundesstaatsgründung bis auf die Friedensappelle aus einer gewissen Distanz und erst retrospektiv behandelt werden, sind die Geistlichen in Luzern von den unmittelbaren Ereignissen sehr viel stärker betroffen. Das zeigt die Predigt von Jodocus Häflinger (1797-1868), dem Pfarrer in Luthern, einer kleinen Ortschaft im Napfgebiet. Den Hintergrund der im Sommer 1847 gehaltenen Predigt bildet die Diskussion um die Rechtmässigkeit des Sonderbundes. Es handelt sich um eine Festrede an der Schlachtfeier in Sempach. Häflinger bezog in den politischen Konflikten auf Seiten des Sonderbundes Position und hoffte noch 1850 auf ein Eingreifen der europäischen Grossmächte in der Schweiz mit dem Ziel, die Radikalen zu vertreiben.[1817]

Als Predigttext – zunächst in Latein, dann in Deutsch – wurde 1. Makk 2,51 ausgewählt, der vom Gedenken an die Taten der Väter handelt. Damit ist das Thema und die Stossrichtung der Predigt bereits durch die Textwahl deutlich. Häflinger parallelisiert die biblischen Zeiten mit der Gegenwart, die sich beide durch ihre Gottesauserwähltheit auszeichnen: die Zeit der Väter und das alte Israel. So wird zunächst der Bund der Väter mit Gott in der Sempacherzeit skizziert und mit den politischen Fragen der Gegenwart verknüpft. Denn der von Häflinger nachgezeichnete Bund der Eidgenossen gegen Leopold sei gegründet worden, um sich «gegen ungerechte Gewalt zu schützen».[1818] Gleiches gelte für das «engere Bündnis der sieben katholischen Kantone».[1819] Somit wird hier von Häflinger der Sonderbund mit dem eidgenössischen Bund der Befreiungstradition gleichgesetzt und ersterer durch den Verweis auf den defensiven Charakter legitimiert. Diese Gleichsetzung muss jedoch auch in den Kontext der in den Predigten zitierten Geschichtswerke gesetzt werden. So bemerkte Johannes von Müller, der von beiden politischen Lagern zitiert wird und für die Geistlichen beider Konfessionen als ungemein populär gelten kann,[1820] zu der Schlacht in Sempach, dass die

[1817] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 431.
[1818] Jodocus Häflinger, Die Schlachtkapelle ob Sempach eine Erinnerung an die Väter und eine Mahnung an die Enkel, Luzern 1847, S. 8.
[1819] Ebd., S. 18.
[1820] So führt Robert Kälin, der liberale katholische Pfarrer in Zürich Johannes von Müller als «grossen Geschichtschreiber [sic]» (Robert Kälin, Der Eidgenössische Bettag des Schweizers Festtag seines Glaubens, seiner Hoffnung, seiner Liebe. Predigt gehalten am 20. September 1835 in der Fraumünsterkirche, Zürich 1835, S. 9). Daneben finden sich in zahlreichen Predigten Zitate aus Müllers Werk. Vgl. Johannes Linder, Des

Österreicher den Bund der Schweizer zu strafen suchten.[1821] Es lag demzufolge aus ultramontaner Sicht durchaus nahe, den Strafversuch mit den Sonderbundsereignissen zu parallelisieren.

Das wiederum muss im Kontext der auf der Tagsatzung damals diskutierten Frage nach der Rechtmässigkeit des Schutzbündnisses gelesen werden. Dabei werden die liberalen Kantone durch den Vergleich mit Habsburg als ausserhalb der Eidgenossenschaft stehende Aggressoren delegitimiert und damit einzig die katholisch-konservativen Kantone als eidgenössisch begriffen. Die Sempacherschlacht wird als durch Gott gelenkt verstanden: «Gott ordnete es so».[1822] Dies bedeutet wiederum durch die Parallelisierungen mit der Gegenwart, dass dem Ausgang der Auseinandersetzungen um den Sonderbund ebenfalls siegesgewiss entgegengeblickt werden könne. Der potenzielle Sieg der Sonderbundstruppen ist demnach legitim. Insofern sind die Handlungsanweisungen Häflingers für die unmittelbare Gegenwart deutlich: Solange auf Gott vertraut wird, ist der Sieg sicher. So sei Gott zu danken, denn «bis zur gegenwärtigen Stunde sind wir noch freie Schweizer, freie Eidgenossen».[1823]

Der ultramontane Diskurs oszilliert aber aufgrund der Mobilisationsstrategie zwischen der Schilderung einer gefährlichen Bedrohungslage und der Siegesgewissheit. So drohe der «Untergang der Schweiz», weil versucht werde, die «Bundesrevision» mit Gewalt durchzusetzen.[1824] Das wird nun in einer zweiten Parallelisierung mit der Geschichte des alten Israels verdeutlicht. Auch damals sei das Volk durch Gott beschützt worden. Allerdings sei das Volk mit der Zeit «unglücklich» geworden und habe die «Regierungsform» gewechselt.[1825] Häflinger spielt hier auf die Einführung des Königtums in Israel an, die in 1. Sam 8-10 berichtet wird. Auf Wunsch des Volkes, so die Bibel, sei in Israel die Königsherrschaft anstelle der Richterherrschaft eingesetzt worden, entgegen den Warnungen Gottes durch Samuel. Die Propheten hätten in der Folge gewarnt, seien aber verachtet, verfolgt und getötet worden, sodass das Volk «jämmerlich zu Grunde» gegangen sei.[1826] Gleiches gelte nun für die Schweiz der Gegenwart. Der Versuch einer Bundesrevision wird demzufolge durch den Verweis auf den Wechsel der Regierungsform im alten Israel als illegitim bewertet. Die folgenden

---

Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost. Zwei Bettagspredigten gehalten den 16. Sept. 1832, und für seine Gemeinde herausgegeben, Basel 1832, S. 10; Anton Tanner, Predigt gehalten am eidgenössischen Dankfeste in der Hofkirche zu Luzern, Luzern 1855, S. 7.

[1821] So zitiert Melchior Elmiger in seiner Predigt zur Schlachtfeier von Müller. Vgl. Melchior Elmiger, Der Friede des Vaterlandes. Rede gehalten auf dem Schlachtfelde bei Sempach den 10. Heumonat 1848, Luzern 1848, S. 3.

[1822] Häflinger, Die Schlachtkapelle ob Sempach eine Erinnerung an die Väter und eine Mahnung an die Enkel, S. 10.

[1823] Ebd., S. 13.

[1824] Ebd., S. 15.

[1825] Ebd., S. 16.

[1826] Ebd.

hyperbolischen Anspielungen auf die Verfolgungen und Tötungen der Propheten dürften von den Rezipientinnen der Predigt deutlich verstanden und auf die Geistlichen der Gegenwart angewendet worden sein. Anschliessend wird von Häflinger der Grund für diese Zustände hergeleitet. «Aeusserer Wohlstand, Uebermass und Missbrauch der politischen Freiheit bei zunehmender Ablösung von Gott» hätten sich im Schweizerlande festgesetzt, sodass der «brüderliche Sinn und die herzliche Eintracht» verloren gegangen seien.[1827] Die Übel hätten letztlich ihren Ursprung in der «Glaubens- und Kirchentrennung».[1828] Damit wird die Reformation mit dem zuvor geschilderten Wechsel zur Königsherrschaft in Israel parallelisiert und als Ursache für die Konflikte der Gegenwart gelesen. Die Freischarenzüge und die Ermordung Leus werden als direkte Folge der Glaubensspaltung gelesen. Bei dem Konflikt handelt es sich somit für Häflinger letztlich um einen Konfessionskrieg und nicht primär um eine Auseinandersetzung um die politische Ordnung der Schweiz. Denn der Wunsch nach einer (illegitimen) Bundesrevision konnte, so die Argumentation, nur aufgrund der Reformation entstehen. Zum Ende der Predigt wird die gesamte Nation konfessionalisiert. So gelte es vor allem, «der heiligen Religion und Kirche» zu gehorchen und neben den «christlichen Tugenden» zusätzlich die «bürgerlichen» zu beachten.[1829] Durch die (katholische) Kirche würden «alle edleren Kräfte von überall her wieder» gesammelt und «zu einem Volke» vereinigt.[1830] Luzern als «der erste katholische Ort der ganzen Schweiz» sei «das Herz des gesamten Vaterlandes» und bedürfe des besonderen Schutzes, wenn «unsere Feinde wieder Tod und Verderben drohend über unsere Grenzen sich ergiessen werden»[1831]. Die Konfessionalisierung, also die Konstruktion einer exklusiv katholischen Nation, wird nochmals deutlich, wenn zum Ende – für Reformierte undenkbar –, die Heiligen und Seligen um den Schutz des Vaterlandes angerufen werden.

Ähnliches lässt sich anhand der Predigt von Thomas Stocker zeigen, der sich bereits während der Jesuitenberufung als Vertreter der ultramontanen Richtung ausgezeichnet hatte. Dieser predigte Ende September 1847 – kurz vor dem Zusammenkommen der Tagsatzung, die über die Frage zu beraten hatte, ob der Sonderbund militärisch bekämpft werden sollte – auf einer Kantonswallfahrt des Kantons Zug nach Einsiedeln. Stockers Predigt ist von den gleichen narrativen Mustern geprägt wie jene von 1843 an der Schlachtfeier am Gubel. Diese Muster verstärkten sich im Vergleich zu den Konflikten der frühen 1840er Jahre, vor allem aufgrund

[1827] Ebd., S. 16f.
[1828] Ebd., S. 17.
[1829] Ebd., S. 19.
[1830] Ebd., S. 21.
[1831] Ebd., S. 22f.

der Freischarenzüge und der Ermordung Leus. Zunächst geht es Stocker um die Charakterisierung des Vaterlandes. Der Begriff des ‹Vaterlandes› meint hier zweierlei. Zum einen ist es «unser heimathlicher Kanton Zug».[1832] In diesem Vaterland sei seit fünf Jahrhunderten «Gott allein der Herr» und die Freiheit «vereint mit guten Freunden und Eidgenossen» gegen Österreich, und gegen den «Uebermuthe der Sanskülotten Frankreichs» verteidigt worden.[1833] Der katholische Glaube gilt als das «kostbarste Gut unsers kleinen Freistaates».[1834] Der Bezug zum zweiten Vaterland, der Schweiz, wird über die föderale Struktur hergestellt. Das «schweizerische Vaterland» sei durch die Bundesakte von 1815 eine «Bundesgenossenschaft von 22 unabhängigen Staaten oder Kantonen».[1835] Das eigentliche Publikum der Predigt stellt aber nicht die gesamte Schweiz dar, obwohl immer wieder auf sie referiert wird, sondern vielmehr das exklusive «katholische Schweizervolk».[1836]

Ferner dient der Bezug auf die Kappelerkriege dazu, die Konflikte der Gegenwart zu charakterisieren. Diese werden, wie auch bei Häflinger, nicht primär als eine politische Auseinandersetzung um die Ordnung der Eidgenossenschaft verstanden, sondern als «unschweizerischen» Kampf gegen die «Katholiken der Schweiz».[1837] Denn die geplante Bundesrevision ziele auf einen Zentralstaat, der die «500 jährige gleiche Berechtigung der katholischen Kantone»[1838] aufheben würde. Die Gegner hätten die Katholiken nicht nur auf dem «politischen Gebiete»[1839] angegriffen, sondern auch auf dem kirchlichen. Als Gegner des Katholizismus macht Stocker den Radikalismus aus, der als eine «geheime Gesellschaft» verstanden wird, der «kein historisches Recht und kein göttliches Gesetz im Staate» anzuerkennen bereit sei.[1840] Der Sieg über die Freischaren wird mit dem Sieg auf dem Gubel und somit die zeitgenössischen Auseinandersetzungen mit den frühneuzeitlichen Religionskriegen gleichgesetzt. Die nachfolgende Rechtfertigung des als Schutzbündnis bezeichneten Sonderbunds wird ebenfalls mit den Religionskriegen parallelisiert. «Treu dem Geiste ihrer Väter» hätten die «bundestreuen» katholischen Orte beschlossen, sich zu verteidigen.[1841] Dabei wird von Stocker mehrfach auf den Sieg trotz nummerischer Unterzahl verwiesen, was die Siegesgewissheit erklärt, die trotz der geschilderten, massiven

[1832] Thomas Stocker, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, Luzern 1847, S. 5.
[1833] Ebd., S. 6.
[1834] Ebd., S. 7.
[1835] Ebd., S. 8.
[1836] Ebd., S. 24.
[1837] Ebd., S. 8.
[1838] Ebd., S. 9.
[1839] Ebd.
[1840] Ebd., S. 8.
[1841] Ebd., S. 12.

Bedrohungslage als unbestritten gilt. Der Zusammenhang von Radikalismus und Protestantismus wird von Stocker nicht genau erläutert, jedoch ist deutlich, dass es ihm nicht einfach um eine Auseinandersetzung zwischen areligiösem gezeichnetem Radikalismus und Katholizismus geht, sondern um eine im Kern konfessionelle Auseinandersetzung. Es gelte zu verhindern, dass das katholische Volk in einem Zentralstaat von der «protestantischen Mehrheit unterjocht» werde.[1842]

Die Vorstellung eines Religionskrieges auf ultramontaner Seite vor dem Sonderbundskrieg erschliesst sich daher aus den in den Predigten deutlich gewordenen Narrativen. Die Ultramontanisierung führt zu einer Homogenisierung der kollektiv-religiösen Identitäten mit dem Resultat, dass nur noch ultramontane Katholiken als Katholiken gelten. Das hat sich bereits in den Schilderungen der Kirchenpolitik der Liberalen in Luzern gezeigt. Den katholischen Liberalen ist von ultramontaner Seite die Katholizität abgesprochen worden. Unter dieser Perspektive wird ebenso die endgültige Eskalation der Konflikte betrachtet. Insofern erscheinen die Bestrebungen um die Jesuitenausweisung und das Verbot des Sonderbundes als antikatholisch, weil eben die ultramontane Katholizität ihre Identität aus diesen Elementen konstruiert. Die Sicht der heutigen Forschung auf den Sonderbundskrieg als eines letztlich politischen Konflikts verkennt diese Perspektive. Für Stocker und Häflinger handelt es sich um einen religiösen Konflikt – um das Sein und Nichtsein der katholischen Kirche –, der seit der Reformation geführt wird. Es handelt sich um die Umkehrung der Sichtweise. Während die heutige Forschung den politischen Streit als konfessionalisiert betrachtet, sieht die ultramontane Seite den Religionskonflikt als politisiert an.

Die Katholizität nach dem Religionskrieg?

Nach der Bundesstaatsgründung erfolgt die Betonung der ultramontanen Katholizität wieder weniger mit Fokus auf die konfessionelle Auseinandersetzung. So orientiert sich die in Luzern gedruckte Predigt von Felician Bossard zur ersten Versammlung des Landrates in Nidwalden an der klassischen Form der Ratseröffnungspredigt. Damit ist aufgrund der spezifischen Predigtgattung von einer weniger konfrontativen Form auszugehen. Indes ist die Auffassung von Katholizität des Geistlichen aufschlussreich. Während der erste Teil der Predigt die Pflichten der Obrigkeit thematisiert, werden im zweiten Teil der Gehorsam und insofern die Haltung der Untertanen ausgeführt. Die Katholizität ist für beide Bereiche zentral. Die Obrigkeit gelte für die Untertanen als Vorbild und müsse vor allem «die Lehren und Anstalten

[1842] Ebd., S. 15.

der hl. Römisch-katholischen Religion»[1843] ehren und schützen. Denn die Religion sei die «Grundfeste, auf welcher nur allein die Festigkeit und Dauer eines Staates bestehen»[1844] könne. Bossard verbindet im Anschluss mit dem Verweis auf die «alten Römer» die Wichtigkeit der Religion für den Staat mit den republikanischen Bezügen.[1845] So könne es ohne Religion keine Tugend geben, wobei diese Religion von Bossard wiederholt mit dem Zusatz ‹römisch-katholisch› versehen wird, sodass hier eine deutliche Konfessionalisierung der Herrschaft im Sinn des katholischen Republikanismus festgestellt werden kann. Denn die Obrigkeit solle nicht einfach überkonfessionell christlich sein, sondern spezifisch ‹römisch-katholisch›. Im Gegensatz zu den Predigten von Stocker und Häflinger gilt es jedoch anzumerken, dass sich Bossard in seiner Ratspredigt ausschliesslich auf den Kanton bezieht und das Verhältnis zur Schweiz und insbesondere den reformierten Kantonen keine Rolle spielt. Dennoch kann aus der Predigt geschlossen werden, dass die ultramontane katholische Identität in der Innerschweiz für die Geistlichen als unbestritten gilt.

Auch in Niederbergers 1851 in Stans gehaltener und in Luzern bei den Gebrüdern Räber gedruckten Predigt steht die Katholizität im Zentrum. Remigius Niederberger (1818-1885) war Pfarrer in Stans und zudem bischöflicher Kommissar. Seine Arbeiten als Volksschriftsteller und die gedruckten Predigten erreichten hohe Auflagen. Er gründete 1857 den Piusverein mit und kann als markanter Vertreter des Ultramontanismus gelten.[1846] Niederberger zeichnet eine katholische Heilsgeschichte, die sich entsprechend durch eine ausgedehnte Zeitstruktur definiert und durch diese legitimiert wird. Seit dem «Anbeginn der Zeiten» habe Gott dem Menschen ihre Offenbarung kundgetan, zunächst im «alten Bunde» durch die Propheten und in der «Fülle der Zeiten» durch die «neue, himmlische, göttliche Religion, durch das Christenthum».[1847] Niederberger beschreibt dieselbe Fortschrittsgeschichte wie Stocker. Ein Volk ohne christlichen Glauben lebe «wild und roh» wie «das Thier im Walde» und so hätten vor «achtzehnhundert Jahren» auch die «Bewohner unsres Vaterlandes» gelebt.[1848] Das «uralte Vaterland» sei ein Land gewesen, «wo Tiger und Bären sich zerreissen, wo Schlangen und

[1843] Felician Bossard, Predigt bei dem feierlichen Anlasse der ersten Versammlung des neugewählten Landrathes des Kantons Unterwalden nid dem Wald gehalten in der Pfarrkirche zu Stans den 2ten Mai 1850, Luzern 1850, S. 5.
[1844] Ebd., S. 7.
[1845] Ebd.
[1846] Josef Lang, Ultramontanismus und Antisemitismus in der Urschweiz – oder: Der Kampf gegen die Säkularsisierung von Staat und Gesellschaft (1858-1878), in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 337–372, hier: S. 345.
[1847] Alois Niederberger, Der katholische Glaube das köstliche Geschenk Gottes. Katholisch glauben und nicht katholisch leben, der fluchwürdige Undank gegen Gott, Luzern 1851, S. 3.
[1848] Ebd., S. 4.

Drachen hausen, – ein Land, wo das Blut erschlagener Feinde auf dem Opferaltare rauchet».[1849] Erst die «katholische Religion» habe die Menschen «gezähmt und veredelt», sowie «das Band der Gesetzlichkeit und der geselligen Ordnung um die Menschen geschlungen und das Familienleben ausgebildet».[1850] Weiter habe sie «der Welt die beste Aufklärung gebracht», indem sie Ackerbau, die Künste und Wissenschaften gefördert habe. Für Niederberger ist demzufolge Staatlichkeit überhaupt nur durch den katholischen Glauben möglich. Daher ist der Erhalt der rechten Katholizität die entscheidende Handlungsanweisung der Predigt. So hätten sich bereits im Urchristentum falsche Formen der Katholizität herausgebildet, die es ebenso in der Gegenwart zu bekämpfen gelte. Zum einen sei dies das Befolgen der äusseren Form der Religion, ohne jedoch den christlichen Lebenswandel zu beachten. So seien diese Menschen, obwohl sie den Rosenkranz beteten, der «Unzucht, der Ungerechtigkeit, dem Stolze, der Völlerei» ergeben, das erscheine wohl dem «kurzsichtigen Auge als katholisch», schade aber dem «Reiche Gottes auf Erden».[1851] Die zweite Form des Katholizismus, die abzulehnen sei, erscheine als das «schroffe Gegenteil» davon, wenn nämlich die christliche Ethik gelebt werde, ohne jedoch «die religiösen Gebräuche und Heilsmittel der katholischen Religion» zu achten.[1852] Das führe zur «Gleichgültigkeit im Religiösen» und letztlich zum Unglauben.[1853] Diese Kritik richtet sich an die Adresse des liberalen Katholizismus. Es gelte die katholischen Gebräuche «kindlich treu in Ehren» zu halten und aber wohl die Andersgläubigen, zu achten, weil Hass und Verfolgungen «wider die Lehre der heil. katholische Religion» seien.[1854] Das Beispiel Niederbergers zeigt insofern, dass die ultramontane Katholizität nach der Bundesstaatsgründung auf ihrem klaren Profil beharrt. Jedoch erlaubt es die klare Positionierung als Teil dieser Identität, die religiöse Toleranz zu fordern und eben auch gerade für die Andersgläubigen. Das in der Forschung allzu einseitige Bild des Ultramontanismus bedarf somit diesbezüglich einer Korrektur.

Die Frage nach dem Verhältnis der Konfessionen im Bundesstaat gestaltete sich generell auch für Geistliche, die nicht wie Bossard oder Niederberger dem ultramontanen Katholizismus zugeordnet werden können, als schwierig. So gilt Mathias Riedweg (1808-1885), als Erziehungsrat und Pfarrer von Escholzmatt, als «theologischer Vertrauensmann der liberalen Regierung».[1855] Er predigte an der Schlachtfeier in Sempach 1851. Auffallend ist im Gegensatz

[1849] Ebd., S. 4f.
[1850] Ebd., S. 5.
[1851] Ebd., S. 8.
[1852] Ebd., S. 9.
[1853] Ebd., S. 10.
[1854] Ebd., S. 11.
[1855] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 693.

zu Häflinger und Stocker, dass der Begriff ‹katholisch› nicht vorkommt, obwohl die konfessionskulturellen Präferenzen Riedwegs, mit der Erwähnung des Einsetzens des Verfalls der Eidgenossenschaft durch die «Glaubensspaltung»[1856] im Verlaufe der Predigt deutlich erkennbar sind. Folgen die bisher skizzierten Predigten vor der Bundesstaatsgründung zur Schlachtfeier in Sempach meist einer klar konfessionalisierten Befreiungstradition, zeichnet Riedweg ein überkonfessionelles Narrativ, in welchem der Begriff ‹christlich› den Begriff ‹katholisch› verdrängt. Wie Niederberger beschreibt Riedweg zunächst den universellen Anspruch des Christentums. Alle Menschen stünden dem «Vaterherzen» Gottes nahe.[1857] Mit dem Reich Gottes bilde die Menschheit «einen einzigen Staat».[1858] Die verschiedenen Völker, so Riedweg, seien verschiedene Familien in diesem Reich. Aber Gottes Herrschaft greife nicht so in das Leben der Völker ein, dass ihre Freiheit – gemeint ist hier der freie Wille – beschränkt werde. So erkläre sich die Verschiedenartigkeit der Völker. Demzufolge komme jedem Volk eine bestimmte Aufgabe zu und der Eidgenossenschaft eine «besondere».[1859] Indem nun die Befreiungstradition und damit die Vorstellung des auserwählten Gottesvolkes diskutiert wird, mindert Riedweg den universellen Anspruch der christlichen Botschaft, ohne ihn aber aufzugeben. Der Bund, den die Eidgenossen durch Gottes Hilfe geschlossen hätten, habe allen Völkern vor Augen führen sollen, dass alle «frei geboren seien und nicht die Beute der Willkür werden sollen».[1860] Gleichzeitig sei an den Eidgenossen auch offenbar geworden, dass sich eine freie Verfassung auf «Frömmigkeit und Sittlichkeit» gründen müsse. So verfolge Gott mit der Eidgenossenschaft den Plan, die «Gleichheit der Menschen» zu offenbaren, denn obwohl sich in Europa das Christentum ausgebreitet habe, habe sich der Adel durchgesetzt, der «das Volk plünderte und fast willkührlich beherrschte».[1861] Der Adel habe eine «Verfassung, welche sämmtliche Bürger vor dem Gesetze gleich stellte»,[1862] als Bedrohung empfunden und so hätten sich die alten Eidgenossen in Morgarten, Sempach, Grandson, Murten und Nancy verteidigen müssen. Dabei sei man, weil Gott das «biedere, freiheitsliebende Volk in seinen besonderen Schutz genommen»[1863] habe, stets siegreich gewesen. Der universelle Anspruch des Christentums verbindet sich demzufolge mit dem wiederum christlich legitimierten republikanischen Sendungsbewusstsein.

[1856] Mathias Riedweg, Das Walten der göttlichen Vorsehung bei der Stiftung und Erhaltung der Eidgenossenschaft, Luzern 1851, S. 15.
[1857] Ebd., S. 5.
[1858] Ebd., S. 4.
[1859] Ebd., S. 5.
[1860] Ebd., S. 6.
[1861] Ebd., S. 7.
[1862] Ebd., S. 10.
[1863] Ebd., S. 10f.

Die Befreiungstradition bildet jedoch nicht den einzigen Bezugsrahmen für Riedweg, sondern ebenso die Reformationsgeschichte. Mit der Vorstellung des mit den Burgunderkriegen endenden goldenen Zeitalters problematisiert Riedweg die gegenwärtige Lage der Eidgenossenschaft.[1864] Denn die Reformation stellt die liberale Spielart der katholischen Fortschritts- und Heilsgeschichte vor Probleme. Zunächst wird der Verfall und die Zwietracht nach den Burgunderkriegen durch die republikanische Luxuskritik erklärt. Mit dem Einsetzen des Luxus hätten sich «Habsucht und Herrschsucht, Ehrgeiz und Fanatismus»[1865] ausgebreitet und das wiederum hätte zu Bürgerkriegen geführt. Solange der Kampf nur um «irdische Dinge» geführt worden sei, habe aber, wie das Beispiel Niklaus von Flües zeige, eine Einigung gefunden werden können. Aber als der Streit um des «Menschen höchste und heiligste Güter»[1866] gegangen sei, habe keine Einigung mehr gefunden werden können. So sei es mit der «traurigen Glaubensspaltung»[1867] zu Bürgerkriegen gekommen, die bis in die Gegenwart dauerten. Beim letzten dieser Bürgerkriege, also dem Sonderbundskrieg, habe der Untergang der Eidgenossenschaft gedroht und dort habe man zu Gott um Rettung gefleht, sodass die Schweiz «verjüngt aus diesem Feuer hervorgegangen» sei.[1868] Obwohl es sich auch für Riedweg beim Sonderbundskrieg um einen konfessionellen Bürgerkrieg handelt, wird dessen Ausgang begrüsst. Somit bleibt mit Riedweg ein ambivalentes Bild zurück. Zwar wird zunächst ein universeller Anspruch der politischen Gleichheit entwickelt, der im Speziellen durch die republikanische Eidgenossenschaft den übrigen Völkern vermittelt werden soll. Gleichzeitig dominiert in den auch bei Riedweg deutlichen, katholischen Narrativen die Vorstellung eines mit der Reformation einsetzenden Verfalls, der die im Anfang der Kanzelrede formulierte, überkonfessionelle Konzeption des Christentums als katholisch entlarvt. Die Problematik der Glaubensspaltung wird durch den Sonderbundskrieg nicht gelöst, trotzdem hält Riedweg die Eidgenossenschaft nach der Bundesstaatsgründung für «wieder einig nach innen, stark geachtet nach aussen».[1869]

Der Schwierigkeit, die die konfessionskulturellen Narrative für eine im Ansatz überkonfessionelle Erzählung darstellen, kann eigentlich nur begegnet werden, indem – wie bei der Predigt zur Schlachtfeier in Sempach von 1852 von Nikolaus Schürch (1811-1902) – auf eine Erzählung der Zeit nach der Reformation verzichtet wird. So erwähnt Schürch die Siege

[1864] Vgl. ebd., S. 15.
[1865] Ebd., S. 14.
[1866] Ebd., S. 15.
[1867] Ebd.
[1868] Ebd., S. 16.
[1869] Ebd.

bei Murten, Grandson und Nancy, jedoch lediglich als Beispiele des Gottvertrauens der Väter und nicht als Auftakt des Verfalls.[1870] Die Reformation und die Gegenwart werden nicht thematisiert. Schürchs Auswahl an erinnerungswürdigen Erzählungen knüpft weniger an die konfessionskulturellen Narrative an, sondern an die in Johann Caspar Lavaters (1741-1801) *Schweizerliedern* erzählten Heldenschlachten, die mit dem Schwabenkrieg enden und weder die Mailänderkriege, noch die Religionskriege des 16. Jahrhunderts beinhalten.[1871] Zum Ende der Predigt folgen lediglich Versöhnungs- und Friedensappelle, die darauf deuten, dass im Vaterland nicht alles im Reinen sein kann. Die spezifischen Konflikte werden jedoch nicht konkretisiert.

Das Weiterbestehen der Konflikte: Entkonfessionalisierung nach 1848?

Während, wie oben beschrieben, Häflinger und Stocker kurz vor dem Sonderbundskrieg die katholische Identität in grosser Gefahr sehen,[1872] zeichnet Josef Burkhard Leu bei der Eidesleistung des neugewählten Grossen Rates in Luzern am 19. Dezember 1847 ein anderes Bild. Leus Predigt kann, ähnlich wie die Predigten nach der Basler Kantonstrennung auf Seiten der Landschaft, als Legitimation der neuen liberalen Regierung gelesen werden. So wurde die Predigt «auf Verlangen dieser Behörde»[1873], also des neuen Grossen Rates herausgegeben. Die Predigt definiert sich wesentlich über die Behauptung des Weiterbestehens der katholischen Identität. Aus den verteidigenden Ausführungen Leus kann geschlossen werden, dass die Vorstellung, der Sonderbundskrieg habe das katholische Leben existentiell bedroht, bei der katholischen Bevölkerung Luzerns weit verbreitet war. Das wurde von ultramontaner Seite, wie das Beispiel von Stocker und Häflinger zeigt, immer wieder betont. Deshalb muss das Bestehen einer Bedrohung nun von der neuen liberalen Regierung entsprechend entkräftet werden. Denn während in den meisten Predigten zu Ratseröffnungen das Verhältnis von Obrigkeit und Untertanen im Mittelpunkt steht und von den Geistlichen jeweils unterschiedliche Handlungsanweisungen für diese beiden Gruppen formuliert werden, handelt der ganze erste Teil der Predigt ausschliesslich von der Frage nach der katholischen Identität und muss demzufolge als Negation eines Bruchs derselben durch den Sonderbundskrieg gelesen werden. In der Einleitung wird zunächst der Rahmen gezeichnet. So werde in einer «ernsten Zeit» gelebt, die «das Innerste der Seele erschüttert, und uns auffordert, in Demuth uns

[1870] Vgl. Nikolaus Schürch, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, Luzern 1852, S. 9.
[1871] Vgl. Im Hof, Das neue schweizerische Nationalbewusstsein im Zeitalter der Vorromantik, S. 202.
[1872] Vgl. Häflinger, Die Schlachtkapelle ob Sempach eine Erinnerung an die Väter und eine Mahnung an die Enkel, S. 7.; Vgl. Stocker, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, S. 18.
[1873] Joseph Burkhard Leu, Die Heiligung des Tagwerkes. Predigt gehalten am Tage der Eidesleistung des Hohen Grossen Rathes, Luzern 1847, S. 1.

niederzuwerfen vor dem Lenker der menschlichen Schicksale».[1874] Es habe so geschienen, als dass Luzern «untergehen werde».[1875] Gott habe jedoch die Stadt vor dem Untergang bewahrt und nun müsse die «Züchtigung, die er uns sandte», bussfertig angenommen werden.[1876] Leu lässt anschliessend eine Aufzählung dessen folgen, was alles vor der Zerstörung bewahrt worden sei. Auffallend ist die Konzentration auf kirchliche Güter und Gebäude. So stünden die Altäre und die Beichtstühle noch, sodass geschlossen werden könne, dass «unsere hl. katholische Religion»[1877] erhalten worden sei. Das Weiterbestehen der katholischen Identität Luzerns führt für Leu aufgrund des Liebesgebots zur Verpflichtung der Aussöhnung. Vor Gott könne man nicht mit «hasserfülltem Herzen»[1878] treten. Erst im zweiten Teil der Predigt folgen nun die in dieser Predigtgattung üblichen Handlungsanweisungen für die Obrigkeit und die Untertanen. Dabei wird wieder die Katholizität der Regierung bestätigt und insofern indirekt angezeigt, dass die Umbrüche diese zumindest in Frage stellen. So seien alle Mitglieder der Regierung Katholiken und laut der Verfassung als solche verpflichtet, «die katholische Religion und die Rechte der Kirche zu ehren und zu schützen».[1879] Es bleibe nichts Höheres für die Regierung, als «die katholische Religion», zu deren Schutz sie sich durch den heutigen Eid verpflichtet habe.[1880]

Ebenso ist die Predigt am Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am Ostermontag 1848 durch die Konstruktion der Kontinuität im Hinblick auf das Katholische geprägt. Das Versöhnungsfest wurde von der Regierung veranlasst. Der Bischof wandte sich zur Vorbereitung in einem Hirtenbrief an sämtliche Pfarrgeistlichen mit der Bitte um eine passende Predigt zum Frieden und zur Versöhnung.[1881] Joseph Winkler (1809-1886) war von 1838 bis 1878 Professor an der Höheren Schule in Luzern und ab 1845 Chorherr am Stift St. Leodegar in Luzern sowie seit 1848 bischöflicher Kommissar des Bistums Basel für den Kanton Luzern.[1882] Die Predigt wurde bei den Gebrüdern Räber gedruckt, die bis dato mehrheitlich ultramontane Predigten gedruckt hatten und nun aber aufgrund der neuen politischen Lage und den damit verbundenen wirtschaftlichen Schwierigkeiten diese Verengung aufzugeben schienen. Auffallend ist in der Kanzelrede zunächst der Verzicht auf den Begriff ‹katholisch›.

[1874] Ebd., S. 3.
[1875] Ebd., S. 5.
[1876] Ebd.
[1877] Ebd., S. 6.
[1878] Ebd., S. 7.
[1879] Ebd., S. 10.
[1880] Ebd., S. 11.
[1881] Joseph Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, Luzern 1848, S. 3.
[1882] Stefan Jäggi, Art. Joseph Winkler, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

An die Stelle des konfessionalisierten Narrativs tritt ein überkonfessionelles, das wie bei Riedweg am Begriff ‹christlich› festgemacht werden kann. Zunächst werden die Kriegsereignisse eingeordnet. Der Bürgerkrieg sei eine Gefahr für das «gesamte Vaterland»[1883] gewesen. Letztlich sei aber die Bedrohung grösser gewesen als das «Unglück, das dann erfolgte».[1884] Insofern wird ähnlich wie in der heutigen Forschung die Frage nach dem relativ glimpflichen Ausgang des Sonderbundskrieges aufgeworfen. Auch Winkler ist verwundert, dass der über Jahre angehäufte «Zündstoff» nicht zu mehr Opfern und Zerstörung geführt hat. Besonders der Zeitpunkt des Kriegs sei entscheidend gewesen. Hätte er, so Winkler, erst 1848 parallel zu den Umwälzungen in Frankreich und Deutschland stattgefunden, wären die Opfer deutlich höher gewesen. Denn der Bürgerkrieg hätte nicht so leicht begrenzt werden können und man hätte nicht zu «Mässigung, Schonung und Rücksicht» aufrufen können, wie es der «Chef und Führer» – gemeint ist damit wahrscheinlich Dufour –, getan habe.[1885] Ebenso führt Winkler an, dass die Folgen eines Sieges des Sonderbundes selbst für die Sieger viel «unseligere» gewesen wären als sie die «überwundene Partei», also die Katholisch-Konservativen, nun zu erdulden hätten. Ob hier Winkler lediglich meint, dass dann ein Einbezug in die europäischen 1848er Konflikte wahrscheinlicher gewesen wäre, oder aber die politische Umgestaltung der Schweiz nach den Vorstellungen der Katholisch-Konservativen der Schweiz geschadet hätte, ist unklar. Sicher ist für Winkler, dass der Ausgang des Konflikts durch Gott bewirkt worden sei. So müsse Gott gedankt werden, «dass wir in jüngster Zeit nicht in grösserer Gefahr, nicht in grösseres Unglück gekommen»[1886] seien. Grundsätzlich sieht Winkler den Bürgerkrieg als Züchtigung durch Gott, die aber darauf hindeute, dass die Eidgenossen noch immer das auserwählte Volk seien, denn die Strafe durch Gott sei ein «Beweis seiner Liebe».[1887] Auf die konkreten Verfehlungen, die eine solche Züchtigung durch Gott notwendig gemacht hätten, geht Winkler nicht ein. Die geforderten Besserungen deuten jedoch besonders auf die Zwietracht und den Streit als strafwürdiges Verhalten. So solle sich jeder «verträglicher, friedfertiger und liebevoller»[1888] zeigen. Dieser auf Vermittlung zielende Impetus zeigt sich ebenso in der nächsten Predigt.

Georg Sigrist, der während der Freischarenzüge Pfarrer in Aarau gewesen war, kehrte 1848 nach Luzern zurück und amtete als Chorherr in Beromünster und Kantonsschulinspektor. Auch

[1883] Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, S. 6.
[1884] Ebd., S. 4.
[1885] Ebd., S. 5.
[1886] Ebd.
[1887] Ebd., S. 6.
[1888] Ebd., S. 7.

am Beispiel seiner Predigt kann gezeigt werden, dass die dem liberalen Katholizismus zuneigenden Geistlichen nach 1848 nach einem überkonfessionellen Narrativ suchten. Die Predigt zur Schlachtfeier in Sempach 1850 trägt als Bibeltext 1. Makk 2,50 «Waget euer Leben für den Bund eurer Väter» zum Thema. Entgegen der konfessionalisierenden und exkludierenden Verwendung der Makkabäerbriefe in den zuvor besprochenen katholischen Predigten wird hier aber eine gesamteidgenössische Perspektive eingenommen. Konkret wird die Inklusion durch die Verwendung von Schillerzitaten aus *Wilhelm Tell* (1804) geleistet. Diese werden durch das Schriftbild herausgehoben, jedoch ansonsten nicht namentlich belegt. In der Einleitung begründet Sigrist die Verwendung profaner Texte. So hätten auch Christus und Paulus Gleichnisse der Natur beziehungsweise die Worte «heidnischer Dichter»[1889] verwendet, um ihre Gedanken zu illustrieren. Nachdem der *Tell* von Schiller zunächst in der Schweiz eher kühl rezipiert wurde, entwickelte er Mitte des 19. Jahrhunderts eine breite Popularität.[1890] Jeder Hauptteil der Kanzelrede wird von einem Schillerzitat eingeführt. Zunächst ist das «Wir wollen sein Ein einzig Volk von Brüdern, in keiner Noth uns trennen und Gefahr». Dies sei der klare «Sinn und die Bedeutung des eidgenössischen Bundes».[1891] Der Bund sei über die Jahre von drei auf 22 Stände oder Kantone angewachsen, aber immer durch den Eid vor Gott miteinander verbunden gewesen. So sei die gesamte Eidgenossenschaft mit der heiligen Verpflichtung verkettet, in allen Angelegenheiten das Wohl und Wehe «aller zu beachten und nicht als «Zürcher oder Berner oder Luzerner», sondern eben als «Eidgenossen» zu handeln.[1892] Der «Schutzgeist des Vaterlandes» habe immer dann gewirkt, wenn dieses Gesamtinteresse beachtet worden sei. Mit Blick auf die Ereignisse der Regenerationszeit schliesst Sigrist, dass hierbei oft das Gemeinwohl zulasten des Kantonsinteresses missachtet worden sei und zwar «unter den frömmsten Vorwänden und gesetzlichen Rechtsformen».[1893] Die Kritik zielt auf die Konfessionalisierung des Konflikts von ultramontaner Seite sowie auf die Entkräftung der scheinbar immer noch präsenten Vorwürfe von konservativer Seite, dass sowohl die Klosteraufhebung als auch grundsätzlich die Bundesrevision der rechtlichen Grundlage entbehrt hätten. Aber die «Züchtigungen durch Gott», womit Sigrist die Konflikte der Freischaren- und Sonderbundszeit meint, hätten nun wieder zur «Erneuerung des Bundes» geführt.[1894] Somit kann bei Sigrist die Vorstellung einer Wiederherstellung des seit 1291

[1889] Georg Sigrist, Der Schutzgeist der schweizerischen Eidgenossenschaft. Predigt gehalten den 8. Heumonat 1850 auf dem Schlachtfelde ob Sempach, Luzern 1850, S. 5.
[1890] Vgl. Barbara Piatti, Tells Theater. Eine Kulturgeschichte in fünf Akten zu Friedrich Schillers Wilhelm Tell, Basel 2004, S. 187ff.
[1891] Sigrist, Der Schutzgeist der schweizerischen Eidgenossenschaft, S. 5.
[1892] Ebd., S. 6.
[1893] Ebd.
[1894] Ebd., S. 8.

beziehungsweise 1305 bestehenden Bundes festgestellt werden. Er folgt damit dem zentralen liberalen Narrativ der ‹Regeneration›. Bei Sigrist dient jedoch der Verweis auf die Wiederherstellung des alten Bundes durch den Bundesstaat weniger der Verschleierung des Konfliktcharakters ‹moderner› Gesellschaften, wie das Sarasin bezüglich des liberalprotestantischen Narrativs um 1891 behauptet hat.[1895] Denn die Konflikte werden ja von Sigrist sehr deutlich gemacht und gerade nicht verschleiert. Hier handelt es sich um eine insbesondere in katholischen Predigten – wie im Kapitel zu den Freischarenzügen aufgezeigt – ausgesprochen wichtige Legitimationsstrategie. Je länger eine imaginierte Gemeinschaft bereits besteht, sei es nun die Nation oder die katholische Kirche, desto mehr Gewicht erhält die Notwendigkeit, sie zu erhalten. Eben weil der Bundesstaat bereits seit 550 Jahren besteht und keine Innovation darstellt, ist er für Sigrist legitim.

Das Christentum und die Nichtchristen im Bundesstaat

Das Verhältnis zwischen den Konfessionen wird sowohl für die reformierten als auch die katholischen Pfarrer immer wieder neu justiert. Die konfessionelle Identität ist für den Predigtdiskurs enorm wichtig und führt dazu, dass je nach Konfliktlage andere Deutungen vorgenommen werden, die von relativer Toleranz zwischen den Konfessionen bis zur Vorstellung eines Religionskrieges gehen können. Die konfessionelle Identität wird stark relational bestimmt. Um zu wissen, was ein guter Katholik ist, muss gewusst werden, was ein Protestant ist. Aufgrund dieser Mechanismen soll im Folgenden kurz auf das Verhältnis zum Judentum eingegangen werden. Auch diese Beziehung prägt die jeweiligen konfessionskulturellen Vorstellungen.[1896] Während sich die freisinnigen und katholisch-konservativen Politiker sowie die reformierten und katholischen Geistlichen in ihren politischen und religiösen Vorstellungen teilweise erheblich unterschieden, waren sie sich bezüglich der auch nach der Bundesstaatsgründung weiterhin bestehenden Diskriminierung der Juden weitgehend einig.[1897] Die in der Helvetischen Verfassung von 1798 gewährte Niederlassungsfreiheit änderte am Rechtsstatus nicht-christlicher Einwohner nichts, einzig verfügten jüdische Franzosen aufgrund ihres Status als französische Bürger aufgrund der bilateralen Verträge über die Niederlassungsfreiheit.[1898] Mit der Restauration kehrten die

[1895] Vgl. Sarasin, Sich an 1848 erinnern, S. 272.
[1896] Vgl. Kuhlemann, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und fühen 20. Jahrhundert, S. 28f.
[1897] Vgl. Markus Ries, Katholischer Antisemitismus in der Schweiz, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 45–57, hier: S. 46.
[1898] Susanne Bennewitz, Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert, Basel 2008, S. 36f.

Kantone aber wieder zur kantonalen Judendiskriminierung zurück.[1899] In der Verfassungsdiskussion von 1848 dominierte diesbezüglich die Vorstellung der ‹Gemeinschädlichkeit›. Entsprechend wurde in der Revisionskommission der Bundesverfassung die Verweigerung der Freiheitsrechte für Juden mit 17 zu vier Stimmen angenommen, obwohl von jüdischer Seite Hoffnungen auf eine Verbesserung der Verhältnisse geäussert worden waren.[1900] Die Judenfeindschaft war demnach in beiden politischen Lagern weit verbreitet.[1901] Die Volksabstimmung 1866 über die Gewährung der Niederlassungsfreiheit wurde knapp angenommen, die gleichzeitig stattfindende Abstimmung über die Gewährung der Kultusfreiheit aber knapp abgelehnt. Die Ablehnung war vor allem in den deutschsprachigen Agrarkantonen hoch.[1902] Die Kultusfreiheit wurde erst 1874 mit der revidierten Bundesverfassung gewährt.

Ebenso wird in den Predigten beider Konfessionen die Ablehnung der jüdischen Religion deutlich. Damit kann die in der Forschung plausibel nachgewiesene These, dass der Ultramontanismus in besonderem Masse antisemitisch gewesen sei, für den Predigtdiskurs der Regenerationszeit nicht gelten.[1903] Denn in Kanzelreden von Geistlichen aller Richtungen lassen sich massive antijüdische Äusserungen finden. So kritisiert der reformierte Vermittlungstheologe Hagenbach die «Knechtschaft des Gesetzes»,[1904] also des Talmuds, unter der die Juden lebten. Der Basler Aufklärungstheologe Fäsch kritisiert wiederum an den Juden ihre angebliche «Anhänglichkeit ans Alte»[1905] und beim Ultramontanen Niederberger gilt das «Judenvolk» als Negativbeispiel für die «Verdammten aller Nationen und Generationen»,[1906]

[1899] Aram Mattioli, Die Schweiz und die jüdische Emazipation 1798-1874, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 61–82, hier: S. 69f.

[1900] Mattioli, «Vaterland der Christen» oder «bürgerlicher Staat»? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, S. 222.

[1901] So zeigt sich gerade auch in den radikal-liberal dominierten (Halb-) Kantonen Aargau (wo ein Drittel der Juden in der Schweiz lebten) und Basel-Landschaft eine massive antisemitische Gesetzgebung. Vgl. Martin Leuenberger, Judenfeindschaft im Baselbiet – Das «Judengesetz» und die Vetobewegung von 1851 oder: «Die Interessen sehen zu deutlich unter dem Pelz hervor», in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 111–133; Vgl. Aram Mattioli, Der "Mannli-Sturm" oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861-1863, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 135–169.

[1902] Mattioli, «Vaterland der Christen» oder «bürgerlicher Staat»? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, S. 231.

[1903] Vgl. Olaf Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997, S. 158; Olaf Blaschke, Wie wird aus einem guten Katholiken ein guter Judenfeind? Zwölf Ursachen des katholischen Antisemitismus auf dem Prüfstand, in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 77–109, hier: S. 96ff.; Lang, Ultramontanismus und Antisemitismus in der Urschweiz – oder: Der Kampf gegen die Säkularsisierung von Staat und Gesellschaft (1858-1878), S. 361f.

[1904] Hagenbach, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, S. 198.

[1905] Faesch, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, S. 13.

[1906] Niederberger, Der katholische Glaube das köstliche Geschenk Gottes, S. 11.

die «den Grundsätzen des hl. katholischen Glaubens»[1907] nicht folgten. Auch die judenfeindliche Vorstellung der «Gottesmörder» lässt sich in den Predigten beider Konfessionen finden.[1908] Ebenfalls verweist die in den Basler Predigten teilweise vorhandene Hoffnung auf die Judenbekehrung als Zeichen der Endzeit[1909] auf die überlegene Position, in der sich die christlichen Geistlichen sehen.[1910] Gerade die Erweckungsprediger nehmen zu den Juden eine sehr ambivalente Haltung ein.[1911] Alle binnenkonfessionellen Abstufungen sind daneben von der Vorstellung geprägt, dass zwischen der Schweiz und dem alten Israel eine Verwandtschaft besteht. Am deutlichsten sind hierbei die katholischen Bezüge auf die Makkabäer oder auch die Gleichsetzung der 500-jährigen Geschichte der Eidgenossenschaft mit der 500-jährigen Geschichte des alten Israels bis zu der Königszeit Davids.[1912] Ebenfalls mehrfach hervorgehoben wird die Ähnlichkeit und Bedeutung der eidgenössischen Bettage und der jüdischen Busstage. Die Ähnlichkeiten dienen aber nicht dazu, eine versöhnliche Haltung zum Judentum einzunehmen, sondern im Gegenteil als Warnung vor dem Verlust des besonderen Schutzes durch Gott. Diese antijüdischen Vorstellungen wurden neben den Predigten auch besonders durch liturgische Praktiken wie die Passionsspiele verstärkt und tradiert.[1913] Die Predigtdrucke fügen sich insofern in die Normalität antijüdischer Grundhaltungen ein.

Aufgrund des Umstandes, dass in den Predigten die Auserwähltheit immer mit der Vorstellung des katholischen oder aber des reformierten, im Mindesten aber mit dem überkonfessionell christlichen Glauben verbunden wird, wird nachvollziehbar, wieso sich in den Predigten keine Forderungen nach der Emanzipation der Juden finden lassen. Zur Gemeinschaft kann in dieser Sichtweise nur gehören, wer zumindest Christ ist. Neben diesem Befund muss aber festgehalten werden, dass die Legitimation der Ungleichbehandlung im geistlichen Diskurs nicht aufgrund des Kriteriums der ‹Rasse› erfolgt, sondern ausschliesslich an der Religion festgemacht wird. Die Vorstellung der grundlegenden und unveränderlichen Minderwertigkeit der jüdischen Rasse widerspräche sowohl der in der Erweckungsbewegung gängigen Vorstellung der

---

[1907] Ebd., S. 12.

[1908] Vgl. Johann Jakob Nussbaumer, Der Lobgesang der seligsten Jungfrau Maria. In fünfzehn homiletischen Predigten, Luzern 1837, S. 146; Wette, Das Reich Gottes, S. 63.

[1909] Vgl. Stückelberger, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, S. 9.

[1910] Vgl. Wolfgang Gerlach, Auf das sie Christen werden. Siebzehnhundert Jahre christlicher Antijudaismus, in: Christina von Braun, Wolfgang Gerlach (Hg.), Der ewige Judenhass. Christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus, Berlin 2000, S. 11–69, hier: S. 65.

[1911] Vgl. Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen, S. 294f.

[1912] Schürch, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, S. 3.

[1913] Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen: Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945, Frauenfeld, Stuttgart, Wien 1999, S. 73.

Konversionsmöglichkeit der Jüdinnen als auch dem immer wieder in den katholischen Predigten formulierten universellen Anspruch der Kirche. Es gibt bei dem wichtigen Luzerner Politiker Philip Anton von Segesser (1817-1888) Äusserungen aus den 1860er Jahren, in denen er den Juden grundsätzlich abspricht, Teil der schweizerischen Nation werden zu können und ihnen über antisemitische Stereotype vorwarf, die Schweiz als Fremdkörper zerstören zu wollen.[1914] Ebenso sind bei Niederberger in den Predigten zwar massive antijüdische Äusserungen zu finden, aber erst in einem Beitrag im Volkskalender von 1864 sprach er ihnen die Fähigkeit ab, aufgrund des zu leistenden Eides Teil der Eidgenossenschaft werden zu können.[1915] Solche Vorstellungen waren, das zeigt auch die Auseinandersetzung um die Judenemanzipation im Aargau, in der politischen Elite sowie in der Bevölkerung durchaus verbreitet, kommen aber in den Predigten nicht vor.[1916] Daher können die antijüdischen Äusserungen in den Predigten im Gegensatz zu jenen von Segesser und anderer Politiker als Kontinuität des christlichen Antijudaismus gelesen werden und noch nicht als Ausdruck eines neuen Antisemitismus.[1917] Diese Differenzierung machte jedoch zweifellos das tägliche Leben der rund 3000 Jüdinnen und Juden in der Schweiz[1918] nicht erträglicher und ändert auch an der Häufigkeit und Persistenz des Antijudaismus[1919] im Predigtdiskurs nichts.[1920] Es kann aber festgehalten werden, dass sich zum einen der Antijudaismus in den Predigten zwischen den

---

[1914] Zu von Segessers Judenfeindschaft: Vgl. Heidi Bossard-Borner, Judenfeindschaft im Kanton Luzern, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 171–192, hier: S. 182ff.; Vgl. Ries, Katholischer Antisemitismus in der Schweiz, S. 47.

[1915] Vgl. Lang, Ultramontanismus und Antisemitismus in der Urschweiz – oder: Der Kampf gegen die Säkularsisierung von Staat und Gesellschaft (1858-1878), S. 349.

[1916] Vgl. Tobias Kästli, Die Schweiz – eine Republik in Europa. Geschichte des Nationalstaates seit 1798, Zürich 1998, S. 441f.

[1917] Zur Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus: Vgl. Aram Mattioli, Antisemitismus in der Geschichte der modernen Schweiz. Begriffsklärungen und Thesen, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 3–22, hier: S. 4f.; Vgl. Werner Bergmann, Ulrich Wyrwa, Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Darmstadt 2011, S. 2f.; Vgl. David Nirenberg, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015, S. 15.

[1918] Mattioli, «Vaterland der Christen» oder «bürgerlicher Staat»? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, S. 217.

[1919] Zu der Gefahr einer Verharmlosung bei einer Differenzierung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus: Vgl. Olaf Blaschke, Die Anatomie des katholischen Antisemitismus. Eine Einladung zum internationalen Vergleich, in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 3–54, hier: S. 15.

[1920] Sowohl Bossard-Borner und Lang untersuchen beide die Judenfeindschaft in Luzern und der Innerschweiz. Bossard-Borner kann in der Abstimmung 1866 über die Niederlassungsfreiheit in Luzern zwar nicht ausschliessen, dass sich die Geistlichen in der Presse anonym judenfeindlich engagierten, jedoch scheinen sie sich in den Predigten zurückgehalten zu haben. Wohl kann Lang zur gleichen Abstimmung keine antisemitischen Kanzelreden aus der Innerschweiz finden, jedoch wohl einige judenfeindliche Musterpredigten und enzyklopädische Einträge in Lehrbüchern. Inwiefern diese aber in die tatsächlich gehaltenen und veröffentlichten Predigten einflossen, ist nicht belegt. Vgl. Bossard-Borner, Judenfeindschaft im Kanton Luzern, S. 181; Josef Lang, Der Widerstand gegen die Judenemanzipation in der Zentralschweiz 1862-1866, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 193–212, hier: S. 200ff.

Konfessionen kaum unterscheidet und dass er zum anderen bezüglich der konfessionellen Identitäten und insbesondere für die Vorstellung der Auserwähltheit eine überaus wichtige Funktion einnimmt.[1921]

Die Bundesstaatsgründung predigen

Es kann somit resümiert werden, dass in den beiden Predigtorten auch aufgrund der konfessionskulturellen Verschiedenheiten anders auf den Umbruch reagiert wurde. Während in Basel Aspekte wie das Verhältnis zum apokalyptischen Denken und die Neuverortung des Gottesreiches sehr viel wichtiger waren als die unmittelbar politischen Konflikte in der Schweiz, sind der Sonderbundskrieg und die Bundesstaatsgründung für liberale und ultramontane katholische Geistliche in Luzern ausgesprochen wichtig. Für Basel kann die Frage, ob es sich bei der Bundesstaatsgründung um einen Bruch gehandelt habe, verneint werden, ebenso eindeutig ist die Basler Wahrnehmung eines politischen Konfliktes im Hinblick auf den Sonderbundskrieg. In Luzern dagegen wird der Bruchcharakter von 1847/48 deutlich spürbar. Insbesondere die Legitimationsstrategien der liberalen Katholiken deuten auf einen solchen hin. Deutlich wird, dass die Einschätzung eines Religionskrieges von den ultramontanen Geistlichen vehement vertreten wurde. Dieser Aspekt wird im nächsten Kapitel zu den konkreten politischen Handlungsanweisungen noch genauer untersucht werden.

Politisches Handeln im (neuen) Bundesstaat

Der geistliche Diskurs in den Predigten in Basel während der Bundesstaatsgründung ist bezüglich des politischen Handelns von ähnlichen Begriffsfeldern geprägt wie zur Zeit der Kantonstrennung. Der reformierte Republikanismus und die Bedeutung von Freiheit und Gehorsam werden weiter prominent verhandelt.[1922] Neben den Kontinuitäten können jedoch auch markante Unterschiede festgestellt werden. Zum einen sind dies die Friedensappelle, zum anderen das Verhandeln von wirtschaftlicher Ungleichheit. Ebenso können in Luzern ähnliche politische Leitbegriffe gefunden werden wie bereits vor der Bundesstaatsgründung. Die ‹Gerechtigkeit› gilt im katholischen Staatsdenken weiterhin als «Staatszweck»,[1923] durch die

---

[1921] Zur Wichtigkeit der funktionalistischen Betrachtung des Antisemitismus: Vgl. Blaschke, Wie wird aus einem guten Katholiken ein guter Judenfeind?, S. 99ff.

[1922] Zum Republikanismus: Vgl. Immanuel Stockmeyer, Gebete und Predigt bei der Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes. Gehalten Montags den 4. Dezember 1854 in der Kirche zu St. Martin, Basel 1854, S. 9.; Freiheit: Vgl. Karl Rudolf Hagenbach, Die apostolische Warnung, den Geist Gottes nicht zu betrüben. Pfingstpredigt, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 243–262, hier: S. 254.; Vgl. Christoph Johannes Riggenbach, Gebete und Predigt bei der feierlichen Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes, Basel 1851, S. 10.; Ordnung/Gehorsam: Vgl. Respinger, Die alte Wahrheit für die neue Zeit, S. 14f.; Vgl. Riggenbach, Gebete und Predigt bei der feierlichen Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes, S. 10; Vgl. Stockmeyer, Gebete und Predigt bei der Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes, S. 13.

[1923] Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, S. 15.

der Naturrechtsgedanke an die Katholizität geknüpft wird.[1924] Auch die republikanische Verfasstheit und damit die Bedeutung von Religion und Tugend werden noch immer als zentrale Leitvorstellungen angesehen, die wichtiger sind als Verfassungen im Sinne von Vertragswerken.[1925] ‹Ordnung› wird im gleichen Sinne betont wie vor der Bundesstaatsgründung[1926] und dabei wird diese als Unterordnung und Gehorsam gegenüber der neuen liberale Regierung gefordert.[1927] Ebenso gilt die Bedeutung der ‹Freiheit› weiterhin als unbestritten und insbesondere liberale Katholiken insistieren aus politischen Gründen auf die auch nach der Bundesstaatsgründung weiterbestehende Freiheit.[1928] Denn die ultramontanen Geistlichen hatten vor dem Sonderbundskrieg mehrfach betont, dass bei einer Niederlage die Freiheit verloren ginge.[1929] Aber auch die ultramontanen Geistlichen, die in den Urkantonen predigen, betonen, noch immer ein «freies Schweizervolk von Nidwalden»[1930] zu sein. Am aussergewöhnlichsten ist im Hinblick auf das Verständnis von Freiheit in den katholischen Predigten jedoch die 1853 gehaltene Predigt an der Schlachtfeier von Sempach von J. S. Reinhard. Er bezeichnet das Christentum als Religion der Freiheit und folgt diesbezüglich einer überkonfessionellen Fortschrittsgeschichte, die formal den Narrativen der Reformationspredigten ähnelt. Reinhard verzichtet jedoch auf sämtliche konfessionellen Bezüge und Wertungen. Gott habe die Religion in Verbindung mit der Freiheit aufgerichtet. Nur im Zusammengehen von Religion und Freiheit – als Negativbeispiel dient Reinhard das von ihm durch «absolute Gewalt» regiert beschriebene Russland – könne das Wohl und Heil eines Volkes gründen.[1931]

Im Gegensatz zu Basel wird in den Luzerner Predigten jedoch die wirtschaftliche Ungleichheit kaum verhandelt, obwohl in Luzern seit den 1830er Jahren eine wirtschaftliche Dauerkrise

---

[1924] Vgl. Elmiger, Der Friede des Vaterlandes, S. 7; Vgl. Bossard, Predigt bei dem feierlichen Anlasse der ersten Versammlung des neugewählten Landrathes des Kantons Unterwalden nid dem Wald gehalten in der Pfarrkirche zu Stans den 2ten Mai 1850, S. 6.

[1925] So bei Schürch, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, S. 15; Vital Schnyder, Arnold von Winkelried an die Eidgenossen auf dem Schlachtfelde ob Sempach. Festrede gehalten am Jahrzeittage der Sempacher-Schlacht am 10. Heumonat 1854, Luzern 1854, S. 10.

[1926] Vgl. Bossard, Predigt bei dem feierlichen Anlasse der ersten Versammlung des neugewählten Landrathes des Kantons Unterwalden nid dem Wald gehalten in der Pfarrkirche zu Stans den 2ten Mai 1850, S. 11.

[1927] Vgl. Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, S. 17.

[1928] So bei Riedweg, Das Walten der göttlichen Vorsehung bei der Stiftung und Erhaltung der Eidgenossenschaft, S. 16; Schürch, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, S. 11.

[1929] Vgl. Stocker, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, S. 6.

[1930] Bossard, Predigt bei dem feierlichen Anlasse der ersten Versammlung des neugewählten Landrathes des Kantons Unterwalden nid dem Wald gehalten in der Pfarrkirche zu Stans den 2ten Mai 1850, S. 14.

[1931] Vgl. J. S. Reinhard, Religion und Freiheit. Rede, gehalten an der Jahrzeitfeier der Sempacher Schlacht, am 11. Juli 1853, Luzern 1853, S. 17.

herrschte.[1932] Diese war strukturell bedingt, weil für die stetig anwachsende Bevölkerung zu wenig Arbeitsplätze vorhanden waren. Sie wurde durch die Getreideausfälle 1843 und 1846 und die Kartoffelkrankheit ab 1845, die teilweise fast die Hälfte der Ernte vernichtete, weiter verstärkt.[1933] Armut war ein Massenphänomen, das aber auf die politischen Entscheidungen der 1840er Jahre kaum Einfluss genommen zu haben scheint.[1934] Dieser Befund lässt sich mit Blick auf die Predigten bestätigen. Lediglich in *einer* Kanzelrede wird in ähnlicher Weise wie in Basel die «Anerkennung jener göttlichen Ordnung, die Verschiedenheiten gesetzt und nothwendig gemacht» habe, gefordert.[1935] Ansonsten kann aber festgehalten werden, dass andere Probleme und sodann Begriffsfelder virulenter sind.

Basel: Frieden und Ungleichheit

Friedensapelle aus beziehungsweise in Basel

Obwohl in Basel in den Predigten nur sehr marginal über den Sonderbundskrieg gesprochen wird, wird doch vermehrt an den Frieden appelliert. So auch in der Predigt von Jakob Burckhardt. Burckhardt war der Nachfolger von Falkeisen und zwischen 1838 und 1858 Münsterpfarrer und damit der Antistes der Basler Kirche. Die Predigt wurde zur Einführung des Grossen Rates im April 1847 gehalten. Die Verfassungsrevision 1847 war nach einer Petition von Radikalen durch den Grossen Rat veranlasst worden. Nach den Freischarenzügen war bereits die konservative Regierung in Genf im Herbst 1846 durch die radikale Opposition gestürzt worden, weil sich diese geweigert hatte, auf der Tagsatzung gegen den Sonderbund zu stimmen.[1936] In Basel erhofften sich die Radikalen ähnliches. Den Forderungen der radikalen Opposition (Erweiterung des Wahlrechts und die Aufhebung des Zunftzwangs) wurden aber nicht entsprochen und so wurde die Verfassung revidiert, «ohne aber wesentlich verändert zu werden».[1937] Die «Komödie»[1938] illustriert das weiterhin funktionierende politische Bündnis zwischen Industriellen, Kaufleuten und Handwerkern. Ebenfalls deutlich ist – wie bereits die Predigten von de Wette gezeigt haben –, dass in Basel aufgrund der Erfahrung der ‹Wirren› die Furcht vor einer Revolution gross war und vor allem die gemässigt Liberalen auf den Kurs der

[1932] Heidi Bossard-Borner, Die andere Krise. Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Sonderbundszeit, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 5–14, hier: S. 6.
[1933] Ebd., S. 9.
[1934] Ebd., S. 12.
[1935] Joseph Burkhard Leu, Die Opferwilligkeit als Quelle der wahren Freiheit und Gleichheit, Luzern 1849, S. 15.
[1936] Vgl. Sarasin, Stadt der Bürger, S. 250.
[1937] Martin Schaffner, Geschichte des politischen Systems von 1833 bis 1905, in: Lukas C. Burckhardt, René L. Frey (Hg.), Das politische System Basel-Stadt. Geschichte, Strukturen, Institutionen, Politikbereiche, Basel 1984, S. 37–53, hier: S. 45.
[1938] Sarasin, Stadt der Bürger, S. 249.

konservativen Regierung einschwenkten.[1939] Den Hintergrund der Predigt Burckhardts bilden die neue Verfassung, der neu gewählte Grosse Rat und gleichzeitig die interkantonalen Spannungen.

Das Begriffsfeld des Friedens ist bereits durch den Bibeltext aus Joh 20,19 prominent gesetzt: «Friede sei mit euch». Die Obrigkeit müsse sich an Christus orientieren. Jesus sei ein «Friedefürst», sodass die «Landesväter» sich als «Stellvertreter eines christlichen Volkes» am «Gepräge des Friedens» auszurichten hätten.[1940] Burckhardt verweist auf Niklaus von Flüe und dessen Werben für den Frieden in Stans 1481. Von Flüe wird von Burckhardt überkonfessionell als der fromme «alte Eidgenoss»[1941] verstanden. Trotz der zahlreichen Konfessionalisierungsversuche von Flües auf ultramontaner Seite ist also dessen Verwendung als überkonfessionelle Figur in reformierten Predigten immer noch möglich. Die Konflikte werden aber von Burckhardt, trotz des Verweises auf von Flüe, weniger ausserkantonal verortet als vielmehr in den erneuten innerkantonalen Verfassungsauseinandersetzungen von 1847. Der Aufruf zum Frieden dient demzufolge der weiteren Bewahrung der – verglichen mit anderen Kantonen – ohnehin ruhigen Lage in Basel. Die Verhandlungen des Verfassungsrates zeigten, dass die Verständigung zwischen den Bürgern möglich und das Zutrauen der «Mitbürger»[1942] in die Vorsteher berechtigt sei. Den Frieden in der Zukunft zu erhalten, sei ebenfalls wichtig aufgrund der Verschiedenheit der Bürger. Bereits die Apostel seien unterschiedlich in Bezug auf ihre Bildung und ihre Erziehung gewesen, wie es auch die Bürger heute seien. Gemeinschaft sei aber aufgrund der christlichen Liebe möglich, weil eine solche das «Band» des Staates garantieren könne.[1943]

Der Predigtdiskurs in Basel ist somit eindeutig integrativ und vermittelnd und durch den Versuch geprägt, die als durch unterschiedliche «Spaltungen»[1944] bedrohte Gesellschaft zu einen. Auch während der Bundesstaatsgründung wird die Bedeutung der Versöhnung immer wieder bekräftigt, so in Hagenbachs Silvesterpredigt einen Monat nach dem Sonderbundskrieg.[1945] Insofern bestätigt sich diesbezüglich das von Haldemann bestätigte Bild

---

[1939] Vgl. ebd., S. 258.
[1940] Burckhardt, Gebet und Predigt bei der feierlichen Einführung des neuen Grossen Rathes, S. 7f.
[1941] Ebd., S. 10.
[1942] Ebd., S. 12.
[1943] Ebd., S. 14.
[1944] Bernoulli, Wir sind Gottes Tempel, S. 7.
[1945] Vgl. Hagenbach, Was der Herr gegeben und was er genommen, S. 311.

der reformierten Pfarrer,[1946] die bereits während der Kantonstrennung trotz der verhärteten politischen Fronten immer wieder zum Frieden und zur Feindesliebe aufgerufen hatten.[1947]

Erhalt des Friedens: Soziale Ungleichheit als Problem?

Die in der Predigt Burckhardts spürbare Fokussierung der Friedensbotschaft auf den eigenen Kanton deutet auf eine neben den interkantonalen Konflikten bestehende Bedrohung, die in den 1830er Jahren auch aufgrund der dringlicher zu verhandelnden politischen Ordnung kaum vorhanden gewesen war oder wahrgenommen wurde. Wurde während der Kantonstrennung intensiv über die politischen Formen und die Art der Repräsentation verhandelt, tritt Ende der 1840er Jahre vor allem das Problem des Pauperismus in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Das ist sicherlich dem Umstand geschuldet, dass die Massenarmut zwischen 1835 und 1860 zum Dauerthema wurde.[1948] Das Bestehen der Armut wird von den Pfarrern in ihre Weltsicht integriert und zu erklären versucht.

Deutlich wird diese Bewertung in der Predigt von Johann Rudolph Respinger (1808-1878) Ende 1848. Respinger war, nachdem der Kirchenrat Basels 1835 den Dienst in Basel-Landschaft wieder erlaubt hatte, von 1835 bis 1845 Pfarrer in Läufelfingen gewesen, ehe er in die Stadt zurückkehrte und zunächst Helfer und von 1866 bis 1878 Pfarrer im St. Leonhard wurde. Die Predigt wurde mit einem aufwendigen Titelblatt 1849 gedruckt. Respinger, der in seiner Predigt *Die alte Wahrheit für die neue Zeit* die «Zeitläufte»[1949] zu deuten sucht, ist wie die meisten Geistlichen der Zeit von der Vorstellung einer negativen Gegenwart geprägt. Er verortet den Grund für die schwierigen Verhältnisse in den «Ungleichheiten mit ihren Lasten».[1950] Diese seien wohl Jahrhunderte alt, jedoch sei noch «nie ein solcher Nothstand wie jetzt»[1951] gewesen. Damit wird in der Predigt wie bereist bei Hagenbach und de Wette ein ambivalentes Verhältnis zum Neuen eingenommen. Zwar handele es sich um eine neue Zeit, die Probleme seien aber die alten, womit es sich eben letztlich nicht um eine neue Zeit handelt. Der Begriff der ‹Ungleichheit› ist eng mit dem Begriffsfeld der ‹Ordnung› verknüpft, denn Respinger sieht den Grund für die beispiellose Ungleichheit in der Verletzung der «Ur-Ordnung».[1952] So sei man

---

[1946] Vgl. Haldemann, «Und in solchen Zeiten der Unruhe und des Jammers sollte die Kirche kein Wort zu sagen zu haben den Bürgern des Vaterlandes?», S. 116.

[1947] So forderte pro-landschaftliche Schaub nach dem Sieg auch Ruhe für die Asche der Feinde, und auch auf Seiten der Stadt forderte Kraus dazu auf, von Hass und Groll abzulassen. Vgl. Schaub, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, S. 5; Vgl. Kraus, Predigt zur Erinnerung an den 3ten August 1833, S. 7.

[1948] Stefan Jäggi, Art. Pauperismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014, hier: Vgl.

[1949] Respinger, Die alte Wahrheit für die neue Zeit, S. 3.

[1950] Ebd., S. 11.

[1951] Ebd.

[1952] Ebd.

von der «Natur abgekommen» und nun der Meinung, man könne durch die Intensivierung des «Handels und Wandels die Natur meistern und eine bessere Ordnung schaffen».[1953] Der Pauperismus wird so letztlich als Folge der Liberalisierung der Wirtschaft gesehen, der ja gerade in Basel sehr uneinheitlich begegnet wurde, indem zum einen mit der Seidenbandproduktion an der globalen Wirtschaft teilgenommen und zum anderen erst 1848 der Zunftzwang abgeschafft wurde, ohne das letzteres auf die politischen Verhältnisse unmittelbaren Einfluss hatte.

Respinger geht von einer von Gott durch Stände geordneten Gesellschaft aus. Die Stände müssten «ohne Unterschied lernen», zur «Einfachheit, Sparsamkeit und Genügsamkeit» zurückzukehren.[1954] Dabei werden von Respinger vor allem die Unterschiede dieser Stände betont. Die Unterschiede seien nicht nur in den materiellen Verhältnissen sichtbar, sondern ebenso in den Eignungen für die politische Herrschaft.[1955] Die Forderung Respingers nach der Einfachheit unterscheidet sich demnach von den republikanischen Vorstellungen während der Kantonstrennung. Denn die damaligen Forderungen knüpften deutlich an die aufklärerischen, luxuskritischen Diskurse an, die die Einfachheit als Grundlage der Tugendfähigkeit sahen. Die Benennung von Differenzen war nicht entscheidend. Bei Respinger wirkt der Luxus in der Gesellschaft jedoch so, dass er die «verschiedenen Stände immer mehr in Neid, Betrug, Verbrechen und Krieg gegeneinander» aufwiegelt und somit auch zu unberechtigten politischen Forderungen nach Mitbestimmung führe.[1956] Die Rückkehr zur Einfachheit eliminiere die Unterschiede im Hinblick auf den Reichtum in der Gesellschaft folglich nicht, würde sie aber erträglich, beziehungsweise unwichtig machen. Dass diese neu formulierte Vorstellung bezüglich der Rückkehr zur Einfachheit nicht auf einen republikanischen Kontext bezogen ist, zeigt sich daran, dass die Bedeutung der Einfachheit laut Respinger unabhängig davon gelte, ob es sich beim Staat um eine Republik oder eine Monarchie handle. Daher seien Änderungen in Bezug auf die Regierung oder die Verfassung nutzlos, und retteten «Volk und Vaterland» nicht.[1957] Die Gleichsetzung der politischen Ordnungen wird von Respinger im Anschluss weitergeführt. So unterscheide sich der «Volkswille» vom «Fürstenwillen» nicht und bei beiden werde das Volk zugrunde gerichtet, wenn der Souverän Gottes ewige Gesetze verletze.[1958]

[1953] Ebd.
[1954] Ebd., S. 12.
[1955] Ebd., S. 13.
[1956] Ebd., S. 14.
[1957] Ebd., S. 12.
[1958] Ebd., S. 14.

Ebenso sieht de Wette die Unzufriedenheit der Armen «als das grösste Uebel, an dem wir leiden».[1959] So sucht er in seiner Predigt zum Jahresende 1848 im Wesentlichen die bestehenden Ungleichheiten zu erklären. Er kritisiert die Orientierung an «unchristlichen» Wertmassstäben, der «Menschenweisheit».[1960] So äfften die «jetzigen Freiheitsprediger und Staatserneuerer» die Ideen des «westlichen Nachbarvolkes», also Frankreichs, nach, obwohl erwiesen sei, dass «dieses Volk sich selbst nicht helfen kann, geschweige dass es Lehrer und Führer Anderer werden könnte».[1961] Die «Staatsklugheit» Frankreichs habe letztlich einzig der «Gewinnsucht» gedient. Unter ‹Gewinnsucht› wurde in den zeitgenössischen Lexika das negativ konnotierte Streben nach immer mehr Geld und materiellen Werten verstanden. Um den Gewinn zu erzielen, würden alle erlaubten und unerlaubten Mittel angewandt.[1962] Die Gewinnsucht habe das Misstrauen zwischen den Ländern gefördert, womit sich der Aufbau und Ausbau der stehenden Heere in den umliegenden Ländern erklären lasse. De Wette spielt hier auf Kants *Zum ewigen Frieden* (1795) an. Kant sieht den Frieden zwischen den Völkern durch die stehenden Heere verunmöglicht.[1963] Seine Kritik kann allgemein mit den zeitgenössischen Entwicklungen im Militärsektor im ausgehenden 18. Jahrhundert erklärt werden.[1964] Diese Vorstellungen einer Verunmöglichung des Friedens zwischen Staaten, ausgelöst durch die Gewinnsucht, was hier ökonomische Werte und territoriale Expansion bedeutet,[1965] überträgt de Wette nun auf die innenpolitischen Probleme. Wie die Staaten sieht er die Menschen in Konkurrenz zueinander treten. Die «Unzufriedenheit der Armen»[1966] sei durch die «Genusssucht» der Reichen ausgelöst worden. Das Problem für de Wette ist demnach weniger die konkrete Armut als vielmehr die dadurch ausgelöste Unzufriedenheit. Diese sei zwar auch teilweise deshalb entstanden, weil die Reichen «ihr Geld und Gut nur für sich und die Befriedigung des Stolzes» bräuchten.[1967] Die Armen, so de Wette, müssten aber sehen, dass die Reichen grundsätzlich «für sich selbst genügsam und enthaltsam» lebten und ihr Geld für gemeinnützige Zwecke verwendeten.[1968] Das Misstrauen der Armen gegenüber den Reichen werde verstärkt, weil erstere nicht immer «Nahrung und Kleider» oder Arbeit hätten. Die Armut

[1959] Wette, Der Herr allein ist gross, S. 202.
[1960] Ebd., S. 200.
[1961] Ebd., S. 201.
[1962] Vgl. Friedrich Wilhelm Genthe, Handwörterbuch deutscher Synonymen, oder, Erklärung der in der deutschen Sprache vorkommenden ähnlich- und gleichbedeutenden (sinnverwandten) Wörter. Ein Hilfsbuch, Eisleben, Leipzig 1834, S. 109.
[1963] Vgl. Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart 1995, S. 5.
[1964] Vgl. Georg Cavallar, Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Wien 1992, S. 117ff.
[1965] Vgl. Wette, Der Herr allein ist gross, S. 201.
[1966] Ebd., S. 202.
[1967] Ebd.
[1968] Ebd.

kann aber für de Wette nicht grundsätzlich ausgemerzt werden, auch wenn sie durch die neue Wirtschaftsordnung verstärkt werde. Es gelte für die Wirtschaft «heilsame Schranken und Regeln»[1969] zu finden, die aus christlicher Sicht geboten seien. Wiederum ähnelt de Wettes Argumentation jener von Bitzius, der ebenfalls Kritik an der liberalen Wirtschaftsordnung übt.[1970] Diese wird – wie bereits bei Respinger – von de Wette für die Ausbreitung der Armut verantwortlich gemacht. Beides, also die Wirtschaftsordnung und die Genusssucht der Reichen, habe in den «niedern Volksklassen» die «wildesten Leidenschaften» ausgelöst, die kaum mehr zu bändigen seien.[1971] Die Furcht vor der Revolution, die in Basel offenbar trotz der ruhigen Verhältnisse grassiert, führt in den Predigten dazu, dass die Friedensappelle vor allem an die Armutsbetroffenen gerichtet werden. Es findet keine Kritik an der Sozialordnung statt, sondern lediglich am neuen Wirtschaftssystem. Da Armut wegen der gottgegebenen Ungleichheiten als nicht ausmerzbar gilt, wird das Problem in der Wahrnehmung der Armut gesehen. Das führt jedoch zu einer bezüglich der Handlungsimplikationen ambivalenten Position, denn die ‹Masse› wird grundsätzlich als Problem gesehen, das nur schwer gebändigt werden kann. Gleichzeitig impliziert die Kanzelrede de Wettes, dass die Armen durchaus fähig sein sollten, nach der Rezeption der Predigt auch Taten folgen zu lassen und von dem ungerechtfertigten Neid auf die Reichen abzulassen. Ansonsten müsste de Wette seine Predigt in dieser Form gar nicht halten oder veröffentlichen.

Luzern: Krieg und Frieden

Friedensforderungen in Luzern

Während die Friedensappelle in Basel vor allem auf die kantonalen Verhältnisse bezogen sind, gestalten sich die Verhältnisse aufgrund der Interessenlage in Luzern anders. Obwohl, wie einleitend beschrieben, in Luzern eine Wirtschaftskrise herrschte, wird diese sowohl im politischen als auch im Predigtdiskurs kaum thematisiert.[1972] Das ist wohl darauf zurückzuführen, dass aufgrund der Konfliktlage andere Probleme dringlicher erscheinen und entsprechend behandelt werden. Bereits in den Predigten um die Freischarenzüge können bezüglich des christlichen Liebes- und Friedensgebots ambivalente Positionen festgestellt werden. Zahlreiche Predigten zum Gedenken an Niklaus von Flüh verwiesen auf dessen Friedensappell und dessen Wichtigkeit für ein christliches Volk. Der binnenkonfessionelle

[1969] Ebd.
[1970] Vgl. Silvia Serena Tschopp, «Predigten gefasst in Lebenssprache». Zur narrativen Strategie von Gotthelfs «Neuem Berner-Kalender», in: Walter Pape, Hellmut Thomke, Silvia Serena Tschopp (Hg.), Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Mit einer Gotthelf-Bibliogaphie, Berlin 1999, S. 111–127, hier: S. 117f.
[1971] Wette, Der Herr allein ist gross, S. 203.
[1972] Vgl. Bossard-Borner, Die andere Krise, S. 12.

Standpunkt ist weitgehend unerheblich. So betont Georg Sigrist 1841 die Pflicht aller Schweizer die «Bürger- und Bruderliebe wiederzurückzubringen».[1973] Aber auch Joseph Imfeld verweist selbst nach dem zweiten Freischarenzug und der Ermordung Leus darauf, dass der Krieg ein «schreckbares Uebel» sei, wenn auch aufgrund der «unchristlichen Leidenschaften […] immer sein» werde.[1974] Imfeld legitimiert nur die Teilnahme an Verteidigungskriegen, wenn damit die «Unterthanen von gesetzmässiger Obrigkeit zu den Waffen gerufen» würden, was weniger als Aufforderung zum (Verteidigungs-)Krieg, denn als Delegitimation der Freischaren gelesen werden muss.[1975] So betont Imfeld die Wichtigkeit des Friedens, allerdings mit dem Zusatz, dass dieser nicht religiöse und konfessionelle Freiheiten verletzen dürfe. Wo aber die Grundsätze nicht betroffen seien, müsse nach dem «Rath des sel. Friedensstifters zu Stanz» durch Mässigung und Nachsicht der Frieden erhalten und der Bürgerkrieg verhindert werden.[1976]

Daneben insistiert aber Thomas Stocker 1843, dass der «Mensch zum Kampfe» geboren sei und bereits «kämpfend in dies Leben eintrete».[1977] Die Art des Kampfes bleibt jedoch ambivalent, da Stocker ausführt, dass er nicht von einem «blutigen Kampfe» spreche und einen Kampf gegen «Unglauben, gegen Ungerechtigkeit, gegen Sittenlosigkeit» meine. Aufgrund des Predigtanlasses, die Erinnerung an die Schlacht am Gubel, deren Schilderung rund 13 Seiten der mit 68 Seiten sehr langen Predigt ausmacht, kann diese Betonung des Kampfes somit durchaus auch anders gelesen und verstanden werden. Zumal Stocker die Versuche in der Tagsatzung bezüglich des Klosterstreits zu einem Kompromiss zu finden, als einen «faulen Frieden»[1978] zurückweist. Spätestens mit der Ermordung Leus mehren sich die kriegerischen Stimmen. So forderte Remigius Niederberger den entschiedenen Kampf gegen den vom Teufel stammenden Radikalismus[1979] und insbesondere die Katholiken in Solothurn und dem Tessin müssten ebenfalls in den Verteidigungskampf ziehen und lernen, dass «Wer nicht für mich, der ist wider mich».[1980]

Ultramonate Kriegstreiber?

Mit dem Bekanntwerden des Bestehens des Sonderbundes wird das Begriffsfeld des Friedens sehr viel ausführlicher verhandelt. Wie bereits oben beschrieben, parallelisiert Häflinger im

[1973] Sigrist, Das Gebet für die Obrigkeit in seinen segensreichen Wirkungen, S. 9.
[1974] Imfeld, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus, S. 9.
[1975] Ebd., S. 9f.
[1976] Ebd., S. 29.
[1977] Stocker, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel, S. 58.
[1978] Ebd., S. 54.
[1979] Niederberger, Anrede an das Volk von Nidwalden bei Anlass einer Wallfahrt nach Sachseln am 30. Juli 1845, S. 5.
[1980] Ebd., S. 11.

Sommer 1847 in einer stark konfessionalisierten Befreiungstradition die Sempacherschlacht mit den Freischarenzügen und sieht grundsätzlich die zeitgenössischen Konflikte durch die Reformation verursacht. Entscheidend ist für Häflinger in diesem Sinne der Erhalt einer klar konturierten ultramontanen Katholizität. Zwar wird zunächst festgehalten, dass «bis zur gegenwärtigen Stunde» die Luzerner noch «freie Schweizer, katholische Eidgenossen» seien, doch gilt in den Augen des Autors dieser Zustand als gefährdet.[1981] Wie Herzog Leopold III. nehme die Tagsatzung den Sonderbund als Anlass, Krieg gegen die «katholischen Kantone» zu führen.[1982] So gelte es, sich des Schutzes durch Gott würdig zu machen. Das bedeute –an dieser Stelle bricht die konfrontative Rhetorik der Predigt – für die «irregeleiteten, verblendeten Mitbrüder und Mitbürger», also für «die Feinde», zu beten.[1983] Die ambivalente Rhetorik, die Parallelen zur Sempacherzeit zieht und die politischen Strömungen der Gegenwart auf die Reformation zurückgehend betrachtet und die Auseinandersetzungen um eine «Einheitsregierung»[1984] letztlich als Konfessionskonflikt deutet, bricht das Prinzip der Konfrontation zum Ende der Predigt durch die Erinnerung an das Liebesgebot. Die Handlungsanweisung zielt damit nicht primär auf eine Rüstung zum Krieg, sondern auf die Stärkung der ultramontanen katholischen Identität.

Einen Schritt weiter geht jedoch Stocker kurz vor Ausbruch des Sonderbundskrieges. Wie Häflinger geht er von einem Konfessionskonflikt aus, dessen Ursachen er in seiner Predigt ausführlich herleitet. In den die Predigt abschliessenden Handlungsanweisungen wird dann aber nicht das Liebesgebot betont, sondern die Aufforderung zum Krieg. So müsse, wenn es «um euren heiligen Glauben» gehe, der «Vertheidigungskampf mit Wehr und Waffe» geführt werden.[1985] Das sei das «äusserste Mittel, die Notwehr». Ihm als Priester falle es als «Verkünder des göttlichen Friedens» schwer, dies zu fordern, aber wenn Gott den Krieg nicht abwende, bleibe nur der Kampf.[1986] Selbst wenn das auch als rein rhetorischer Einwand gelesen werden kann, scheint es doch evident, dass die unwidersprochene Aufforderung zum Krieg schwer fällt. Selbst ein Verteidigungskrieg muss rhetorisch über den Verweis auf die Unausweichlichkeit des Krieges zusätzlich legitimiert werden. Das Korpus enthält demzufolge keine Predigt, die eindeutig zum Krieg auffordert. Die Haltung des ultramontanen Katholizismus kann deswegen aber trotzdem kaum als integrativ beschrieben werden. Denn der Konflikt wird als

[1981] Häflinger, Die Schlachtkapelle ob Sempach eine Erinnerung an die Väter und eine Mahnung an die Enkel, S. 13.
[1982] Ebd., S. 18.
[1983] Ebd., S. 20.
[1984] Ebd., S. 15.
[1985] Stocker, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, S. 22.
[1986] Ebd.

Religionskrieg aufgefasst und für die Geistlichen besteht im Hinblick auf die konfessionellen Kernfragen – wie mehrfach betont wird – keine Vermittlungsmöglichkeit.

Nach der Niederlage: Frieden und Toleranz für den Katholizismus

Nach dem Sonderbundskrieg und der Einsetzung der neuen liberalen Regierung änderten sich wiederum die Präferenzen ebendieser bei der Auswahl der Prediger für die anstehenden Versöhnungsfeiern oder die Feiern der Schlachtpredigten. Waren vor dem Krieg die ultramontanen Geistlichen bestimmend, wurden nun wieder liberale katholische Geistliche als Prediger ausgewählt. Damit ändern sich auch die Tonalität und die Vorstellungen bezüglich des Friedens. Am deutlichsten kann das in der Predigt von Winkler am von der Regierung angeordneten Dank-, Versöhnungs- und Bittfest an Ostern 1848 nachvollzogen werden. Zunächst wird, wie bereits beschrieben, der Bürgerkrieg eingeordnet und dieser als letztlich «gesetzlichen Krieg»[1987] definiert. Eine Begründung für das Urteil wird von Winkler nicht angeführt, das Argument zielt aber wahrscheinlich auf den erfolgten Mehrheitsentscheid auf der Tagsatzung. Dieses Argument soll die wahrscheinlich immer noch präsenten Vorbehalte auf der katholisch-konservativen Seite entkräften, die in Predigten mehrfach darauf beharrten, dass Mehrheitsentscheide auf der Tagsatzung ungültig seien und nur die Einstimmigkeit rechtens sei.[1988] Nichtsdestotrotz sei der «Bürgerkrieg ein Unglück für alle»[1989] gewesen. Der Krieg wird als Züchtigung Gottes und insofern sogar als Beweis seiner Liebe aufgefasst, denn nur ein von Gott geliebtes Volk werde gezüchtigt. Mit der Züchtigung sei die Absicht Gottes verbunden gewesen, dass «uns die neueste Zeit mit ihren vielfachen, unglücklichen Ereignissen verständiger, weiser, verträglicher, friedfertiger und liebevoller»[1990] mache. Es gelte folglich, sich mit «unserm Mitbruder» auszusöhnen und «unsern Feinden zu verzeihen».[1991] Die Religion – Winkler konfessionalisiert diese an keiner Stelle der Predigt –, verbiete den Hass und gebiete die Liebe. Es gelte den Feinden nicht nur zu verzeihen, sondern gar für sie zu beten und ihnen «Gutes zu thun».[1992] Die Konflikte werden bei Winkler im Gegensatz zu Häflinger und Stocker, die beide letztlich die Reformation als verantwortlich für die Auseinandersetzungen sahen, als rein politisch angesehen, sodass sich gerade die Religion als Lösungsmöglichkeit anbietet. So seien die Gemeinden und das engere und weitere Vaterland durch «leidenschaftliche Partheisucht» zerrissen gewesen. Doch wie in einer Familie gelte es

[1987] Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, S. 5.
[1988] Vgl. Stocker, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, S. 13f.
[1989] Winkler, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, S. 5.
[1990] Ebd., S. 7.
[1991] Ebd.
[1992] Ebd., S. 10.

zwar nicht nach vollkommener Einheit der politischen Ansichten zu streben, die gegenteilige Position aber durch den «Glauben» zu tolerieren und zu akzeptieren.[1993] Die «heilige Religion» fordere, dass «wir unserem Bruder von Herzen verzeihen sollen»[1994]. Nur wer selbst verzeihe und vergebe, könne auch auf die Vergebung der eigenen Sünden durch Gott hoffen.[1995] Winkler fordert demzufolge nicht die «Einheit politischer Ansichten»[1996], jedoch eine Toleranz der Standpunkte, die wiederum über den christlichen Rahmen der Politik ermöglicht wird. Er verwirft somit ebenfalls die bei Stocker und Häflinger konzipierten Vorstellungen eines Religionskrieges und sieht die zeitgenössischen Auseinandersetzungen als politische Konflikte, die gerade durch die Religion befriedet werden.[1997]

Ähnlich können auch die Predigt an der Schlachtfeier von Sempach im Juli 1848 von Melchior Elmiger (1810-1889) und die nachfolgenden Kanzelreden in Sempach überraschenderweise als Friedenspredigten gelten.[1998] Politisch wird Elmiger in der Sekundärliteratur nicht verortet. Seine Haltungen, sofern bekannt, dürften auf eine theologisch liberale Position hindeuten. So lehnte er die Jesuitenberufung ab,[1999] ebenso die Solidaritätsbekundungen der ultramontanen Katholiken von 1857 an Papst Pius IX.[2000] Bereits der Titel *Der Friede des Vaterlandes* verweist auf die vermittelnde Intention der Predigt. Als «freie Söhne der freien Väter» gelte es aus Sempach die Lehre zu ziehen, dass «ohne Frieden kein Heil im Vaterlande»[2001] sein könne. Im Gegensatz zu der Predigt Winklers ist hier aber die Friedensforderung vor allem auf die politischen Verhältnisse im Kanton und mit Bezug auf die neue Regierung zu lesen. Denn durch einen politischen Umschwung – Elmiger referiert hier auf die nach dem Sonderbundskrieg liberale Regierung in Luzern – werde oftmals die Unzufriedenheit vergrössert. So dürfe aber nicht vergessen werden, dass der Glaube gegenüber der Obrigkeit Gehorsam gebiete. Dies gelte – Elmiger nennt hier die ultramontanen Geistlichen der Sonderbundszeit nicht explizit, – auch gerade für die «Diener der Kirche», die als «Priester des Friedens» der Regierung dienen

[1993] Ebd., S. 11.
[1994] Ebd., S. 8.
[1995] Ebd., S. 9.
[1996] Ebd., S. 11.
[1997] Dass auch für Winkler klar abgrenzbare Konfessionen bestehen, zeigt seine Predigt zur Verteidigung des Ablasses am Romfest 1858, das den katholischen Glauben bei aller Toleranz für überlegen hält. Vgl. Joseph Winkler, Der Ablass der Kirche. Predigt, gehalten am Romfahrtsfest in Luzern, Luzern 1858.
[1998] Ebenso wird in der Feier in Sempach 1850 das Liebesgebot auf die «Erneuerung des Bundes» angewandt und an die religiös vermittelte Pflicht zur «Versöhnung» gemahnt, auch die nachfolgenden Predigten sind von der Aufforderung der Versöhnung- und des Friedens geprägt. Vgl. Sigrist, Der Schutzgeist der schweizerischen Eidgenossenschaft, S. 11; Vgl. Schürch, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, S. 19; Vgl. Schnyder, Arnold von Winkelried an die Eidgenossen auf dem Schlachtfelde ob Sempach, S. 5.
[1999] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 299.
[2000] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 633.
[2001] Elmiger, Der Friede des Vaterlandes, S. 4.

müssten.[2002] Dabei habe seit einiger Zeit ein «unseliges Missverständnis» zwischen Volk und Priestern den Frieden gestört. Die Kleriker hätten «Oel in die verheerende Flamme» gegossen, während das Volk dem Irrtum erlegen sei, dass der katholische Glaube erst 300 Jahre alt sei und den Pfarrern die Bildung der Jugend demnach nicht mehr anvertraut werden könne.[2003] Elmiger kritisiert hier die Jesuitenberufung, die wiederum, wie im katholischen Zeitdenken üblich, dadurch delegitimiert wird, dass der Jesuitenorden 300 Jahren zuvor gegründet wurde und daher jünger ist als andere katholische Orden. Die Religion dient in dieser Predigt als gesellschaftliche Klammer, die politische Differenz erträglich macht. Der Glaube sei die gemeinsame Grundlage, die es eben erlaube, in «Erziehung, über die Wohlfahrt des Vaterlandes oder andere zufällige Dinge verschiedener Ansicht» zu sein.[2004] Auch Papst Gregor XVI. und Pius IX. seien verschieden in ihren politischen Ansichten, und trotzdem Oberhäupter der katholischen Kirche geworden. Elmiger spielt hier auf die liberalen Reformen an, die Pius IX. zu Beginn seiner Amtszeit 1847 durchführte. Die Vorstellung, dass die katholische Religion Toleranz bezüglich der politischen Fragen ermöglicht, prägt den Schluss der Predigt. So sei nach dem Vorbild der Väter die «Eintracht» gefordert und diese könne gelingen, wenn verstanden werde, dass die Differenzen innerhalb der Schweiz lediglich «politische Dinge» beträfen, jedoch der Mensch über die jeweils anderen Ansichten nicht richten dürfe.[2005] Auch mit Blick auf die in den ultramontanen Kreisen noch immer präsente Vorstellung, dass selbst jetzt noch ein Eingriff auf katholisch-konservativer Seite durch die europäischen Monarchien erfolgen würde, schliesst Elmiger – deutlich geprägt durch die republikanischen Vorstellungen –, dass «vom Ausland niemals Heil und Frieden»[2006] erwartet werden könne.

Die Toleranz im Sinne der Akzeptanz von unterschiedlichen politischen Standpunkten wird in der folgenden Kanzelrede explizit für den demokratischen Prozess gefordert. Die Predigt von J. B. Dormann wurde am Gedächtnistag von Bruder Klaus am 4. Juni 1848, also am Tag der Vetoabstimmung gegen die – aus wirtschaftlichen Gründen notwendig gewordenen – Klosteraufhebungen von St. Urban und Rathausen, gehalten. Das Veto wurde von rund 40% der Stimmenden unterstützt, was angesichts der Widerstände der Liberalen, die jede Propaganda für das Veto kriminalisierten, einen beachtlichen Erfolg der Opposition darstellte.[2007] Die Predigt sei wegen des durch sie verursachten Geredes durch Dormann

[2002] Ebd., S. 9.
[2003] Ebd., S. 10.
[2004] Ebd., S. 11.
[2005] Ebd., S. 13f.
[2006] Ebd., S. 16.
[2007] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 417.

veröffentlicht worden. Der Meinungsstreit muss sich offenbar auf die politischen Aussagen bezogen haben, da im Vorwort auf die «Parteisucht»[2008] desselben verwiesen wird. Da in Eich, dem Predigtort, das Veto angenommen wurde, ist davon auszugehen, dass aufgrund der neutralen Haltung Dormanns bezüglich der Klosterfrage der Widerstand gegen die Predigt eher von der konservativen Opposition als von den Liberalen ausging.[2009]

Das Oberthema der Kanzelrede ist die Erinnerung an das Leben von Bruder Klaus, woraus Dormann Tugenden für die Zuhörerinnen der Predigt ableitet. Zum Ende der Predigt wird auf die Gegebenheit mit den streitenden Parteien in Stans (1481) eingegangen, in der von Flüe vermittelte. Erschiene von Flüe heute wieder, würde er sicherlich, so Dormann, die «unselige Partheisucht» kritisieren, die sowohl das religiöse als auch das staatliche Leben zerstöre.[2010] Das gelte es besonders am Tage einer «wichtigen Angelegenheit unsers Vaterlandes», nämlich der Vetoabstimmung (wie in einer Fussnote vermerkt ist) zu beachten.[2011] Vertreter beider Parteien, womit nicht institutionalisierte Parteien gemeint sind, sondern vielmehr politische Lager, seien zu ihm gekommen und hätten gefragt, wie sie abstimmen sollten. Da der Bischof diesbezüglich keine Weisung herausgegeben habe, mische er sich als Priester nicht in diese Frage ein. Tatsächlich verwahrte sich Bischof Salzmann dem Bestreben des ultramontanen Teils des Klerus, der die Vetoabstimmung von der Kanzel her zu beeinflussen suchte.[2012] Es gelte aber bezüglich der Abstimmung «Christen gegen einander»[2013] zu sein und die Pflichten des weltlichen Staates und des Gottesreiches zu beachten. Dabei führt Dormann drei Paragrafen aus der «Staatsverfassung Gottes» an, womit er drei Bibeltexte meint.[2014] So gelte es, gerecht gegeneinander zu sein, was heisse, jeden in «seinem Rechte» zu lassen und ihn so stimmen zu lassen, wie er es «für sein Heil und für das Heil des Vaterlandes am besten erachtet».[2015] Zweitens solle man nicht über andere richten, denn das Gericht gehöre Gott. Demzufolge solle man kein Urteil über jemanden fällen, ob er nun dem Veto zustimme oder es ablehne.

Konnte also während den Freischarenzügen und dem Sonderbundskrieg eine Konfessionalisierung des Politischen festgestellt werden, beziehungsweise eine Politisierung des Konfessionellen, die in manchen Fällen bis zur Auffassung des Konflikts als Religionskrieg reichte, kann nun selbst in eminent kirchenpolitischen Fragen wie der Klosteraufhebung, ein

---

[2008] J. B. Dormann, Der selige Bruder Klaus ein Musterbild für Alle. Predigt gehalten an seinem Gedächtnistage im Kanton Luzern, Luzern 1848, S. 2.
[2009] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 416.
[2010] Dormann, Der selige Bruder Klaus ein Musterbild für Alle, S. 14.
[2011] Ebd., S. 15.
[2012] Vgl. Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 414.
[2013] Dormann, Der selige Bruder Klaus ein Musterbild für Alle, S. 15.
[2014] Ebd.
[2015] Ebd., S. 16.

mässigender Diskurs der Geistlichen ausgemacht werden. Die Religion dient unmittelbar der Steuerung des politischen Prozesses, indem sie erlaubt, den politischen Streit auszuhalten. Gleichzeitig scheint diese Forderung nach der Toleranz des Politischen aufgrund des Vorworts der Kanzelrede in der Bevölkerung jedoch umstritten gewesen zu sein. Neben den Friedensappellen wie bei Winkler, die deutlich auch auf den Bürgerkrieg hin formuliert sind, kann in Luzern mit der Bundesstaatsgründung festgestellt werden, dass die Geistlichen das Friedensargument zum einen zur Legitimation der neuen Regierung und damit bezogen auf den eigenen Kanton einsetzen und zum anderen als neue Möglichkeit der Vermittlung im Kontext des demokratischen politischen Prozesses.

Die kantonale Logik der Schweiz

Die gängigen Narrative zur Bundesstaatsgründung der Nationalgeschichtsschreibung finden sich in den Predigten nur sehr bedingt. In Basel wurde, bei aller Betonung, dass durch den Umbruch eine neue Zeit angebrochen sei, die Bundesstaatsgründung nicht als fundamentaler Wandel begriffen. Im Vergleich zu den Revolutionen in Europa gilt den Basler Geistlichen der Sonderbundskrieg kaum als erwähnenswert, ebenso insistieren sie mehrfach darauf, dass der Kanton glimpflich davongekommen sei. Die dominanten apokalyptischen Deutungen der Gegenwart bleiben in Basel auch nach der Kantonstrennung bestehen, werden aber während der Bundesstaatsgründung mit weniger Dringlichkeit ausgemalt. Waren diese apokalyptischen Zeichen während der Kantonstrennung am politischen Aufruhr festgemacht worden, sind es nun vor allem andere Elemente wie die Cholera und die Armut, die als deutliche Endzeitzeichen verstanden werden. Der Bürgerkrieg, der noch während den ‹Wirren› als unmittelbarer Hinweis auf das Ende der Welt gilt, wird kaum erwähnt oder dramatisiert, was ebenfalls die Bedeutung des Sonderbundskrieges schmälert. Viel entscheidender als die Bundesstaatsgründung ist es für die Pfarrer aufgrund der ausgebliebenen Apokalypse nach den ‹Basler Wirren› einen neuen Zugang zum Endzeitdenken zu finden. Dieses muss neu definiert werden, sei es wie bei Beck durch die Ablehnung der erwecklichen Betriebsamkeit oder wie bei Hagenbach und de Wette, die eine erneute Reformation fordern. Dennoch scheint die Bundesstaatsgründung zumindest für die universitären Theologen zum Bedürfnis nach einer neuen Verhältnisbestimmung der Konfessionen im Staat geführt zu haben, die aber ambivalent ausfällt und zumindest bei Hagenbach stark auf den Kanton bezogen bleibt. Grundsätzlich gilt der Pauperismus als weit wichtigeres Problem als die unmittelbar politischen Verhältnisse im Inland. Aufgrund der Verknüpfungen mit anderen Umbrüchen in Europa ist klar, dass der Konflikt eindeutig als politisch aufgefasst wird und in keiner Basler Predigt als Religionskrieg beschrieben wird. So

ist der reformierte Predigtdiskurs in Basel als vermittelnd aufzufassen, da er immer wieder an den Frieden appelliert.

Uneindeutiger ist dagegen die Lage in Luzern. Die manichäischen Auffassungen vor dem Sonderbundskrieg sowie die deutlichen Warnungen vor dem Verlust der Katholizität durch eine protestantische Mehrheit in einem zentralistischen Bundesstaat lassen den Krieg als deutlichen Bruch erscheinen. Dabei gilt es aber zu bedenken, dass diese klaren Zeichnungen auch dazu dienen sollten, die Homogenisierung im katholischen Lager weiter zu führen und entsprechend zu mobilisieren. Nach dem Sonderbundskrieg zeugen aber ebenso die Gehorsam fordernden Äusserungen der liberalen katholischen Geistlichen, die nun aufgrund der veränderten politische Lage in den Predigtdrucken ein deutliches Übergewicht erhalten, dass die neue Ordnung eben als neu verstanden wird und der besonderen – auch religiösen – Legitimation bedarf. In den Predigten ultramontaner Geistlicher nach der Bundesstaatsgründung lässt sich jedoch sehen, dass diese – zumindest im Hinblick auf die kantonale Ordnung – die Bundesstaatsgründung nicht als Bruch wahrnehmen. Dass die neue politische Ordnung des Bundesstaates aber teilweise selbst von liberalen Geistlichen nicht als einschneidend wahrgenommen wird, zeigt die Predigt von Josef Burkard Leu an der Feier der Sempacherschlacht 1849. Leu moniert in der Einleitung, dass keine Vertreter der «lieben Eidgenossenschaft»[2016] zugegen seien, obwohl Luzern nach der «frühern Kehrordnung», gemeint ist damit der Bundesvertrag von 1815, eigentlich Vorort wäre und demnach den Bundespräsidenten stellen würde.[2017] Obwohl die Frage nach der Bundesstadt am 28. November 1848 im National- und Ständerat mit der Wahl Berns geklärt wurde, besteht für Leu zumindest ideell qua Bundesvertrag von 1815 die alte Ordnung noch immer weiter. Dazu wird in den Sempacherpredigten nach 1848 das liberale Narrativ der Regenerationsmetapher übernommen, was den Charakter des Bruchs zu schmälern scheint. Das muss jedoch dahingehend interpretiert werden, dass dadurch die in Luzern ja umstrittene liberale Regierung legitimiert wird, indem sie als Fortsetzung der von den Vätern ererbten Ordnung gesehen wird. Hier geht es somit weniger um eine Integration der Katholisch-Konservativen in den Bundesstaat als vielmehr darum, die liberale Position zu festigen.

Die Frage, ob die Zeitgenossen den Konflikt als Religionskrieg sahen, kann jedoch klar beantwortet werden. Für die ultramontanen Geistlichen ist der Sonderbundskrieg, wie mehrfach betont wird, eine Fortsetzung der konfessionellen Auseinandersetzungen nach der Reformation und eindeutig ein Religionskrieg. Hier muss angefügt werden, dass das aufgrund der hohen

[2016] Leu, Die Opferwilligkeit als Quelle der wahren Freiheit und Gleichheit, S. 3.
[2017] Ebd.

Bedeutung der Religion für die Bevölkerung sicherlich auch als Mobilisationsargument diente. Nichtsdestotrotz ist die ultramontane Argumentation in sich stringent und begründet deren Insistieren auf den Bundesvertrag von 1815. Dessen Orientierung an souveränen und konfessionell zumeist homogenen Kantonen verhindert aus der Sicht der Ultramontanen die Einmischung in religiöse Angelegenheiten. Das in der Forschung immer wieder vorgebrachte Argument, dass auch Katholiken auf Seiten der Tagsatzung kämpften und den Konflikt stark bestimmten, kann für die ultramontane Seite deshalb nicht gelten, weil diese aufgrund der Ultramontanisierung die liberalen Katholiken mit zunehmender Verschärfung des Konflikts eben nicht mehr als Katholiken sehen. Die liberalen Katholiken wiederum verstehen im Gegensatz dazu den Konflikt als politische Auseinandersetzung, was sie insbesondere nach dem Krieg betonen, indem sie über die Religion für die Toleranz bezüglich der politischen Standpunkte werben. Beide Denkmodelle sind davon geprägt, dass die Religion das Primat über sämtliche andere Bereiche hat.

Dagegen hat sich gezeigt, dass der katholische Predigtdiskurs nur teilweise als integrativ-vermittelnd verstanden werden kann. Zwar wird – wie bereits im Luzerner Kapitel deutlich wird – auch auf ultramontaner Seite nur sehr zurückhaltend für kämpferische Massnahmen geworben. Selbst die deutlichste Predigt auf Seiten der Ultramontanen, die für einen Verteidigungskrieg wirbt, zeigt durch das Insistieren auf dem Bild des für Frieden werbenden Geistlichen, dass sich der zeitgenössische Predigtdiskurs schlecht zur Kriegspropaganda eignet. Aber das heisst wiederum nicht, dass die sich immer klarer abzeichnenden konfessionellen Binnendifferenzierungen zwischen ultramontanen und liberalen Katholiken sowie die antireformatorischen Spitzen und die mehrfachen Verweise auf die Kappelerkriege eine politische Lösung vereinfacht hätten. Deutlich wird jedoch, dass nach dem Krieg durch den nun eindeutig vermittelnden Ton im katholischen Predigtdiskurs beider Richtungen Toleranz im Hinblick auf den politischen Streit gefordert wird. Die katholische Religion soll dazu dienen, den politischen Standpunkt der Gegner auszuhalten oder eben zu tolerieren und fungiert im Predigtdiskurs als vermittelnde Klammer des demokratischen Prozesses.

4. Kapitel: Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern – Bettagspredigten in Luzern und Basel (1830-1860)

«Was zum Teufel soll ich mit der Schweiz anfangen?»[2018] Friedrich Dürrenmatt, Schweizerpsalm II

Nicht nur Dürrenmatt stellt sich die Frage, was denn mit der Schweiz anzufangen sei. Es ist dies eine Kernfrage der Regenerationszeit. Für eine Antwort muss jedoch zunächst einmal gewusst werden, was denn die Schweiz eigentlich ist. Mit der Problematik setzen sich auch die Geistlichen in Luzern und Basel in den Jahren zwischen 1830 und 1860 auseinander. Die vorangegangenen Kapitel haben eher die Konstruktion der politischen Ordnung untersucht, während die Verortung des Verhältnisses zur Eidgenossenschaft grossenteils ausgeklammert wurde. Bereits 1882 wurde im Hinblick auf die Definition von Nationalstaaten von Ernest Renan die Frage aufgeworfen: «Qu'est-ce qu'une nation?»[2019] Die Forschung hat die Frage sehr unterschiedlich beantwortet. Die Literatur zur Nation und zum Nationalismus wurde in den letzten Jahren «nahezu unüberschaubar»[2020], sodass im Folgenden lediglich die für die Thesen der Arbeit relevanten Aspekte ausgeführt werden. Neben der grundsätzlichen Frage, ob und wie in den Predigten die Nation konstruiert wird und was sie ausmacht, ist dies vor allem das von der Forschung als bedeutsam bestimmte Geflecht von Nation, Religion und Geschichte.[2021]

Der Wille zur (liberalen) Nation?

Die Forschung zur Nationalisierung ist lange einem Ordnungsschema der Typologisierung gefolgt. Dabei sind vor allem zwei Modelle als einflussreich erachtet worden: der Voluntarismus und der Essentialismus.[2022] Die Forschungskontroversen zur Nation werden aber meist nicht intra- und transdisziplinär, sondern politisch geführt, was am Beispiel von Friedrich Meineckes Unterscheidung zwischen Kultur- und Staatsnation illustriert werden kann.[2023] Durch die Setzung und Konzeption der Begriffe wurden identitätspolitische Debatten darüber geführt, wie sich Deutschland von den übrigen Grossmächten in Europa unterscheidet.[2024] Ähnliche identitätspolitische Vorstellungen prägen auch das Bild der Nation Schweiz. Als wichtigstes Modell für die Schweiz gilt im Hinblick auf die Typologie das der

[2018] Friedrich Dürrenmatt, Schweizerpsalm II, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.), Meine Schweiz, Zürich 1998, S. 109–112, hier: S. 109.
[2019] Ernest Renan, Qu'est ce qu'une nation? : Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882, Paris 1882.
[2020] Zimmer, Nation und Religion, S. 617.
[2021] Vgl. Franziska Metzger, Religion und Geschichte: Transformation einer Verhältnisgeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59/1 (2009), S. 32–55, hier: S. 33f.
[2022] Vgl. Rolf-Ulrich Kunze, Nationalismus. Illusionen und Realitäten: Eine kritische Bestandsaufnahme, Stuttgart 2019, S. 56.
[2023] Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München, Berlin 1908.
[2024] Vgl. Kunze, Nationalismus, S. 57.

«Willensnation».[2025] Im Gegensatz zu anderen Nationen verfüge die Schweiz weder über eine gemeinsame Sprache, Religion oder Ethnie.[2026] Carl Hilty formulierte 1875, dass die Schweiz das beste Beispiel dafür darstelle, «wie eine kräftige politische Idee unbedeutende und selbst ungleichartige Volksstämme zu einem bedeutenden Staate umbilden»[2027] könne. Diese Vorstellungen war vor allem für die Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden liberal-protestantischen Geschichtswerke einflussreich.[2028] Dabei zeigt aber Oliver Zimmer, dass sich die nationale Gemeinschaft nicht rein als ‹Willensnation› entwarf, sondern sich sowohl voluntaristisch als auch organisch – als «Willensnation» und «Wesensgemeinschaft» – begründete.[2029]

Wie bereits in der Einleitung der Arbeit dargelegt, hängt der Diskurs der Nation und jener der Moderne eng zusammen. Die Frage, wann von einer Nation beziehungsweise Nationalismus gesprochen werden kann, ist deshalb relevant, weil gerade im Hinblick auf die Schweiz der Geschichtsdiskurs als Voraussetzung und nicht Begleitphänomen der nationalstaatlichen Integration gesehen werden muss.[2030] Bereits im 16. Jahrhundert entstand ein (proto-) nationaler Kanon, auf den sich – wenn auch durchaus kontrovers – unterschiedliche Gemeinschaften beriefen.[2031] Das heisst, dass die Bezüge – sei es als Adelskritik im 16. Jahrhundert oder als aufklärerische Tugendphilosophie im 18. Jahrhundert – immer der politischen Aktualität der jeweiligen Gegenwart angepasst wurden.[2032] Auch in den Staaten der

[2025] Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, S. 224.
[2026] Vgl. ebd., S. 223.
[2027] Carl Hilty, Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft, Bern 1875, S. 28f.
[2028] Vgl. Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, S. 224.
[2029] Im Orginial deutsch. Zimmer, A Contested Nation, S. 10.
[2030] Vgl. Thomas Maissen, Die ewige Eidgenossenschaft. (Wie) ist im 21. Jahrhundert Nationalgeschichte noch schreibbar?, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59 (2009), S. 7–20, hier: S. 10.
[2031] Vgl. Andreas Suter, Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung». Vergleichende Überlegungen, in: Geschichte und Gesellschaft 25/3 (1999), S. 480–503, hier: S. 498.
[2032] Vgl. Guy P. Marchal, Die Schweiz und ihr Mittelalter. Missbrauch der Geschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 55/2 (2005), S. 131–148, hier: S. 141f.

Frühen Neuzeit[2033] gab es somit nationale Bezüge,[2034] die sich aber insbesondere im Hinblick auf die gesellschaftliche Reichweite – Stichwort ‹Elitenkultur› und ‹Volkskultur› – und auf den hegemonialen Status in Bezug auf andere Legitimationssysteme vom nationalen Diskurs nach 1800 unterscheiden.[2035] So mobilisierten die Volksversammlungen Anfang der 1830er Jahre rund zehn Prozent der männlichen Bevölkerung, sodass die dort neben anderen Anliegen propagierten nationalen Konzepte über eine relativ hohe Verbreitung verfügten.[2036] Generell markieren für die Forschung die Helvetik (1798-1803)[2037] und vor allem die Bundesstaatsgründung Meilensteine im Prozess der Nationalisierung.[2038] Während also der nationale Diskurs bis in die Frühe Neuzeit zurück verfolgt werden kann,[2039] tritt die Ideologie des Nationalismus – so die Forschung – erst um 1800 auf. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, Hansjörg Siegenthaler von der «fundamentalen Unsicherheit in der Modernisierungskrise» gesprochen, die den Nationalismus begünstigt habe.[2040] Nationalismus liege – so Peter Alter –

[2033] Zum einen handelt es sich für die ‹Primordialists› beim Nationalismus um ein zu komplexes und zu vielgestaltiges Phänomen, als dass es sich monokausal erklären liesse. So besteht John Armstrong auf die Kontinuität von ethischen Grenzlinien, was wiederum in Widerspruch zu der Annahme steht, dass diese erst mit der Modernisierung eine entsprechende Funktion erhielten (Vgl. John Alexander Armstrong, Nations before Nationalism, Chapel Hill 1982, S. 283f.). Auch Ian Lustick verweist auf die Schwierigkeit der Grenzziehung zwischen einer Nation und einer ethnischen Wir-Gruppe. Nationen seien wandelbare Grössen, die ständigen Konstruktionsprozessen unterliefen und die modernen Nationalstaaten daher nur ein entsprechender Ausdruck eines kurzlebigen Entwicklungszustandes, der sich wiederum wandeln würde (Vgl. Ian S. Lustick, Unsettled States, Disputed Lands. Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza, Ithaca (N.Y.) [etc.] 1993, S. 446). Zum anderen wird die Modernisierungsthese bezüglich des Nationalismus dahingehend modifiziert, dass die Genese der Nationalstaaten als längerer Prozess gelesen wird, der nicht erst mit der Industrialisierung einsetzt. Dabei werden unter anderem die Charakteristika des mittelalterlichen Nationendiskurses sowie die spezifischen Funktionen des humanistischen und konfessionellen Nationendiskurses herausgearbeitet. Vgl. Norbert Kersken, Geschichtsschreibung im Europa der ‹nationes›. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter, Köln 1995; Caspar Hirschi, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen, Niedersachs 2005, S. 497f.

[2034] Eric Godel hat aufgrund der Schwierigkeiten, zwischen ‹vormodernem› und ‹modernem› Nationalismus sauber zu trennen, vorgeschlagen, den Begriff des «Revolutionsnationalismus» für die beiden Konzepte zu verwenden (Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 208). Herfried Münkler hat auf die «Gefahr logischer Zirkularität» der Theorien hingewiesen, die Nationalismus vor 1789 bestenfalls als Elitenphänomen verstehen. Herfried Münkler, Nation als politische Idee im frühneuzeitlichen Europa, in: Klaus Garber (Hg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Tübingen 1989, S. 56–86, hier: S. 56.

[2035] Vgl. Volker Reinhardt, Nation und Nationalismus in der Frühen Neuzeit, in: Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 155–177, hier: S. 156f.

[2036] Vgl. Albert Tanner, Willensnation versus Kulturnation. Nationalbewusstsein und Nationalismus in der Schweiz, in: Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 179–203, hier: S. 185.

[2037] Vgl. Daniel Frei, Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798, Zürich 1964, S. 21.

[2038] Vgl. Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner, Einleitung. Nation und Nationalisierung der Schweiz, in: dies. (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 11–14, hier: S. 11.

[2039] Vgl. Lau, «Stiefbrüder», S. 34.

[2040] Siegenthaler, Supernationalität, Nationalismus und regionale Autonomie: Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der europäischen Gemeinschaft, S. 130.

dann vor, wenn die Nation und die Loyalität ihr gegenüber verglichen mit anderen Bindungen an oberster Stelle stehe.[2041] Aufgrund der engen Verknüpfung von Modernisierungs- und Säkularisierungsthese dürfte auf der Hand liegen, welche Verdrängungsmechanismen als bestimmend angenommen wurden. So unterscheidet der katholische Historiker Carlton Hayes diesbezüglich zwischen einem sich in Europa seit dem Ende des Mittelalters ausbreitenden Nationalbewusstsein und dem Nationalismus.[2042] Letzteres sei eine Fehlkonstruktion der Moderne, die eher universalistische Modelle wie das Christentum verdrängt habe.[2043] Diese Vorstellungen des Nationalismus wurde in den 1960er Jahren im Zuge der Modernisierungstheorien weiter gefüttert. Der Nationalismus wird dort als Phänomen begriffen, das den Übergang von einer Agrar- in eine industrielle Gesellschaft ermöglichte.[2044] Die Sichtweise ist bis heute prägend. So versteht Christoph Guggenbühl beispielsweise die ‹Erfindung› der «Idee der Nation» wie Gellner als kompensatorische Reaktion auf die soziopolitischen Veränderungen im Umbruch von der Agrar- zur Industriegesellschaft.[2045] Zwar habe es bereits vor der Französischen Revolution ein Geschichts- und Gemeinschaftsbewusstsein gegeben, dieses sei aber noch kein Nationalbewusstsein gewesen.[2046] Ganz im Sinne der Säkularisierungsthese wird anschliessend gefolgert: Das 18. Jahrhundert könne noch immer als religiöses Jahrhundert bezeichnet werden, während das 19. Jahrhunderts zum «politischen und nationalen» geworden sei. Die Religion sei jedoch nicht ersetzt worden, sondern für die nationalen Zwecke instrumentalisiert worden.[2047] Das Scheitern der Popularisierung des Nationalen während der Helvetik wird von Guggenbühl dann dahingehend erklärt, dass die Heterogenität in Bezug auf den Modernisierungsprozess noch zu

---

[2041] Vgl. Peter Alter, Nationalismus, Frankfurt am Main 1985 (1250 = N.F., 250), S. 14.
[2042] Carlton Joseph Huntley Hayes, Nationalismus, Leipzig 1929, S. 56.
[2043] Vgl. ebd., S. 114.
[2044] So geht Ernest Gellner davon aus, dass mit der Modernisierung die älteren sozialen Strukturen zerstört worden seien und der Nationalismus durch die Industrialisierung hervorgerufen worden sei. (Vgl. Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford 1983, S. 40) Gleiches behaupten sowohl Rogers Brubaker und Michael Hechter. (Vgl. Rogers Brubaker, Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe, Cambridge 1996, S. 4; Michael Hechter, Containing Nationalism, Oxford 2000) Die Vorstellung eines ausschliesslich in der Moderne auftretenden Nationalismus erhielt durch die gegenwärtigen politischen Irritationen in Europa und den USA neuen Aufwind. So hält Kunze Nationalisierung als ein eindeutiges «Phänomen der Modernisierung». Dieses hänge eng mit der politisch-industriellen Revolution zusammen, denn dadurch seien sowohl die Voraussetzungen wie auch der Handlungsdruck zu einer «herrschaftsstrategischen Funktionalisierung ethischer und kultureller Identität» geschaffen worden. Als solches sei der Nationalismus verantwortlich für die meisten Konflikte seit dem 19. Jahrhundert und im Speziellen die Bedingung für den Erfolg des Nationalsozialismus. Nicht zuletzt deshalb lehnt Kunze die Vorstellung eines inklusiven, ‹guten› Nationalismus ab. Kunze, Nationalismus, S. 22.
[2045] Christoph Guggenbühl, Biedermänner und Musterbürger im «Mutterland der Weltfreyheit». Konzepte der Nation in der helvetischen Republik, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 33–47, hier: S. 33.
[2046] Vgl. ebd., S. 35.
[2047] Vgl. ebd., S. 44.

gross gewesen sei und die «Ideologie der helvetischen Nation» habe scheitern lassen.[2048] Auch Ursula Meyerhofer erklärt das Entstehen des Nationalismus mit den nachlassenden «traditionellen, religiösen Bindungen» im 19. Jahrhundert, die nach einer neuen Integrationsideologie verlangt habe.[2049] Beide gehen aufgrund der modernisierungstheoretischen Vorannahmen von der Dichotomie zwischen Nation und Religion aus. Dabei gilt es aber zu bedenken, dass den gescheiterten nationalen Konzepten der Helvetik von deren Gegnern nicht einfach religiöse Konzepte entgegengestellt wurden.[2050] Genauso wenig entwickeln jene Gegenden wie Luzern oder Basel, in denen, wie deutlich wurde, kein gesamtgesellschaftlicher Rückgang religiöser Weltorientierung festzustellen ist, keine nationalen Konzepte. Modernisierungstheoretische Vorannahmen führen folglich in der Tendenz dazu, dass lediglich säkulare Nationenkonzepte wahrgenommen werden.[2051] Das zeigt Langewiesches Interpretation des Sonderbundskrieg als «Einigungskrieg»,[2052] mit dem die Entwicklung zum Schweizer Nationalstaat seinen Abschluss gefunden habe. Dies verkennt, dass auch nach 1848 sehr unterschiedliche Vorstellungen davon bestanden, was es bedeutet, der Schweiz zugehörig zu sein. Die Predigten in Luzern und Basel der 1840er Jahre haben aber bereits gezeigt, dass sich auch die Gegner der Liberalen und Radikalen als Schweizer sehen und sich insbesondere auf ähnliche Geschichtskonstruktionen berufen. Ebenso hat die Verortung der Bundesstaatsgründung in den Predigten gezeigt, dass der Bruchmoment nicht ausgeprägt ist und somit auch den nationalen Diskurs in den Kanzelreden nur sehr bedingt beeinflussen kann. Nachfolgend soll daher der spezifisch nationale Diskurs in den Kanzelreden herausgearbeitet werden. Im Hinblick darauf ist anzunehmen, dass die unterschiedlichen nationalen Konzepte nach 1848 weiter Bestand haben und in Konkurrenz zueinanderstehen. Das muss in den Analysen immer mitbedacht werden, ansonsten wird das liberale Nationalstaatskonzept – das mit der Bundesstaatsgründung sicherlich bestimmend wird[2053] – unhinterfragt tradiert und vergessen, dass die Gegner von ebendiesem in Luzern und Basel sich genauso an der Debatte um die nationale Identität beteiligten und diese nicht einfach

[2048] Ebd., S. 46.
[2049] Ursula Meyerhofer, Wirs sind die Nation. Der radikale Nationsbegriff des «Schweizerischen Republikaners», 1830-1846, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 49–59, hier: S. 50.
[2050] Vgl. Michael Geyer, Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung, in: Michael Geyer, Hartmut Lehmann (Hg.), Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 11–32, hier: S. 22f.; Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 94f.
[2051] Auch Albert Tanner zeichnet im Hinblick auf die Nationalisierung lediglich liberale, radikale und gemässigt liberale beziehungsweise liberal-konservative nicht jedoch die katholisch-konservativen Nationskonzepte nach. Vgl. Tanner, Willensnation versus Kulturnation, S. 186.
[2052] Dieter Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000, S. 30.
[2053] Vgl. Zimmer, Nation und Religion, S. 629.

verwerfen.[2054] So zeigt die Ablehnung der Einladung zur Feier vom 500jährigen Jubiläum des Vertrages von Zürich mit den Waldstätten von 1851 durch Uri, Schwyz und Unterwalden, dass die Dissonanzen bezüglich den Vorstellungen zur Schweiz auch nach der Bundesstaatsgründung offen zutage traten. Denn das Organisationskomitee der Feier in Zürich zeichnete bei diesem Fest eine Kontinuität zwischen 1351 und 1848, was die Innerschweizer Kantone ablehnten.[2055] Zudem muss bedacht werden, dass im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts selbst in den liberalen Eliten, die gemeinhin als die wesentlichen Akteure der Helvetisierungsbestrebungen – also dem hegemonialen schweizerischen Nationskonzept – gesehen werden, die «Interessen persönlicher, kantonaler oder religiöser Art» immer noch stark präsent waren.[2056]

Von katholischen und protestantischen Nationen

Da demzufolge nicht von einem Gegensatz von Nation und Religion ausgegangen werden kann, muss deren Verhältnis genauer beschrieben werden.[2057] Bereits in der Helvetischen Republik war seitens der Regierung – erfolglos – versucht worden, die Pfarrer in den Dienst der Propagierung der nationalen Zusammengehörigkeit zu stellen.[2058] In Bezug auf die «Versprachlichung der Nation»[2059] bestanden seit dem 16. Jahrhundert die Konfessionskulturen in Abgrenzung zueinander darauf, die eidgenössische Tradition zu vertreten.[2060] Auf Seiten der katholischen Orte wurde die Glaubensspaltung als Verrat nicht nur an der Kirche, sondern an der «sakral fundierten politischen Gemeinschaft»[2061] verstanden. Die reformierten Orte hingegen zeichneten, wie bereits im Kapitel zu Basel mehrfach festgestellt, die Reformation sowohl als religiöse Erneuerung als auch «Erfüllung der eidgenössischen Geschichte».[2062] Ebenso gilt es aber anzumerken, dass die konfessionellen Identitätskonstruktionen häufig in Konkurrenz zu anderen Gemeinschaftsbestimmungen traten, wie in den Auseinandersetzungen zwischen Luzern und den Landsgemeindeorten im 18. Jahrhundert oder sogar während den

[2054] Vgl. Zimmer, A Contested Nation, S. 150.
[2055] Vgl. ebd., S. 154ff.
[2056] Herrmann, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), S. 403.
[2057] Für die Frühe Neuzeit hat bereits Heinz Schilling den Einfluss der Konfessionalisierung für die nationalen Prozesse betont. Vgl. Heinz Schilling, Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der fürhmodernen Staatsbildung, in: Klaus Garber (Hg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Tübingen 1989, S. 87–107, hier: S. 103f.
[2058] Vgl. Frei, Das schweizerische Nationalbewusstsein, S. 113.
[2059] Metzger, Entangled discourses, S. 153.
[2060] Vgl. Lau, «Stiefbrüder», S. 133.
[2061] Ebd., S. 134.
[2062] Ebd., S. 143.

Toggenburger Wirren (1698-1712), in der sich die konfessionellen Identitäten nicht immer mit den regionalen Interessen deckten.[2063]

In der religiös vermittelten Konstruktion der Nation lassen sich zwei Grundmuster beschreiben. Zum einen Nationalismus als politische Religion, der «die überkommene kirchlich institutionalisierte christliche Religion ablösen soll». Zum anderen die Imagination der Nation als «Gemeinschaft von Frommen», die wiederum auf jüdische und christliche Überlieferungsbestände zurückgreift, um die Nation zu sakralisieren und ihr eine exklusive Gottesnähe zuzuschreiben.[2064] Im Kontext der hier zu untersuchenden Predigten dürfte wenig überraschend sein, dass das erste Muster keine Anwendung findet. Nation und Religion werden nicht nur als vereinbar betrachtet, sondern sind vielmehr zwingend miteinander verbunden. Die Geistlichen müssen sich – qua Anforderung der Predigtgattung – in irgendeiner Form mit der nationalen Kommunikationsgemeinschaft auseinandersetzen und gleichzeitig deuten und konstruieren sie diese durch ihre Predigtbeiträge. Es gilt aber zu beachten, dass beide Bereiche, sowohl die ‹Nation› als auch die ‹Religion› und ‹Konfession› keine monolithischen, statischen Blöcke darstellen, sondern das «Produkt komplexer kultureller Wechselwirkungen und Adaptionsprozesse»[2065] sind. Dabei ist insbesondere bedeutsam, wie die konfessionellen Vorstellungen und Narrative mit der Idee der Nation umzugehen suchen. Die Kapitel zu Basel und Luzern haben bereits gezeigt, dass der Idee der Auserwähltheit für die Legitimation der politischen Ordnung eine hohe Bedeutung zukommt. Diese war allerdings meist auf den Kanton bezogen. Es stellt sich somit die Frage, wie die stark auf den Kanton bezogenen Kanzelreden das Verhältnis zum Staatenbund beziehungsweise Bundesstaat beschreiben. Denn es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass neben den nationalen Kommunikationsgemeinschaften die regionalen weiterbestanden und ebenfalls in Konkurrenz und Austausch mit den unterschiedlichen Deutungsangeboten traten.[2066] So musste das Verhältnis zwischen den massgeblichen Gemeinschaften – Kanton, Nation, Kirche – immer wieder anders gedeutet werden.

Grundsätzlich stellte sich die Ausgangslage im 19. Jahrhundert für die beiden Konfessionen unterschiedlich dar. Im 18. Jahrhundert war das republikanische Nationenkonzept der Helvetischen Gesellschaft diskursiv bestimmend. Dieses war grundsätzlich auch für Katholiken zugänglich, doch blieben bei den Treffen der Gesellschaft in Schinznach die reformierten Eliten

[2063] Vgl. ebd., S. 432.
[2064] Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, S. 305ff.
[2065] Lau, «Stiefbrüder», S. 17.
[2066] Vgl. Altermatt, Der lange Weg der Schweizer Katholiken zu nationalen Volksorganisationen, S. 43; Altermatt, Konfession, Nation und Rom, S. 31.

mehrheitlich unter sich.[2067] Die wenigen katholischen Teilnehmer stammten fasst alle aus den Eliten Solothurns und Luzerns. Daneben wurde nach dem vierten Landfrieden von 1712 der Zusammenhalt der katholischen Innerschweizer Eliten gefördert und damit eine interkonfessionelle Annäherung erschwert. Zudem waren im wissenschaftlichen Nationendiskurs noch eine Vielzahl konfessioneller reformierter Feind- und Selbstbilder, wie das reformierte Gemeindemodell und eine antiklerikale Stossrichtung, enthalten, was den Zugang für die katholische Elite von einem gemeinsamen nationalen Diskurs weiter schwierig gestaltete.[2068] Lau folgert, dass für die katholischen Orte die Nation immer neben- oder untergeordnet gegenüber der Religion war, während für die Reformierten der Nationendiskurs langsam die sakralen Loyalitäten zu substituieren begann.[2069] Die modernisierungstheoretischen Elemente des Befundes sollen an dieser Stelle ausgeblendet werden, was hier interessiert, ist die Feststellung unterschiedlicher Zugänge zum nationalen Diskurs für die beiden Konfessionen. Als hegemoniale Sicht wurde sowohl in Deutschland[2070] als auch in der Schweiz die Nation protestantisch konfessionalisiert.[2071] Die katholische Diskursgemeinschaft musste sich gegenüber diesen Vorstellungen positionieren und entwarf demnach ein «Konkurrenzmodell»[2072] des Nationalen. Die politische und kulturelle Minderheit war gezwungen, dem dominanten Narrativ eine Alternative entgegenzustellen. Während in den protestantische Geschichtsdiskursen Huldrych Zwingli (1484-1531) als eine prototypische Figur des Nationalen auftrat,[2073] wurden in den katholischen Erzählungen entsprechende Alternativen wie Karl Borromäus oder Bruder Klaus entwickelt.[2074] Bereits die Figur Zwinglis verweist auf die Zentralstellung der Reformation in den nationalen Narrativen beider Konfessionskulturen. Verstärkend wirkt, dass die Befreiungstradition, die als goldene Epoche verstandene Zeitspanne zwischen den Schlachten gegen die Habsburger mit den kurz vor der Reformation stattfindenden Burgunderkriegen (1474-1477) enden liess und demzufolge nationale und konfessionelle Narrative immer schon stark miteinander verbunden waren.[2075]

[2067] Vgl. Lau, «Stiefbrüder», S. 473.
[2068] Vgl. ebd., S. 474f.
[2069] Vgl. ebd., S. 480.
[2070] Vgl. Hedda Gramley, Christliches Vaterland – einiges Volk. Zum Protestantismus und Nationalismus von Theologen und Historikern 1848 bis 1880, in: Jörg Echternkamp (Hg.), Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen, 1760 - 1960, München 2009, S. 81–105, hier: S. 88.
[2071] Vgl. Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 159.
[2072] Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, S. 425.
[2073] Vgl. Franziska Metzger, Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 64–98, hier: S. 75.
[2074] Vgl. Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, S. 430.
[2075] Vgl. Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 159.

Die Konfessionskulturen bezogen sich beide auf die Reformation, werteten diese aber grundverschieden. Insofern ist aber ersichtlich, dass das reformierte und katholische Narrativ, trotz der inhaltlichen Differenzen, auf ähnliche Muster aufbaut.[2076]

Dabei sind vor allem die doppelten Inklusions- und Exklusionsschema interessant, die jeweils auf die Gemeinschaft in Bezug auf ‹Konfession› und ‹Nation› angewendet werden.[2077] Da die Ordnungsidee ‹Nation› grundsätzlich auf Homogenisierung zielt, werden heterogene Elemente, wie die Bikonfessionalität, grundsätzlich zu einem Problem.[2078] Gerade in gemischtkonfessionellen Kontexten ist von der «Amalgamierung religiöser und nationaler Semantiken»[2079] auszugehen. Im Folgenden sollen also allzu homogene Identitätsvorstellungen verworfen werden und stattdessen Mehrfachidentitäten, basierend «auf Mechanismen der Selektion aus einer Pluralität von diskursiven Feldern»[2080] angenommen und beschrieben werden. Im Zentrum steht die Frage, welche konfessionellen und nationalen Identitäten in den Predigten geschaffen werden und welche regionalen Loyalitäten fortbestehen.[2081] Im Hinblick darauf bestanden eine Vielzahl von Anknüpfungs- beziehungsweise Abgrenzungsmomente. So stellte beide Konfessionen der Umstand, dass die Innerschweiz katholisch war, vor unterschiedliche Probleme.[2082] Weiter war bedeutsam, dass sich der innerhalb des katholischen Lagers in der Mehrheit befindende Ultramontanismus neben dem nationalen Bezug auch transnational – nach Rom – orientierte.[2083] Dabei wurde von den Reformierten der Katholizismus und dessen übernationale Ausrichtung teilweise als «Charakter der Desintegration der nationalen Gemeinschaft gedeutet».[2084] Damit rückt für den gesamten Zeitraum die Untersuchung der Überlagerungen und Durchdringungen der konfessionellen und nationalen Identitätskonstruktionen in den Mittelpunkt.[2085] Zur Beurteilung und Bewertung des nationalen Diskurses der Predigten kann dieser mit jenem der Festkultur oder der Historiographie verglichen werden, um dessen Profil und Eigenständigkeit beschreiben zu können.[2086]

[2076] Vgl. Altermatt, Konfession, Nation und Rom, S. 40.
[2077] Vgl. ebd., S. 30.
[2078] Vgl. Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche, Einleitung, in: dies. (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 11–23, hier: S. 12.
[2079] Metzger, Entangled discourses, S. 153.
[2080] Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 90.
[2081] Vgl. Altermatt, Konfession, Nation und Rom, S. 31.
[2082] Vgl. Metzger, Entangled discourses, S. 170.
[2083] Vgl. Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, S. 422.
[2084] Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, S. 305.
[2085] Vgl. Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, S. 430.
[2086] Vgl. Buchbinder, Der Wille zur Geschichte; Franziska Metzger, Die Konfession der Nation: katholische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur der Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950, in:

Das Wesen der Nation?

Während die obigen Debatten eher darüber geführt werden, zu welchen Zeitpunkt es welche Vorstellungen des Nationalen gibt, haben sich die folgenden Dispute darüber entzündet, was eine Nation ist. Ausgangspunkt bildeten die Kerndoktrinen der klassischen, essentialistischen Nationenvorstellungen und dessen Idee einer naturgegebenen Nation.[2087] Dagegen opponierten im Zuge des ‹linguistic turn› Benedict Anderson und Eric Hobsbawm mit einem konstruktivistischen Ansatz. Dessen Hauptmotive – ‹imagined communities› und ‹invented traditions› – sind zum Gemeingut der Nationalismusforschung geworden, haben jedoch auch zu Missverständnissen geführt.[2088] So hat Friedrich Wilhelm Graf auf den aporetischen Charakter der Erfindungssemantik zahlreicher Nationalismusstudien hingewiesen. Die Erfindungsmetapher sei oft als ‹reines Erfinden› missdeutet worden. Dabei könnten jedoch endliche Subjekte keine ‹creatio ex nihilo› vornehmen, sondern müssten auf «die Aneignung von gegebenen Beständen» zurückgreifen, was bedeute, dass der Regelfall die «Reinterpretation des Überlieferten oder Umschaffung von Beständen» sei.[2089] Denn im Akt des Erfindens müssten sich, um verstanden werden zu können, «die imaginierenden Subjekte unausweichlich auf Ressourcen» beziehen, die ihren Konstruktionsleistungen» vorauslägen.[2090] Ähnliches hat Andreas Suter bemängelt, und in Anlehnung an Reinhard Stauber[2091] von der «Tradition der Erfindung» gesprochen. So könnten nicht auf einer Tabula rasa beliebige Nationskonzepte entworfen werden, sondern diese müssten auf bereits bestehende, kulturelle Bausteine zurückgreifen und je nach Anforderung umdeuten.[2092] Es ist daher hilfreich, im Hinblick auf die nationalen Diskurse die von Guy Marchal eingeführte Metapher der ‹imagologischen Bastelei› zu übernehmen.[2093] In Anlehnung an Claude Lévi Strauss gilt es, die «mythopoietische Bastelei» als «entscheidende Technik der ‹Erfinder› der Nation»

Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 145–164; Franziska Metzger, Religion and Myth: Narratives – Discursive Mechanisms – Effects: The Example of Catholic Historiography in 19 th and early 20 th Century Switzerland, in: Kirchliche Zeitgeschichte 27/2 (2014), S. 349–363.

[2087] Vgl. Zimmer, Nation und Religion, S. 622.

[2088] Ein guter Forschungsüberblick zu den beiden Autoren bieten: Shida Kiani, Fiktion wird Realität. Die Nationalismustheorie von Benedict Anderson, in: Samuel Salzborn (Hg.), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart 2011, S. 85–98; Torben Stich, Erfundene Traditionen? Die Nationalismustheorie von Eric J. Hobsbawm, in: Samuel Salzborn (Hg.), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart 2011, S. 29–43.

[2089] Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, S. 302.

[2090] Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 116f.

[2091] Reinhard Stauber, Vaterland - Provint - Nation. Gesamtstaat, Länder und nationale Gruppen in der österreichischen Monarchie 1750-1800, in: Eckhart Hellmuth, Reinhard Stauber (Hg.), Nationalismus vor dem Nationalismus?, Hamburg 1998, S. 55–72.

[2092] Vgl. Suter, Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung», S. 481f.

[2093] Vgl. Guy P. Marchal, Das «Schweizeralpenland»: eine imagologische Bastelei, in: Guy P. Marchal, Aram Mattioli (Hg.), Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität = La Suisse imaginée, Zürich 1992, S. 37–49, hier: S. 39f.

herauszuarbeiten, die die «von ihnen erhoffte, vorgestellte oder gedachte Ordnung als eigentlich immer schon existierend» imaginierte.[2094] Die Behauptung von Kontinuität[2095] stellt aber nur eine Möglichkeit dar. Wie Suter zeigt, zeichnet sich das nationale Konzept des 19. Jahrhunderts Frankreichs im Gegensatz zur Schweiz durch die Konstruktion eines Bruchs aus. Beide Modelle zielten – sowohl Kontinuität im Falle der Schweiz als auch Bruchmoment für Frankreich – auf die Schaffung einer Staatsbürgernation ab.[2096] Die unterschiedlichen Konzepte erklären sich aus den tradierten Erinnerungen, die als Geschichtsbilder zur Verfügung standen und die es in die neuen Konzepte zu integrieren oder aber zu verwerfen galt.[2097] Ebenso fordert Oliver Zimmer, sich nicht auf eine reine Deskription dieser Konzepte zu beschränken, sondern die Nationalisierung als «Wettstreit um Deutungsmacht, Status und Prestige innerhalb eines sich formierenden Nationalstaats»[2098] zu untersuchen.[2099] Somit sind die folgenden Analysen der Predigten in Bezug auf deren Konzeptionen der Nation ein Beitrag zu einer Beschreibung eines solchen Wettstreits in einem komplexen Feld insbesondere mit konfessionellen Deutungen. Denn gerade die Vorstellung, dass die Nation spätestens im 19. Jahrhundert zum «Letztwert und obersten Legitimitätsquell für Forderungen jedweder Art»[2100] geworden ist, scheint in den Predigten – zumindest für den untersuchten Zeitraum – mehr als fragwürdig.

Die ‹Nation› wird im Folgenden mit Franziska Metzger[2101] als «Kommunikationsgemeinschaft» verstanden, die an bereits geschaffene und bestehende staatliche Strukturen und auch nationale Diskurse anknüpft.[2102] Eine solche Gemeinschaft zeichnet sich durch folgende Spezifika aus. Erstens durch eine abstrakte und überindividuelle Vergemeinschaftung.[2103] Zweitens ist die nationale Kommunikationsgemeinschaft durch übergenerationelle Bezüge bestimmt und drittens strukturell und diskursiv organisiert.[2104] Für die Predigten stehen für Letzteres die als in Netzwerken handelnden Geistlichen im Zentrum. Viertens zeichnen sich diese Kommunikationsgemeinschaften durch die Verschränkung von

---

[2094] Graf, Die Nation - von Gott «erfunden»?, S. 303.
[2095] Vgl. Manfred Hettling, Geschichtlichkeit. Zwerge auf den Schultern von Riesen, in: ders. (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 91–132, hier: S. 92f.
[2096] Suter, Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung», S. 488.
[2097] Vgl. ebd., S. 497f.
[2098] Zimmer, Nation und Religion, S. 623.
[2099] Vgl. dazu auch Andreas Fahrmeir, Die Deutschen und ihre Nation. Geschichte einer Idee, Ditzingen 2017, S. 8.
[2100] Langewiesche, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, S. 16.
[2101] Metzger wiederum stützt sich auf die theoretischen Arbeiten zur Nation von Altermatt. Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne; Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus; Urs Altermatt, Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichende Perspektive, in: Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 15–33.
[2102] Metzger, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, S. 93.
[2103] Vgl. ebd.
[2104] Vgl. ebd., S. 94.

Produktion und die Rezeption der Diskurse aus.[2105] An der Gattung der Bettagspredigt, die im Folgenden untersucht wird, kann diese Verschränkung deutlich gezeigt werden, denn sie sollte normativ spezifisch auf die Eidgenossenschaft bezogen sein. Damit wurde schon nur durch die ritualisierte Praktik eine Gemeinschaft geschaffen oder zumindest deren Schaffung intendiert. Die Annahme einer nationalen Kommunikationsgemeinschaft entgeht den modernisierungstheoretischen Grundannahmen, indem nicht mehr im Zentrum steht, wie der Nationalismus und der nationale Diskurs auf die Anforderungen der Modernisierung reagiert haben sollen, sondern vielmehr untersucht wird, wie diese Kommunikationsgemeinschaft funktioniert. Es geht folglich weniger darum, einen Strukturprozess zu untersuchen als vielmehr das Handeln Einzelner in Bezug auf die Gemeinschaft in konkreten Kontexten und in Konkurrenz zu anderen Gemeinschaften zu deuten.

Bettagspredigten

Bereits die vorangegangenen Kapitel haben das Denken der Geistlichen in Bezug auf die Nation gestreift. In diesem Kapitel soll anhand einer spezifischen Predigtgattung dieses Denken vertieft analysiert und verortet werden. Denn bei den Bettagspredigten handelt es sich um eine Gattung, die, zumindest von ihrer Anlage her, thematisch auf die gesamte Eidgenossenschaft bezogen ist. Als Grundlage der Forschung zu den Bettagspredigten nach 1800 dienten bisher fast ausschliesslich die Bettagsmandate,[2106] die zwar den Diskurs der politischen und – je nach kirchlichem Modell – religiösen Eliten nachzeichnen, nicht jedoch die Haltung der Prediger.

Der Buss- und Bettag

Die meisten Religionen pflegen eine Form sich jährlich wiederholender oder kasueller – von einem bestimmten Ereignis wie einer Naturkatastrophe oder Kriegserlebnissen ausgelösten – Busstagen.[2107] In der abendländischen Kirche sind seit dem 3. Jahrhundert die vier Jahreszeitenfasten (Quatember) nachweisbar, die im Kirchenjahr als Zeiten der Busse dienten.[2108] Bei den kasuellen Busstagen nach einem äusseren Ereignis, wie einer Seuche oder dem Krieg scheint nicht die Milderung der Strafe im Jenseits im Zentrum gestanden zu sein, sondern durch Gottes Hilfe die Abwendung der gegenwärtigen Gefahr.[2109] Im Gebiet der

[2105] Vgl. ebd.
[2106] Zsolt Keller, Der Eidgenössische Bettag als Plattform nationaler Identität der jüdischen und katholischen Schweizer, in: Urs Altermatt (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Fribourg 2003, S. 135–150, hier: S. 135.
[2107] Ludwig Schmidt, Art. Busse. VIII. Kirchliche Buss- und Bettage, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 492–496, hier: S. 492.
[2108] Ebd., S. 493.
[2109] Vgl. ebd.

Eidgenossenschaft können im Spätmittelalter in Notzeiten Buss- und Dankfeiern als Gegenstand auf der Tagsatzung nachgewiesen werden, so beispielsweise 1480 und 1483 in Luzern.[2110] Als eine solche Praktik ist das *Grosse Gebet der Eidgenossen* 1517 erstmals schriftlich überliefert. Dabei handelt es sich um Betrachtungen der Leidens- und Heilsgeschichte in kurzen Abschnitten mit Gebeten wie dem ‹Ave Maria› oder dem ‹Paternoster›.[2111] Es wurde in den katholischen Orten zu Notzeiten abgehalten.[2112] Die Reformatoren übernahmen die festgelegten Busstage und Busszeiten der Katholiken, verstärkten jedoch die kasuellen Busstage.[2113] Der erste nachweisbare protestantische Bettag fand 1532 in Strassburg im Kontext der Türkenkriege statt.[2114] Bei den in zahlreichen reformierten Orten abgehaltenen Bettagen des 16. Jahrhunderts handelte es sich ausschliesslich um regionale oder lokale Veranstaltungen. Im 16. und 17. Jahrhundert kam es zu einer Häufung von Busstagen in den reformierten Kirchen. Meist wurden diese Busstage aber von der Obrigkeit und nicht von der Kirche angeordnet.[2115] 1619 wurde der erste gemeinsame Buss- und Bettag der reformierten Orte abgehalten, allerdings ohne dass das auf der Tagsatzung beschlossen worden wäre.[2116] Unter dem Eindruck des Dreissigjährigen Krieges legte die evangelische Tagsatzung 1639 erstmals fest, dass ein Bettag gefeiert werden sollte. Die katholischen Orte ordneten 1643 Andachten und Bettage an.[2117] Im 17. und 18. Jahrhundert wurden wiederum unregelmässig zu Notzeiten Bettage angeordnet, jedoch stets konfessionell getrennt. Im Zuge der Aufklärung wurden in den städtischen Eliten die Konfessionsgegensätze kleiner.[2118] Auch deshalb konnte 1794 der erste konfessionsübergreifende Bettag gefeiert werden.[2119] Die Tagsatzung beschloss 1796 unter der Führung Luzerns und unter dem Eindruck von Napoleons Italienfeldzug, den jeweils freiwilligen Bettag jährlich zu wiederholen. Auch in der Helvetik wurde der Bettag beibehalten und ihm eine stärker weltliche Akzentuierung

[2110] Rosa Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, Langensalza 1920, S. 13.
[2111] Ebd., S. 16.
[2112] Vgl. Josef Bucher-Häflinger, Der Eidgenössische Bettag. Überblick über seine Entstehung im Besondern im Kanton Luzern, Grossdietwil 2000, S. 2.
[2113] Schmidt, Art. Busse, S. 493.
[2114] Maike Neumann, Der Buss- und Bettag. Geschichtliche Entwicklung, aktuelle Situation, Bedingungen für eine erneuerte Praxis, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 65.
[2115] Schmidt, Art. Busse, S. 493.
[2116] Victor Conzemius, Art. Bettag, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[2117] Gabriel Meier, Zur Geschichte des eidgenössischen Bettages, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 14 (1920), S. 40–47, hier: S. 40.
[2118] Thomas Maissen, Die Nation Schweiz und ihre Konfession, in: Historicum. Zeitschrift für Geschichte 105 (2011), S. 20–27, hier: S. 23.
[2119] Meier, Zur Geschichte des eidgenössischen Bettages, S. 43.

gegeben.[2120] Die nachfolgenden Jahre zeichneten sich aber wieder durch Uneinigkeit aus. So wurde 1807 der Bettag auf Mariä Geburt (8. September) gelegt, sodass auch die Katholiken eher bereit waren, den Bettag zu feiern.[2121] Zwischen 1817 und 1832 wurden aber wieder konfessionell getrennte Bettage begangen. Die katholischen Orte feierten an Mariä Himmelfahrt (15. August), während die reformierten Orte am ersten Donnerstag im September feierten.[2122] Daneben wurde aber wieder nach einem gemeinsamen Datum gesucht. Die katholischen Orte bestanden auf einem Sonntag, während die reformierten Orte, ob der grösseren Feierlichkeit und der Tradition wegen, auf einen Wochentag pochten.[2123] Die Tagsatzung legte schliesslich am 1. August 1832 auf einen Antrag des Aargaus hin den Bettag auf den dritten Sonntag im September.[2124] Der Wahl des Sonntages war damit zwar beschlossen, scheint jedoch auf reformierter Seite trotzdem nicht vollends akzeptiert: So bemerkte die reformierte *Kirchenzeitung* 1845, dass die «Verlegung auf einen gewöhnlichen Sonntag»[2125] dazu beigetragen habe, dass der Bettag teilweise gleichgültig gefeiert werde. Der Bettag sei jedoch trotzdem der einzig gemeinsame Feiertag der beiden Kirchen, da die «christlichen Feste» mehr oder weniger für sich gefeiert würden und durch den Bettag der «konfessionelle Gegensatz» zurücktreten würde und solle.[2126] Wie Hadorn schreibt, hätten die Bettagsfeiern aber im 19. Jahrhundert trotz der überkonfessionellen Ausrichtung einen reformiert «konfessionellen Charakter»[2127] getragen, was auf katholischer Seite zu Vorbehalten geführt habe. So trat die Bettagsfeier in den katholischen Orten in den Hintergrund, wenn sie mit einem Heiligenfest zusammenfiel.[2128] Bern beschwerte sich 1812 an der Tagsatzung über die in den katholischen Orten mit «wenig Stille und Feierlichkeit»[2129] begangenen Bettage. Leodgar Ineichen, der letzte Schulvorsteher des Klosters Rheinau, bemerkte 1830, dass er nicht wisse, wozu der eidgenössische Bettag eingesetzt sei, er müsse etwas Protestantisches beabsichtigen, «weil er den Katholiken nicht sogar angenehm, beinahe verhasst»[2130] sei. Auch

---

[2120] Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 92.
[2121] Die Stiftung des Bettages: nebst einem Actenstücke zur Bezeichnung der Sitten jener Zeit, in: Appenzellisches Monatsblatt 15 (1839), S. 135–144, hier: S. 137.
[2122] Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 103.
[2123] Ebd., S. 99.
[2124] Graubünden und Genf hielten sich in der Folge weiterhin an den ersten Donnerstag. Conzemius, Art. Bettag.
[2125] Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag, in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1/20 (11.09.1845), S. 157–159, hier: S. 157.
[2126] Ebd., S. 159.
[2127] W. Hadorn, Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag. Mit besonderer Berücksichtigung der bernischen Geschichte, Bern 1908, S. 32.
[2128] Ebd., S. 63.
[2129] Zit. nach Meier, Zur Geschichte des eidgenössischen Bettages, S. 46.
[2130] Zit. nach ebd.

hat es nach den Freischarenzügen Bemühungen um einen Bettag der Urkantone, Luzern und Zug gegeben.[2131] Die Bettage scheinen demnach ebenso ein Versuch der politischen Eliten gewesen zu sein, eine bestimmte kollektive Identität durchzusetzen und wurden vom minorisierten katholischen Nationaldiskurs kritisch gesehen.[2132] So wurde 1798 der Bettag vor allem in der Stadt Luzern gefeiert, während er auf der Landschaft und den Urkantonen geringen Anklang fand.[2133] Der Fürstabt von St. Gallen ordnete gar an, am eidgenössischen Bettag für Franz II. und Erzherzog Karl zu beten.[2134] Während also die ältere Forschung den Bettag im 19. Jahrhundert eher unter dem Aspekt der konfessionellen Einigung sah,[2135] betont die neuere Forschung die weiterhin bestehenden Uneinigkeiten.[2136]

Konzeptionell war der Bettag auf die Eidgenossenschaft ausgerichtet. Die zeitgenössischen Homiletiken widmen der Buss- und Bettagsfeier oft eingehende Abschnitte. Schweizer fasste den eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettag als «christlich-religiöses Vaterlandsfest» auf, der im Gegensatz zu in anderen Ländern üblichen Busstagen, ein besonders starkes «vaterländisches Gepräge» aufweise.[2137] Grundidee der Kanzelrede müsse sein, dass die Wohlfahrt des Vaterlandes auf die «christliche Frömmigkeit gegründet»[2138] sei. Schweizer erörtert die beiden grundsätzlichen Schwerpunktsetzungen: entweder Dank für «Natursegen, Gewerbefleiss, Handel, Staatsordnung, Anstalten für die Gesittung, Jugendbildung, Cultus, Armenpflege, für den Frieden» oder Betonung der Busse und Prüfung des sittlich-religiösen Zustandes zum «Bekenntnis der Sünden und zur Reue».[2139] Abgeschlossen werden solle die Predigt mit Wünschen, Vorsätzen und Bitten.

In der Durchführung war der Bettag in der Schnittstelle zwischen Staat und Kirche angesiedelt, das heisst, beide Institutionen hatten unterschiedliche Aufgaben, die es abzustimmen galt.[2140] Das führte teilweise auf katholischer Seite zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen der Obrigkeit und den Bischöfen um das Placetrecht.[2141] Die Ausführung des Bettages war kantonal

---

[2131] Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 113.
[2132] Vgl. Keller, Der Eidgenössische Bettag als Plattform nationaler Identität der jüdischen und katholischen Schweizer, S. 136.
[2133] Vgl. Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 171.
[2134] Hans Stadler-Planzer, Der Eidgenössische Bettag in der katholischen Innerschweiz. Entstehung und Entfaltung, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 81–113, hier: S. 86.
[2135] Vgl. Hadorn, Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag, S. 32; Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 107.
[2136] Vgl. Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 173.
[2137] Schweizer, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, S. 246.
[2138] Ebd., S. 247.
[2139] Ebd.
[2140] Martin Sallmann, Der Bettag in Bern, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 115–133, hier: S. 116.
[2141] Stadler-Planzer, Der Eidgenössische Bettag in der katholischen Innerschweiz, S. 95.

unterschiedlich. Meist erliess die Regierung ein Bettagsmandat und darin polizeiliche Vorschriften, während die Gestaltung der liturgischen Feier von den kirchlichen Behörden übernommen wurde.[2142] Der Antistes fungierte als Bindeglied zwischen Regierung und Geistlichkeit. Er war für die Abfassung der Bettagsgebete verantwortlich. In einem Kreisschreiben wurde den Pfarrern der Bibeltext der Bettagspredigt mitgeteilt und der Gedankengang ebendieser vorgezeichnet. Die Bibeltexte wurden je nach Aspekt ausgewählt, der betont werden sollte: Umkehr, Gericht, Sünde, Gefahr, Entscheidung, Anklage, Gnade, Schuld, Verheissung oder Verfolgung.[2143] Im Zentrum der reformierten Bettagsfeiern stand die Predigt.[2144] In der Stadt Zürich wurden am Bettag in den jeweiligen einzelnen Kirchen drei, auf dem Land zwei Bettagspredigten gehalten.[2145] Auch in Basel gab es zwei Bettagspredigten: eine am Morgen und eine am Nachmittag. In Luzern wurde am Morgen des Bettages eine Kanzelrede gehalten, während im nachmittäglichen Gottesdienst lediglich das Allerheiligste in der Monstranz zur Verehrung ausgesetzt war.[2146] Das hat zur Folge, dass auf katholischer Seite weniger Kanzelreden vorliegen.[2147] Der Besuch der Bettagsgottesdienste scheint nicht unumstritten gewesen zu sein. Im reformierten *Kirchenblatt* von 1845 ist von der «Gleichgültigkeit, womit ein Theil des Volkes»[2148] den Bettag begeht, die Rede. Ähnliches kritisierte Albert Bitzius in seinen Romanen und Bettagspredigten.[2149]

Was genau ist eigentlich eine Nation?

Somit lassen sich an dieser Stelle die erkenntnisleitenden Fragen des Kapitels bündeln. Zum einen wurde deutlich, dass im 19. Jahrhundert eine Vielzahl möglicher Nationskonzepte miteinander konkurrenzieren, wie gleich auch die regionalen Konstruktionen von Gemeinschaft weiterbestehen. Zum anderen dürfte auf der Hand liegen, dass im religiösen Sinnsystem dem Verhältnis von Konfession und Nation eine hohe Bedeutung zukommt und diesbezüglich nicht von einem Konkurrenzverhältnis ausgegangen werden kann. Demzufolge erwächst daraus die Frage, wie die nationale Kommunikationsgemeinschaft bestimmt wird und welche Exklusions- und Inklusionsstrategien im Hinblick darauf im Zentrum stehen. Auch muss gefragt werden,

---

[2142] Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 28f.
[2143] Vgl. Schmidt, Art. Busse, S. 495.
[2144] Eva-Maria Faber, Solidarisch beten. Zur Entstehung und Eigenart des Eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettag, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 37–80, hier: S. 71.
[2145] Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, S. 123.
[2146] Bucher-Häflinger, Der Eidgenössische Bettag, S. 7.
[2147] Stadler-Planzer, Der Eidgenössische Bettag in der katholischen Innerschweiz, S. 93.
[2148] Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag, S. 157.
[2149] Vgl. Sallmann, Der Bettag in Bern, S. 123.

nach welcher typologischen Form die Nation – als Willens- oder Wesensnation – die Pfarrer die Schweiz konstruieren. Im ersten Unterkapitel wird der Faktor Konfession ausgeklammert, weil dieser im zweiten im Fokus stehen wird. Für die Beschreibung der Gemeinschaft gilt es vorgängig zu beachten, dass im Predigtdiskurs eine genaue Bestimmung ebendieser oftmals nicht möglich ist. Denn die für die Eidgenossenschaft beziehungsweise den Kanton verwendeten Lexeme sind polysemantisch. Die Begriffe des ‹Volkes› und des ‹Vaterlandes› werden im Predigtdiskurs und somit auch in den Bettagspredigten mehrdeutig verwendet. Hagenbach, um nur ein Beispiel zu nennen, schreibt 1832, es müsse sich jeder Einzelne an den «Grundsätzen des Christenthums» orientieren, weil aus Einzelnen die Familie, aus den Familien die Gemeinde und aus den Gemeinden das Volk bestehe.[2150] Im Hinblick darauf ist aber nicht klar, ob mit dem aus den Gemeinden zusammengesetzten Volk die Eidgenossenschaft, der Kanton oder die Gemeinschaft der Reformierten gemeint ist. Möglich ist, dass eine genaue Distinktion manchmal gar nicht vorgesehen war. Daneben gibt es aber immer auch klare Bestimmungen im Hinblick auf die genauen Formen der Gemeinschaft. 1833 bezeichnet Hagenbach den Kanton als engeres Vaterland.[2151]

Sind Basler Schweizer? Volk, Kanton und Vaterland

In den Basler Bettagspredigten wird die Persistenz der kantonalen Identität deutlich. So in der Bettagspredigt von Johann Rudolf Buxtorf (1800-1863). Dieser war während den Trennungswirren Pfarrer in der stadttreuen Gemeinde Gelterkinden. Nachdem sich aber Gelterkinden nach der Niederlage der Stadt im August 1833 in den neuen Kanton Basel-Landschaft integrierte, musste er in die Stadt zurückkehren, wo er nachfolgend die Pfarrstelle im Waisenhaus innehatte.[2152] Die Kanzelrede wurde am 8. September 1831 am Morgen in Gelterkinden und am Nachmittag in Ormalingen gehaltenen.[2153] In der Einleitung wird aber auf den Beschluss der Tagsatzung Bezug genommen, den Bettag in der gesamten Schweiz überkonfessionell am gleichen Tag zu feiern. Dieser Beschluss kam allerding erst im August 1832 zustande. Ebenso enthält die Predigt die Klage über die Verfolgung der Seelsorger, die ebenfalls erst 1832 intensivierte, auch wenn die Weisung der nicht anerkannten Regierung in Liestal an die Pfarrer, sich nicht in das Politische einzumischen, am 2. September 1831 geäussert wurde. Es ist daher möglich, dass das Datum der Predigt falsch aufgedruckt wurde.

[2150] Hagenbach, Von den Bedingungen, unter denen allein die Wiedergeburt eines christlichen Volkes zu erwarten ist, S. 228.

[2151] Vgl. Karl Rudolf Hagenbach, Von der heilsamen Frucht der Züchtigung, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 233–251, hier: S. 233.

[2152] Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002, S. 148.

[2153] Johann Rudolf Buxtorf, Bettagspredigt über Psalm 85: 9-14. Gehalten in Gelterkinden, Basel 1831, S. 1.

Der Predigttext stammt aus Psalm 85, 9-14. Im Gegensatz zu den in den anderen Kapiteln behandelten Predigten in Basel war dieser durch die Behörden vorgegeben und ebenso die grundlegende Argumentation der Kanzelrede. Inhaltlich geht es im Bibeltext um die Bitte nach Frieden und Gerechtigkeit. Der Text ist aber unüblicherweise nicht abgedruckt. Bereits in der Einleitung wird der Zusammenhalt der Eidgenossenschaft bekräftigt. Es hätten sich zum ersten Mal «alle Kantone gemeinschaftlich verbunden», um die «Feier dieses wichtigen, vaterländisch-kirchlichen Festes an einem und demselben Tage» zu begehen.[2154] So vereinige sich heute ein «Bundesvolk von Brüdern» vor dem «Thron des Allmächtigen», der sich seit Jahrhunderten als der «treue Bundesgott dieses Volkes» erwiesen habe.[2155] Der gesamteidgenössischen Perspektivierung zum Anfang folgt jedoch eine Predigt, die sich fast ausschliesslich mit dem Kanton beschäftigt. Das erklärt sich sicherlich aus den eskalierenden politischen Auseinandersetzungen im Kanton. Trotzdem ist es auffällig, dass in einer Predigt, die auf das Eidgenössische bezogen sein müsste, der Kanton als entscheidender Bezugspunkt bleibt. Die Trennungswirren werden als Gottes Gericht verstanden, das notwendig geworden sei, weil sich das Volk gegen die Obrigkeit aufgelehnt habe. Die Regierung sei bei allen Fehlern stets auf das «allgemeine Wohl» ausgerichtet gewesen, werde jedoch nun «auf eine unerhört freche Weise» angegriffen.[2156] Statt auf dem «Wege des Gesetzes» die «Landesverfassung» zu verbessern, werde der Ordnung Gottes geschmäht, die die Obrigkeit als von Gott gesetzt betrachte.[2157] Durch die «Wächter»[2158] – also die Pfarrer – spreche Gott zu seinem «abtrünnigen, bundesbrüchigen Volk».[2159] Aber Gott warne durch die Natur und zuletzt mit dem «schrecklichsten aller Uebel, dem Fluch des Bürgerkrieges».[2160] Durch diese Erschütterungen müsse das Volk zur «Erkenntnis unsers Heils»[2161] zurückgelangen. Dann kehre auch der Frieden in das Land zurück. Die Predigt illustriert neben der Persistenz des Kantonalen die Polysemantik des Volksbegriffs. Zwar gibt es ein ‹Bundesvolk›, die Handlungsanweisungen sind jedoch ausschliesslich auf den Kanton bezogen. Ebenso werden die Bewohner des Kantons über den Volksbegriff angesprochen. Eine nationale Kommunikationsgemeinschaft kann in der Kanzelrede nur in der Einleitung, also über die Auserwähltheit, ausgemacht werden. Es geht in der Predigt nicht um die Beschreibung einer

[2154] Ebd., S. 3.
[2155] Ebd.
[2156] Ebd., S. 7.
[2157] Ebd., S. 8.
[2158] Ebd., S. 10.
[2159] Ebd., S. 11.
[2160] Ebd., S. 12.
[2161] Ebd., S. 13.

Gemeinschaft über Exklusions- beziehungsweise Inklusionsstrategien, sondern um die Warnung vor dem Verlust dieses besonderen Schutzes durch Gott.

Ähnliches lässt sich von Johannes Linder während dem Schlüsseljahr der Kantonstrennung 1832 vernehmen. Der Bettag als «vaterländisches Fest» sei dazu geeignet, die besonderen «Zeitverhältnisse» darzustellen.[2162] Im Predigtdruck sind zwei Bettagspredigten enthalten. Da die Pfarrer meist am Morgen und am Nachmittag eine Predigt hielten, ist davon auszugehen, dass beide Predigten in Ziefen gehalten wurden. Thematisch behandelt die erste Predigt den «Fall» des «Vaterlandes», während die zweite die Rettungsmöglichkeit desselben ausführt.[2163] Die Gefahr wird aber nicht ausschliesslich auf den Kanton bezogen. So habe in den letzten hundert Jahren noch nie eine grössere «Gefahr einer gänzlichen Auflösung des Schweizerbundes» bestanden.[2164] Die Situation der Eidgenossenschaft wird mit «Israels Geschichte» gleichgesetzt.[2165] «Wir Schweizer», so Linder, seien wie Israel und Juda in «Stämme eingetheilt» und von Gott schon mehrfach gerettet worden. Ebenso zeichne sich die Schweiz wie Israel vor König Saul aus, «keinen König zu haben, als den Herrn und Gott allein».[2166] So sei die Schweiz «in einem besondern Sinne ein Volk Gottes».[2167] Der Auserwähltheitstopos wird anschliessend von Linder nicht wie üblich über die Schlachtenerzählungen der Befreiungstradition belegt. Die besondere Stellung werde durch das im Kanton blühende Gewerbe, die Errichtung von Schulhäusern, die allgemeine Förderung der Bildung der unteren Schichten sowie die funktionierende Gesetzgebung bewiesen. Die einzige Bezugnahme auf die Geschichte der Schweiz ist der Verweis auf die «Väter vor 180»[2168] Jahren. Auch damals hätten «unsere Väter» die rechtmässige Obrigkeit gewürdigt und «vor dem ganzen Schweizerlande die Verläumder unserer Landesväter» beschämt.[2169] Wahrscheinlich meint Linder damit den Schweizer Bauernkrieg (1653)[2170] und fordert darüber den Gehorsam unter die Obrigkeit. Insofern besteht bei Linder ein ambivalenter Bezug auf die Auserwähltheit der Schweiz. Diese ist wie auch bei Buxtorf vorhanden, wird aber genauer definiert. Der Vergleich mit Israel legitimiert die föderale Struktur und die Absenz eines Königs, also die republikanische Ordnung. Der besondere Schutz Gottes, der ansonsten meist über die

[2162] Linder, Des Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost, S. 1.
[2163] Ebd., S. 20.
[2164] Ebd., S. 1.
[2165] Ebd., S. 3.
[2166] Ebd.
[2167] Ebd.
[2168] Ebd., S. 22.
[2169] Ebd.
[2170] Vgl. Andreas Suter, Der schweizerische Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte - Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses, Tübingen 1997.

Schlachterfolge bestätigt wird, ist bei Linder jedoch über Erfolge in Wirtschaft und Bildung ersichtlich. Die ‹Väter› evozieren aufgrund des Bürgerkriegszustandes im Kanton ebenfalls nicht die Befreiungstradition, sondern den Bauernkrieg, der für Linder als Handlungsanweisung auf die Gehorsamspflicht verweist. Die politischen Umstände bestimmen darüber, welche Geschichtsbezüge hergestellt werden. Dabei bestehen, obwohl generell die Schlachtbeschreibungen und das Schlachtgedenken als Rückgrat des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins gelten,[2171] durchaus andere Möglichkeiten, die Auserwähltheit der Eidgenossen zu denken.

Die Nation wird stärker als bei Buxtorf auch inhaltlich durch die föderale Struktur und den Republikanismus bestimmt. Mit der Abgrenzung gegen aussen und der antifranzösischen Polemik knüpft Linder wiederum an den republikanischen Diskurs des 18. Jahrhunderts an. Seit «zwei Jahren» hätten sich die vormals guten Verhältnisse verändert, weil aus dem «giftigen Kelche», dargereicht aus dem «Nachbarlande», getrunken worden sei.[2172] So sei ein «Hauptort der Schweiz nach dem andern mit stürmender Hand überwältigt» und die Regierungen gestürzt worden.[2173] Linder meint hier die regenerierten Kantone. Damit habe aber die «Trübsal des Vaterlandes» nicht geendet. Linder kritisiert weiter die «Väter des Landes», die dem Volke nicht entgegengekommen seien, das «gerechte Ansprüche» gehabt habe. Zwar werden diese Ansprüche nicht näher ausgeführt, doch zeigt sich hier, dass die Geistlichen, selbst solche, die als vehemente Verteidiger der Stadt gelten, die Ansprüche der Landschaft nicht vollkommen negieren. So aber hätten die «Verführer» weiterwirken können und so sei die Zwietracht in «das schöne Land», gemeint ist der Kanton Basel, gekommen. Die zuvor geschilderten positiven Zustände der Auserwähltheit werden nun gegenteilig beschrieben und kumulieren im «Bürgerkrieg».[2174] Die «Eidgenossen» seien gekommen – gemeint ist die Besetzung des Kantons durch die Truppen der Tagsatzung zur Friedenssicherung –, jedoch sei der Riss nur «ärger geworden» und so sei es zur «Trennung» gekommen.[2175]

Ursächlich für den Fall des Vaterlandes sei die Sünde. Diese führe zu Züchtigungen durch Gott. Wie schon in anderen Predigten herrscht im Hinblick darauf die Vorstellung, dass die Auserwähltheit zu besonderen Leistungen führen müsse. Für Basel gilt die Auserwähltheit gleich doppelt. Dem «Land», also der Eidgenossenschaft sei viel gegeben worden, dem Kanton, jedoch «mehr, als kein anderer», weswegen Basel nun am «schrecklichsten» heimgesucht

[2171] Vgl. Marchal, Schweizer Gebrauchsgeschichte, S. 34.
[2172] Linder, Des Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost, S. 4.
[2173] Ebd., S. 5.
[2174] Ebd., S. 24.
[2175] Ebd., S. 6.

werde.[2176] Weil im Kanton Basel die Sünde herrsche, sei die «alte Spannung zwischen Stadt und Land» geblieben, denn das Christentum «vereinigt alle Stände, und versöhnt alle Herzen».[2177] Die Obrigkeit wird kritisiert, die Missachtung der Gehorsamspflicht wiegt aber für Linder weit schwerer. Die ‹Wirren› versteht er als «Revolution» und eine solche sei immer ein «Eingriff in das Amt und in die Majestätsrechte des allerhöchsten Gottes» und demzufolge abzulehnen.[2178] Auch die Kantonstrennung wird abschliessend mit der biblischen Geschichte verbunden. War der Bezug zu Israel und Juda für Linder am Anfang der beiden Predigten aufgrund des Aufbaus in Stämmen Illustration der Gottesauserwähltheit der Schweiz, wird nun der Bruch zwischen Israel und Juda auf die Basler Wirren bezogen. Linder verweist diesbezüglich auf die in der Bibel erzählte Trennung zwischen dem Königreich Israel und dem Königreich Juda in 1. Kön 12 unter Jerobeam. Wie auch den voneinander losgelösten Reichen drohe einem getrennten Basel der Untergang. Der Bruch müsse durch christlichen Wandel wieder rückgängig gemacht werden. So sei für den Frieden zu beten, denn alle Bürger der Stadt und der Landschaft seien «Eines Stammes Genossen» und «alle sind unsere Brüder, unser Fleisch und unser Gebein».[2179] Somit lässt sich in den frühen 1830er Jahren für Basel im Hinblick auf die nationalen Vorstellungen festhalten, dass die Kommunikationsgemeinschaft fast ausschliesslich über den Topos der Auserwähltheit geschaffen wird. Diese wiederum zeigt sich inhaltlich an der föderalen Struktur und der republikanischen Ordnung. Daneben ist aber evident, dass sich die Bettagspredigten – obwohl zumindest in den Homiletiken gewünscht und vorgeschrieben – nur sehr oberflächlich mit der Eidgenossenschaft beschäftigen und sich umso mehr mit der kantonalen Identität beschäftigen.

Insofern während der ‹Wirren› diesbezüglich argumentiert werden kann, dass die kantonalen Verhältnisse und Konflikte aufgrund der dramatischen Lage deutlich präsenter sind und die eidgenössischen Bezüge verdrängen, fällt auch später der fehlende Konnex auf die eidgenössische gemeinsame Geschichte oder sonstige einheitsstiftende Narrative auf. Ein Grossteil der Bettagspredigten[2180] zeichnet sich zwar, wie programmatisch gefordert, durch den meist in den Einleitungen beschriebenen Bezug auf das «gesammte Vaterland»[2181] aus. Daneben gibt es aber Bettagspredigten, die sich inhaltlich und formal kaum – abgesehen von dem Titel und dem Verweis, dass es sich um ein solche handelt –, von einer anderen Predigt unterscheiden lassen. So wird in einer anonym veröffentlichten Bettagspredigt von 1824 im

[2176] Ebd., S. 8.
[2177] Ebd., S. 9.
[2178] Ebd., S. 11.
[2179] Ebd., S. 33.
[2180] In Basel zeichnen sich von 15 untersuchten Predigten 10 durch einen klar eidgenössischen Bezug aus.
[2181] Buxtorf, Bettagspredigt über Psalm 85: 9-14, S. 1.

ersten Satz das vaterländische Fest erwähnt, das den Anlass der Predigt bilde.[2182] Der Rest der Predigt ist dann aber durch eine endzeitliche Perspektive geprägt. Dabei können ähnliche Begriffsfelder festgestellt werden wie bezüglich der Zeitdiagnosen während der Kantonstrennung, also der Vorstellung einer bald anbrechenden Endzeit.[2183] Diese der Konzeption einer Bettagspredigt widersprechende Form tritt während des gesamten Untersuchungszeitraums auf, so etwa bei Falkeisen 1836.[2184] Ebenso wird auf dem Titelblatt der Bettagspredigt von Riggenbach 1854 diese als eine solche ausgewiesen, während die Predigt selbst dann die Wichtigkeit des Glaubens für das Leben beschreibt und fordert. Bezüge auf die Schweiz sind nicht vorhanden, lediglich am Anfang wird der Krimkrieg erwähnt, dessen «Rückstoss» hier aufgrund der Hilfe Gottes nicht spürbar sei.[2185]

Insofern spiegeln sich in den Bettagspredigten die grundlegenden Positionen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Basel und der Eidgenossenschaft. Basel nahm seit dem Beitritt zur Eidgenossenschaft 1501 eine Sonderstellung innerhalb des Staatenbundes ein. Das ist dem Umstand geschuldet, dass sich Basel an den «rheinischen Städten»[2186] wie Strassburg oder Frankfurt orientierte. Die Grenze zum Königreich Frankreich beziehungsweise zum Grossherzogtum Baden berührte «das Alltagsleben der Menschen kaum»[2187] und wurde erst im Ersten Weltkrieg eine scharfe Trennlinie. Für den Bürger des frühen 19. Jahrhunderts bezeichnete der Begriff ‹Staat› demnach «in erster Linie den Stadtstaat, und ihm fühlte er sich zuallererst verpflichtet».[2188] Ebenso sah sich die Stadt nach der Kantonstrennung durch die Tagsatzung ungerecht behandelt und zog sich entsprechend weiter zurück.[2189] Dies wird in den Bettagspredigten abgebildet. Aufgrund der Mehrdeutigkeit des Begriffes des ‹Volkes› ist oftmals nicht klar, welcher Ordnungsrahmen von den Geistlichen gewählt wird. So spricht Hagenbach 1845 von der verlorenen «Würde unsers Volkes»[2190] und davon, dass der christliche Wandel und Glaube der «Väter» wieder aufgenommen werden solle, jedoch ohne in der ganzen Bettagspredigt einmal das Wort ‹eidgenössisch› oder ‹schweizerisch› zu verwenden. Gleiches gilt für seine Bettagspredigt von 1846, die sich formal kaum von einer gewöhnlichen Predigt

[2182] Anonym, Predigt gehalten am jährichen Bettag in Basel den 9. September 1824, Basel 1824, S. 3.
[2183] Ebd., S. 14f.
[2184] Hieronimus Falkeisen, Predigt für den 18. Herbstmonat 1836 zu feiernden Buss- Dank und Bettag bestimmt, Basel 1836.
[2185] Christoph Johannes Riggenbach, Predigt über Luc. 17, 11-19 gehalten am eidgenössischen Buss-, Dank- und Bettag, Basel 1854, S. 3.
[2186] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 20.
[2187] Berner u.a., Kleine Geschichte der Stadt Basel, S. 164.
[2188] Gossman, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts, S. 25.
[2189] Maissen, Geschichte der Schweiz, S. 190.
[2190] Karl Rudolf Hagenbach, Die apostolische Vermahnung an unsre Zeit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 218–234, hier: S. 220.

unterscheiden lässt. Zwar wird zunächst auf die (gesamteidgenössische) schwierige Lage verwiesen. Die Zukunftserwartung sei gegenwärtig unsicher und die «Gemüther zwischen Furcht und Hoffnung».[2191] Die aus dem Bibeltext der Predigt abgeleitete Metapher des Brunnen Gottes (Ps 65, 10-14) wird dann aber so gedeutet, dass Gott noch immer seine Segnung ausschenke. Die Metapher wird zudem, wie bereits im vorigen Kapitel zum Problem des Pauperismus ausgeführt, dahingehend interpretiert, dass die Ordnung Gottes, also der Brunnen, für alle reiche und der Versuch, Wohlstand von staatlicher Seite besser zu verteilen, «störend in diese Gottesordnung» eingreifen würde.[2192] Wiederum stehen in Basel nicht die Ereignisse in Luzern und die eidgenössischen Debatten um den bekannt gewordenen Sonderbund im Mittelpunkt, sondern das Problem des Pauperismus. Während also die Schweiz kurz vor einem Bürgerkrieg steht und über die Jesuitenausweisung und das Vorgehen gegen den Sonderbund diskutiert wird, beschäftigt man sich in Basel – auch in den Kanzelreden, die auf die Eidgenossenschaft Bezug nehmen müssten – mit den sozialen Problemen der Stadt. So wird von Hagenbach des Weiteren die «Zersplitterung»[2193] beklagt, jedoch ohne konkret ausgeführt zu werden. Zum Schluss der Predigt wird nochmals auf die schwierige Lage der «Gesammtwohlfahrt des Vaterlandes» hingewiesen und ebenso, dass, obwohl die «vaterländische Kirche» bedrängt sei, sie doch nicht umgestossen sei.[2194] Der Terminus des ‹Vaterlandes› ist hier wiederum, weil mit den staatskirchlichen Vorstellungen verbunden, auf den Kanton bezogen. Was mit der Bedrängung der Kirche gemeint ist, ist ebenfalls unklar. Wahrscheinlich bezieht sich hier Hagenbach auf die Debatten um das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, die nach dem Sturz der liberalen waadtländischen Regierung durch die Radikalen um Henri Druey (1799-1855) ab 1845 intensiv geführt wurde. Die Radikalen in der Waadt forderten von den zumeist liberal eingestellten Pfarren eine Erklärung zugunsten der neuen Regierung, was die meisten verweigerten und die evangelische Freikirche gründeten.[2195] Selbst in der Bettagspredigt Hagenbachs von 1848 wird zwar auf die Veränderungen der Gegenwart Bezug genommen und diese als durchaus notwendig verstanden, weil dadurch «viel Dürres, Abgestorbenes und Abgestandenes» beseitigt worden sei, wenn auch «oft in blindem Eifer übertrieben».[2196] Der Rest der Kanzelrede ist aber durch die Klage über die Zustände geprägt, wie den «Hass», die «Zwietracht», «Unzufriedenheit», «Trostlosigkeit und

[2191] Karl Rudolf Hagenbach, Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 235–253, hier: S. 236.
[2192] Ebd., S. 241.
[2193] Ebd., S. 246.
[2194] Ebd., S. 244f.
[2195] Vgl. Conzemius, Fatio, Von der Helvetischen Republik bis zum Bundesstaat von 1848, S. 219.
[2196] Karl Rudolf Hagenbach, Die Busspredigt Johannis des Täufers, eine Predigt an unsere Zeit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 254–271, hier: S. 258.

Empörung», die sich, obwohl sich das Zeitalter als fortschrittlich rühme, weiter ausbreiteten.[2197] Was fehlt, ist die Bezugnahme auf die gesamtschweizerischen Bettagsfeiern und damit die Konstruktion der Gemeinschaft. Dass die kantonale Selbstbezogenheit in den Bettagspredigten ein Unikum darstellt, zeigen die Kanzelreden in Bern und Zürich zur gleichen Zeit, die sich sehr eingehend mit den Ereignissen in der Schweiz und kaum mit denen im jeweiligen Kanton auseinandersetzen.[2198] Ebenso wird in Hagenbachs Bettagspredigt von 1849 auf die «Geschichte des Landes», an die «Erinnerungen an die Grossthaten der Väter» verwiesen, jedoch ohne dass diese erzählerisch ausgeführt werden.[2199] Es gelte das vaterländische «Gefühl» anzuerkennen, doch dürfe es nicht darüber hinwegtäuschen, dass die «Gottesfurcht» wichtiger sei.[2200] In diesem Sinne dient die Referenz auf die Geschichte bei Hagenbach eher als Warnung vor einem leeren – weil areligiösen – Nationalgefühl. Nicht nur im Vergleich mit anderen Orten in der Schweiz ist das auffällig, gerade in anderen nationalen Diskursfeldern wie der Presse und den Schützenfesten wird emphatisch auf die Nation und das Nationalgefühl Bezug genommen.[2201] Die Vaterlandsliebe lasse sich wohl durch den Umstand stärken, dass man ein «schönes Land» mit den «ewigen Kronen» bewohne.[2202] Jedoch dürfe nicht vergessen werden, dass dies das Land sei, «das uns der Herr geschenkt hat».[2203] Dabei streicht Hagenbach insbesondere die von den Vätern errungene «Freiheit» heraus.[2204] Die Freiheit sei gegenüber den anderen Nationen Europas herausragend und müsse – «wenigsten in den äusseren Formen» – von den anderen «Völkern» erst errungen werden.[2205] Da hier die Freiheit im Sinne von äusserer Freiheit und in Abgrenzung gegenüber dem Ausland genannt wird, dürfte wohl von Hagenbach der republikanische Freiheitsbegriff gemeint sein. Aber auch hier sei das «Grosse, das Ehrwürdige, das wahrhaft Erhebende», dass «Gott mit unseren Vätern gewesen» sei. Gerade die Freiheit könne nur erhalten und gerühmt werden, wenn sie «eins ist mit der alten, ehrwürdigen Freiheit der Väter».[2206]

[2197] Ebd., S. 262ff.
[2198] Vgl. Karl Bagessen, Die Gefahr einer heuchlerischen Bettagsfeier. Predigt gehalten im Münster zu Bern, am eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettage, den 19. September 1847, Bern 1847, S. 12ff.; Robert Kälin, Der Eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag. Predigt gehalten in der katholischen Kirche in Zürich den 17. September 1848, Zürich 1848, S. 6ff.
[2199] Karl Rudolf Hagenbach, Wie das Heil eines Volkes abhange von seiner richtigen Stellung zu Gott, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 324–343, hier: S. 332.
[2200] Ebd., S. 332f.
[2201] Vgl. Manfred Hettling, Die Schweiz als Erlebnis, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 19–31, hier: S. 27; Maissen, Vom Sonderbund zum Bundesstaat, S. 331f.
[2202] Hagenbach, Wie das Heil eines Volkes abhange von seiner richtigen Stellung zu Gott, S. 330f.
[2203] Ebd., S. 330.
[2204] Ebd., S. 332.
[2205] Ebd.
[2206] Ebd., S. 333.

Als konkrete Handlungsanweisung der Bettagspredigt wird dann der Gehorsam gefordert. Wird dieser in den Predigten sonst meist als Gehorsam gegenüber der Regierung als Vertreterin Gottes abverlangt, wird hier auf die Problematik der Volkssouveränität eingegangen. So heisse es vielfach, dass die Stimme des Volkes die Stimme Gottes sei. Das sei richtig, wenn sich das Volk «gegen die Anmassungen des Unglaubens» erhebe, aber in «Zeiten der sittlichen Verblendung und Verwirrung» sei die Stimme des Volkes eben nicht die Stimme Gottes.[2207] Daher müsse auf die «Gewissensstimme» geachtet werden, da diese von Gott stamme.[2208] Sie könne als «Offenbarungsstimme» gehört werden und sei als solche nicht «todter Buchstabe», sondern passe sich an die «Zeiten und Umstände» an.[2209] Hagenbach rechnet zu diesen Stimmen Gottes gerade die «Prediger», die wiederum die «Stimme der Oeffentlichkeit» überstimmen könnten.[2210] Das ist die typische Haltung gegenüber der ‹Masse› in Basel, die bereits im ersten Kapitel beschrieben wurde. Die Kritik zielt sowohl auf die direktdemokratischen Vorstellungen der Konservativen und der Radikalen im Sinne der Volkssouveränität als auch gerade auf die emphatisch vorgetragenen Vorstellungen des Nationalen in der Presse, den Schützenfesten und der Feiern zur Bundesstaatsgründung.[2211]

In Basel kann demzufolge das Fehlen eines klaren Bezugs zu den eidgenössischen Geschichtserzählungen und anderen Elementen des nationalen Diskurses festgestellt werden. So scheint sich die These zu bestätigen, dass sich Basel aufgrund der ‹Wirren› in Bezug auf die Schweiz isolierte. Die Absenz der Narrative der Befreiungstradition ist im Vergleich zu den Luzerner Bettagspredigten auffällig. Hingegen zeigt eine Analyse der reformierten Kanzelreden anderer Orte, dass der reformierte Diskurs sich allgemein nicht mit starken Bezügen zu diesen Erzählungen auszeichnet. Zwar gibt es solche, die das ausführlich tun, jedoch sind sie in der Minderzahl.[2212] In einer anonym veröffentlichten Zürcher Bettagspredigt wird ebenfalls die Auserwähltheit der Schweiz betont, jedoch in einem einzigen Satz auf die «Vorväter»[2213] und deren Widerstand gegen die Fürsten verwiesen. Ebenso wird in einer anderen Bettagspredigt aus Zürich erklärt, dass in dieser Kanzelrede weder die Zeit noch der

[2207] Ebd., S. 335.
[2208] Ebd.
[2209] Ebd., S. 336.
[2210] Ebd., S. 339.
[2211] Vgl. Weishaupt, Bruderliebe und Heldentod, S. 64 Frei, Das schweizerische Nationalbewusstsein, S. 228f.
[2212] So sind die Bezüge zu der Befreiungstradition beispielsweise bei der Predigt von Rahn äusserst ausführlich. Vgl. Jakob Rahn, Predigt gehalten am gemeineidgenössischen Bettage den 16. Herbstmonat in der Pfarrkirche in Zofingen, Baden 1832, S. 4ff.
[2213] Anonym, Dankbare Erwägung der Vorzüge und Segnungen, deren sich unser Vaterland zu erfreuen hat. Eine Bettags-Predigt über den CXI. Psalm gehalten den 9. September 1830 vor einer Landgemeinde des Cantons Zürich, Zürich 1830, S. 5.

Ort sei, um über die «Vaterlandsgeschichte»[2214] zu berichten. Ähnliches kann für die Bettagspredigten in St. Gallen und Bern gelten.[2215] Der reformierte Bettagsdiskurs scheint es meist mit der Bekräftigung der Auserwähltheit zu belassen. Was jedoch die erwähnten reformierten Predigten aber im Gegensatz zu Basel auszeichnet, ist eine klare inhaltliche eidgenössische Ausrichtung.

Wohl kann die Zugehörigkeit zur Schweiz auch in Basel als unbestritten gelten. Die Bettage wurden durchgeführt, selbst zu den Zeiten, als die Stadt sich aufgrund der Tagsatzungstruppen im Kanton während den ‹Wirren› von der liberalen Mehrheit der Tagsatzung ungerecht behandelt fühlte. Ebenso können einzelne Elemente des nationalen Narrativs gefunden werden. So nimmt der antifranzösische Diskurs bei Linder die Exklusionsmechanismen des aufklärerischen Nationendiskurses auf, ebenso können die antimonarchischen Definitionen der Eidgenossenschaft über den Vergleich mit der Geschichte Israels gefunden werden. Was aber fehlt, ist die eindeutige Bezugnahme auf die Schweiz, insbesondere die Handlungsanweisungen sind stets auf den Kanton bezogen. Selbst während der Bundesstaatsgründung und dem Sonderbundskrieg dominiert die kantonale Perspektive in Basel. Die Rezipienten in Basel werden als Handelnde innerhalb eines kantonalen Bezugs begriffen. Somit handelt es sich in Basel um einen primär föderalen Diskurs.

Sind Luzerner Schweizer? Volk, Kanton und Vaterland.

Der nationale Diskurs in Luzern gestaltet sich im Gegensatz dazu deutlich anders. Das kann in der 1838 gehaltenen Bettagspredigt von Joseph Banz (1774-1838) gezeigt werden. Seine letzte Predigt war gleichzeitig eine Bettagspredigt. Banz war Pfarrer in der Gemeinde Hildisrieden, wo während der 1830er und 1840er Jahre immer eine Mehrheit für konservative Anliegen votierte.[2216] Banz selbst war 1831/32 von der liberalen Regierung wegen der Angriffe gegen das öffentliche Erziehungswesen in verschiedenen Predigten angeklagt worden und erhielt vom Erziehungsrat deswegen einen Verweis.[2217] Das Thema der Predigt ist die «Wohlfahrt des Landes», das durch den zunächst in Latein aufgeführten Text aus Spr 1,7 perspektiviert wird: «Die Furch des Herrn ist der Anfang der Weisheit». Im ersten Teil der Predigt steht die Funktion der Religion für den Staat im Vordergrund, im zweiten Teil das Verhältnis zwischen Gottes- und Menschenfurcht. Zunächst wird über den eidgenössischen Exzeptionalismus ein positives Bild der Schweiz gezeichnet. So sei schon oft der «glückliche Zustand unsers Vaterlandes»

[2214] Georg Gessner, Das Walten des lebendigen Gottes unter uns, Zürich 1831, S. 9.
[2215] Vgl. Johann Jakob Bernet, Die Busse im Allgemeinen und in besonderer Anwenung auf das Vaterland, St. Gallen 1832; Tschudy, Christoph, Predigt am eidgenössischen Busstage, St. Gallen 1841; Bagessen, Die Gefahr einer heuchlerischen Bettagsfeier, S. 14.
[2216] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, 87; 217; 416; 422.
[2217] Hurni, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, S. 41.

beschrieben worden, der sich aus den «ausgezeichneten Tugenden der Voreltern und Väter», der «Wohlfahrt zu Stadt und Land», den guten Gesetzen und der «Freiheit aller Stände» erkläre.[2218] Über zwei Seiten wird die Grösse der ‹Väter› beschrieben. Das Gewicht wird auf den Glauben gelegt, der sie gegenüber ihren «Feinden» ausgezeichnet habe. Die Gegner wären kühner, gewandter und stärker gewesen, allerdings habe diesen Gottes Beistand gefehlt. Die «Gottesfurcht» habe das «Volk dieses Vaterlandes» zu einem «Heldenvolke» gemacht.[2219] Zwar werden keine Schlachten explizit aufgeführt, aber die Auserwähltheit wird im Gegensatz zu Basel sehr ausführlich beschrieben.

Selbst in einer Bettagspredigt kurz vor dem Sonderbundskrieg wird auf das «Schweizerland»[2220] referiert und auf die gemeinsame Geschichte und insbesondere das «Grütli» und den «Heldenmuth»[2221] der Väter Bezug genommen. Auch nach der Bundesstastgründung bleibt der viel ausgeprägtere Väterbezug und die ausführlichere Schilderung im Hinblick auf die Befreiungstradition bestehen. So auch in der Bettagspredigt von Wendelin Elsener von 1853 in Küssnacht SZ. Sie wurde im Kanton Schwyz gehalten, jedoch in Luzern bei den Gebrüdern Räber gedruckt. Elsener war zu diesem Zeitpunkt Vikar in der Gemeinde.[2222] Vom Aufbau her unterscheidet sich die Predigt insofern von den in Basel gehaltenen, als letztere oftmals in Dank- oder Busspredigten unterteilt sind und einer dieser Aspekte besonders beleuchtet wird. Da aber in den meisten katholischen Gebieten nur *eine* Predigt am Bettag gehalten wurde, sind Buss- und Dankthema in einer Kanzelrede vereinigt. Bereits in der Einleitung wird der Nationenbegriff verwendet, welcher gegenüber dem Begriff des ‹Vaterlandes› oder ‹Volkes› in den Predigten seltener vorkommt. Sowohl von der Forschung liberal als auch ultramontan eingeordnete Geistliche verwenden den Begriff.[2223] Bei Elsener dient der Bezug auf die Nation als eindeutige Referenz auf die gesamte Schweiz. Die «ganze schweizerische Nation» sei am Bettag – unabhängig von der Konfession – im Tempel versammelt und bete. Die Nation wird– überindividuell in den jeweiligen Kirchen sitzend – imaginiert. Zudem sei heute – also 1853 – die «Nation einig» und würde wie «zwei und zwanzig Kinder» den «Vater im Himmel» um das Wohl für die «Mutter» bitten. Der Bettag sei demnach

[2218] Joseph Banz, Die letzte Predigt, Luzern 1838, S. 4.
[2219] Ebd., S. 6.
[2220] Georg Bossard, Jesus weint über Jerusalem. Predigt gehalten den 19. Herbstmonat 1847, dem diesjährigen eidgenössischen Bettag, in der Pfarrkirche in Zug, Luzern 1847, S. 15.
[2221] Ebd., S. 7.
[2222] Bibliothek Zug, Elsener, P. Wendelin 23.01.2020.
[2223] Vgl. Bossard, Jesus weint über Jerusalem, S. 12; Joseph Burkhard Leu, Das Glück der Freiheit. Predigt am eidgenössischen Bettage im Hofe zu Luzern 1863, Luzern 1863, S. 4.

«des Schweizers Festtag».[2224] Am Ende der Predigt spricht Elsener davon, dass nicht der Kanton das Vaterland sei, sondern «unser eigentliches Vaterland» sei «das grosse allgemeine Schweizerland».[2225] Insofern wird das, was in Basel lediglich manchmal als das ‹grössere Vaterland› bezeichnet wird, hier pathetisch als der eigentliche Bezug der Gemeinschaft bezeichnet. Das wird von Elsener durch eine Verknüpfung mit dem Gefühl der Heimat weiter positiv aufgeladen. Dieses Insistieren Elseners auf die Definition des eigentlichen Vaterlandes, muss dahingehend gedeutet werden, dass unterschiedliche Vorstellungen davon bestehen, welche Gemeinschaft – sei es die kantonale oder die eidgenössische – letztlich die bestimmende ist. Der Verweis des Geistlichen zielt auf die Wertungen der unterschiedlichen Nationenbezüge. Die Forschung zum nationalen Diskurs in der Innerschweiz während der Helvetik hat im Hinblick darauf festgehalten, dass aufgrund der föderalen Struktur der Schweiz davon ausgegangen werden muss, dass Bezüge zu einem doppelten oder gar dreifachen Vaterland bestanden. Zum einen der Kanton, dann eventuell die Urschweiz und schliesslich die Eidgenossenschaft.[2226] Diese Bezüge sucht Elsener miteinander in Übereinstimmung zu bringen und nimmt eine unzweifelhafte Hierarchisierung vor.

Nachfolgend legitimiert Elsener das National- und Heimatgefühl. Zu danken sei Gott darum, überhaupt eine Heimat zu haben. Selbst Jesus, der gekommen sei um die «überirdische Heimath» vorzubereiten, habe zur Stadt Kapernaum eine besondere Beziehung gehabt.[2227] Elsener erzählt weiter das Beispiel eines einsamen Greises, der ein Bündel heimatlicher Erde bei sich trägt und von einem Schweizer Reisenden angetroffen wird. Der Greis erklärt auf Nachfrage, dass er sein Vaterland nach dessen Untergang habe verlassen müssen und er nun mit seinem Bündel die Länder Europas bereise und damit bestattet werden wolle. Die Erde ist das Letzte, was dem Greisen vom Vaterland geblieben ist. Diese Erzählung kommt auch in mehreren Bettagspredigten von Robert Kälin (1808-1866) vor.[2228] Kälin kann als einer der einflussreichsten liberalen katholischen Pfarrer des 19. Jahrhunderts gelten.[2229] 1833 wurde er durch die Zürcher Kantonsregierung zum katholischen Pfarrer in Zürich gewählt, wo er wesentlichen Anteil am Aufbau der Gemeinde hatte.[2230] Es ist demzufolge gut möglich, dass

---

[2224] Wendelin Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes. Predigt gehalten am diesjährigen eidgenössischen Bettag in der Pfarrkirche zu Küssnacht, Kt. Schwyz, Luzern 1853, S. 3.
[2225] Ebd., S. 20.
[2226] Vgl. Godel, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803), S. 211.
[2227] Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes, S. 7.
[2228] Kälin, Der Eidgenössische Bettag des Schweizers Festtag seines Glaubens, seiner Hoffnung, seiner Liebe, S. 3; Kälin, Der Eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag, S. 7.
[2229] Max Stierlin, Der Weg der Katholiken im Kanton Zürich. Wegmarken und Etappen, Zürich 2002, S. 28.
[2230] Josef Lustenberger, Art. Kälin, Robert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

die Predigten Kälins Elsener als Vorbild dienten und er deshalb die Erzählung einfliessen liess. Das melancholische Heimatgefühl bei Elsener und Kälin kann als Heimweh identifiziert werden. Insofern wird durch den Akt des Erzählens selbst der Bezug zur Schweizer Nation evoziert, gilt doch das Heimweh als «Schweizerkrankheit».[2231] So wird dann die Sehnsucht nach Heimat von Elsener als besonders schweizerisch herausgestrichen: «Bei keinem anderen Volke finden wir aber eine so innige Liebe zu seiner Heimath wie beim Schweizervolke».[2232] Das deshalb, weil «wir eine so schöne Heimath haben».[2233] Die eigentliche Schönheit seien nicht die Berge, sondern die republikanische Verfassung. Der Republikanismus dient somit der doppelten Exklusion. Zum einen gegenüber dem monarchischen Ausland, zum anderen gegenüber dem Republikanismus nach der Französischen Revolution. So sei der schweizerische Republikanismus in der Zeit gross geworden – also organisch gewachsen – und nicht «wie ein Kartenhaus aufgestellt» worden.[2234] Zwar wird das revolutionäre Frankreich nicht erwähnt, doch wendet sich Elsener hier deutlich gegen die gescheiterte Erste Französische Republik (1792-1799), die eben gerade als radikaler Bruch mit der Geschichte gedacht wurde.[2235] Diese Differenz gegenüber einem Aussen klingt aber bereits in der Einleitung der Kanzelrede über die Bedeutung der Republik an. So kommen die «Hundert und Tausend» von «Fremden» in die Schweiz, um in «unseren Gasthöfen ihr schweres Geld zu verprassen».[2236] Die negative Konnotation des Verprassens muss als Luxuskritik verstanden werden. Nur die Schweizer sind demnach zu einem auf Einfachheit basierenden Republikanismus fähig. Das Ausland ist vom Luxus verdorben. Die Verfassung wird gegenüber den ausländischen Regierungsformen aus verschiedenen Gründen als überlegen angesehen. So müssten nur geringe Steuern entrichtet werden, da weder ein Fürst und seine Residenzen noch eine Armee unterhalten werden müssten. Die Steuern würden lediglich für den «nothwendigen Unterhalt des Staates» und für die Armen verwendet. Ebenso sei das Milizsystem einem stehenden Heer deshalb überlegen, weil keiner «jahrelang dem häuslichen Kreis» entzogen sei.[2237] Ausserdem könne in einer Republik «auch ein Bettelkind» aufgrund seiner Talente zu höchsten Würden in Staat und Kirche gelangen.[2238] Zudem seien die Gesetze milder und während in den Monarchien die «kleinsten Umtriebe» gegen den König mit dem Tod bestraft würden, sei hier die «Todesstrafe für politische

[2231] Simon Bunke, Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit, Freiburg i. Br. 2009, S. 454.
[2232] Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes, S. 7.
[2233] Ebd., S. 8.
[2234] Ebd.
[2235] Vgl. Suter, Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung», S. 488.
[2236] Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes, S. 8.
[2237] Ebd., S. 9.
[2238] Ebd.

Verbrecher» abgeschafft worden.[2239] Diese republikanischen Vorstellungen Elseners sind insofern interessant, weil sie ausschliesslich auf die Schweiz und nicht die Kantone bezogen sind. Denn die Todesstrafe war für politische Vergehen nur in der Bundesverfassung abgeschafft worden. Im Predigtort Schwyz und dem Druckort Luzern war sie in den kantonalen Verfassungen noch immer vorgesehen.[2240] Weiter verweist Elsener wiederholt auf die «schönste und sinnreichste aller Flaggen» das «weisse Kreuz auf rothem Felde», das als Identifikationszeichen gilt.[2241] Sie war aber im 19. Jahrhundert nicht unumstritten und stand im Konflikt zu den Kantonsflaggen. Das Schweizerkreuz war im 19. Jahrhundert Ausdruck der liberalen Schweiz.[2242]

Im Gegensatz zu Basel, wo der Republikanismus ebenfalls zum nationalen Diskurs gehört, aber kaum ausdefiniert wird, setzt sich Elsener hier ausführlich mit den republikanischen Topoi auseinander. Zwar dient der Republikanismus auch dazu, sich vom monarchischen Ausland abzugrenzen, aber wichtiger scheint der inkludierende Aspekt dieses Bezuges, der aufgrund der 1853 bestehenden massive Ablehnung des Bundesstaates in der Innerschweiz von Elsener als nötig erachtet wird.[2243] Die republikanischen Vorstellungen und auf die gesamte Schweiz bezogenen Heimatgefühle dienen dem Versuch, die partikularen Gemeinschaftsvorstellungen in eine gesamteidgenössisch bundesstaatliche Perspektive zu überführen.

Ähnlich wie jene Elseners kann im Hinblick auf die Nation die Bettagspredigt von Anton Tanner (1807-1893) gelten. Tanner war in unterschiedlichen Positionen an der Höheren Lehranstalt in Luzern tätig, von 1865 bis 1893 Propst des Stifts St. Leodegar, von 1865 bis 1883 zudem Erziehungsrat des Kantons Luzern, ab 1886 nichtresidierender Domherr des Standes Luzern und ausserdem von 1886 bis 1893 bischöflicher Kommissar. Tanner gilt für Conzemius als bedeutendster Theologe in Luzern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[2244] Die Forschung ordnet ihn politisch dem gemässigten Liberalismus zu.[2245] Er befürwortete die Badener Artikel, war ein Gegner der Jesuitenberufung und später des Unfehlbarkeitsdogmas. Wiederum auf das schwierige Verhältnis zwischen politischem Liberalismus und liberalem Katholizismus verweisen Tanners Positionen zu den Konfessionen. Sein Werk *Über das*

[2239] Ebd.
[2240] Lukas Gschwend, Art. Todesstrafe, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[2241] Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes, S. 16.
[2242] Meyerhofer, Von Vaterland, Bürgerrepublik und Nation, S. 92.
[2243] Vgl. Aram Mattioli, Die Schweiz im frühen Bundesstaat – neue Sichtweisen auf eine wenig bekannte Gesellschaft, in: Alexandra Binnenkade, Aram Mattioli (Hg.), Die Innerschweiz im frühen Bundesstaat (1848-1874). Gesellschaftliche Annäherungen, Zürich 1999, S. 11–30, hier: S. 16.
[2244] Conzemius, Philipp Anton von Segesser, 1817-1888, S. 70.
[2245] Franz Xaver Bischof, Art. Anton Tanner, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

katholische Traditions- und protestantische Schriftprinzip (1862) ist stark von kontroverstheologischen Positionen geprägt.[2246] So urteilte er, dass letztlich alles, «was die Protestanten noch wahrhaft Christliches haben» als «Erbtheil aus der katholischen Kirche» stamme und das Christentum nur aufgrund der katholischen Tradition bestehe.[2247]

Die Bettagspredigt von 1855 hat als Bibeltext Röm 13,1 zum Thema und ist von dem Bild der von Gott eingesetzten Obrigkeit geprägt. Aufgrund dieser Vorstellung folgt für Tanner, dass auch der entsprechende «verfassungsmässige Zustand» durch Gott bestimmt werde.[2248] Gott habe durch die «Vorsehung»[2249] die dem Volk entsprechende Verfassung mit dessen «Grösse und Bestimmung» in Übereinstimmung gebracht. Demnach stimmten die «freien und unfreien Verfassungsformen» mit der «Kultur und der Sittlichkeit eines Volkes» überein.[2250] Folglich könne nur ein sittliches und gebildetes Volk frei sein. Es sei demzufolge kein Zufall, dass das «Schweizervolk unter allen europäischen Völkern allein noch seine freie Verfassung und die republikanische Staatsform seit 5 Jahrhunderten bewahrt» habe. Die Staatsform könne nur solange erhalten bleiben, wie nach dem Sinn der «einfachen, treuen, frommen und gottvertrauenden Sinn der Väter» gelebt werde. Alle Änderungen im Hinblick auf die Verfassung oder die «Verbesserungen und Verstärkungen des Wehrwesens», also konkret die Bundesstaatsgründung, würden ins Leere laufen, wenn diese republikanischen Grundsätze missachtet würden.[2251] Denn durch die «göttliche Weltordnung» könne «kein Volk, keine Regierung, auch die mächtigste» diese Zusammenhänge missachten. Zum einen stärkt die Vorstellung der über die republikanische Staatsform sichtbaren Auserwähltheit das Gemeinschaftsgefühl. Zum anderen zeigt sich jedoch in den republikanischen Vorstellungen Tanners, das gegenüber Basel wesentlich grössere Vertrauen in die Demokratie. Hat Hagenbach nämlich der Stimme des Volkes je nach sittlicher Grundlage abgesprochen, die Stimme Gottes zu sein, gilt für Tanner der Grundsatz «vox populi, vox Dei».[2252] Wenn die Stimme des Volkes durch «Parteisucht und Parteihass» verblendet sei, würde eine Obrigkeit gewählt, die als «Zuchtruthe» wirke und damit als «Strafe und zur Besserung» diene.[2253] Das verdorbene Volk gebe sich eine schlechte Obrigkeit und wenn es durch die Bestrafungen durch diese Obrigkeit

---

[2246] Vgl. Stephan Leimgruber, Anton Tanner (1807-1893). Ein gemässigt-liberaler Theologe, in: Bruno Bürki, Stephan Leimgruber (Hg.), Theologische Profile. Schweizer Theologinnen und Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg 1998, S. 52–63, hier: S. 63.
[2247] Anton Tanner, Ueber das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip. Ein Beitrag zur Symbolik, Luzern 1862, S. 602.
[2248] Tanner, Predigt gahlten am eidgenössischen Dankfeste in der Hofkirche zu Luzern, S. 6.
[2249] Ebd., S. 7.
[2250] Ebd., S. 6f.
[2251] Ebd., S. 7.
[2252] Ebd., S. 9.
[2253] Ebd., S. 10.

wieder zum «Geist der Gerechtigkeit und Billigkeit» zurückgefunden habe, wähle es wieder eine gute Regierung. Daher können sich für Tanner Gesetze und Verfassungen ändern. Das «menschliche Recht» ändere sich «in seinen äussern Formen», während das göttliche Recht – wie beispielsweise der Zerfall einer lasterhaften Republik – «allgemein gültig und unter allen Völkern» gelte.[2254] Somit ist bei Tanner der nationale Diskurs und die Konstruktion der Gemeinschaft durch den eidgenössisch gedachten Republikanismus bestimmt.

Die auserwählten Völker I

Was die Nation im Wesentlichen konstituiert, ist in den Predigten die Auserwählung durch Gott. Besonders in Luzern herrscht diesbezüglich ein starkes Sendungsbewusstsein. Sowohl in Basel als auch in Luzern ist die Zugehörigkeit zur Eidgenossenschaft unbestritten. Die Option einer Abspaltung besteht nicht. Selbst während der Kantonstrennung in Basel oder kurz vor dem Sonderbundskrieg auf ultramontaner Seite wird stets darauf bestanden, Teil der Eidgenossenschaft zu sein. Daneben zeigen sich aber die ambivalenten nationalen Bezüge, indem Kanton und Eidgenossenschaft Vaterland sein können. Insbesondere Linders Vorstellung einer Auserwähltheit innerhalb der auserwählten Eidgenossenschaft illustriert das. Die Nation kann die Schweiz – das grössere Vaterland –, aber eben auch der Kanton sein. Dieses Oszillieren zwischen Zugehörigkeit und Distanz erlaubt es in den beiden Orten während kritischer Phasen in Bezug auf die Eidgenossenschaft, sei es nun die Kantonstrennung oder den Sonderbundskrieg, sich als Mitglied der – jeweils spezifisch gedeuteten schweizerischen Nation – zu sehen. Weil eben beide Bezüge aktiviert werden können und sie letztlich aufeinander bezogen sind, existiert die Schweizer Identität für die Prediger auch im Bürgerkrieg oder anderweitigen Konflikten. Die föderale Struktur des Bundes ist somit nicht als Hinderung der nationalen Zusammengehörigkeit zu lesen, sondern im Gegenteil als begünstigender Faktor. Sichtbar ist das in den in beiden Predigtorten gebrauchten Bezügen zu den Stämmen Israels. Im Hinblick auf die Frage, was denn eine Nation ist, wird diese im geistlichen nationalen Diskurs sowohl als Willensnation als auch organisch gewachsen beurteilt. Der Willensaspekt dominiert aber beim Erhalt der religiösen Ordnung in beiden Predigtorten und kann vor allem religiös erklärt werden. Aufgrund der Vorstellung einer freien Wahl für das christliche Leben, besteht die gleiche Bedingung ebenso für die Nation als Ganzes. Dabei geht es aber nicht um die Zugehörigkeit des Einzelnen, sondern des republikanischen Kollektivs, das sich der Auserwähltheit durch Gott würdig erweisen muss. Daneben herrscht aber vor allem in Luzern die Vorstellung, dass die Nation aus den Voraussetzungen gewachsen ist, die Gott wiederum

[2254] Ebd., S. 18.

zur Verfügung gestellt hat. Weil aber die Nation letztlich nur aufgrund ihres Gottesbezuges überhaupt besteht, rückt im Folgenden die konfessionelle Gestaltung dieses Verhältnisses in den Mittelpunkt.

Die Religion der Nation

Die Widersprüchlichkeit, mit der die Vorstellung der Auserwähltheit in einer bikonfessionellen Nation verbunden ist, dürfte auf der Hand liegen. Die auf Homogenisierung ausgelegte Idee der Nation wird bereits durch die Konstitution der Auserwähltheit mit dem Bestehen multipler Konfessionen aufgebrochen. Hat Gott die Schweiz aufgrund der Katholizität auserwählt, oder aber musste der richtige Glaube durch die Reformation wiederhergestellt werden? Im Hinblick darauf besteht nicht nur die Problematik des transkonfessionellen Umgangs, sondern immer auch der binnenkonfessionellen Konflikte. Die Frage ist demnach, wie die beiden Konfessionskulturen mit den Diskrepanzen umgehen. Dabei können die bereits in den obigen Kapiteln angetroffenen Möglichkeiten, das Verhältnis von Nation und Konfession zu denken, auch nachfolgend beschrieben werden: zum einen eine stark konfessionalisierende zum anderen eine überkonfessionelle Haltung.

Basel: Die reformierte Nation

Eine für den Protestantismus bezüglich der Konfessionen für die gesamte Zeit prototypische Sichtweise lässt sich bei de Wette in einer Bettagspredigt von 1836 illustrieren. Die unmittelbaren Auseinandersetzungen um die ‹Wirren› sind zwar vorbei, trotzdem ist die Sicht de Wettes auf die Gegenwart eine negative. So werde überall «auf Abwegen gewandelt» und der «Ungehorsam gegen Gott»[2255] verhindere die Einkehr von Ruhe und Ordnung. Als unmittelbare Handlungsanweisung der Predigt gilt die über den Bibeltext aus Joh 14,6 vermittelte Stärkung des Glaubens an Christus. Wird zu Beginn der Predigt bekräftigt, dass «alle Söhne und Töchter des gemeinsamen Vaterlandes»[2256] sich am Bettag zu einer Selbstprüfung versammeln müssten, sind die anschliessenden Beschreibungen der Merkmale des Glaubens stark konfessionalisiert. Wie auch in den vorhergehenden Kapiteln meint der Terminus die eindeutige Zuordnung einer bestimmten Gruppe zu einer der beiden Konfessionen. De Wette formuliert eine Heilsgeschichte, die mit dem Kreuzestode Jesu beginnt und die die Menschen veranlasste, die «Irrwege des Aberglaubens und Götzendienstes»[2257] zu

[2255] Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Christus ist der Weg zum Vater, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art, Basel 1842, S. 106–125, hier: S. 106.
[2256] Ebd., S. 107.
[2257] Ebd., S. 110.

verlassen. Die «Völker Europa's, die edelsten Völker der Erde»,[2258] seien Christus gefolgt. Mit der Zeit sei aber die «Quelle» nicht mehr so rein geflossen. So sei das «priesterliche Christenthum des Mittelalters» nicht durch das «reine, göttliche Wesen» geprägt gewesen.[2259] Allerdings gesteht de Wette dem Glauben des Mittelalters trotzdem zu, «Christenthum, die Lehre vom Kreuze» gewesen zu sein.[2260] Dennoch sei die «Kirchenverbesserung nothwendig» geworden und «Zwingli, Oecolampad, Luther und Andere» hätten wieder die ursprüngliche Fassung des Glaubens zurückgebracht.[2261] Dieses Geschichtsverständnis kann als zyklisch aufgefasst werden. Einem goldenen Zeitalter folgt der Verfall, auf den wiederum die Wiederherstellung der präferierten Ordnung folgt. So sei es nach der Reformation wieder zum Verfall gekommen und nun sei eine erneute Reformation notwendig. Die «Wiedergeburt der Kirche» sei aber heute wieder möglich.[2262]

In der Bettagspredigt von 1839 von Daniel Schenkel lässt sich eine ähnliche Vorstellung finden. Im Zentrum steht in der Kanzelrede die Kritik des «Weltsinnes».[2263] Als dieser wird die bereits vor der «grossen Umwälzung» – also der Französischen Revolution – bestehende Haltung bezeichnet, die «in Sachen der obrigkeitlichen Gewalt und der bürgerlichen Ordnung kein höheres Ansehen über dem eigen anerkennen» wollte.[2264] Auch bei Schenkel kann aber, wie bereits die Geistlichen während der Kantonstrennung, nicht eine vollständige Ablehnung von Umwälzungen und dem Neuen festgestellt werden. Vieles sei «unter uns besser geworden».[2265] Schenkel meint damit jedoch weniger Veränderungen in Bezug auf die politischen Verhältnisse, sondern das Mehr an «Freiheit, Frische, Selbstständigkeit des geistigen Lebens».[2266] Dem ‹Weltsinn› gelte es den christlichen Glauben entgegenzustellen, denn die Frömmigkeit schaffe die Gemeinschaft. So sei es eine «Seligkeit», sagen zu können, dass man aufgrund des «christlichen Geistes» ein «Bürger dieses Volkes» sei.[2267] Das Oszillieren zwischen der Verdammung des Neuen und dem gleichzeitigen Versuch, Neuerungen zu würdigen, erklärt sich aus dem Reformationsnarrativ, das wiederum den in der Predigt bis hierhin überkonfessionell beschriebenen Glauben konfessionalisiert. Eine «einseitige

[2258] Ebd.
[2259] Ebd., S. 111.
[2260] Ebd.
[2261] Ebd., S. 112.
[2262] Ebd.
[2263] Daniel Schenkel, Die verderbliche Macht des Weltsinnes, in: ders. (Hg.), Die Noth unserer Zeit und die verderbliche Macht des Weltsinnes. Zwei Predigten gehalten von Daniel Schenkel, Basel 1839, S. 17–32, hier: S. 19.
[2264] Ebd., S. 20.
[2265] Ebd., S. 27.
[2266] Ebd., S. 28.
[2267] Ebd., S. 27.

Rückkehr» zum Alten sei abzulehnen. Es gelte nach dem «eigentliche Glaubensgrunde» zu suchen. Das hätten die ersten Christen getan, als sie das «Christenthum von jüdischen und heidnischen Einflüssen» gesäubert hätten.[2268] Gleiches gelte für die Reformatoren, die alles, was sich nicht in der Bibel habe finden lassen, «mit gutem Rechte»[2269] aus dem Glauben verbannt hätten. Demnach bestehe auch gegenwärtig der Anspruch, diesen «Grund des Glaubens» zu finden und ihn zu sichern.[2270] Schenkel zeichnet, obwohl er zu Beginn der Predigt den Bettag als «vaterländisch-kirchliches Fest»[2271] bezeichnet und sich demnach ideell auf die gesamte Eidgenossenschaft bezieht, eine deutlich konfessionalisierte Glaubensauffassung. Somit skizzieren Schenkel und de Wette am eidgenössischen Bettag die Überlegenheit des Protestantismus. Insofern werden die Katholiken wohl nicht explizit aus der Nation ausgeschlossen, aber doch deutlich abgewertet, denn die von Gott auserwählte Eidgenossenschaft ist reformiert.

Basel: Die überkonfessionelle Nation

Daneben findet sich aber in Basel eine überkonfessionelle Haltung in Bezug auf die Nation. Die Wichtigkeit der Religion und damit potenziell auch der konfessionellen Bezüge werden in allen Bettagspredigten herausgehoben. Aber aufgrund des Primats des Kantons führt das für die Geistlichen nicht zwingend zu einer Konkurrenzsituation im Hinblick auf die Konfessionen. Denn der Kanton Basel wird – obwohl er das nicht ist und über eine beachtliche Anteil an Katholiken verfügt[2272] – als konfessionell homogen gedacht und Aussagen oder Präzisierungen, welche Konfession denn gemeint ist, beziehungsweise den Vorrang hat, müssen nicht vorgenommen werden.[2273] Daneben gibt es Kanzelreden, die in ihrer Bekräftigung des Glaubens sehr allgemein bleiben und wohl als überkonfessionell gelten können, als dass die Glaubensvorstellungen für Reformierte und Katholiken annehmbar sind.[2274] Im Gegensatz zu diesen beiden Möglichkeiten setzt sich Hagenbach in seinen Bettagspredigten – wie auch in seinen anderen Kanzelreden – sehr ausführlich mit der Problematik der Bikonfessionalität auseinander. So hält er 1832 bezüglich des Bettages fest, dass dieser das «gemeinsame Vaterland»[2275] berücksichtigen müsse und eine «christliche, eine eidgenössische Feier»[2276]

[2268] Ebd., S. 29.
[2269] Ebd.
[2270] Ebd., S. 30.
[2271] Ebd., S. 17.
[2272] Vgl. Benedikt Pfister, Die Katholiken entdecken Basel. Der Weg aus dem Milieu in die Gesellschaft, Basel 2014.
[2273] Vgl. Buxtorf, Bettagspredigt über Psalm 85: 9-14; Linder, Des Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost.
[2274] Vgl. Riggenbach, Predigt über Luc. 17, 11-19 gehalten am eidgenössischen Buss-, Dank- und Bettag, S. 15f.
[2275] Hagenbach, Von den Bedingungen, unter denen allein die Wiedergeburt eines christlichen Volkes zu erwarten ist, S. 213.
[2276] Ebd., S. 214.

darstelle. Anschliessend wird von Hagenbach im speziellen auf das Verhältnis von Religion und Nation eingegangen. Ein Staat könne sich nicht auf die «äussere Ordnung» – gemeint sind damit die Verfassung und die Institutionen – verlassen, sondern sei auf «ein inneres, ein höheres Geistesleben»[2277] angewiesen. Der Hintergrund dieser Aussagen bildet die Kantonstrennung mit den unsicheren politischen Verhältnissen und widerspiegelt die auch im Kapitel zu den ‹Wirren› festgehaltenen politischen Vorstellungen der Geistlichen. Die christlichen Grundsätze verbänden aber die Menschen weiterhin miteinander, selbst wenn «Verträge» sich lösten. So müssten sich die «wahrhaft Frommen des Landes» sammeln, unabhängig der «äussern Verfassung» und der «äussern Kirchengemeinschaft», also alle «Israeliten ohne Falsch».[2278] Mit Letzterem sind nicht etwa die Juden gemeint, sondern jene, die wie Nathanael in Joh 1,47 Jesus nachfolgten. Hier klingt zum einen das Staatsverständnis Hagenbachs an, das die Bedeutung der Religion für das Bestehen der politischen Ordnung betont. Die als unterschiedlich begriffenen politischen Ordnungen machen deutlich, dass Hagenbach die Verfassung der Stadtrepubliken wie Basel von den Landsgemeindekantonen der Innerschweiz unterscheidet. Das «Gemeinsame des Vaterlandes» sei jedoch die christliche Religion, unter der die «Wiedergeburt der Völker» erfolgen könne.[2279] In diesem Terminus wird zum einen das Vokabular der Liberalen und die Vorstellung einer Regeneration aufgenommen, zum anderen wird wiederum deutlich, dass sich für Hagenbach, weil er von der Wiedergeburt der *Völker* spricht, die Eidgenossenschaft aus mehreren Völkern zusammensetzt. Aber im Gegensatz zu den vorherigen Predigern wird hier eindeutig ein überkonfessionelles Christentum bemüht.

Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation bleibt in den Bettagspredigten Hagenbachs ein Thema. Die konfessionellen Spannungen nahmen mit der aargauischen Klosteraufhebung ab Januar 1841 deutlich zu. Darauf nimmt Hagenbach in seiner Bettagspredigt 1841 Bezug, wenn er kritisiert, dass «die Banden» sich zusehends lösten, die «uns jetzt noch knüpfen an ein gemeinsames Vaterland».[2280] Der kantonale Bezug des Denkens zeigt sich in der Schilderung der drohenden Auflösung. Dabei würde Basel aus dem «Verbande» herausgerissen. Die Sollbruchstellen der Nation liegen für Hagenbach somit bei den Kantonen. Aber selbst wenn das geschähe, wären die einzelnen Orte immer noch durch die Zugehörigkeit zum überkonfessionell gedachten «Christenvolke» verbunden.[2281] Aufgrund dieser Verbundenheit dürfe man in der gegenwärtigen Lage die «Hoffnung und das Gedeihen unseres irdischen

[2277] Ebd., S. 215.
[2278] Ebd.
[2279] Ebd., S. 217.
[2280] Karl Rudolf Hagenbach, Die Bedeutung des eidgenössischen Bettages als eines allgemeinen Busstages, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1844, S. 126–144, hier: S. 143.
[2281] Ebd.

Vaterlandes und auf die mögliche Rettung desselben» nicht aufgeben.[2282] Das ist insofern bezeichnend, weil hier deutlich wird, dass für Hagenbach die Eidgenossenschaft primär als religiöse Gemeinschaft besteht und er den Zusammenhalt folglich durch das Christentum garantiert sieht. Die zunehmenden Spannungen sind auch in der 1844 gehaltenen Bettagspredigt präsent. Rund einen Monat zuvor hatte der Aargau in der Tagsatzung erfolglos die Ausweisung der Jesuiten gefordert. Die politischen Auseinandersetzungen wurden zunehmend mit konfessionellen Fragen aufgeladen. So wird die Gegenwart bei Hagenbach als eine «Zeit vielfacher Gährung» oder eine «Zeit des Suchens und Ringens» verstanden.[2283] Der Predigt ist Apg 16, 30-34 vorangestellt, in der Paulus und Silas dem Gefängnisaufseher in Philippi missionieren. Hagenbach nimmt das als Anlass, die Situation Makedoniens, wo die Stadt Philippi zur biblischen Zeit liegt, mit jener der Schweiz zu parallelisieren. So hätten beide Länder «grosse geschichtliche Erinnerungen hinter sich», Makedonien aber habe seine Selbstständigkeit bereits verloren, wie jedes Land, «dessen innere Kraft und Tugend gebrochen ist».[2284] Weiter wird Basel mit Philippi gleichgesetzt, weil beide Städte die ansehnlichsten des Landes und durch ihre «Wohlhabenheit» ausgezeichnet seien.[2285] Insofern ist bei Hagenbach die doppelte Auserwähltheit, die bereits Linder aufgeführt hat, vorhanden. Die Frage des Kerkermeisters an den Apostel – «Was soll ich thun?» – gelte auch vor allem für Basel. Gegenwärtig würden viele Fragen gestellt und durch die Regierungen und Vereine zu beantworten gesucht. Die vaterländischen Fragen seien, wie das Gemeinschaftswohl gefördert, die Jugend erzogen, die Gesetze gehandhabt und die Freiheit geschützt werden solle. Diese seien aber letztlich der Frage untergeordnet, wie «wir selig» werden könnten.[2286] Die Unsicherheiten in politischen Fragen verweise auf den Mangeln an Religion. Die entsprechend geforderte Stärkung des christlichen Glaubens wird nicht konfessionalisiert und die von Hagenbach formulierten religiösen Grundsätze sind auch für Katholikinnen praktikabel. So wird im Kern die Erneuerung des Glaubens an Jesus gefordert.[2287]

Ebenso ist die Bettagspredigt Hagenbachs von 1849 durch ähnliche Überlegungen geprägt. Als Bibeltext ist Dtn 30, 19-20 vorangestellt, in dem auf die Bedeutung der Väter Abraham, Isaak und Jakob verwiesen wird. Wie das «auserwählte Bundesvolk» Israel habe das «Schweizervolk» eine besondere Bedeutung unter den «übrigen Völkern des Erdkreises».[2288]

[2282] Ebd., S. 144.
[2283] Karl Rudolf Hagenbach, Der Kerkermeister zu Philippi, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1844, S. 168–185, hier: S. 170.
[2284] Ebd., S. 170f.
[2285] Ebd., S. 171.
[2286] Ebd., S. 174.
[2287] Vgl. ebd., S. 178.
[2288] Hagenbach, Wie das Heil eines Volkes abhange von seiner richtigen Stellung zu Gott, S. 324f.

Dabei wird von Hagenbach die Imagination des gemeinsamen Vaterlandes nachgezeichnet. Im Gegensatz zum alten Israel, wo sich in der Vorstellung Hagenbachs das gesamte Volk im Tempel als eine «Volksgemeinde» versammelt habe, bestehe das Band, das alle Schweizer miteinander verbinde, lediglich im «Geiste».[2289] An dem vaterländisch-kirchlich, eidgenössischen Fest sei man durch den «Glauben unsrer Väter» miteinander verbunden.[2290] Demzufolge wird hier deutlich ein überkonfessionelles Erinnern an die Väter evoziert, dass das gesamte Land einen soll. Im weiteren Verlauf der Predigt wird gerade das religiöse Element gegenüber einer rein weltlichen «Vaterlandsliebe» aufgewertet. Hagenbach kritisiert, dass die rein weltliche Vaterlandsliebe oftmals als «Grundpfeiler genannt» werde, auf «dem das öffentliche Wohl» ruhe.[2291] Er nimmt anschliessend die Kritik auf, die üblicherweise an den Katholizismus gerichtet ist und die diesem vorwirft–aufgrund der Ausrichtung auf Rom –, den nationalen Zusammenhalt zu untergraben. Hagenbachs Argument zielt aber viel weiter, weil hier der Vorwurf im Raum steht, dass Religion allgemein – also keine Konfession im Speziellen – durch die «einseitige oder trübselige Frömmigkeit» die Vaterlandsliebe verkümmern lasse. Dieser Schluss, so Hagenbach, könne nicht gelten, denn «rechte Vaterlandsliebe» könne es ohne – von Hagenbach überkonfessionell gedachte – «Gottesliebe» nicht geben.[2292] Weil die Nation für Hagenbach überhaupt erst durch die christliche Religion begründet wird, stärkt gelebte Frömmigkeit auch die nationale Gemeinschaft. Die Aussagen Hagenbachs richten sich ausdrücklich gegen die liberalen Konzepte der Nation, die zwar ebenfalls überkonfessionell konzipiert sind, aber vor allem in säkularen Praktiken wie den Schützenfesten dieses Gemeinschaftsgefühl zu stärken suchten. Die Vorstellungen waren davon geprägt, eine christliche Nation zu sein, jedoch waren andere Merkmale – wie der Freiheits- und Souveränitätsdiskurs[2293] – deutlich wichtiger. Damit verkenne der säkulare Nationendiskurs, so Hagenbach, den christlichen Kern der Nation, der eben für ihn ebenso von katholischer Seite durch deren Frömmigkeitspraktiken gefördert wird. In Basel bestehen demzufolge unterschiedliche Haltungen bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von Konfession und Nation. Während unter anderem de Wette eine reformierte Nation konstruiert, zeichnet Hagenbach das Bild einer überkonfessionellen christlichen Nation. Gleiches lässt sich – unter anderen Vorzeichen – auch in Luzern feststellen.

[2289] Ebd., S. 327.
[2290] Ebd., S. 328.
[2291] Ebd., S. 329.
[2292] Ebd.
[2293] Vgl. Tanner, Das Recht auf Revolution., S. 123.

Luzern: Die katholische Nation

Die spezifische Vorstellung der Auserwähltheit in der Bettagspredigt von Banz aus dem Herbst 1838 ist bereits im ersten Teil des Kapitels zur Sprache gekommen. Das Wesen ebendieser soll nun genauer bestimmt werden. Die Tugenden der Väter hätten zu der bestehenden besonderen Wohlfahrt, den guten Gesetzen und der Freiheit aller Stände geführt. Die besonderen Verhältnisse seien das Resultat der Gottesfurcht der Väter, aufgrund derer sie durch Gott mit diesen Gütern «vor so vielen andern Völkern» beschenkt worden seien.[2294] Banz bezieht sich im Folgenden vor allem auf die antihabsburgerischen Diskurse und Topoi, die mitunter seit dem Spätmittelalter nachweisbar sind.[2295] Die Väter seien vor allem bestrebt gewesen, sich des besonderen Schutzes durch Gott «würdig zu machen».[2296] Die Feinde, gemeint ist hier Habsburg, seien zahlreicher, weltlich kühner, gewandter und stärker gewesen, doch mit der Hilfe Gottes seien sie alle besiegt worden. Die Gottesauserwähltheit des «Schweizervolkes» wird als Fortsetzung des alten biblischen Bundes gelesen und wie auch in den Bettagspredigten in Basel wird die bestehende staatenbündische Ordnung mit den 12 Stämmen Israels parallelisiert. Anschliessend wird nun die Frömmigkeit konfessionalisiert. Ein besonders auserwähltes Geschlecht, so Banz, sei man gewesen, als der «wahre, alleinseligmachende, christkatholische Glaube, mit allen seinen Tugenden und Werken, in allen Stämmen und Ständen dieses Volkes einheimisch» gewesen sei.[2297] Die katholische Zeit der Eidgenossenschaft vor der Reformation wird nun als goldenes Zeitalter beschrieben. So habe sich jeder «wohl und sicher gefühlt», und «in seinem Kreise seine Pflicht» erfüllt und zur allgemeinen Wohlfahrt beigetragen.[2298] Die Eidgenossen seien «eifrige, gute, katholische Christen in Gesinnung und Wandel» gewesen und als Gemeinschaft durch Gott «Lehre und Warnung für die Völker» gewesen. Da die «Wohlfahrt unsers Vaterlandes» an der katholisch konfessionalisierten Gottesfurcht festgemacht wird, ist die Handlungsanweisung dieses Teils der Predigt auf die Wiedererlangung ebendieser für das «gesammte Vaterland» gerichtet.[2299] Das Verhältnis zu den Reformierten kann bei Banz als ambivalent gelten. Mit dem Terminus das ‹gesamte Vaterland› ist in den Predigten stets die ganze Schweiz gemeint. Somit wird sie im Ideal von Banz als katholisch gedacht. Dem entgegen steht jedoch die zuvor in der Predigt erfolgte Betonung der föderalen Struktur der Eidgenossenschaft. Auch wird im zweiten Teil der Predigt deutlich, dass es für Banz nicht primär darum gehen soll, die Reformierten zu

[2294] Banz, Die letzte Predigt, S. 4.
[2295] Vgl. Kaiser, Art. Befreiungstradition.
[2296] Banz, Die letzte Predigt, S. 5.
[2297] Ebd., S. 6.
[2298] Ebd., S. 7.
[2299] Ebd.

rekatholisieren. Der Hauptfeind der Gottesfurcht sei nämlich die «Menschenfurcht», also die Orientierung an ausschliesslich säkularen Werten. Wenn diese herrsche, führe das zu «Verwirrungen des menschlichen Geistes».[2300] Es folgt nun eine für den Predigtdiskurs typisch antijüdische Passage, die die Menschenfurcht dem Judentum zuschreibt. Diese Verwirrung habe geherrscht, als das «sonst gelehrte und aufgeklärte jüdische Volk den Messias verworfen und an's Kreuz gebracht» habe.[2301] Als gegenwärtiger Ausdruck dieser Furcht gilt nicht der Protestantismus, sondern die Französische Revolution, die gegen «alles Kirchliche und alles Christliches und alles heilige» gerichtet gewesen sei und Ausdruck der Selbstvergötterung des Menschen sei.[2302] Die deutliche Konfessionalisierung, also die Zeichnung einer katholischen Eidgenossenschaft, soll bei Banz eher der Stärkung der katholischen Identität gegenüber den als antichristlich verstandenen Ideologien nach der Französischen Revolution verstanden werden und nicht primär als ein Versuch, die Reformierten der Schweiz zu rekatholisieren. Dennoch ist die Nation für Banz idealerweise katholisch.

Noch eindeutiger tritt die Konfessionalisierung 1844 bei der in Luzern gedruckten Predigt von Remigius Niederberger (1818-1885), dem Pfarrer von Stans, auf. Er war neben seinem Pfarrberuf auch als Publizist tätigt und war ein entschiedener Anhänger des Sonderbundes.[2303] Der Bettag fiel 1844 auf das Namensfest Mariä. Weil dieses ebenfalls Mitte September gefeiert wurde, kam es manchmal vor, dass die beiden Feiertage zusammenfielen und die katholischen Geistlichen beide Bezüge berücksichtigten.[2304]

Bereits in der Einleitung werden die katholischen Vorbehalte gegenüber dem eidgenössischen Bettag und die eindeutige Konfessionalisierung des Vaterlandes ersichtlich. So werde am heutigen Tag das «Namensfest der allerseligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria» gefeiert und es wäre «eine angenehme Aufgabe», wenn demzufolge «ausschliesslich von Maria» geredet werden könnte. Es sei allerdings seine Pflicht, auch den eidgenössischen Bettag zu

[2300] Ebd., S. 9.
[2301] Ebd.
[2302] Ebd., S. 10.
[2303] Vgl. Peter Steiner, Art. Remigius Niederberger, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.
[2304] Als prototypische Predigt für den Untersuchungszeitraum diesbezüglich kann jene von Carl Greith von 1831 in St. Gallen gelten. Greith predigt, dass der «Festtag der Kirche und der Festtag des Vaterlandes» an diesem Tag eine «sinnreiche Einigung gefunden» hätte. Er zeichnet eine mariologische Heilsgeschichte nach, inklusive einer stark konfessionalisierten Befreiungstradition. Auch das abschliessende Gebet ist durch die Bezüge zu Maria eindeutig katholisch: «Aller unser Gebet für das Vaterland legen wir vertrauensvoll in die Hände der göttlichen Mutter». Die gleichen Muster treten bei Niederberger auf. Greith, Maria Geburt und der Eidgenössische Bettag, 8/23.

feiern.[2305] So wolle er zum Gebet für die «Anliegen der heiligen katholischen Kirche in der Schweiz» und für die «Nöthe des gemeinsamen Vaterlandes» auffordern.[2306] Hier werden bereits die Präferenzen des Geistlichen deutlich: Wichtiger als der Bettag ist der Namenstag Mariä. Als Bibeltext ist Jer 6,14 vorangestellt: «Sie schreien Friede! Friede! Und doch ist kein Friede», was Niederberger als Kommentar zu den Gegenwartsereignissen interpretiert. So sollen die Fragen beantwortet werden, ob Friede in der Schweiz herrsche und wie zum Frieden gefunden werden könne. Zunächst wird verneint, in friedlichen Zuständen zu leben, weil Frieden nicht nur die Absenz von Krieg bedeute, sondern bereits die Zeit vor der eigentlichen Auseinandersetzung als Unfrieden gedeutet werden müsse, wie die Beispiele Kain und Abels, Josephs und seiner Brüder sowie Jesu und der Juden zeigen würde.[2307] Wahrer Friede bestehe folglich darin, dass «jeder ungestört und unangefochten alle seine Rechte ausüben könne» und nicht bloss in der Absenz einer gewalttätigen Auseinandersetzung.[2308] In der Schweiz sei das grundsätzlich schwierig, weil nicht nur der «kirchliche Staat» und der «weltliche Staat» nebeneinander beständen und ihre jeweiligen Rechte hätten, sondern eben auch zwei Bekenntnisse. Diese müssten sich gegenseitig achten, was im Konkreten die Nichteinmischung in die jeweils andere Konfession bedeute. Gleiches gelte für die Kantone, die sich ebenfalls nicht in die Rechte des jeweils anderen Kantons einmischen dürften. Während die «Rechte der Protestanten»[2309] nicht verletzt würden, sei die Stellung des Katholizismus gefährdet. «Seit Jahren» habe in der Schweiz die katholische Kirche, die sich insbesondere durch die ihre Ausrichtung auf die päpstliche Hierarchie auszeichne, aber zahlreiche Rechtsverletzungen erfahren müssen. Nun folgt eine Orientalisierung des Diskurses über den Bezug zum Islam. Selbst in der «Türkei» seien die Christen nicht so «hart gehalten wie in vielen Kantonen der Schweiz».[2310] Die Regierungen setzten in vielen Kantonen Seelsorger ein beziehungsweise ab, obwohl sie dazu kein Recht hätten. Damit referiert Niederberger auf die Auseinandersetzung in den 1830er Jahren in Luzern. Besonders stossend seien hier die Zustände in der «schweizerischen Türkei»[2311] – dem Aargau. Ausserdem mische sich der weltliche Staat in die Erziehung ein und so würden nicht nur «weltliche Katholiken», sondern sogar Protestanten in

[2305] Remigius Niederberger, Predigt über den Frieden oder Unfrieden unseres schweizerischen Vaterlandes. Verfasset und vorgetragen in der löblichen Pfarrkirche zu Buchs am 15. Herbstmonat, als am eidgenössischen Bettage, Luzern 1844, S. 3.
[2306] Ebd.
[2307] Ebd., S. 5.
[2308] Ebd., S. 6.
[2309] Ebd.
[2310] Ebd., S. 7.
[2311] Ebd.

der «Erziehung der katholischen Jugend» eingesetzt.[2312] Niederberger bezieht sich hier wohl auf den Streit um das Willisauer Schulinstitut ab 1833. Die liberale Regierung Luzerns hatte vorgesehen, den Lutheraner Friedrich Fröbel, den Erfinder der Landschulheime, als Schulleiter einzusetzen, was zu beträchtlichem Widerstand führte.[2313] Zudem gebe es, so Niederberger, Kantone, die die päpstlichen Verordnungen und Verlautbarungen missachteten. Hier meint Niederberger vor allem die Enzyklika des Papstes (1835) gegenüber den Badener Artikeln. Am schlimmsten sie jedoch die Klosteraufhebung, weil auch hier «die Stimme des Staathalters Jesu Christi auf Erden» eklatant missachtet worden sei. Diese Rechtsverletzungen seien in der Schweiz geschehen, einem Land, das «einst so schön, so frei, so glücklich, so katholisch»[2314] gewesen sei. Der Friede sei aus dem Vaterland verschwunden, weil dessen Fundament – die katholische Kirche – permanent angegriffen werde.

Die «Friedensstörer» seien entgegen der Ansichten Vieler nicht die Jesuiten, die katholischen Priester oder gar das katholische Volk, sondern die «kirchenfeindliche Partei» – also die Radikalen.[2315] Diese hätten, unter anderem Namen, bereits in der Französischen Revolution die Kirche verfolgt. Aber auch in England, gemeint ist wahrscheinlich die Lage der Katholikinnen in Irland, sei die Lage schwierig. Weiter wird auf die Helvetik und den Widerstand in der Innerschweiz verwiesen, der für Niederberger ebenfalls durch die Religion begründet war. So sei von der kirchenfeindlichen Partei der «Unterwaldner-Boden mit Blut und Thränen getränkt» worden.[2316] Als das politische Ziel der Partei wird von Niederberger die Unterdrückung der katholischen Kirche gesehen.[2317]

Im ganzen zweiten Teil der Kanzelrede über die Feinde des Friedens und die Schilderung der Konfliktherde in der Schweiz kommen die Reformierten nicht vor. Diese werden erst wieder im letzten Teil der Predigt erwähnt, der von der Möglichkeit des Friedens handelt. Denn Niederberger verneint die Möglichkeit eines Entgegenkommens gegenüber den Radikalen – ohne spezifische Punkte diesbezüglich zu präzisieren –, um den Frieden zu erhalten, aufgrund deren Kampf gegen die katholische Religion. Jesus und die heiligen Väter seien zwar friedfertig gewesen, jedoch nie, wenn es um die Grundsätze der katholischen Religion gegangen sei.[2318] Den Protestanten sei ein solcher Friede eher möglich, weil sie ihre Religion, «aus einigen beliebigen Stücken zusammengestoppelt»[2319] hätten. Im Gegensatz dazu dürften Katholiken

[2312] Ebd., S. 8.
[2313] Bossard-Borner, Im Spannungsfeld von Politik und Religion, S. 85ff.
[2314] Niederberger, Predigt über den Frieden oder Unfrieden unseres schweizerischen Vaterlandes, S. 8.
[2315] Ebd., S. 11.
[2316] Ebd., S. 12.
[2317] Vgl. ebd., S. 11.
[2318] Vgl. ebd., S. 14.
[2319] Ebd., S. 13.

nicht von den Glaubensgrundsätzen abweichen. Sobald «wir ein Haar breit davon abweichen, so haben wir gar keine mehr».[2320]

In der Predigt Niederbergers wird demzufolge das spezifische Verhältnis von Nation und Religion besonders deutlich. Zum einen wird die Schweiz durch ihren föderalen Charakter – und damit zusammenhängend auch den Bundesvertrag von 1815 – definiert. Wie die Basler Geistlichen orientiert sich Niederberger stark an den Kantonen, die er zudem ebenfalls als konfessionell homogen konzipiert. Das zeigen seine Bemerkungen zum Aargau. Obwohl die Klosteraufhebung durch einen Katholiken initiiert wurde, wird diese als antikatholisch verstanden und demzufolge als Hinweis, dass eine gemischtkonfessionelle Ordnung grundsätzlich als schwierig erachtet wird, weil in den Augen Niederbergers nicht auf reformierte Unterstützung gezählt werden kann. Die Stärkung der Katholizität nach ultramontaner Lesart, auf die mehrfach verwiesen wird, wird von Niederberger denn eben nur in Bezug auf die Kantone gefordert, nicht jedoch im Sinne einer Rekatholisierung der Schweiz. Als Feinde werden die Radikalen erachtet, die wohl auch die Reformierten bedrängen, jedoch von Letzteren besser toleriert werden könnten, weil eben aufgrund des katholischen Reformationsarrativs der Protestantismus lediglich als ein minderwertiger Katholizismus gesehen wird. Diese Sichtweise wird aufgrund der sich nach 1844 intensivierender Konflikte in der nächsten Bettagspredigt von Georg Bossard[2321] (1794-1862) *Jesu weint über Jerusalem* noch deutlicher.

Bossard wurde 1817 zum Priester geweiht. Er hatte in verschiedenen Schulen Syntax und Rhetorik gelehrt und wurde 1836 Pfarrhelfer zu St. Michael ZG. Zum Pfarrer in Zug wurde er erst 1857. Er wird als ausgezeichneter Prediger sowie als hochgebildeter Rhetoriker geschildert. Er starb 1862.[2322] Die Bettagspredigt wurde am 19. September 1847 in Zug gehalten und somit kurz vor dem Ausbruch des Sonderbundskrieges am 3. November. Sie ist mit einem Vorwort versehen, in dem auf die medialen Auseinandersetzungen, die die Predigt hervorgerufen hat, verwiesen wird. So habe ein Artikel im liberalen *Freien Schweizer* die Predigt auf «sehr kränkende»[2323] Weise besprochen, worauf eine Klage gegen den Artikel beim Kantonsrat eingereicht wurde. Die Predigt sei darauf Gegenstand weiterer Besprechungen geworden und

[2320] Ebd.
[2321] In der Literatur wird Georg Bossard mit D am Ende geschrieben. Ich werde dieser Schreibart, im Gegensatz zur T-Endung in der Predigt, folgen.
[2322] Biographische Angaben: Albert Iten, Tugium Sacrum. Der Weltklerus zugerischer Herkunft und Wirksamkeit bis 1952. Gedenkbuch zum hundertjährigen Bestand der Sektion Zug «Zuger Verein für Heimatgeschichte» des Historischen Vereins der V Orte, Stans 1952, S. 166.
[2323] Bossard, Jesus weint über Jerusalem, S. 2.

werde daher dem «Urtheil des unbefangenen Publikums»[2324] schriftlich vorgelegt. Ebenfalls wurde sie in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* inklusive dem Vorwort veröffentlicht.

Im Predigtaufbau ist auffällig, dass die Predigt nicht durch einen Bibeltext eingeleitet ist. In der Einleitung wird auf die Widersprüchlichkeit eines universellen christlichen Glaubens hingewiesen. Wenn ein «Volk Gottes»[2325] gebildet werde, dann – so der Vorwurf – sei die Liebe zum Vaterland, wenn auch nicht aufgehoben, so doch eingeschränkt. Das zielt auf die Vorwürfe gegenüber dem Katholizismus, er untergrabe aufgrund seiner transnationalen Ausrichtung auf Rom die Nation. Diese Anschuldigungen sollen in der Predigt entkräftet werden. Dazu wird Jerusalem mit der Schweiz parallelisiert. In drei Teilen soll zunächst gezeigt werden, was der «huldvolle Blick des Herrn auf Jerusalem» für die gegenwärtige Zeit fordere, was die Tränen Jesu für Jerusalem bedeuten und was das «wahre Wohl des Vaterlandes» sei.[2326] Der erste Teil beginnt mit der Schilderung der Auserwähltheit Israels. Der Schutz Gottes habe sich in Frieden und Überfluss für die Bewohner ausgewirkt. Jerusalem sei die heilige Stadt, in der der Gottessohn erschienen sei und selbst als er das letzte Mal in Jerusalem einzogen sei, habe er Jerusalem «Gnade und Schutz» verheissen. Dieser Schutz habe Israel so lange genossen, bis «Er sein Volk verwarf, weil es seinen Sohn verworfen» habe. Die Geschichte des eigenen Vaterlandes deute bis auf die neueste Zeit auf einen ähnlichen «auffallenden göttlichen Schutz».[2327] Gott habe den Samen im Grütli eingepflanzt, der zu einem «Baume sich entfaltete». Seit einem halben Jahrtausend habe Gott den «glorreichen Vätern» Heldenmut gegeben und das Schwert geschärft für deren «Grossthaten».[2328] Der Schutz zeigt sich für Bossard aber nicht einfach im Schlachtenerfolg, sondern lasse sich auch in der (damaligen) Gegenwart sehen. So habe Gott trotz schwerem Winter für «Überfluss an Lebensmitteln» gesorgt. Das Verhältnis zu der übrigen Schweiz wird von Bossard durch die ambivalente Brudermetapher bestimmt. So hätten die vermeintlichen «Bundesbrüder» das «Sklavenjoch» als «einheimische Zwingherren» «uns aufhalsen» wollen.[2329] Das sei nicht durch eigene Kraft verhindert worden, sondern wiederum durch die Hilfe Gottes. Dadurch parallelisiert Bossard die Vorgänge der Freischarenzeit mit den Narrativen der Befreiungstradition. Die liberalen und radikalen Kräfte werden zu den habsburgischen Zwingherren und deren Agieren – Klosteraufhebung, Freischarenzüge, Jesuitenausweisung, Verbot des Sonderbunds – werden entsprechend als Unterdrückungsmassnahmen begriffen.

[2324] Ebd.
[2325] Ebd., S. 3.
[2326] Ebd., S. 5.
[2327] Ebd., S. 6.
[2328] Ebd., S. 7.
[2329] Ebd.

Der erste Hauptteil ist auf das Element des Dankes ausgerichtet, der zweite Teil auf die Sünde und Schuld und setzt mit dem Weinen Jesu über Jerusalem ein. Die Juden hätten «Gottes zahllose Wohltaten mit herzlosem schnödem Undank vergolten».[2330] Die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels durch die Römer werden als Strafgericht Gottes verstanden. Dieses wird sehr drastisch geschildert. So hätten Mütter ihre eigenen Kinder getötet und deren Fleisch gegessen.[2331] Die Schilderung dient der Mobilisation sowie der Stärkung der katholischen Gemeinschaft. So wisse er nicht, ob es «in unserm Vaterland»[2332] ebenso arg sei, wie in Jerusalem zur Zeit Jesu, also ob hier auch damit gerechnet werden müsse, dass Mütter ihre Kinder essen. Allerdings seien die Verfehlungen zahlreich: Abnahme des Glaubens, Vernachlässigung des Gottesdienstes und Empfangs der Sakramente, «Entheiligung» der Feiertage durch unnötige Arbeit, «Trotz der Obrigkeit». Daneben gebe es «Neid und Zwietracht», die «Ehrlichkeit» schwinde und «Diebereien an Privatgut und Gemeingut» nähmen überhand.[2333] «Schamlose, gottvergessene Reden» würden von «halb erwachsenen Buben» geführt, die Gebote Gottes und der heiligen Kirche nicht eingehalten.[2334] Der ewige Bund werde gebrochen, es gebe «Unterdrückungsgelüste»[2335] und die schwächeren Glieder des Bundesvereins würden durch Gesetzesübertretung und Rechtsänderungen übergangen. Hiermit meint Bossard die Vorgänge in der Tagsatzung und insbesondere die Absegnung Klosteraufhebung von 1843, die per Bundesvertrag von 1815 rechtswidrig war sowie auch das Verbot des Sonderbundes bei gleichzeitigem Weiterbestehen des liberalen Siebnerkonkordates. Demnach drohe das Strafgericht, das mit Wasser und Feuer, Hagel und Blitzschlag, giftigen Seuchen, Hunger oder Krieg kommen könne. Damit ist der zweite Hauptteil zur Sünde abgeschlossen und es folgt der Teil zur Umkehr und Busse. Neben der auf die Dringlichkeit aufbauenden Rhetorik fällt insbesondere auf, dass die Ereignisse als antikatholisch gelesen und interpretiert werden. Daher dürfte auf der Hand liegen, worin die Umkehrmöglichkeit gesehen wird. Zwar drohe der «Untergang» des Vaterlandes, jedoch könnten alle Bewohner gerettet werden, wenn es «zur geistigen Wiedergeburt» komme.[2336] Wie Hagenbach in Basel verwendet demnach Bossard die Metapher einer Wiedergeburt und wendet sie ins Religiöse. Allerdings konzipiert Hagenbach seine religiöse Regeneration überkonfessionell, während sie Bossard ausschliesslich auf den Katholizismus bezieht. Denn bei diesem Vorgang bestehe die

[2330] Ebd., S. 9.
[2331] Ebd.
[2332] Ebd., S. 10.
[2333] Ebd.
[2334] Ebd.
[2335] Ebd., S. 11.
[2336] Ebd., S. 12.

Möglichkeit, dass sich das «Nationalleben» aus «einzelnen in sich erstorbenen am lebendigen Leibe eiternden faulen, wichtigern oder unbedeutenden Gliedern» zurückziehen werde.[2337] Wahrscheinlich ist hiermit gemeint, dass besonders eifrige Kantone im Kampf gegen den Katholizismus folglich «nach Gottes unerforschlichen Rathschlüssen»[2338] nicht mehr zur Nation gehören würden. Was aber eindeutiger verständlich ist, ist der Wunsch nach einer Rekatholisierung der ganzen Schweiz. Denn nach einer Umkehr würde wieder die Eintracht im Glauben wiederkehren. Bossard meint damit die «Hebung der konfessionellen Trennung»[2339], durch die Rückkehr «im Mutterschoosse [sic] der Einen heiligen katholischen Kirche». Denn «unsern und unserer Väter Gott» sei katholisch. Die Reformation habe dem «Frieden und dem Wohlstand der Eidgenossenschaft den Todesstoss versetzt».[2340] Im abschliessenden Gebet der Bettagspredigt wird dann auch nur die «katholische Eidgenossenschaft» inkludiert, und mit den katholischen Mitbrüdern in «Frankreich, in Deutschland, in ganz Europa»[2341] verbunden. Insofern schliesst sich scheinbar widersprüchlich der Kreis zum Beginn der Kanzelrede, der die Vereinbarkeit von Vaterland und Katholizismus behauptete. Für Bossard ist deutlich, dass es letztlich nur eine katholische Nation geben kann. Das geht so weit, dass er darüber fantasiert, dass durch Gottes Hilfe gewisse Kantone aus der Eidgenossenschaft ausscheiden oder rekatholisiert werden. Kurz vor dem Ausbruch des Sonderbundskrieges ist dies die Absage an die Möglichkeit einer bikonfessionellen Nation. Hier kann nochmals auf die Erkenntnisse aus dem Kapitel zur Bundesstaatsgründung im Hinblick auf die integrierende Funktion des ultramontane Predigtdiskurses verwiesen werden. Zwar wird nicht offen zum Krieg aufgerufen, doch wird ebenso wenig eine vermittelnde Position eingenommen, die auf mögliche Kompromisse zwischen den Konfliktparteien aufmerksam macht. Im Gegenteil, indem die Möglichkeit von Kompromissen für Katholiken ausgeschlossen wird, verhärtet der ultramontane katholische Predigtdiskurs die Fronten, auch weil er die Nation eindeutig konfessionalisiert und für die reformierte Seite versperrt.

Auch nach der Bundesstaatsgründung wird die Verbindung von Katholizität und Nation noch gezogen, jedoch nicht mehr so konfrontativ wie bei Bossard. So werden im letzten Teil der in Küssnacht SZ gehaltenen Bettagspredigt 1853 von Elsener die Väter als «frommes, religiöses Völklein» bezeichnet.[2342] Die Auserwähltheit zeige sich in den zahlreichen Schweizerflaggen,

[2337] Ebd., S. 12f.
[2338] Ebd., S. 12.
[2339] Ebd., S. 14.
[2340] Ebd.
[2341] Ebd., S. 15.
[2342] Elsener, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes, S. 16.

die «über die Länder und Seen Europas hinwehen».[2343] Die Religiosität wird von Elsener nicht direkt konfessionalisiert, wie das in den vorherigen Predigten explizit der Fall ist. Lediglich in der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird die Orientierung an der katholischen Kirche deutlich. Zunächst definiert Elsener die Wirkbereiche der beiden Ordnungen. In der anschliessend geschilderten Konfliktsituation ist aber der Einfluss der Sonderbundszeit deutlich. So sei die Kirche nicht herrschsüchtig, wenn sie als göttliche Institution verlange, dass sie «ihre diesfalligen Rechte ungehindert» ausüben könne. Genauso wenig dürfe es dem Staat verübelt werden, wenn er sich wehre, wenn er sein «Gebiet verletzt» glaubt.[2344] Hier geht es eindeutig um die Konflikte der 1840er Jahre bezüglich der Besetzung von Pfarrstellen, der Klosteraufhebungen und ähnliches. Im Gegensatz zu Niederberger, der Frieden ausschliesst, wenn religiöse Bereiche belangt werden, argumentiert Elsener gegenteilig. So habe sich die Kirche immer besonders in Zeiten der Verfolgung ausgezeichnet. Der menschlichen Obrigkeit sei Gehorsam zu leisten, auch damit diese sehe, dass es gerade die Kirche sei, die «gewissenshafte Bürger» erziehe.[2345] Der Friede zwischen Staat und Kirche sei im Kanton Schwyz gewährleistet, nicht jedoch in der gesamten Schweiz. Die konkreten Streitpunkte werden aber von Elsener nicht ausgeführt, ebenso wenig wird die Beziehung zwischen den Konfessionen näher erläutert. Elsener belässt es bei der Feststellung und dem Vorbild der Väter als frommes Volk. Die konfessionelle Situation in Schwyz, die sich nach der Bundesstaatsgründung zunächst nicht verändert und homogen bleibt, stellt das Denken Elseners kaum in Frage, während die Problemstellungen, die sich gerade durch die gesamteidgenössische, nationale Perspektive Elseners ergäben, nicht ausgeführt werden. Eine Möglichkeit nach der Bundesstaatsgründung mit dem Verhältnis von Nation und Katholizismus beziehungsweise Protestantismus umzugehen, liegt somit darin, einfach darüber zu schweigen.

Ähnlich gestaltet sich dies bei Anton Tanner. In seiner Bettagspredigt von 1855 wird die Religion nur am Rande thematisiert. Sie wird als für das Gelingen einer republikanischen Ordnung zwingend vorausgesetzt, aber nicht genauer beschrieben.[2346] In der Bettagspredigt desselben Predigers von 1856 steht die Religion aber im Zentrum, auch weil neben dem eidgenössischen Bettag das Engelweihfest in Einsiedeln gefeiert wurde. Beim Fest der Engelweihe handelt es sich um das bedeutendste Fest im Einsiedler Wallfahrtsjahr, bei dem der wundersamen Weihe der Gnadenkapelle durch Christus gedacht wird.[2347] Im Zentrum der

[2343] Ebd.
[2344] Ebd., S. 19.
[2345] Ebd.
[2346] Vgl. Tanner, Predigt gahlten am eidgenössischen Dankfeste in der Hofkirche zu Luzern, S. 7.
[2347] Räber u.a., Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch, S. 243.

Predigt steht der Freiheitsbegriff, der über den Bibeltext aus Joh 8,32 vermittelt wird: «Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen». Der Text wird zuerst auf Latein zitiert. Bei der Einweihung der Kapelle seien 948, so die Legende, Christus und die Engel erschienen und Jesus habe die Kapelle zu Ehren Mariä geweiht. So sei die Feier am heutigen Tag eine «bürgerlich-religiöse» und eine «kirchlich-religiöse».[2348] Wenn «uns die Geschichte sagt», dass Jesus selbst die Kapelle geweiht habe, so sei es ebenso angebracht, zu glauben, dass Gott «in das Herz eines jeden frommen und wackern Schweizers heruntersteige, um dasselbe zu seinem lebendigen Tempel einzuweihen».[2349] Das Vaterland werde seit fünf Jahrhunderten durch Gott geschützt, gleiches gelte seit beinahe tausend Jahren für das Kloster. Damit verbindet Tanner Religion und Nation durch den Schutz durch Gott. Bezeichnenderweise, und das ist für das katholische Zeitdenken entscheidend, wird dabei durch die längere Zeitdauer des Klosters das Primat des Religiösen deutlich, wie das bereits im Kapitel zu Luzern in ähnlicher Weise beschrieben wird.

Wie in den Bettagspredigten vor der Bundesstaatsgründung wird im Anschluss die Frage der Vereinbarkeit von Katholizität und Nation verhandelt. Dies ist gegenüber den reformierten Bettagspredigten ein markanter Unterschied, der dahingehend gedeutet werden muss, dass zum einen das hegemoniale Konzept der Nation stark durch die liberal-protestantischen Perspektive dominiert war. Das kann in den einleitend zu den Konzeptionen des Bettags beschriebenen Bemerkungen abgelesen werden, die in der Etablierung eines eidgenössischen kirchlichen Festes etwas Protestantisches sahen. Ebenfalls massgeblich ist diesbezüglich die Form der Konflikte der Regenerationszeit. Denn die Frage, ob der Protestantismus die Nation schwäche, wird in reformierten Kanzelreden nie verhandelt. Hagenbach verhandelt lediglich die Frage, ob Religion die Liebe zum Vaterland schwäche und nicht eine spezifische Konfession. Entscheidender Faktor war bezüglich dem Verhältnis von Katholizismus und Nation die von Urs Altermatt für die Zeit nach 1848 festgestellte «soziologische Inferiorität»,[2350] die aufgrund des sozialen, ökonomischen und politischen Gewichts entstand und auch bereits vor der Bundesstaatsgründung ein entscheidender Faktor gewesen zu sein scheint. Ebenfalls betrafen die Konflikte während der 1840er Jahre alle in irgendeiner Form den Katholizismus, sei es die Klosteraufhebung, die Jesuitenberufen und daraufhin erfolgten Freischarenzüge sowie die Gründung des Sonderbundes durch die katholisch-konservativen Kantone. Das führt in den Kanzelreden dazu, dass dieses Infragestellen der katholischen Identität durch die

[2348] Anton Tanner, Die geistige und die sittliche Freiheit. Predigt gehalten in der Stiftskirche von Einsiedeln am Feste der Engelweihe und des eidgenössischen Bettags, Einsiedeln, New York 1856, S. 3.
[2349] Ebd.
[2350] Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 135.

zeitgeschichtlichen Ereignisse irgendwie begegnet werden muss. Für den Protestantismus gilt das nicht. Wenn dort der Unglaube thematisiert wird, bezieht es sich auf den allgemeinen Abfall vom christlichen Glauben, nicht jedoch auf eine Bedrohung durch den Katholizismus. Demnach muss auf das Verhältnis von Katholizismus und Nation von den Geistlichen irgendwie eingegangen werden.

Diese Problematik illustriert gleich der Beginn der Predigt Tanners. So wird zunächst der Vorwurf verhandelt, dass die katholische Kirche «Freiheit» verunmögliche. Tanner verneint das. Denn «ächte geistige Freiheit» werde nur – mit Verweis auf den die Predigt vorangestellten Bibeltext – durch die Wahrheit ermöglicht.[2351] Da die «göttliche Wahrheit mit Sicherheit und Gewissheit nur in der katholischen Kirche» gelehrt werde, sei die wahre Freiheit nur dort zu finden.[2352] Die mit der Bundesstaatsgründung garantierte (christliche) Kultusfreiheit bedeute nicht, dass alles «Göttliche» verworfen werden könne, sondern lediglich, dass der Mensch die «Erkenntnis und Anerkenntnis dieser göttlichen Wahrheit» ohne äussere Gewalt, also frei und ungezwungen wählen müsse.[2353] Das wiederum wird mit der katholischen Kirche verbunden, denn nur dort könne man sich aus den «Banden der Unwissenheit und des Irrthums» lösen und folglich in Freiheit wählen.[2354] In die innere Entscheidung dürfe sich der Staat nicht einmischen. Die nach der Bundesstaatsgründung erfolgten Klosteraufhebungen versteht aber Tanner als solche Einmischungen. Die Klöster seien immer Orte des Fortschritts gewesen, da diese die «Wälder lichteten, Moräste und Sümpfe austrockneten und den Boden für den Anbau empfänglich machten».[2355] Der Bettag als Danktag für die «bürgerliche Freiheit» müsse von der Hoffnung begleitet sein, dass die Freiheit ebenso für die katholische Kirche gelte.[2356] Im zweiten Teil der Predigt wird nun daran anschliessend die Frage verhandelt, ob das Bekenntnis zur Kirche die sittliche Freiheit und insofern den Staat hemme. Auch das wird von Tanner vehement bestritten, denn die katholischen Vorschriften ermöglichten erst die Sittlichkeit und demzufolge die bürgerliche Freiheit, da diese nur durch Ersteres überhaupt möglich sei. Nur wer zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden wisse, könne überhaupt frei sein. So sei die gemeinsame Feier des Engelweihfestes und die Bettagsfeier Ausdruck des Zusammenhangs zwischen bürgerlicher und religiöser Freiheit.[2357] Das Verhältnis zum Protestantismus wird in der Predigt ähnlich wie bei Elsener nicht thematisiert. Dessen Existenz und dessen Verhältnis

[2351] Tanner, Die geistige und die sittliche Freiheit, S. 5.
[2352] Ebd.
[2353] Ebd., S. 6.
[2354] Ebd., S. 7.
[2355] Ebd., S. 8.
[2356] Ebd., S. 9.
[2357] Ebd., S. 14.

zur bürgerlichen Freiheit wird nicht erläutert. Es kann lediglich aus den Konzeptionen Tanners geschlossen werden, dass aufgrund der Grundlage der Freiheit in der katholischen Kirche der Protestantismus als Fundament für die bürgerliche Freiheit nicht genügen kann und die Nation letztlich ideell katholisch sein muss.

Luzern: Die überkonfessionelle Nation

Während die vorangegangenen Predigten die Nation in irgendeiner Form konfessionalisierten, kann nach der Bundesstaatsgründung unter den liberalen Katholiken teilweise eine neue Form, die Nation zu denken, festgestellt werden. So bei der Bettagspredigt von Josef Burkhard Leu von 1863, die wie diejenige von Tanner ebenfalls thematisch auf die Freiheit ausgerichtet ist. Als Bibeltext ist der Predigt 1. Kor 7,21 vorangestellt: «Bist du als Knecht berufen, so lass dich's nicht kümmern; aber wenn du frei werden kannst, so mache dir's um so mehr zu nutze.» Im Gegensatz zu der Kanzelrede des ebenfalls eher dem liberalen Katholizismus zuneigenden Tanners wird bei Leu ‹Freiheit› überkonfessionell verhandelt. Zu Beginn des ersten Teils wird darauf verwiesen, dass die «Quelle der wahren Freiheit» Gott sei. Leu beschreibt eine durch Gott «wunderbare Weltordnung», die «jedem Volke und jedem erschaffenen Geiste seine Stellung angewiesen und sein Ziel bestimmt» habe.[2358] Damit problematisiert er ähnlich wie Tanner in der Predigt von 1856 den Zusammenhang von Freiheit und Zwang. Freiheit besteht für Leu in der freiwilligen Unterordnung in die von Gott zugewiesene Stellung. So bestehe die Wahl zwischen dem «Reich der Erlösung und Freiheit» und dem «Reich der Ketten und Sklaverei». Diese beiden Reiche bestimmten die «ganze Weltgeschichte» und «drücken ihre Formen selbst auch den irdischen Staatsordnungen auf».[2359] Geschichte ist somit für Leu einem klaren Prinzip untergeordnet, Gott greift lenkend in die Weltgeschichte ein. Zunächst geht es Leu um die Monarchie. Das Beispiel von König Saul zeige, dass «Gott allerdings auch Urheber des irdischen Königsthums» sei, jedoch «gerne das israelitische Volk damit verschont hätte».[2360] Das, weil in der Monarchie alles vom König abhänge und ein solcher nur selten so regiere, dass «die wahre Freiheit der Kinder gedeihen»[2361] könne. Christus habe schliesslich die wahre Freiheit gebracht, zu einer Zeit, als die «Heiden» in den Freistaaten Griechenlands und Roms «den höchsten Grad bloss menschlicher Bildung» erreicht hätten.[2362] In diesen Republiken sei jedoch die wahre Freiheit noch nicht entwickelt gewesen. Denn in diesen Staaten seien nur die berechtigten Bürger zu den Staatsgeschäften zugelassen gewesen, «die

[2358] Leu, Das Glück der Freiheit, S. 4.
[2359] Ebd., S. 5.
[2360] Ebd., S. 6.
[2361] Ebd.
[2362] Ebd., S. 7.

Fremden und Unterjochten, die Dienstboten, die Kinder und das ganze weibliche Geschlecht» galten nur als Sache ohne «persönliches Recht». Das ist die einzige Stelle im ganzen Predigtdiskurs Basels und Luzerns, in dem die unterschiedlichen Rechte der Geschlechter thematisiert wird. Leu geht im Anschluss jedoch ausschliesslich auf die Sklaverei ein, die – so muss aus heutiger Sicht angemerkt werden – geschlechtspolitische Diskriminierung wird nicht weiter behandelt. Der Umstand, dass es im mosaischen Gesetz den Juden erlaubt war, Knechte zu kaufen, werde dadurch entschärft, dass die Juden diese nach sechs Dienstjahren wieder freilassen mussten. Für die heidnischen Sklaven sei die Botschaft Christi besonders anziehend gewesen, da sie dadurch «freie Bürger eines höhern Reiches»[2363] geworden seien. Irdische Freiheit dürfe jedoch nicht sofort erlangt werden, sondern letztlich nur, wenn der jeweilige Herr erlaube. Aber es bleibe immer der Trost, «ein Freigelassener des Herrn»[2364] zu sein. Dieses Prinzip gelte und habe insbesondere für die Kirche gegolten. Die ersten drei Jahrhunderte sei die «in sich freie, von allen politischen Verhältnissen unabhängige Religionsanstalt»[2365] von der heidnischen Staatsgewalt nicht anerkannt worden. Die Märtyrer hätten das Kreuz des Heilandes getragen, bis sie unter Konstantin frei geworden seien. Die Diener seien zu hohem Ansehen gelangt und «wurden so auch in Staatsgeschäften zu Rathe» gezogen, sodass der «Geist der christlichen Gerechtigkeit, Milde und der Sorge für alle Klassen der Gesellschaft immer mehr die Staatsgesetze durchdrang».[2366] Das Verhältnis von «Kreuz und Fahne»[2367] habe aber fortan die Jahrhunderte bestimmt. Je christlicher eine Staatsgewalt gewesen sei, «desto mehr strebte sie mit der Kirche nach dem gleichen hohen Ziele der wahren Freiheit Aller».[2368] Nun verbindet Leu die Ausführungen über die Begründung der Freiheit durch das Christentum mit den Narrativen der Befreiungstradition. Die Leibeigenschaft habe ebenso zu der Zeit bestanden, als «unsere Väter»[2369] lebten. Für sie habe der Bibeltext der Predigt gegolten: «Wenn ihr frei werden könnt, so macht es euch um so mehr zu nutze». Die Väter hätten aber nicht mit «roher Gewalt und Empörung» ihre Freiheit erlangt, sondern auf «friedlichem Wege». Insofern wird auf das seit der Befreiungstradition vermittelte Bild des legitimen Widerstandes gegen die habsburgische Willkürherrschaft referiert. Die Väter› hätten «Freiheiten» bekommen und seien durch diese «zur Freiheit» gekommen. Zu den Waffen hätten sie lediglich greifen müssen, wenn ihre schon bestehenden Rechte bedroht gewesen seien. Deshalb hätten sie «mit gutem Gewissen

[2363] Ebd.
[2364] Ebd., S. 8.
[2365] Ebd.
[2366] Ebd., S. 8.
[2367] Ebd.
[2368] Ebd., S. 8f.
[2369] Ebd., S. 9.

zu Gott aufblicken, und auf seinen Schutz und Beistand hoffen» können. Damit sei auch «unsere Staatsordnung» von «Gottes Gnaden».[2370] Hier werden von Leu die Narrative der Befreiungstradition wiederholt und somit die Konzeption der Verteidigung der ausserhalb der christlichen Ständeordnung funktionierenden Alten Eidgenossenschaft.[2371] Leu zeichnet demnach eine Fortschrittsgeschichte der sich immer mehr ausdehnenden Freiheit. Interessanterweise wird in diesem Narrativ nie auf die Reformation oder auf die Konflikte während der Regenerationszeit Bezug genommen, sondern der Fortschritt breitet sich ohne Hindernis oder Rückschlag immer mehr aus. Ebenso wenig sind die Väter konfessionalisiert, sondern zeichnen sich durch die überkonfessionell anschlussfähige «Pietät»[2372] aus. Daher ist es Leu möglich, das Bild einer überkonfessionell-christlichen Nation zu entwerfen, die als freie Republik an der Spitze einer Fortschrittsentwicklung steht.

Die auserwählten Völker II

Im Hinblick auf das Verhältnis der Konfession zur Nation können in Luzern und Basel ähnliche narrative Muster festgestellt werden. In der Rheinstadt gibt es deutliche Versuche, die Eidgenossenschaft als reformierte Nation zu begreifen. Die Reformation wird im Sinne einer Rückkehr zur bereits im Mittelalter durch Gott konstituierten Nation begriffen. Die Nation kann in dieser Vorstellung nur reformiert sein, denn der Glaube wird als Fundament der ahistorisch gedachten politischen Ordnung erachtet. Damit verbinden sich insbesondere die Vorstellungen einer eidgenössischen, von Gott geschenkten Freiheit mit den protestantischen Freiheitsnarrativen. Dabei stellt sich nun die Frage nach der Rolle des Katholizismus in diesem Modell. Er ist aus der Nation exkludiert, da er – als Entfremdung der Urkirche – nicht als Fundament der politischen Ordnung taugt. Das markante im Predigtdiskurs ist nun, dass dieser Ausschluss nicht explizit vorgenommen wird. Während die Exklusionsmechanismen gegenüber dem Ausland über den antimonarchischen Bezug explizit gemacht werden, fehlt das gegenüber dem Katholizismus. Zum einen kann dies dadurch begründet werden, dass trotz des geforderten eidgenössischen Bezuges des Bettages die Predigten kantonal ausgerichtet sind. Obwohl im Halbkanton Basel-Stadt rund 15-18% der Bewohnerinnen Katholiken waren, wird er durch die Mehrheit der Prediger als konfessionshomogen wahrgenommen.[2373] Das heisst, dass die Vorstellung einer reformierten Nation auf den Kanton bezogen wird, beziehungsweise werden kann, ohne dass daraus zwingend Fragen nach den Ordnungen in den katholischen Kantonen oder dem Verhältnis zwischen den Konfessionen in der Schweiz entstehen. Darüber

[2370] Ebd.
[2371] Vgl. Sablonier, Gründungszeit ohne Eidgenossen, S. 207ff.
[2372] Leu, Das Glück der Freiheit, S. 15.
[2373] Zu den Bevölkerungszahlen: Pfister, Die Katholiken entdecken Basel, S. 253.

hinaus lässt sich aber feststellen, dass durchaus auch die gesamte Eidgenossenschaft, indem die ‹Väter› als Protestanten konfessionalisiert werden, reformiert gedacht wird. Im Gegensatz zu Luzern, wo sowohl in den Predigten als auch in den Kriegsplänen vor dem Sonderbundskrieg Vorstellungen einer Rekatholisierung geäussert werden, scheinen die Katholiken im reformierten Predigtdiskurs – ausser bei Hagenbach – aber kaum präsent zu sein. Das führt dazu, dass die Nation als reformiert gedacht werden kann, ohne dass die Konsequenz daraus – also letztlich der Konfessionswechsel der Katholiken –, ausgeführt werden müsste. Im Gegensatz dazu entwirft lediglich Hagenbach ein überkonfessionelles Bild der Nation. Vor allem in seiner Verteidigung der Frömmigkeit wird deutlich, gegen wenn sich dieses Modell richtet: das als areligiös empfundene Nationsmodell der Radikalen. Bei Hagenbach werden demzufolge alle Christen in die Nation integriert, da hier weniger die konfessionelle Differenz als Problem gesehen wird, sondern die Auflösung der christlichen Nation durch den politischen Radikalismus.

Ganz anders stellen sich die Verhältnisse in Luzern und der Innerschweiz dar. Die konfessionalisierte Nation wird auch explizit gegen die Vorstellung einer reformierten Nation formuliert. Die Protestanten werden vor allem durch den ultramontanen Katholizismus aus der Nation ausgeschlossen. Geschuldet ist diese Argumentation in der zunehmenden Eskalation der Konflikte. Gilt die Lage in der ultramontanen Wahrnehmung bereits in den 1830er Jahren vor allem aufgrund der Kirchenpolitik in Luzern als ernst, führen die gewalthaften Konflikte der 1840er Jahre zu einer Radikalisierung des Diskurses. Am deutlichsten ist das in der Bettagspredigt Bossards kurz vor dem Ausbruch des Sonderbundskrieges. Der Umstand, dass die Predigt an einem eidgenössischen Bettag gehalten wird, zeigt, dass sich die ultramontanen Geistlichen nicht einfach aus dem nationalen Verband ausschliessen und eine katholische Eidgenossenschaft gründen wollen. Die Nation oder das Vaterland wird als die gesamte Eidgenossenschaft angesehen. Aber als Lösung der Konflikte wird nicht mehr lediglich die Einhaltung der kantonalen Souveränitäten gefordert, sondern eben mehr, nämlich die Rekatholisierung der übrigen Schweiz, was sich mit den Plänen der Verantwortlichen des Sonderbunds deckt. Überraschenderweise spiegelt sich die Idee strukturell mit dem liberalen Narrativ einer Wiedergeburt und der Wiederherstellung einer ursprünglichen Ordnung. Während die Reformierten die Katholiken im Predigtdiskurs kaum wahrnehmen, verhält es sich für Letztere genau umgekehrt: das Verhältnis zur Nation kann ohne eine Bestimmung zum Protestantismus nicht geklärt werden. Diese Problematik bleibt für die Zeit nach der Bundesstaatsgründung bestehen. Das zeigen die Bettagspredigten des als gemässigt-liberalen

geltenden Tanners. Was sich ändert, ist der Verzicht auf die vehemente Forderung nach der Rekatholisierung.

Die Formulierung einer überkonfessionellen Position auf Seiten der Katholiken zeigt, dass die Reformationsgeschichte für die Nationenkonzepte eine schwierige Voraussetzung darstellt. Wie kann dieses Narrativ in eine integrative Vorstellung im Hinblick auf die Nation einbezogen werden? Scheinbar stellt die einzige Möglichkeit das Schweigen dar. Indem wie bei Leu eine Fortschrittsgeschichte erzählt wird, die die Zeit nach 1500 ausklammert, kann eine nationale Gemeinschaft gedacht werden, die jedoch für Katholiken und Protestanten im Hinblick auf die Religion sehr blass bleibt und damit wenig attraktiv für eine auch emotionale Bindung an das Konzept der Nation ist.

Mythen des Nationalen

Hat die Forschung meist aufgrund der modernisierungstheoretischen Vorannahmen bisher fast ausschliesslich das liberale Nationenverständnis im Fokus gehabt, zeigt sich in den Predigten, dass es sich lohnt, auch andere Vorstellungen der Nation zu untersuchen und als wirkmächtig anzunehmen. Insofern kann gezeigt werden, dass die in der Forschung zum Nationenverständnis des Katholizismus eingebrachte Vorstellung eines Konkurrenzmodells zwar richtig erfasst, dass der katholische Diskurs sich gegenüber dem reformierten in einer anderen Situation befand,[2374] jedoch die reformierten Modelle gleichfalls durch zahlreiche Distinktions- und Abgrenzungsmomente ausgezeichnet und letztlich Konkurrenzmodelle darstellen. Entscheidend für den nationalen Diskurs in den Bettagspredigten ist die Vorstellung der Auserwähltheit. Gott hat in diesem Narrativ die schweizerische Nation um 1300 begründet und seitdem geschützt. Im reformierten Basel hat er zudem das ursprüngliche Verhältnis durch die Reformation wiederhergestellt, während die Reformation in Luzern ein wesentliches Bruchmoment dieser Ordnung und damit auch im Hinblick auf die Auserwähltheit darstellt. Nichtsdestotrotz sind die Handlungsanweisungen aus dem Narrativ formal die gleichen. In Basel gilt es die Reformation zu wiederholen, in Luzern gilt es sie rückgängig zu machen, beides dient dazu, die Auserwähltheit im Sinne der konfessionellen Identität zu erhalten.

Am Predigtdiskurs lässt sich gut zeigen, dass der Nationsdiskurs bezüglich der Konfession darauf hindeutet, dass auch nicht homogenisierende Konzepte der Nation entworfen werden können. Denn zum einen sind die föderalen Elemente wesentliches Kriterium der Nation und das in beiden Orten. Selbst bei Elsener, der sehr deutlich eine gesamtschweizerische

[2374] Vgl. Altermatt, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, S. 428.

Perspektive einnimmt, bilden die Kantone im Sinne von 22 Kindern die Nation. Diese wird von den Geistlichen immer föderal gedacht. Zum anderen stellt die Bikonfessionalität der Schweiz die Pfarrer vor Probleme, diese wird aber kaum argumentativ aufgelöst oder angegangen. In Basel wird bei den meisten Predigern die Nation als reformiert angenommen, über die Katholiken wird aber einfach geschwiegen. Sie sind somit über ihre Kantonszugehörigkeit Teil der Nation und gleichzeitig aber aufgrund der Katholizität nicht. Das scheint aber kaum ein Widerspruch zu sein, den die Geistlichen näher erörtern. Es ist naheliegend, hier anzunehmen, dass der Katholizismus selbst im Zuge des Sonderbundskriegs im Gegensatz zum politischen Radikalismus von der Basler Geistlichkeit nicht als Gefahr angesehen wird und sie auch im Sinne des vermittelnd-integrativen Predigtdiskurses auf eine Konfrontation verzichten. In Luzern wiederum wird die Nation ebenfalls über die entsprechende Ausgestaltung des Väterdiskurses katholisch konfessionalisiert. Die vor allem vor dem Sonderbundskrieg eben auch in den Predigten aggressiv vorgetragenen Vorstellungen einer Rekatholisierung stehen im Widerspruch zu den föderalen Prinzipien des Nationenkonzepts.[2375] Allerdings schwächt sich die Vehemenz nach der Bundesstaatsgründung ab und kann dadurch aufgrund des Umstandes, dass eben die Kantone wesentliche Bezugspunkte der Orientierung bilden, besser ausgehalten werden. Genauso wie die Konfessionalisierung zu Widersprüchen führt, sind dem Versuch, eine überkonfessionelle Schweiz zu denken, enge Grenzen gesetzt. An diesem Beispiel ist ersichtlich, dass die Nation nicht einfach erfunden werden kann, sondern vorgefundene Narrative neu arrangiert werden müssen. Ansonsten könnten die Erzählungen gar nicht verstanden werden. In das Narrativ einer überkonfessionellen Nation kann auf katholischer Seite die Reformation kaum sinnvoll integriert werden. Sie muss einfach weggelassen werden und bleibt eine Leerstelle. Ebenso entwirft Hagenbach in Basel die überkonfessionelle Nation ohne Reformationsnarrativ. Da aber angenommen werden muss, dass der Bezug für die religiösen Wertesysteme ungemein wichtig ist, darf bezweifelt werden, dass diese Leerstelle für die Rezipientinnen überzeugend wirkte.

Weiter scheint in den Bettagspredigten deutlich, dass es durchaus einen nationalen Diskurs gibt, der nicht aggressiv oder expansiv agiert. Weil eben der nationale Diskurs in den Predigten durch den Gottesbezug konstituiert wird, und – zumindest ideell – allen Menschen offenstehen muss, schwächt sich die auserwählte Stellung und die Ausschliesslichkeit der Exklusion ab. Das religiöse Sinnsystem sorgt zum einen dafür, dass Nichtchristen – wie die Juden – aus der Nation ausgeschlossen werden, zum anderen bleiben diese dennoch zumindest theoretisch in die

[2375] Vgl. Jorio, «Wider den Packt mit dem Teufel», S. 144.

Nation integrierbar. Auch wenn die konfessionellen Narrative wichtig für die Nationskonzepte sind, werden sie, wie oben beschrieben, nur in Ausnahmefällen in einer Ausschliesslichkeit formuliert, die den konfessionell Anderen explizit absprächen, Teil der Nation sein zu können. Ebenso ist das politische Sendungsbewusstsein durch das religiöse Sinnsystem beschränkt. Zwar wird die republikanische Staatsform gegenüber den umliegenden Monarchien als überlegen und durch Gott begründet betrachtet. Dabei wird die Nation als republikanische Gemeinschaft konstituiert. Die antifranzösischen Spitzen sind vor allem gegen die ‹modernen› Konzepte des Republikanismus und damit zur Delegitimierung der Entwürfe der Helvetischen Republik und letztlich der Liberalen gedacht. Die schweizerische Nation wurde auserwählt, um den anderen Völkern die Freiheit zu zeigen, also ebenfalls Republiken zu werden. Aber weil der christlich-republikanische nationale Diskurs über den Willen funktioniert, müssen die anderen Völker die republikanische Staatsform freiwillig wählen und können nicht von anderen dazu gezwungen werden. Auch gegen Innen ist der nationale Diskurs nur sehr bedingt aggressiv. Die Potentiale, die der nationale Diskurs diesbezüglich aufweist und die zur gleichen Zeit in der Presse und an den Schützenfesten überdeutlich sind, sind in den Predigten durch das christliche Wertesystem gebremst und aufgehoben.

Schlussbetrachtung: Die auserwählten Völker und der politische Diskurs der Predigten

Die einleitend entworfene Ausrichtung der Untersuchung jenseits von modernisierungstheoretischen Narrativen hat in allen Hauptkapiteln wesentliche neue Perspektiven auf den politischen Diskurs der Regenerationszeit eröffnet. Es hat sich die Annahme bestätigt, dass sich in den Kanzelreden ein eigenständiges politisches Denken finden lässt, das sich nicht ohne weiteres mit anderen politischen Konfliktformen wie denjenigen in der Presse vergleichen lässt.[2376] Dominant sind im Hinblick darauf die vornehmlich durch das Medium vorgegebenen Strukturen. Indem jede Predigt durch einen Bibeltext eröffnet wird, der mitunter das gewählte Thema der Kanzelrede vorstrukturiert, entsteht eine andere Kommunikationssituation als in den Zeitungen. Die biblischen Narrative – sei es die Geschichte des auserwählten Bundesvolkes oder die apokalyptischen Bilder – bestimmen mit, wie die damaligen Ereignisse eingeordnet werden. Ersichtlich wird dies in der Beschreibung der persönlichen Erlebnisse der Geistlichen in ihren Gemeinden. So zum Beispiel in der Parallelisierung des Lebens von Paulus und dessen Abschied aus Ephesus mit dem eigenen aus der Gemeinde während den ‹Wirren›. Aber auch die unmittelbar politischen Ereignisse werden durch die biblischen Narrative strukturiert, wie die Zeichnung der liberalen politischen Programme als Götzendienst. Dabei hat sich verdeutlicht, dass die Narrative stark von den konfessionskulturellen Präferenzen definiert werden. So beziehen sich zahlreiche katholische Kanzelreden auf die Makkabäerbriefe und nehmen insofern bereits eine Haltung zum Protestantismus ein. Es lohnt sich demnach, wie in der Beschreibung der Methodik ausgeführt, die kommunikativen Eigenheiten des Mediums – in diesem Falle der Kanzelreden – vorgängig zu reflektieren und entsprechend in der Methodik und der Analyse aufzunehmen.

Weiter wird deutlich, dass die Annahme der Alterität im Sinne von Skinner im Hinblick auf die Erkenntnisleistung ideengeschichtlicher Arbeit essenziell ist. Damit lässt sich umgehen, dass, wie Steinmetz in Bezug auf die englischen Parlamentsdebatten dargelegt hat, das politische Denken in den Predigten als Annex zu der politischen Ideengeschichte verkommt. Das hat sich in allen vier Hauptkapiteln als lohnend erwiesen. In Bezug auf die Kantonstrennung in Basel betrifft der wesentliche Konfliktpunkt die Frage nach der politischen Gleichstellung der Stadt und der Landschaft. Aufgrund des Eintretens der meisten Pfarrer auf Seiten der Stadt, die der Landschaft eine gleichwertige Vertretung in den politischen Institutionen verweigerte, wurden die Geistlichen von der Forschung dem Konservatismus zugeordnet. Es hat sich aber gezeigt,

[2376] Zu den Konflikten in der Presse: Vgl. Bonderer, Willensnation wider Willen.

dass in den Predigten eigenständige Argumentationsketten auftreten und folglich eine Gegenüberstellung mit anderen politischen Diskursen erschweren. Zwar lassen sich Elemente des konservativen und liberalen Denkens finden, wie die Betonung des Gehorsams auf der einen und die aus der Ebenbildlichkeit abgeleitete politische Gleichheit auf der anderen Seite. Diesbezüglich nimmt der Gottesbegriff eine zentrale Stellung ein – auch für die Legitimation des politischen Handelns. Während auf der Landschaft die politische Gleichstellung der Männer verlangt wird, dient dasselbe Begriffsfeld seitens der Stadt dazu, eine Stärkung des individuell-religiösen Lebens zu begründen, weil aus dieser Warte die ‹Wirren› als Gottesstrafe interpretiert werden. Beide Sichtweisen sehen sich durch die als Gottesurteil aufgefasste Niederlage der Stadt bestärkt. Können diese Narrative noch teilweise dem Liberalismus beziehungsweise Konservatismus zugeordnet werden, trifft das auf die Zeitdiagnosen in den Predigten nicht mehr zu. Denn das zentrale temporale Bezugsmoment in den Predigten ist die Legitimation des Wandels und nicht die (konservative) Verteidigung eines Status-quo. Das hat der Nachweis der Verknappung der Zeit in den Kanzelreden der Erweckungsbewegung gezeigt. Dort wird kein goldenes Zeitalter beschrieben, das es wiederherzustellen gilt, sondern es wird auf die Endzeit fokussiert, was wiederum nicht bedeutet, passiv auf die Apokalypse zu warten, sondern aktiv am mit den Zeitvorstellungen verbundenen Gottesreich mitzuwirken. Was aber durch den Bezug auf dieses Reich von den Predigern der Erweckungsbewegung delegitimiert wird, sind die politischen Auseinandersetzungen im Zuge der ‹Wirren›. Generell dient das Reich Gottes als Schlüsselbegriff, der die politischen Handlungsanweisungen der theologischen Richtungen steuert. Es erlaubt insbesondere auch den Befürwortern von Reformen den weitergehenden Forderungen seitens der Landschaft zu begegnen und mit der Formulierung eines utopischen Ideals die Ungerechtigkeiten der Gegenwart auszuhalten und den politischen Diskurs zu steuern. Weiter hat sich gezeigt, dass die politische Ordnung von den Pfarrern als republikanisch aufgefasst und entsprechend die Ausgestaltung der Leitmaximen der Tugend und der Religion für die politische Ordnung als entscheidend erachtet werden. Dabei wird ein reformierter Republikanismus entworfen, der wesentliche Merkmale aus den konfessionskulturellen Vorstellungen ableitet. Grundsätzlich wird der juristischen Verfassung aber ein geringes Gewicht in der Stabilisierung der Gemeinschaft beigemessen. Viel wichtiger ist den Geistlichen die Verfassung im Sinne der Ordnung, also des ethischen Zustands des Staates. Demzufolge gilt auch das Begriffsfeld der ‹Ordnung› im Sinne der Unterordnung, des Gehorsams und auch über die Mikrostruktur des Hauses und der Familie als essenziell. Ebenso ist das Begriffsfeld der ‹Freiheit› in die konfessions- und nationalgeschichtlichen Narrative eingebunden. Zum einen dient Freiheit als Distinktionsmittel gegen das andere – sei es das

Ausland oder der Islam. Zum anderen dient der religiöse Freiheitsdiskurs dazu, die politischen Kämpfe um die Semantik des Begriffs einzugrenzen und die Absolutsetzung von Freiheit zu verhindern. Auch das muss innerhalb des republikanischen Bezugsrahmens gelesen werden. In diesen Vorstellungen zersetzt die individuelle Freiheit die Freiheit der Gemeinschaft.

Während den Freischarenzügen in Luzern kann für den politischen Diskurs in den katholischen Predigten Ähnliches konstatiert werden. Die Zuordnung des Katholizismus als antimodern bedarf einer grundlegenden Kritik. So hat sich gezeigt, dass das katholische Zeitdenken zwar die konfessionelle Identität enttemporalisiert und ahistorisch denkt. Ursächlich für diese Sichtweise sind die konfessionskulturellen Narrative, die die Reformation zu delegitimieren suchen, indem sie eine Identität entwerfen, die als ursprünglich und gut begriffen wird und keiner Änderung bedarf. Dieses Denken wird aber nicht auf alle Bereiche ausgedehnt und so sind die Geistlichen in Luzern im Hinblick auf die politische Ordnung äusserst pragmatisch und akzeptieren Wandel sehr wohl, solange er die entsprechende katholische Identität stärkt. Ein wesentlicher Unterschied im Vergleich zu Basel ist die präsentische Auslegung des Reiches Gottes als katholische Kirche. Damit korrespondiert die Bedeutungen der Heiligen im Predigtdiskurs. Anhand des Lebens der Heiligen werden die Prinzipien des katholischen Denkens exemplifiziert. Seien es spezifische Tugenden oder, wie das Beispiel des Heiligen Leodegar zeigt, eben auch das spezifische Zeitdenken des Katholizismus. Durch die Figur der Heiligen ist es den Geistlichen möglich, die Protagonisten der politischen Auseinandersetzungen – allen voran Josef Leu – zu sakralisieren, indem das Leben der Heiligen mit jenem von Leu parallelisiert wird und letzterer und damit dessen politische Vorstellungen sakralisiert werden. Ebenfalls wird deutlich, dass der in der Forschung etablierte Begriff des christlichen Republikanismus einer Differenzierung bedarf. Die republikanischen Bezüge sind auch in Luzern überdeutlich und erschweren eine eindeutige Einordnung in liberal beziehungsweise konservativ. Jedoch muss der christliche Republikanismus als katholisch konfessionalisiert begriffen werden. Spezifisch unterscheidet er sich vom reformierten durch die Betonung der Gerechtigkeit, die es den Geistlichen erlaubt, eine verglichen mit einer Vielzahl anderer Kantone viel weitergehende demokratische Mitbestimmung zu legitimieren und auch einzugrenzen. Weiter hat sich gezeigt, dass sich die katholische Beurteilung der damaligen Ereignisse wesentlich von den reformierten Interpretationen in Basel im Hinblick auf die Bedrohung der Konfession unterscheidet. So wird binnenkonfessionell darüber verhandelt, was es heisst, ‹katholisch› zu sein. Dabei wird mit der Verschärfung des Konflikts mit den Freischarenzügen die auf Vermittlung zielende Position des liberalen Katholizismus marginalisiert. Ebenso ist der Predigtdiskurs durch die Ultramontanisierung ausgezeichnet.

Daneben zeigt die Betonung des Kampfes die spezifische Vorstellung der Auserwähltheit auf katholischer Seite. Im Hinblick darauf ist es so, dass – im Gegensatz zu Basel – die eigene Konfession als bedroht angesehen wird. Zur Stärkung der konfessionellen Identität wird demnach auch als Mittel der Homogenisierung auf eine Metaphorik des Kampfes zurückgegriffen. Die gleichzeitigen Verweise auf das christliche Liebesgebot und die Aufforderungen zum Gebet selbst für die als Feinde erachteten Radikalen schwächen die kriegerische Rhetorik jedoch deutlich ab.

Im Hinblick auf die Wertung der Bundesstaatsgründung in den Predigten fällt auf, dass diese in Basel kaum wahrgenommen wird und entgegen den immer noch massgeblichen Erzähllogiken der nationalliberalen Historiographie nicht durchgängig als Bruch begriffen werden sollte. Die Haltung der Geistlichkeit in Basel zeigt, dass wohl der Topos einer ‹Wiedergeburt› aufgenommen, dieser aber konfessionskulturell interpretiert und in diesem Sinne eine (erneute) Reformation gefordert wird. Das Schweigen über die Bundesstaatsgründung ist im republikanischen Denken der Pfarrer und spezifisch den Vorstellungen im Hinblick auf die Funktion einer Verfassung begründet. Weil eben eine Verfassung im rechtlichen Sinn und insofern auch eine Verfassungsänderung als zu schwach erachtet wird, die grundlegende Stabilität einer Gemeinschaft zu garantieren, wird der Fokus der Geistlichen auf die religiöse Wiedergeburt gelegt. In Luzern hingegen zeigt sich in den Reaktionen der liberalen katholischen Geistlichen, dass die neue Ordnung stark religiös legitimiert werden muss und demzufolge umstritten ist, was für den Bruchcharakter spricht. Die ultramontane Wahrnehmung der Bundesstaatsgründung ist dagegen ambivalent. Vor dem Sonderbundskrieg wird zwar eine hohe Bedrohungslage skizziert, die jedoch – wie bereits während der Freischarenzüge – vor allem der Mobilisation dienen soll. Denn es ist nach dem Krieg problemlos möglich, auf die kantonalen und biblischen Erzähllogiken zurückzugreifen, sodass die Bundesstaatsgründung kaum mehr erzählenswert erscheint. Das ist umso überraschender, als von ultramontaner Seite der Sonderbundskrieg als seit der Reformation schwelender Religionskrieg begriffen und immer wieder betont wird, dass Kompromisse nicht möglich seien. Das verweist insofern auf die während des untersuchten Zeitraums kaum treffbare Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Ordnung. Gerade weil die Luzerner Geistlichen die staatliche Ordnung als durch den Katholizismus begründet sehen, erscheint der Versuch einer Bundesrevision und damit die Minderung der kantonalen Souveränität als Angriff auf den Kern des Staates: die katholische Kirche. Dabei zeigt sich wiederum, dass für die beiden Konfessionen diesbezüglich andere Voraussetzungen bestehen. Das Verhältnis zum Katholizismus wird von den Basler Geistlichen kaum je verhandelt, es kann

daher von einem mehrheitlichen Desinteresse der Reformierten gesprochen werden. Ganz anders verhält sich das in Luzern. Nicht zuletzt weil die wesentlichen Ereignisse der Sonderbundszeit in irgendeiner Weise in konfessionellem Zusammenhang stehen – sei es die Klosteraufhebung, die Jesuitenberufung und die Freischarenzüge – sind die Geistlichen dahingehend beschäftigt, eine konfessionelle Identität zu entwerfen, die wiederum deutlich von der Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus geprägt ist. Das zeigt sich sowohl bei den Ultramontanen als auch den Anhängern des liberalen Katholizismus.
Die Exklusionsmechanismen sollten aber nicht dahingehend gedeutet werden, als sich hier ein zweites konfessionelles Zeitalter eröffnet. Denn grundsätzlich muss der Predigtdiskurs als vermittelnd-integrativ begriffen werden. Zwar lassen sich in den ultramontanen Predigten um den Sonderbundskrieg auch Legitimationen eines Verteidigungskrieges lesen, was diese binnenkonfessionelle Ausrichtung im Hinblick auf die Frage nach Krieg und Frieden nicht eindeutig auf Vermittlung ausgerichtet erscheinen lässt. Trotzdem muss konstatiert werden, dass auch die ultramontanen Prediger kurz vor dem Sonderbundskrieg auf das christliche Liebesgebot verweisen und den konfrontativen Charakter dahingehend abschwächen. Nach dem Krieg wird umso mehr im katholischen Predigtdiskurs durch den Katholizismus eine vermittelnde Klammer für den politischen Prozesses entworfen, die für das Funktionieren der demokratischen Aushandlungsprozesse sorgen soll. Ebenso verbinden die Geistlichen in Basel während der ‹Wirren› das Beharren auf Ordnung und Gehorsam immer wieder vermittelnd mit dem christlichen Liebesgebot. Die zahlreichen Friedensforderungen nach dem Sonderbundskrieg von liberal-katholischer Seite wirken ebenfalls integrativ, müssen aber auch im Kontext einer umstrittenen Ordnung gelesen werden.

Der Titel der hier vorliegenden Arbeit – die auserwählten Völker – verweist auf den spezifischen nationalen Diskurs, der vor allem in den Bettagspredigten untersucht wird. Dabei wird deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Eidgenossenschaft unbestritten ist, jedoch wesentlich durch die konfessionelle Identität und deren Narrative bestimmt ist. Beide Konfessionen übernehmen den biblischen und zudem in der Befreiungstradition etablierten Erzähltopos des auserwählten Volkes. Dieser muss aber mit den konfessionellen Narrativen in Übereinstimmung gebracht werden. Die Reformation bildet für beide Konfessionen den entscheidenden Bezugspunkt, der mal als Erneuerung, mal als endgültiger Abfall von der ursprünglichen und gottgegebenen Ordnung begriffen wird. Eine überkonfessionelle Erzählung ist nur schwer möglich, aber aufgrund des während der gesamten Regenerationszeit weiter bestehenden Primats des Kantonalen für die auf Homogenisierung ausgelegte Ordnungsidee der Nation auch nicht notwendig, da die Widersprüche durch die kantonalen Narrative

abgefedert werden. Die föderale Struktur bildet eine wichtige Voraussetzung für den mitunter konfliktreichen Nationalisierungsprozess. Demnach bestehen mehrere auserwählte Völker, die je nach Situation – sei es während den ‹Wirren› oder dem Sonderbundskrieg – anders miteinander akzentuiert werden. Entgegen dem Nationalismus, der sich in der Presse finden lässt, ist der nationale Predigtdiskurs, obwohl stark durch konfessionelle Narrative aufgeladen und bestimmt, weniger aggressiv. Das religiöse Kommunikationssystem wirkt sowohl distanzierend als auch integrierend.

Literaturverzeichnis

Quellen

Ackermann, Joseph, Das tägliche Gebet des seligen Nikolaus von Flüe. Oder wie ist Unheil abzuwenden und Heil zu gründen?, Luzern 1833.

Anicet, P., Predigt über die Vorsätze. Gehalten am Ostermontage 1841 in der Pfarrkirche in Stanz, Luzern 1841.

Anonym, Predigt gehalten am jährichen Bettag in Basel den 9. September 1824, Basel 1824.

Anonym, Dankbare Erwägung der Vorzüge und Segnungen, deren sich unser Vaterland zu erfreuen hat. Eine Bettags-Predigt über den CXI. Psalm gehalten den 9. September 1830 vor einer Landgemeinde des Cantons Zürich, Zürich 1830.

Anonym, Todtenfeier der beim Ausfall in die Landschaft am 3ten August gefallenen Basler. Enthaltend die Predigt des Pfarrers Kraus nebst Bemerkungen und dem Verzeichnis der Gefallenen, Stäfa 1833.

Anonym, Die Treue bis in den Tod. Eine Anrede an das christliche Volk bei der Gedächtnisfeier der am 8. Christmonat 1844 im pflichtgetreuen Kampfe für die hohe Obrigkeit des Katons Luzern Gefallenen, gehalten in der Pfarrkirche zu Hochdorf den 20. Christmonat 1844, Luzern 1845.

Bagessen, Karl, Die Gefahr einer heuchlerischen Bettagsfeier. Predigt gehalten im Münster zu Bern, am eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettage, den 19. September 1847, Bern 1847.

Bahnmaier, Jonathan Friedrich, Worte des Friedens in einer unfriedlichen Zeit. Morgen-Predigt im Münster zu Basel, Basel 1834.

Banz, Joseph, Die letzte Predigt, Luzern 1838.

Beck, Johann Tobias, Der Grundfehler unserer Zeit. Predigt über Luc. 3,2-18, Basel 1851.

Bernet, Johann Jakob, Die Busse im Allgemeinen und in besonderer Anwenung auf das Vaterland, St. Gallen 1832.

Bernoulli, Eduard, Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 7. Juni 1832 von Eduard Bernoulli, Pfarrer zu Benwil und Höllstein, Basel 1832.

Bernoulli, Eduard, Wir sind Gottes Tempel. Predigt gehalten zu St. Peter in Basel am 5.August 1849, Basel 1849.

Bossard, Felician, Bedeutung der Taufkerze u. der Sterbkerze. Eine Predigt, gehalten den 2ten Tag Hornung 1845 in Allschwill, Kanton Basel-Landschaft, Basel 1845.

Bossard, Felician, Der selige Nikolaus von Flüe. Dargestellt als erbauendes Vorbild wahrer Vaterlandsliebe und ächter Himmelsliebe in einer Predigt, Luzern 1845.

Bossard, Felician, Predigt bei dem feierlichen Anlasse der ersten Versammlung des neugewählten Landrathes des Kantons Unterwalden nid dem Wald gehalten in der Pfarrkirche zu Stans den 2ten Mai 1850, Luzern 1850.

Bossard, Georg, Jesus weint über Jerusalem. Predigt gehalten den 19. Herbstmonat 1847, dem diesjährigen eidgenössischen Bettag, in der Pfarrkirche in Zug, Luzern 1847.

Burckhardt, Jacob, Fest-Predigt am Tage der Widergedächtnis der Schlacht zu St. Jakob an der Birs und der Eröffnung des eidgenössischen Freischiessens, Basel 1844.

Burckhardt, Jacob, Gebet und Predigt bei der feierlichen Einführung des neuen Grossen Rathes, Basel 1847.

Burckhardt, Jacob, Gebete und Predigt bei der feierlichen Einführung des neuen Grossen Rathes, Basel 1848.

Buxtorf, Johann Rudolf, Bettagspredigt über Psalm 85: 9-14. Gehalten in Gelterkinden, Basel 1831.

Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag, in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1/20 (11.09.1845), S. 157–159.

Die Stiftung des Bettages: nebst einem Actenstücke zur Bezeichnung der Sitten jener Zeit, in: Appenzellisches Monatsblatt 15 (1839), S. 135–144.

Dormann, J. B., Der würdige Dank für die am 31. März und 1. April errungenen Siege. Predigt gehalten am allgemeinen Dankfeste den 27. April 1845, Luzern 1845.

Dormann, J. B., Der selige Bruder Klaus ein Musterbild für Alle. Predigt gehalten an seinem Gedächtnistage im Kanton Luzern, Luzern 1848.

Ecklin, Jakob Friedrich, Abschiedsworte an seine geliebte Gemeinde Rothenflueh, Basel 1832.

Elmiger, Melchior, Der Friede des Vaterlandes. Rede gehalten auf dem Schlachtfelde bei Sempach den 10. Heumonat 1848, Luzern 1848.

Elsener, Wendelin, Der Dank-, Buss-, und Bettag des Schweizervolkes. Predigt gehalten am diesjährigen eidgenössischen Bettag in der Pfarrkirche zu Küssnacht, Kt. Schwyz, Luzern 1853.

Faesch, Johann Jakob, Predigt über die Verpflichtung mit dem Geist des Zeitalters fortzuschreiten, gehalten den 31. Weinmonat 1830, in: ders. (Hg.), Zwei Predigten durch die Zeitumstände veranlasst und in der Kirche St. Theodor gehalten, Basel 1830, S. 5–15.

Faesch, Johann Jakob, Predigt über Psalm 144, v.15. Wohl dem Volke, dessen Herr sein Gott ist, gehalten den 7. Wintermonat 1830, in: ders. (Hg.), Zwei Predigten durch die Zeitumstände veranlasst und in der Kirche St. Theodor gehalten, Basel 1830, S. 16–26.

Falkeisen, Hieronimus, Predigt über Römer 14,9. Gehalten im Münster den 17. Mai 1835, Basel 1835.

Falkeisen, Hieronimus, Predigt für den 18. Herbstmonat 1836 zu feiernden Buss- Dank und Bettag bestimmt, Basel 1836.

Fürstenberger, Rudolf, Abschieds-Predigt über Psalm 39,13, Basel 1833.

Gessner, Georg, Das Walten des lebendigen Gottes unter uns, Zürich 1831.

Greith, Karl, Maria Geburt und der Eidgenössische Bettag. Predigt gehalten in der Domkirche zu St. Gallen 1831, Luzern 1831.

Gut, Franz Joseph, Predigt, über die ungerechte Aufhebung der Klöster im Kanton Aargau, mit Hinsicht auf die dortige Unterdrückung der Katholiken, und auf die jetzigen kirchlichen WIrren, nebst der Lage in der Schweiz, Luzern 1843.

Häflinger, Jodocus, Die Schlachtkapelle ob Sempach eine Erinnerung an die Väter und eine Mahnung an die Enkel, Luzern 1847.

Hagenbach, Karl Rudolf, Das Bild und der Segen des fröhlichen Gebers, Basel 1830.

Hagenbach, Karl Rudolf, Wie die kürzlich erlebten Ereignisse dazu gedient haben, unsere Gesinnung, so wie die noch vieler anderer Menschen ins rechte Licht zu setzen.". Gelegenheitspredigt über Lucas 2,35, Basel 1831.

Hagenbach, Karl Rudolf, Christus, unsere Zuflucht in den Stürmen des Lebens, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 76–89.

Hagenbach, Karl Rudolf, Dass wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes müssen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 255–265.

Hagenbach, Karl Rudolf, Der Geist Gottes, ein Geist der Freiheit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 196–212.

Hagenbach, Karl Rudolf, Die Stunden der Verklärung im Leben des Christen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 57–75.

Hagenbach, Karl Rudolf, Von den Bedingungen, unter denen allein die Wiedergeburt eines christlichen Volkes zu erwarten ist, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 213–232.

Hagenbach, Karl Rudolf, Von der heilsamen Frucht der Züchtigung, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 233–251.

Hagenbach, Karl Rudolf, Wider den Aufschub der Bekehrung, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 137–154.

Hagenbach, Karl Rudolf, Zu was die Betrachtung, dass wir hienieden Fremdlinge und Gäste sind, uns ermuntern soll, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1835, S. 236–254.

Hagenbach, Karl Rudolf, Der Kerkermeister zu Philippi, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1844, S. 168–185.

Hagenbach, Karl Rudolf, Die Bedeutung des eidgenössischen Bettages als eines allgemeinen Busstages, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1844, S. 126–144.

Hagenbach, Karl Rudolf, Sendschreiben, in: Daniel Schenkel (Hg.), Das Kommen des Herrn in unserer Zeit. Sechs Predigten gehalten in der Weihnachtszeit des Jahres 1848, Schaffhausen 1849, S. III–XXXIV.

Hagenbach, Karl Rudolf, Das Verhälntis der heutigen Kirche zur apostolischen und ihre Zukunft, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 150–167.

Hagenbach, Karl Rudolf, Die apostolische Vermahnung an unsre Zeit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 218–234.

Hagenbach, Karl Rudolf, Die Busspredigt Johannis des Täufers, eine Predigt an unsere Zeit, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 254–271.

Hagenbach, Karl Rudolf, Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 235–253.

Hagenbach, Karl Rudolf, Was der Herr gegeben und was er genommen, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach, Basel 1851, S. 303–316.

Hagenbach, Karl Rudolf, Dass die Reformation noch nicht vollendet ist, aber ihrer Vollendung entgegenstrebt. Reformationspredigt, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 263–278.

Hagenbach, Karl Rudolf, Die apostolische Warnung, den Geist Gottes nicht zu betrüben. Pfingstpredigt, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 243–262.

Hagenbach, Karl Rudolf, Wie das Heil eines Volkes abhange von seiner richtigen Stellung zu Gott, in: ders. (Hg.), Predigten von K. R. Hagenbach. Achter Band, Basel 1853, S. 324–343.

Hagenbach, Karl Rudolf, Ueber die sogenannte Vermittlungstheologie. Zur Abwehr und Verständigung, Zürich 1858.

Hagenbach, Karl Rudolf, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, Leipzig 1863.

Hefs, Johannes, Von der Natur und Wichtigkeit des geistlichen Amtes, und von der Unstatthaftigkeit und Schädlichkeit der in dasselbe von Unberufenen geschehenen Eingriffe. Gelegenheitspredigt gehalten am 5. März 1837, Basel 1837.

Herlét, I. G., Praktisches Handbuch für Prediger und Katecheten, Freiburg i. Br. 1846.

Herold, Georg, Predigt über Gott, Welt und Menschen. Römer 14,7.8, Liestal 1832.

Herzog, X., Predigt gehalten am Gedächtnistage der Schlacht bei Sempach den 8. Heumonat 1844, Luzern 1844.

Hürlimann, Franz Joseph, Die dritte Sekularfeier der Schlacht auf dem Gubel, Zug 1831.

Imfeld, Joseph, Gefahr und Rettung. Eine Anrede, gehalten in der Pfarrkirche zu Saxeln bei einer zahlreichen Wallfahrt aus der Stadt Luzern und ihrer Umgebung den 17. Heumonat 1845, Luzern 1845.

Imfeld, Joseph, Vaterlands-Liebe nach dem Vorbilde des sel. Bruder Klaus. Eine Predigt, gehalten bei einer obrigkeitlich angeordneten zahlreichen Landes-Wallfahrt Obwaldens den 7. August 1845 in der Pfarrkirche zu Saxeln, Luzern 1845.

Kälin, Robert, Der Eidgenössische Bettag des Schweizers Festtag seines Glaubens, seiner Hoffnung, seiner Liebe. Predigt gehalten am 20. September 1835 in der Fraumünsterkirche, Zürich 1835.

Kälin, Robert, Der Eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag. Predigt gehalten in der katholischen Kirche in Zürich den 17. September 1848, Zürich 1848.

Kaufmann, M., Die Gnade Gottes ausser und in der katholischen Kirche. Eine Predigt gehalten in der Stiftskirche zu Luzern am Kirchweihfeste 1833, Luzern 1833.

Kiefer, U. J., Predigt gehalten in der Pfarrkirche zu Oberwil, Kant. Basel-Landschaft, den 25. August 1833, am allgemeinen Dankfeste für die Siege vom 21. August 1831 und besonders für den vom 3. August 1833, Liestal 1833.

Kraus, Daniel, Predigt von der wahren Freiheit über Joh. VIII, 36. Den 20. Febr. 1831 in der St. Leonhards-Kirche in Basel gehalten, Basel 1831.

Kraus, Daniel, Predigt bei der am 10. August 1833 zum Angedenken an die am 3. August gefallene Baseler Mannschaft gehaltenen Todtenfeier in der St. Leonhards-Kirche zu Basel, Basel 1833.

Kraus, Daniel, Predigt zur Erinnerung an den 3ten August 1833, Basel 1834.

Kraus, Daniel, XXVII. Predigt über 1. Timoth. 2,1-3. Gehalten bei der Eröffnung des verfassungsmässig erneuerten Grossen Rathes des Kantons Basel-Stadttheil am 4. December 1837 in der Münsterkirche zu Basel, in: Evangelische Gemeinde Rapperswyl (Hg.), Predigtsammlung schweizerischer evangel. Geistlicher.

Herausgegeben zu Gunsten der evangelischen Gemeinde zu Rapperswyl, Zürich, Frauenfeld 1839, S. 331–364.

Kretz, Leodegar, Die Romfahrt oder die Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche. Eine Rede, gehalten nach stattgefundener feierlicher Prozession um die Musegg in der Hofkirche zu St. Leodegar in Luzern den 17. März 1842, Luzern 1842.

Landtwing, Alois, Predigt auf das Fest des heiligen Martyrs Felix den 7. Heumonat 1844. Gehalten in der Pfarrkirche zu Sins, Luzern 1844.

LaRoche, Simon, Wie wird unsere Theilnahme an dem von dem Erbfeinde der Christenheit so bedrängten Brüdervolke eine christliche?, Basel 1826.

LaRoche, Simon, Das Bild einer christlichen Obrigkeit. Predigt bei der Einführung des verfassungsmässig erneuerten Grossen Rathes des Kantons Basel-Stadttheil den 7ten Christmonat 1835, Basel 1835.

LeGrand, Wilhelm, Jahres-Predigt gehalten den 8. November 1832 von Wilhelm Legrand, Pfarrer in Oltingen, Basel 1832.

Leu, Joseph Burkhard, Das Feuer vom Himmel und aus der Hölle. Predigt gehalten am Musegger Umgang in der Hofkirche in Luzern, den 24. März 1846, Luzern 1846.

Leu, Joseph Burkhard, Die christliche Standfestigkeit. Predigt gehalten im Jahre 1844 am Feste des heiligen Leodegar, Patrons der Stifts- und Pfarrkirche zu Luzern im Hof, Luzern 1846.

Leu, Joseph Burkhard, Die Opferwilligkeit als Quelle der wahren Freiheit und Gleichheit, Luzern 1849.

Leu, Joseph Burkhard, Das Glück der Freiheit. Predigt am eidgenössischen Bettage im Hofe zu Luzern 1863, Luzern 1863.

Linder, Johannes, Aufsätze über die Amtsverrichtungen eines Pfarrers im Kanton Basel, besonders in Zyfen, Zyfen 1817.

Linder, Johannes, Des Vaterlandes Fall, und des Vaterlandes Trost. Zwei Bettagspredigten gehalten den 16. Sept. 1832, und für seine Gemeinde herausgegeben, Basel 1832.

Linder, Johannes, Jahrs-Predigt gehalten den 3. Mai 1832, Basel 1832.

Lutz, Markus, Ein vaterländisches Wort. Gesprochen am 26sten Augustmonat 1825, auf dem Schlachtfelde von St. Jakob, bei Basel, Basel 1825.

Niederberger, Alois, Der katholische Glaube das köstliche Geschenk Gottes. Katholisch glauben und nicht katholisch leben, der fluchwürdige Undank gegen Gott, Luzern 1851.

Niederberger, Remigius, Predigt über den Frieden oder Unfrieden unseres schweizerischen Vaterlandes. Verfasset und vorgetragen in der löblichen Pfarrkirche zu Buchs am 15. Herbstmonat, als am eidgenössischen Bettage, Luzern 1844.

Niederberger, Remigius, Anrede an das Volk von Nidwalden bei Anlass einer Wallfahrt nach Sachseln am 30. Juli 1845, Luzern 1845.

Nussbaumer, Johann Jakob, Der Lobgesang der seligsten Jungfrau Maria. In fünfzehn homiletischen Predigten, Luzern 1837.

Ostertag, Albert, Die Bücher des Gerichts und das Buch des Lebens. Predigt gehalten 1849 am Sonntag vor dem neujahr zu St. Elisabeth, Basel 1849.

Pestalozzi, Johannes, Die Trauer um das Vaterland. Abendpredigt nach den Ereignissen im Kanton Luzern, Zürich 1845.

Politische Predigten (mit Rücksicht auf die neuesten homiletischen Erscheinungen im Vaterlande), in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 11 (08.05.1845), S. 83–86.

Rahn, Jakob, Predigt gehalten am gemeineidgenössischen Bettage den 16. Herbstmonat in der Pfarrkirche in Zofingen, Baden 1832.

Reinhard, J. S., Religion und Freiheit. Rede, gehalten an der Jahrzeitfeier der Sempacher Schlacht, am 11. Juli 1853, Luzern 1853.

Riedweg, Mathias, Das Walten der göttlichen Vorsehung bei der Stiftung und Erhaltung der Eidgenossenschaft, Luzern 1851.

Riggenbach, Christoph Johannes, Gebete und Predigt bei der feierlichen Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes, Basel 1851.

Riggenbach, Christoph Johannes, Predigt über Luc. 17, 11-19 gehalten am eidgenössischen Buss-, Dank- und Bettag, Basel 1854.

Schaub, Johannes, Predigt, gehalten am 11. August zum Gedächtnis derjenigen, die am 3. August für die Sache der Basel-Landschaft den Heldentod starben, Liestal 1833.

Schenkel, Daniel, Die Noth unserer Zeit, in: ders. (Hg.), Die Noth unserer Zeit und die verderbliche Macht des Weltsinnes. Zwei Predigten gehalten von Daniel Schenkel, Basel 1839, S. 3–16.

Schenkel, Daniel, Die verderbliche Macht des Weltsinnes, in: ders. (Hg.), Die Noth unserer Zeit und die verderbliche Macht des Weltsinnes. Zwei Predigten gehalten von Daniel Schenkel, Basel 1839, S. 17–32.

Schlapfer, Leodegar, Das Vertrauen auf den Herrn. Eine Predigt, bei der feierlichen Beerdigung des geehrten Herrn Ratsherrn Jospeh Leu sel. von Ebersol gehalten in der Pfarrkirche zu Hochdorf den 22. Heumonat 1845, Luzern 1845.

Schnyder, Vital, Arnold von Winkelried an die Eidgenossen auf dem Schlachtfelde ob Sempach. Festrede gehalten am Jahrzeittage der Sempacher-Schlacht am 10. Heumonat 1854, Luzern 1854.

Schryber, Erasmus, Der fromme Lebenswandel als Bedingung der Gebets-Erhörung. Eine Predigt gehalten bei Anlass der feierlichen Wallfahrt des Amtes Habsburg zum Bruder Klaus den 28. Heumonat 1846, Luzern 1846.

Schürch, Nikolaus, Gottvertrauen und Heldenmuth ein Vermächtnis unserer Väter an ihre Enkel zur stetigen Belebung religiöser und vaterländischer Gesinnung, Luzern 1852.

Schweizer, Johannes, Beitrag zur Charakteristik der Basel-Landschaft, eine Abschiedspredigt gehalten in Frenkendorf, den 5. April 1835, St. Gallen 1835.

Schwyzer, Verekund, Predigt gehalten am Feste des hl. Erzengels Michael. In der Stifts- und Pfarrkirche St. Leodegar im Hof zu Luzern, Luzern 1841.

Schwyzer, Verekund, Der Sieg über die Sünde. Predigt, in der Stifts- und Pfarrkirche im Hof zu Luzern am hohen Feste der unbefleckten Empfängnis Mariä, Luzern 1845.

Schwyzer, Verekund, Die Wallfahrt zum seligen Bruder Klaus. Predigt gehalten in Saxeln den 19. Brachmonat 1845, Luzern 1845.

Sigrist, Georg, Die ewige Grundfeste des eidgenössischen Bundes. Predigt gehalten auf dem Schlachtfelde bei Sempach den 9. Heumonat 1838, Luzern 1838.

Sigrist, Georg, Vergiss-mein-nicht an die Pfarrgemeinde Wohlhusen. Eine Abschiedsrede gehalten am Festtage der heiligen Apostel Petrus und Paulus im Jahre 1840, Luzern 1840.

Sigrist, Georg, Das Gebet für die Obrigkeit in seinen segensreichen Wirkungen. Predigt gehalten am hohen Feste der heiligen Dreifaltigkeit in der Stiftskirche zu Luzern, den 6. Juni 1841; zugleich an dem öffentlichen und allgemeinen Bettage, um für die neuen Kantonsbehörden Erleuchtung, Kraft und Segen von Gott zu erflehen, Luzern 1841.

Sigrist, Georg, Der Schutzgeist der schweizerischen Eidgenossenschaft. Predigt gehalten den 8. Heumonat 1850 auf dem Schlachtfelde ob Sempach, Luzern 1850.

Sigrist, Joseph, Der Bund der Väter im Kampfe gegen die Feinde des Vaterlandes. Rede gehalten am 20. April 1842 in der Pfarrkirche zu Ruswil, Luzern 1842.

Staatsarchiv Baselland, NA 2004, Mitteilung des hochwürdigen Kirchen-Rathes.

Stocker, Thomas, Predigt am jährlichen Gedächtnistage der Schlacht auf dem Gubel. Gehalten am 23. Weinmonaths 1843, Luzern 1843.

Stocker, Thomas, Unsere Gefahren und unsere Hülfsmittel, Luzern 1847.

Stockmeyer, Immanuel, Gebete und Predigt bei der Einführung des verfassungsmässig zur Hälfte erneuerten Grossen Rathes. Gehalten Montags den 4. Dezember 1854 in der Kirche zu St. Martin, Basel 1854.

Stückelberger, C. U., Jahrs-Predigt gehalten zu Basel den 17. Mai 1832 von C.U. Stückelberger Pfarrer in Reigoldswil, Basel 1832.

Tanner, Anton, Predigt gehalten am eidgenössischen Dankfeste in der Hofkirche zu Luzern, Luzern 1855.

Tanner, Anton, Die geistige und die sittliche Freiheit. Predigt gehalten in der Stiftskirche von Einsiedeln am Feste der Engelweihe und des eidgenössischen Bettags, Einsiedeln, New York 1856.

Tschudy; Christoph, Predigt am eidgenössischen Busstage, St. Gallen 1841.

Vinet, Alexandre, Homiletik oder Theorie der Predigt, Basel 1857.

W. M. L. de Wette. Schluss, in: Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 5/14 (12.07.1849), S. 107–109.

Waldis, Jakob, Predigt vor der feierlichen Eidesleistung des neugewählten Grossen Rathes. Gehlaten in der Stifts- und Pfarrkirche zu Luzern den 20. März 1831, Luzern 1831.

Waldis, Jakob, Der Väter Kriege und der Enkel Friede. Festrede, bei der Schlachtkapelle ob Sempach den 10. Heumonat 1837, Luzern 1837.

Walser, Johann Ulrich, Abschiedspredigt, gehalten in Liestal, Sonntags den 14. Jänner 1838, Liestal 1838.

Weber, Johann Heinrich, Das christliche Seelsorger-Amt. Eintritts-Predigt gehalten in Bubendorf, den 12. Januar 1834, Bubendorf? 1834.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 102–116.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Die Wachsamkeit des Christen, der das Gericht erwartet, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 1–17.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Die wichtige Pflicht des Gehorsams, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 34–50.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Gegenwart und Zukunft, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, S. 18–33.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Vorwort, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art. Dritte Sammlung, Basel 1833, I.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Christus ist der Weg zum Vater, in: ders. (Hg.), Predigten, theils auslegender theils abhandelnder Art, Basel 1842, S. 106–125.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Das Reich Gottes, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 52–67.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Der Herr allein ist gross. Am Jahresabschluss, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 194–212.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an. Adventspredigt, in: ders. (Hg.), Predigten theils auslegender theils abhandelnder Art. Fünfte Sammlung, Basel 1849, S. 178–193.

Widmer, Joseph, Die zuverlässigsten Grundpfeiler eines demokratischen Freistaates. Predigt bei der Schlachtkapelle Sempach am 12. Heumonat 1841 gehalten, Luzern 1841.

Winkler, Joseph, Dank-, Versöhnungs- und Bittfest des Kantons Luzern am hl. Ostermontag 1848, Luzern 1848.

Winkler, Joseph, Der Ablass der Kirche. Predigt, gehalten am Romfahrtsfest in Luzern, Luzern 1858.

Wolleb, Karl Rudolf, Rede gehalten am Grabe des im Gefecht bei Liestal Sonntags den 21sten August 1831 umgekommenen Joh. Jakob Singeisen von daselbst, gewesenen Corporals bei hiesiger Löbl. Standescompagnie, auf dem neuen Gottes-Acker zu St. Elisabethen, Basel 1831.

Literatur

Adam, Armin, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte, Zürich 2006.

Adam, Barbara, Timescapes of Modernity. The Environment and Invisible Hazards, London [etc.] 1998 (Global environmental change series).

Adler, Benjamin, Die Entstehung der direkten Demokratie. Das Beispiel der Landsgemeinde Schwyz 1789 - 1866, Zürich 2006.

Albrecht, Christian, Schleiermachers Predigtlehre. Eine Skizze vor dem Hintergrund seines philosophisch-theologischen Gesamtsystems, in: Christian Albrecht, Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, Tübingen 2002, S. 93–119.

Alioth, Martin, Geschichte des politischen Systems bis 1833, in: Lukas C. Burckhardt, René L. Frey (Hg.), Das politische System Basel-Stadt. Geschichte, Strukturen, Institutionen, Politikbereiche, Basel 1984, S. 17–36.

Alter, Peter, Nationalismus, Frankfurt am Main 1985 (1250 = N.F., 250).

Altermatt, Urs, Der lange Weg der Schweizer Katholiken zu nationalen Volksorganisationen. Die Entstehungsgeschichte des Schweizerischen Katholikentages 1903, des Schweizerischen Katholischen Volksvereins 1905 und der Schweizerischen Konservativen Volkspartei 1912, Einsiedeln 1972.

Altermatt, Urs, Conservatism in Switzerland: A Study in Antimodernism, in: Journal of Contemporary History 14/4 (1979), S. 581–610.

Altermatt, Urs, Niklaus von Flüe als nationale Intergrationsfigur: Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 81 (1987), S. 51–82.

Altermatt, Urs, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1991.

Altermatt, Urs, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen: Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945, Frauenfeld, Stuttgart, Wien 1999.

Altermatt, Urs, Art. Konservatismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Altermatt, Urs, Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 165–182.

Altermatt, Urs, Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 417–432.

Altermatt, Urs, Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichende Perspektive, in: Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 15–33.

Altermatt, Urs, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld 2009.

Altermatt, Urs, Bruder Klaus: polyvalente Erinnerungsfigur, Mythos und Faszinosum, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 343–355.

Altermatt, Urs; Bosshart-Pfluger, Catherine; Tanner, Albert, Einleitung. Nation und Nationalisierung der Schweiz, in: dies. (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 11–14.

Altermatt, Urs; Metzger, Franziska, Religion und Kultur - Zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98 (2004), S. 185–208.

Amiet, Jakob, Der siegreiche Kampf der Eidgenossen gegen Jesuitismus und Sonderbund dessen Zusammenhang und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte der schweizerischen Nation und dessen Wirkung auf das politische Leben des Auslandes. Nebst vollständiger Schilderung des Feldzuges vom November 1847, Solothurn 1848.

Ankli, Remo, Freisinnig und katholisch. Das Schwarzbubenland im Kulturkampf, Fribourg 2010.

Anonym, Vaterländische Nachrichten. Eidgenossenschaft, in: Der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizer Bote 27/1 (07.01.1830), S. 3–4.

Anonym, Der siegreiche Kampf der Eidgenossen gegen Jesuitismus und Sonderbund. Dessen Zusammenhang und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte der schweizerischen Nation und dessen Wirkung auf das politische Leben des Auslandes nebst vollständiger Schilderung des Feldzuges vom November 1847, Solothurn 1848.

Anselm, Reiner, Freiheit, in: Alf Christophersen, Stefan Jordan (Hg.), Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2004, S. 109–111.

Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Hnd.4.1, Notiz P. Willam in Euthal.

Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Amerikaner Kopierbuch, Notiz Manuskripte, Hnd. 4.2.

Archiv Stiftung Kulturerbe Einsiedeln, Hnd. 4.6, Notiz Rev. Weninger.

Argast, Regula, Schweizer Staatsbürgerschaft und gouvernementale Herrschaft 1848-1920: Foucaults Konzept der liberalen Gouvernementalität in der Analyse der Staatsbürgerschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 53 (2003), S. 396–408.

Argast, Regula, Staatsbürgerschaft und Nation. Ausschliessung und Integration in der Schweiz 1848-1933, Göttingen 2007 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft).

Armstrong, John Alexander, Nations before Nationalism, Chapel Hill 1982.

Arnold, Matthieu; Dingel, Irene, Vorwort, in: dies. (Hg.), Predigt im Ersten Weltkrieg. La prédication durant la « Grande Guerre », Göttingen 2017, S. 7–13.

Aschenbrenner, Cord, Das evangelische Pfarrhaus. 300 Jahre Glaube, Geist und Macht: eine Familiengeschichte, München 2015.

Assmann, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

Assmann, Jan, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.

Assmann, Jan, Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien 2016.

Auberlen, Carl August, Predigt über Eph. 3,8-13. Gehalten Sonntag den 26. Juni 1853, zu St. Peter in Basel, Basel 1853.

Axt-Piscalar, Christine, De Wettes Religionstheorie, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 108–126.

Axt-Piscalar, Christine, Liberal Theology in Germany, in: David Fergusson (Hg.), The Blackwell Companion to Nineteenth-century Theology, Malden, Mass 2010, S. 468–485.

Baberowski, Jörg, Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München 2005 (Beck'sche Reihe 1623).

Bächlin, Max; Schaub, Alfred; Schaub, Ernst; Lutz, Markus, Pfarrer Markus Lutz, Läufelfingen. Leben und Wirken eines Basler Landpfarrers im Spannungsfeld der Ereignisse von 1798 bis 1835: Gedenkschrift zum 150. Todestag am 19. Oktober 1985, Liestal 1985.

Balaban, Victor, Roman Catholicism, in: Richard Allen Landes (Hg.), Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, S. 358–362.

Barnes, Robin, Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800, in: Bernard McGinn (Hg.), The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture, New York 1999, S. 143–184.

Bauman, Zygmunt, Modernity and Ambivalence, Ithaca 1991.

Beck, Ulrich, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt am Main 2008.

Becker, Judith, Zukunftserwartungen und Missionsimpetus bei Missionsgesellschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 244–270.

BeDuhn, Jason David, The Historical Assassement of Speech Acts: Clarifications of Austin and Skinner for the Study of Religion, in: Method & Theory in the Study of Religion 14/1 (2002), S. 84–113.

Beintker, Michael, Art. Herrschaft Gottes/ Reich Gottes VI/2. Neuzeit (ab 1789), in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 226–228.

Bennewitz, Susanne, Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert, Basel 2008.

Bergmann, Werner; Wyrwa, Ulrich, Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Darmstadt 2011.

Berndorff, Lothar, Hochzeitspredigten als politische Predigten, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 59–66.

Berner, Hans; Sieber-Lehmann, Claudius; Wichers, Hermann, Kleine Geschichte der Stadt Basel, Leinfelden-Echterdingen 2008 (Regionalgeschichte - fundiert und kompakt).

Beutel, Albrecht, Art. Predigt VIII. Evangelische Predigt vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 296–311.

Beutel, Albrecht, Predigt. II. Geschichte der Predigt, in: Hans Dieter Betz (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 1998, S. 1585–1591.

Beutel, Albrecht, Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt ‹Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit›, in: ders. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006, S. 119–128.

Beutel, Albrecht, Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit, in: Irene Dingel, Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz am Rhein 2007, S. 3–15.

Bevir, Mark, The Errors of Linguistic Contextualism, in: History and Theory 31/3 (1992), S. 277–298.

Bevir, Mark, Geist und Methode der Ideengeschichte, in: Martin Mulsow, Andreas Mahler (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 203–240.

Beyme, Klaus von, Konservatismus. Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945, Wiesbaden 2013.

Beyme, Klaus von, Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945, Berlin 2013.

Bibliothek Zug, Elsener, P. Wendelin 23.01.2020.

Birkhäuser, Kaspar, Personenlexikon des Kantons Basel-Landschaft, Liestal 1997 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft).

Birkhäuser, Kaspar, Art. Benedikt Banga, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Anton Tanner, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Jesuiten, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Katholische Kirche, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Katholizismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Kulturkampf, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Leu, Josef Burkhard, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bischof, Franz Xaver, Art. Widmer, Joseph, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bitter, Gottfried, Art. Predigt VII. Katholische Predigt in der Neuzeit, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 262–296.

Blackbourn, David, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, Stuttgart 1988.

Blaschke, Olaf, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997.

Blaschke, Olaf, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26/1 (2000), S. 38–75.

Blaschke, Olaf, Die Anatomie des katholischen Antisemitismus. Eine Einladung zum internationalen Vergleich, in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 3–54.

Blaschke, Olaf, Wie wird aus einem guten Katholiken ein guter Judenfeind? Zwölf Ursachen des katholischen Antisemitismus auf dem Prüfstand, in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 77–109.

Blaschke, Olaf, Der «Dämon des Konfessionalismus». Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69.

Blaser, Fritz, Die Luzerner Buchdrucker des 19. Jahrhunderts. Eine Übersicht, Luzern 1974 (Beiträge zur Luzerner Stadtgeschichte).

Blattmann, Lynn, «Heil Dir Helevtia, hast noch Söhne ja…». Nationalisierung als Geschlechterkonzept, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 121–129.

Blattmann, Lynn; Meier, Irene (Hg.), Männerbund und Bundesstaat. über die politische Kultur der Schweiz, Zürich 1998.

Blickle, Peter, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: Historische Zeitschrift 242 (1986), S. 529–556.

Blickle, Peter, Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform, München 2000 (2).

Bloch, Ruth Hedi, Visionary Republic. Millennial Themes in American Thought, 1756-1800, Cambridge 1985.

Blum, Roger, Für Volkssouveränität und Fortschritt: Die Volksbewegungen der Jahre 1830-1833, in: Alfred Schaub (Hg.), Baselland vor 150 Jahren. Wende und Aufbruch / neun Beiträge mit Chronologie der Basler Wirren und der Eidgenössischen Regenerationszeit 1830-1833, Liestal 1983, S. 11–28.

Böcher, Otto, Art. Chiliasmus I. Judentum und Neues Testament, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, 723-729.

Bonderer, Roman, Willensnation wider Willen. Die medialen Auseinandersetzungen während der konfliktreichen Entstehungszeit des Schweizer Nationalstaates (1830-1857), Dissertation, Bern 2019.

Borner, Heidi, Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848, Luzern 1981.

Bornträger, Ekkehard Wolfgang, Art. Griechenland, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Borutta, Manuel, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010 (Bürgertum Neue Folge : Studien zur Zivilgesellschaft).

Borutta, Manuel, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft Jg. 36/H. 3 (2010), S. 347–376.

Bossard-Borner, Heidi, Die andere Krise. Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Sonderbundszeit, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 5–14.

Bossard-Borner, Heidi, Judenfeindschaft im Kanton Luzern, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 171–192.

Bossard-Borner, Heidi, Kantonale Refugien und katholisches Ghetto. Zur Lage der Unterlegenen, in: Alexandra Binnenkade, Aram Mattioli (Hg.), Die Innerschweiz im frühen Bundesstaat (1848-1874). Gesellschaftliche Annäherungen, Zürich 1999, S. 61–76.

Bossard-Borner, Heidi, Art. Leu, Josef, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bossard-Borner, Heidi, Art. Luzern. 4. Der Staat von 1800 bis zur Gegenwart, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Bossard-Borner, Heidi, Village Quarrels and National Controversies: Switzerland, in: Christopher Clark, Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 255–284.

Bossard-Borner, Heidi, Im Spannungsfeld von Politik und Religion. Der Kanton Luzern 1831 bis 1875, Basel 2008a (1).

Bossard-Borner, Heidi, Im Spannungsfeld von Politik und Religion. Der Kanton Luzern 1831 bis 1875, Basel 2008b (2).

Bossard-Borner, Heidi, Kleine Verfassungsgeschichte des Kantons Luzern 2009.

Bouquet, Jean-Jacques, Art. Liberalismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Brändle, Fabian, Die gottgewollte Demokratie: Sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten 1500-1798, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 435–472.

Braungart, Georg, Hofberedsamkeit. Studien zur Praxis höfisch-politischer Rede im deutschen Territorialabsolutismus, Tübingen 1988.

Brecht, Martin, Zur Konzeption der Geschichte des Pietismus. Eine Entgegnung auf Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 22 (1996), S. 226–239.

Breidbach, Olaf, Radikale Historisierung. Kulturelle Selbstversicherung im Postdarwinismus, Berlin 2011.

Breitschwerdt, Jörg, Theologisch konservativ. Studien zu Genese und Anliegen der evangelikalen Bewegung in Deutschland, Göttingen 2019.

Brendle, Franz, Geistliches Amt und kriegerische Gewalt – Zur Einführung, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 13–18.

Brengsbo, Michael, Gesellschaftsordnung und Staatsgewalt von der Kanzel her gesehen. Die Vermittlung politischer und sozialer Ideen durch dänische Predigten 1750-1848, in: Historisches Jahrbuch 118 (1998), S. 108–130.

Briner, Jonas, Milchsuppe oder Blutbad? Die Reformationskriege in der Zuger Erinnerungskultur, Zürich 2013 (Beiträge zur Zuger Geschichte).

Brubaker, Rogers, Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe, Cambridge 1996.

Brückner, Annemarie, Art. Michaelsverehrung, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 717–724.

Brühlmeier, Daniel, Was bleibt vom Republikanismus der Aufklärung im 19. Jahrhundert, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 579–601.

Buchbinder, Sascha, Der Wille zur Geschichte. Schweizer Nationalgeschichte um 1900: die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker, Zürich 2002.

Bucher, Erwin, Die Geschichte des Sonderbundskrieges, Zürich 1966.

Bucher-Häflinger, Josef, Der Eidgenössische Bettag. Überblick über seine Entstehung im Besondern im Kanton Luzern, Grossdietwil 2000.

Bühlmann, Karl, Der zweite Freischarenzug. Motive und soziale Ursachen anhand der Prozessakten, Luzern 1985 (Beiträge zur Luzerner Stadtgeschichte).

Bunke, Simon, Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit, Freiburg i. Br. 2009.

Burbach, Christiane, Argumentation in der «politischen Predigt». Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt am Main 1990.

Burckhardt, Max, Zur Geschichte des St. Jakobsdenkmals, in: Basler Jahrbuch (1939), S. 94–126.

Burckhardt, Paul, Geschichte der Stadt Basel. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1942.

Burckhardt-Seebass, Christine, Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes, Basel 1975 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde).

Burkard, Dominik, Katholische Predigtkultur. Wider ein gängiges Vorurteil, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 332–363.

Burke, Peter, Foreword: The History of the Future, 1350-2000, in: Andrea Brady (Hg.), The Uses of the Future in Early Modern Europe, New York 2010, S. IX–XX.

Buschmann, Nikolaus, Krise und Untergang der politischen Theologie. Zum Verhältnis von Religion und Politik im Umfeld der Evangelischen Kirchenzeitung, in: Pietismus und Neuzeit 27 (2001), S. 165–184.

Busse, Dietrich, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987 (Sprache und Geschichte).

Busse, Dietrich, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte. Zu theoretischen Grundlagen und Methodenfragen einer historisch-semantischen Epistemologie, in: Carsten Dutt (Hg.), Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, S. 17–38.

Busse, Dietrich, Linguistische Epistemologie. Zur Konvergenz von kognitiver und kulturwissenschaftlicher Semantik am Beispiel von Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Frame-Semantik, in: Heidrun Kämper (Hg.), Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin 2008, S. 73–114.

Busse, Dietrich, Semantik, Paderborn 2009.

Capitani, François de, Die Antike im schweizerischen Staatsdenken des 18. Jahrhunderts, in: Ernest Giddey (Hg.), Préromantisme en Suisse? 6e Colloque de la Société suisse des sciences humaines, Fribourg 1982, S. 217–236.

Capitani, François de, Republik – Bild und Inszenierung, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 191–206.

Carl, Horst, «Die Aufklärung unsres Jahrhunderts ist ein blosses Nordlicht…». Konfession und deutsche Nation im Zeitalter der Aufklärung, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. 2001, S. 105–141.

Cavallar, Georg, Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Wien 1992.

Clark, Christopher, The New Catholizism and the European Culture Wars, in: Christopher Clark, Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 11–46.

Clark, Christopher, Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Grossen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten, München 2018.

Cole, Penny, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270, Cambridge, Mass. 1991 (Medieval Academy books).

Collini, Stefan, The Identity of Intellectual History, in: Richard Whatmore, Brian Young (Hg.), A companion to intellectual history, Chichester, Malden, MA, Oxford 2016, S. 7–18.

Conrad, Ruth; Weeber, Martin (Hg.), Protestantische Predigtlehre. Eine Darstellung in Quellen, Tübingen 2012.

Conzemius, Victor, Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich, Einsiedeln, Köln 1969.

Conzemius, Victor, Philipp Anton von Segesser, 1817-1888. Demokrat zwischen den Fronten, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977.

Conzemius, Victor, Art. Bettag, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Conzemius, Victor, Schweizer Ultramontanismus im internationalen Kontext, in: Otto Sigg (Hg.), Mit der Geschichte leben. Festschrift für Peter Stadler, Zürich 2003, S. 89–107.

Conzemius, Victor; Fatio, Olivier, Von der Helvetischen Republik bis zum Bundesstaat von 1848, in: Lukas Vischer (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg, Basel 1998, S. 209–228.

Courth, Franz, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. III/2. Katholisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 143–151.

Daniel, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt am Main 2006.

Danz, Christian, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs, Neukirchen-Vluyn 2007.

Danz, Christian, Systematische Theologie, Tübingen 2016.

Davidson, James West, The Logic of Millenial Thought. Eighteenth-century New England, New Haven 1977.

Deichgräber, Reinhard, Art. Erweckung/ Erweckungsbewegung. II. Dogmatisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 220–224.

Delgado, Mariano; Leppin, Volker (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Fribourg, Stuttgart 2013 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte).

Derrida, Jacques, Grammatologie, Frankfurt am Main 1974.

Dierken, Jörg, Freiheit als religiöse Leitkategorie. Protestantische Denkformen zwischen Luther und Kant, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 119–144.

Dierken, Jörg, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012 (Forum Theologische Literaturzeitung).

Dierse, Ulrich, Subjektivität und Internalisierung. Epochenschwelle und Sattelzeit bei Begriffen der Religion und Theologie, in: Carsten Dutt (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Koselleck, Göttingen 2013, S. 175–195.

Dietrich, Stefan J., Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848-1852, Paderborn [etc.] 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Forschungen).

Dipper, Christof, Religion in modernen Zeiten. Die Perpsektive des Historikers, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 261–292.

Dittmer, Marion, Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Berlin 2014.

Dreier, Horst, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018.

Dürrenmatt, Friedrich, Schweizerpsalm II, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.), Meine Schweiz, Zürich 1998, S. 109–112.

Dutt, Carsten, Begriffsgeschichte als Historie der Moderne. Semantik und Pragmatik nach Koselleck, in: ders. (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013, S. 65–80.

Ebertz, Michael N., Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und katholische Apokalyptiker, in: Michael N. Ebertz, Reinhold Zwick (Hg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, Freiburg i.Br., Basel, Wien 1999, S. 120–149.

Ebertz, Michael N., Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004 (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen).

Ebertz, Michael N., Endzeitbeschränkungen. Zur Zivilisierung Gottes, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i.Br., Basel [etc.] 2010, S. 171–189.

Eibach, Joachim, Preussens Salomon. Herrschaftslegitimation und Herrscherpflichten in Predigten anlässlich der Krönung Friedrichs I., in: Johannes Kunisch (Hg.), Dreihundert Jahre Preussische Königskrönung, Berlin 2002, S. 135–158.

Eibach, Joachim, Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung. Prolegomena zur Erschließung eines Felds der Religionsgeschichte für die Kulturvergleichs- und Transferforschung, in: Thomas Fuchs, Sven Trakulhun (Hg.), Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500-1850, Berlin 2003, S. 159–184.

Eibach, Joachim, Das Haus in der Moderne, in: Joachim Eibach, Inken Schmidt-Voges (Hg.), Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, Berlin 2015, S. 19–46.

Eibach, Joachim, Die *Sattelzeit*. Epoche des Obergangs und Gründungsgeschichte der Moderne, in: Robert Charlier, Sven Trakulhun, Brunhilde Wehinger (Hg.), Europa und die Welt. Studien zur Frühen Neuzeit: In Memoriam Günther Lottes, Hannover 2019, S. 133–149.

Eibach, Joachim; Cottier, Maurice, Popular protest in Switzerland during the 1830s. Opposing models of political participation and citation of traditional ritual, in: European Review of History: Revue europeenne d'histoire 20/6 (2013), S. 1011–1030.

Eibach, Joachim; Sandl, Marcus, Einleitung, in: dies. (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003, S. 9–24.

Eibach, Joachim; Zwank, Katja, Zwischen Herrscherlob und Kritik: Hofprediger in Brandenburg-Preußen (1613-1740), in: Kulturland Brandenburg (Hg.), Der Himmel auf Erden. 1000 Jahre Christentum in Brandenburg, Leipzig 2005, S. 67–75.

Eisenstadt, Shemuʾel Noaḥ, Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

Ellis, David L., Politics and Piety. The Protestant Awakening in Prussia, 1816-1856, Leiden 2017 (Studies in the history of Christian thought).

Encrevé, André, Die Zeit des Liberalismus (1830-1860). Das protestantische Denken, in: Jacques Gadille, Jean-Marie Mayeur, Martin Greschat, Monika Gödecke (Hg.), Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), Freiburg 1997, S. 40–105.

Engemann, Wilfried, Einführung in die Homiletik, Tübingen 2011.

Faber, Eva-Maria, Solidarisch beten. Zur Entstehung und Eigenart des Eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettag, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 37–80.

Fahrmeir, Andreas, Die Deutschen und ihre Nation. Geschichte einer Idee, Ditzingen 2017.

Feddersen, Peter, Geschichte der Schweizerischen Regeneration von 1830 bis 1848, Zürich 1867.

Ferraris, Maurizio, Politik und Philosophie von der Postmoderne zum Neuen Realismus, in: Christoph Riedweg (Hg.), Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft, Basel 2014, S. 61–82.

Fink, Urban, Art. Schweizerische Kirchenzeitung, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Fischer, Steven Roger, A History of Reading, London 2003.

Fitschen, Klaus, Was ist Freiheit? Liberale und demokratische Potentiale im Katholizismus 1789-1848, Leipzig 2001.

Fleckenstein, Gisela; Schmiedl, Joachim, Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs, in: Gisela Fleckenstein (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005, S. 7–19.

Foucault, Michel, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 1992.

Foucault, Michel, Die Hauptwerke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp Quarto).

Frei, Daniel, Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798, Zürich 1964.

Frevert, Ute, Neue Politikgeschichte: Konzepte und Herausforderungen, in: Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/Main 2005, S. 7–26.

Frevert, Ute, Neue Politikgeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 152–164.

Fridrich, Anna C., Glauben und Leben nach der Revolution, in: Anna C. Fridrich, Fridolin Kurmann, Albert Schnyder (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Dorf und Herrschaft. 16. bis 18. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 159–182.

Friedrich, Martin, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert, Göttingen 2006.

Frieling, Reinhart, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. III. Dogmatisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 137–143.

Frisch, Max, Stiller, Frankfurt a.M. 1973.

Fuchs, Thomas, Art. Walser, Johann Ulrich, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Fulda, Daniel, Wann begann die ‹offene Zukunft›? Ein Versuch die Koselleck'sche Fixierung auf die ‹Sattelzeit› zu lösen, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 141–172.

Fullmer, Paul M., Judith (Book and Person), in: Christine Helmer, Steven L. McKenzie, Thomas Römer (Hg.), Encyclopedia of the Bible and its Reception, Berlin 2009, S. 1031–1052.

Gäbler, Ulrich, Art. Johann Tobias Beck, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Gäbler, Ulrich, A. Geschichte, Gegenwart und Zukunft, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten, Göttingen 2004, S. 19–48.

Gause, Ute, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006.

Gauss, Karl, Die Pfarrer im Baselbiet in der Zeit der Trennung von Baselstadt, in: Basler Jahrbuch (1916), S. 57–100.

Gauss, Karl, Die Kirche des Baselbiets während der Zeit der Mediation und Restauration, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.), Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 221–256.

Gellner, Ernest, Nations and Nationalism, Oxford 1983.

Genoud, François, Art. Badener Artikel, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Genoud, François, Art. Siebnerkonkordat, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Genthe, Friedrich Wilhelm, Handwörterbuch deutscher Synonymen, oder, Erklärung der in der deutschen Sprache vorkommenden ähnlich- und gleichbedeutenden (sinnverwandten) Wörter. Ein Hilfsbuch, Eisleben, Leipzig 1834.

Gentile, Emilio, Die Sakralisierung der Politik, in: Hans Maier (Hg.), Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, Frankfurt am Main 2000, S. 166–182.

Gerber, Doris, Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung, Berlin 2012.

Gerlach, Wolfgang, Auf das sie Christen werden. Siebzehnhundert Jahre christlicher Antijudaismus, in: Christina von Braun, Wolfgang Gerlach (Hg.), Der ewige Judenhass. Christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus, Berlin 2000, S. 11–69.

Gestrich, Andreas, Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Zugl.: Stuttgart, Univ., Habil.-Schr., 1992, Göttingen 1994 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 103).

Geuss, Raymond, Auffassungen der Freiheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 49/1 (1995), S. 1–14.

Geyer, Michael, Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung, in: Michael Geyer, Hartmut Lehmann (Hg.), Religion und Nation –

Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 11–32.

Gierl, Martin, Im Netz der Theologen - Die Wiedergeburt der Geschichte findet nicht statt. Von Pietismusforschung, protestantischer Identität und historischer Ethik 2003/04, in: Zeitschrift für Historische Forschung 32/3 (2005), S. 463–487.

Glauser, Fritz, Art. St. Leodegar, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Gleixner, Ulrike, Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit: Württemberg 17.-19. Jahrhundert, Göttingen 2005.

Gloor, Fritz, Bruder Klaus und die Reformierten. Der Landesheilige zwischen den Konfessionen, Zürich 2017.

Gloy, Karen, Art. Zeit I. Philosophisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 504–516.

Godel, Eric, Die Zentralschweiz in der Helvetik (1798 - 1803). Kriegserfahrungen und Religion im Spannungsfeld von Nation und Region, Münster, Westf. 2009.

Goldhorn, Johann David, Ueber den Zustand der Kanzelberedsamkeit in England, in: Magazin für christliche Prediger (1825), S. 21–82.

Gossman, Lionel, Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker, Basel 2005.

Götz von Olenhusen, Irmtraud, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Perspektive (Einleitung), in: dies. (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1995, S. 9–21.

Graber, Rolf, Zur Einführung der Verfassung der Helvetischen Republik: Republikanismus der Eliten - Republikanismus des Volkes, in: Helmut Reinalter (Hg.), Republikbegriff und Republiken seit dem 18. Jahrhundert im europäischen Vergleich, Frankfurt am Main [etc.] 1999, S. 101–119.

Graber, Rolf, Demokratie und Revolten. Die Entstehung der direkten Demokratie in der Schweiz, Zürich 2017.

Graf, Friedrich Wilhelm, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und 'Gesellschaft' im fühen 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 157–190.

Graf, Friedrich Wilhelm, Die Nation - von Gott «erfunden»?, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann (Hg.), «Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 285–317.

Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007.

Graf, Friedrich Wilhelm, Sakralisierung von Kriegen: Begriffs- und problemgesichtliche Erwägungen, in: Klaus Schreiner (Hg.), Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, S. 1–30.

Graf, Friedrich Wilhelm, Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009 (Reden über den Humanismus. Menschlichkeit in den Konflikten der Gegenwart).

Graf, Martina, Buch- und Lesekultur in der Residenzstadt Braunschweig zur Zeit der Spätaufklärung unter Herzog Karl Wilhelm Ferdinand. (1770-1806), Frankfurt am Main 1994.

Graf, Ruedi, «Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich». Jeremias Gotthelf und der Republikanismus, in: Berner Zeitschrift für Geschichte 76/4 (2014), S. 107–120.

Gramley, Hedda, Christliches Vaterland – einiges Volk. Zum Protestantismus und Nationalismus von Theologen und Historikern 1848 bis 1880, in: Jörg Echternkamp (Hg.), Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen, 1760 - 1960, München 2009, S. 81–105.

Grimm, Dieter, Verfassung (II.). Konstitution, Grundgesetze, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 863–898.

Grimmsmann, Damaris, Krieg mit dem Wort. Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich, Berlin, Boston 2016 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 131).

Grote, Heiner, Art. Maria/Marienfrömmigkeit. II. Kirchengeschichtlich, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 119–137.

Gruber, Franz, Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg i.Br., Basel [etc.] 2010, S. 19–45.

Gruner, Erich, Konservatives Denken und konservative Politik in der Schweiz, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 241–272.

Gschwend, Lukas, Art. Todesstrafe, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Guggenbühl, Christoph, Biedermänner und Musterbürger im «Mutterland der Weltfreyheit». Konzepte der Nation in der helvetischen Republik, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 33–47.

Guggenbühl, Christoph, Pressefreiheit als «Quelle der Wahrheit». Zur Entstehung politisch-pblizistischer Öffentlichkeit in der Schweiz 1798-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 219–231.

Guggenbühl, Christoph, Von Untertanen zu Staatsbürgern, in: Schweizerischen Landesmuseum Zürich (Hg.), Die Erfindung der Schweiz 1848-1998. Bildentwürfe einer Nation :, Zürich 1998, S. 34–45.

Gumbrecht, Hans Ulrich, Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, Paderborn 2006.

Haag, Norbert, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640-1740, Mainz 1992 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte).

Haarbeck, Ako, Ludwig Hofacker und die Frage nach der erwecklichen Predigt, Neukirchen 1961.

Haas, Walter, Art. Herzog, Xaver, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Habichler, Alfred, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee, Mainz 1991.

Hadorn, W., Der eidgenössische Dank-, Buss- und Bettag. Mit besonderer Berücksichtigung der bernischen Geschichte, Bern 1908.

Hafner, Pius, Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg 1991.

Hafner, Urs, Auf der Suche nach Bürgertugend: Die Verfasstheit der Republik Bern in der Sicht der Opposition von 1749, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen

Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 283–299.

Hafner, Urs, Art. Modernisierung, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Hagedorn, Eckhard, Vom armen grossen Herzen. Anmerkungen zu den Predigten Ludwig Hofackers, in: Reiner Braun (Hg.), Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag, Darmstadt, Kassel 2001, S. 237–248.

Hagenbuch, Bernadette; Bruckner-Eglinger, Ursula, «Heute war ich bey Lisette in der Visite». Die Tagebücher der Basler Pfarrersfrau Ursula Bruckner-Eglinger 1816-1833, Basel 2014 (Selbst-Konstruktion: schweizerische und oberdeutsche Selbstzeugnisse 1500-1850).

Hahn, Philip, Die politische Sprache der lutherischen Orthodoxie in Thüringen und Sachsen, in: ders. (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 67–74.

Hahn, Philip, Von der Kanzel in die Druckerpresse: Predigten zu politischen Anlässen als Druckerzeugnisse in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, in: ders. (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 75–84.

Halbeisen, Patrick; Müller, Margrit, Ökonomische Motive und Erwartungen – ihr Einfluss auf die Bundesstaatsgründung, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 117–136.

Haldemann, Arno, «Und in solchen Zeiten der Unruhe und des Jammers sollte die Kirche kein Wort zu sagen zu haben den Bürgern des Vaterlandes?». Predigten als konfessionsübergreifendes Medium der politischen Kommunikation in der Regenerationszeit, Masterarbeit, Bern 2013.

Hampsher-Monk, Iain, Neuere angloamerikanische Ideengeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 293–306.

Handschin, Paul, Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller, Basel 1958.

Harlan, David, Der Stand der Geistesgeschichte und die Wiederkehr der Literatur, in: Martin Mulsow, Andreas Mahler (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 155–202.

Hartog, François, Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du Temps, Paris 2003 (La librairie du XXIe siècle).

Haudel, Matthias, Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt, Göttingen 2015 (UTB).

Haupt, Heinz-Gerhard; Langewiesche, Dieter, Einleitung, in: dies. (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 11–23.

Hausen, Karin, Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere». Eine Spiegeung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, Stuttgart 1976, S. 363–393.

Hausen, Karin, Der Aufsatz über die «Geschlechtscharaktere» und seine Rezeption. Eine Spätlese nach dreissig Jahren, in: dies. (Hg.), Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte 2012, S. 83–105.

Hayes, Carlton Joseph Huntley, Nationalismus, Leipzig 1929.

Head, Randolph, Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität. Das 16. Jahrhundert, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 192–245.

Hebeisen, Erika, Leidenschaftlich fromm. Die pietistische Bewegung in Basel 1750-1830, Köln 2005.

Hechter, Michael, Containing Nationalism, Oxford 2000.

Hediger, Richard, Risch. Geschichte der Gemeinde, Rotkreuz 1986.

Heinen, Armin, Umstrittene Moderne. Die Liberalen und der preussisch-deutsche Kulturkampf, in: Geschichte und Gesellschaft 29/1 (2003), S. 138–156.

Heiniger, Manuela, Ein Guter Prediger vor halbleeren Bänken, in: UniPress 154 (2012), S. 9–10.

Heiniger, Manuela, «So redete der Pfarrer im allgemeinen und belegte alles mit dem Leben». Lebensnähe und Lebenssprache beim Prediger und Volksschriftsteller Jeremias Gotthelf 2013.

Heiniger, Manuela, Bitzius' Predigten und sein Notizbuch: eine Fundgrube für Gotthelfs Erzählwerk, in: Marianne Derron, Christian von Zimmermann (Hg.), Jeremias Gotthelf. Neue Studien, Hildesheim 2014, S. 135–150.

Heiniger, Manuela, Der mündige Bürger. Politische Anthropologie in Jeremias Gotthelfs «Bildern und Sagen aus der Schweiz», Hildesheim, Zürich, New York 2015.

Heinz, Andreas, Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte, Tübingen 2010 (Pietas liturgica: interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft Studia).

Heinz, Marion; Ruehl, Martin, Nachwort, in: Quentin Skinner, Marion Heinz, Martin Ruehl, Robin Celikates, Eva Engels (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 253–286.

Heinzer, André, Volkstümliches Fest, Verstorbenengedenken, vaterländischer Diskurs. Die Sempacher Gedenkfeier vom ausgehenden 18. bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 173–197.

Hellemans, Staf, How Modern is Religion in Modernity?, in: Judith Frishman, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem od Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden 2004, S. 76–94.

Hellemans, Staf, Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 11–35.

Hellmuth, Eckhart; Ehrenstein, Christoph von, Intellectual History Made in Britain: Die Cambridge School und ihre Kritiker, in: Geschichte und Gesellschaft 27/1 (2001), S. 149–172.

Hellmuth, Eckhart; Schmidt, Martin, John G. A. Pocock (*1924), Quentin Skinner (*1940), in: Lutz Raphael (Hg.), Klassiker der Geschichtswissenschaft 2. Von Fernand Braudel bis Natalie Z. Davis, München 2006, S. 261–279.

Herms, Eilert, Virtue: A Neglected Concept in Protestant Ethtics, in: Scotish Journal of Theology 35 (1982), S. 481–495.

Herrmann, Irène, Zwischen Angst und Hoffnung. Eine Nation entsteht (1798-1848), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 371–421.

Herrmann, Irène, Woe of Tale? The Emergence, Vicissitudes and (over-)efficiency of the Swiss Narrative of Democracy, in: Journal of Modern European History 17/2 (2019), S. 135–146.

Hersche, Peter, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i.Br. 2006 (1).

Herzog, Urs, Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991.

Hettling, Manfred, Bürgerlichkeit. Eine ungesellige Geselligkeit, in: ders. (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 227–264.

Hettling, Manfred, Die Schweiz als Erlebnis, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 19–31.

Hettling, Manfred, Geschichtlichkeit. Zwerge auf den Schultern von Riesen, in: ders. (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 91–132.

Hettling, Manfred, Bürgertum als kulturelle Vergesellschaftung, in: Manfred Hettling, Richard Pohle (Hg.), Bürgertum. Bilanzen, Perspektiven, Begriffe, Göttingen 2019, S. 9–33.

Heyen, Erk Volkmar, Pastorale Beamtenethik 1650-1700: Amtstugenden in lutherischen Regentenpredigten, in: Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 345–380.

Hilty, Carl, Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft, Bern 1875.

Hirschi, Caspar, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen, Niedersachs 2005.

His, Eduard, Die Bedeutung der schweizerischen Regeneration von 1830/31, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 11 (1931), S. 73–96.

His, Eduard, Luzerner Verfassungsgeschichte der neuern Zeit 1798-1940, Luzern 1944.

Historischer Verein Uri, Sonn- und Festtagsmission, in: Historisches Neujahrsblatt 72 (1981), S. 122–131.

Hobbes, Thomas, Leviathan, in: Thomas Hobbes, Lothar R. Waas (Hg.), Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II, Berlin 2011, S. 7–362.

Hole, Robert, Pulpits, Politics, and Public order in England, 1760-1832, Cambridge, New York 1989.

Holenstein, André, Republikanismus in der Alten Eidgenossenschaft, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 103–144.

Holenstein, André, Art. Obrigkeit, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Holenstein, André, Art. Untertan, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Holenstein, André, Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz, in: Archiv für Reformationsgeschichte 100 (2009), S. 65–87.

Holenstein, André, Heldensieg und Sündenfall. Der Sieg über Karl den Kühnen in der kollektiven Erinnerung der Eidgenossen, in: Klaus Oschema (Hg.), Karl der Kühne von Burgund. Fürst zwischen europäischem Adel und der Eidgenossenschaft, Zürich 2010, S. 327–342.

Holenstein, André, Beschleunigung und Stillstand. Spätes Ancien Régime und Helvetik (1712–1802/03), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014.

Holenstein, Rolf, Ochsenbein. Erfinder der modernen Schweiz, Basel 2009.

Hölscher, Lucian, Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989 (Industrielle Welt 46).

Hölscher, Lucian, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250/3 (1990), S. 595–630.

Hölscher, Lucian, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahhrunderts, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 191–215.

Hölscher, Lucian, Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a.M. 1999.

Hölscher, Lucian, Von leeren und gefüllten Zeiten. Zum Wandel historischer Zeitkonzepte seit dem 18. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 25 (2015), S. 37–70.

Holtz, Sabine, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550 - 1750, Berlin 1993.

Holtz, Sabine, Predigt: Religiöser Transfer über Postillen, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (2011).

Holzem, Andreas, Geistliche im Krieg und die Normen des Kriegsverstehens. Ein religionsgeschichtliches Modell zu Ritual, Ethik und Trost zwischen militärischer Kulttradition und christlicher Friedenspflicht, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 41–85.

Honneth, Axel, Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, Berlin 2014.

Hugener, Rainer, Erinnerungsort im Wandel. Das Sempacher Schlachtgedenken im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 135–171.

Humair, Cédric, Etat Fédéral, Centralisation Douanière et Développement Industriel de la Suisse, 1798-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 103–116.

Humair, Cédric, 1848. Naissance de la Suisse Moderne, Lausanne 2009.

Hurni, Franz, Luzerner Geistliche im Spiegel politischer Prozesse in der Regenerations- und Sonderbundszeit, Freiburg 1980.

Illi, Martin, Art. Franzoseneinfall, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Im Hof, Ulrich, Das neue schweizerische Nationalbewusstsein im Zeitalter der Vorromantik, in: Ernest Giddey (Hg.), Préromantisme en Suisse? 6e Colloque de la Société suisse des sciences humaines, Fribourg 1982, S. 191–215.

Im Hof, Ulrich, Republik - Demokratie - Freiheit. Regierungsformen, Sozialstrukturen und politische Konzepte, in: François de Capitani, Dario Gamboni, Georg Germann (Hg.), Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhunderts. 21. Europäische Kunstausstellung unter dem Patronat des Europarates, Bernisches Historisches Museum, Kunstmuseum Bern, 1. Juni bis 15. September 1991, Bern 1991, S. 1–9.

Iten, Albert, Tugium Sacrum. Der Weltklerus zugerischer Herkunft und Wirksamkeit bis 1952. Gedenkbuch zum hundertjährigen Bestand der Sektion Zug «Zuger Verein für Heimatgeschichte» des Historischen Vereins der V Orte, Stans 1952.

Jäggi, Stefan, Art. Joseph Winkler, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Jäggi, Stefan, Art. Pauperismus, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Janner, Sara, Zwischen Machtanspruch und Autoritätsverlust. Zur Funktion von Religion und Kirchlichkeit in Politik und Selbstverständnis des konservativen alten Bürgertums im Basel des 19. Jahrhunderts, Basel 2012.

Jay, Martin, Intention and Irony. The missed Encounter between Hayden White and Quentin Skinner, in: History and Theory 52/1 (2013), S. 32–48.

Joas, Hans, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.

Jordan, Stefan, Die Sattelzeit: Eine Epoche für die Theologiegeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 105 (2011), S. 525–535.

Jordan, Stefan, Die Sattelzeit. Transformation des Denkens oder revolutionärer Paradigmenwechsel?, in: Achim Landwehr (Hg.), Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution, Bielefeld 2012, S. 373–388.

Jorio, Marco, «Wider den Packt mit dem Teufel». Die Gegenwehr der Konservativen, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 139–160.

Jorio, Marco, «Gott mit uns». Der Bund des Sonderbundes mit Gott, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 245–257.

Jorio, Marco, Zwischen Rückzug und Integration - Die katholisch-konservativen und der junge Bundesstaat, in: Brigitte Studer (Hg.), Etappen des Bundesstaates. Staats- und Nationsbildung der Schweiz, 1848-1998, Zürich 1998, S. 89–107.

Jost, Hans-Ulrich, Der Bundesstaat von 1848 im Kontext des ‹langen› 19. Jahhrunderts, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 91–101.

Kaiser, Peter, Art. Befreiungstradition, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, Der schwierige Konservatismus, in: ders. (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 19–54.

Kannenberg, Michael, Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848, Göttingen 2007 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus).

Kannenberg, Michael, Von chiliastischer Erwartung und Missionsfesten. Wandlungen der Erweckung in Württemberg, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 42/2-3 (2016), S. 168–181.

Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart 1995.

Kapossy, Béla, Republikanismus und Kommunalismus, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 303–305.

Kästli, Tobias, Die Schweiz – eine Republik in Europa. Geschichte des Nationalstaates seit 1798, Zürich 1998.

Kästli, Tobias, Freiheitsbegriffe - Freiheitsvorstellungen. Auf dem Weg zum schweizerischen Nationalstaat, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 35–47.

Katholischer Verein, Literarische Anzeige, in: Schweizerische Kirchenzeitung 16/31 (31. Juli 1847), S. 496.

Katholischer Verein, Literarische Anzeige, in: Schweizerische Kirchenzeitung 16/43 (28.10.1847), S. 687.

Kaufmann, Franz-Xaver, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

Kaufmann, Thomas, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.

Keller, Gottfried, Züricher Novellen, Frankfurt am Main 2009.

Keller, Hildegard Elisabeth, God’s Plan for the Swiss Confederation. Heinrich Bullinger, Jakob Ruf, and their Uses of Historical Myth in Reformation Zürich, in: Randolph Head, Daniel Christensen (Hg.), Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity 1550-1750, Boston 2014, S. 139–167.

Keller, Zsolt, Der Eidgenössische Bettag als Plattform nationaler Identität der jüdischen und katholischen Schweizer, in: Urs Altermatt (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Fribourg 2003, S. 135–150.

Kersken, Norbert, Geschichtsschreibung im Europa der ‹nationes›. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter, Köln 1995.

Kiani, Shida, Fiktion wird Realität. Die Nationalismustheorie von Benedict Anderson, in: Samuel Salzborn (Hg.), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart 2011, S. 85–98.

Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basilea Reformata 2002. Die Gemeinden und Spezialpfarrämter der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, ihre Pfarrerinnen und Pfarrer von der Reformation bis zur Gegenwart, Liestal 2002.

Klueting, Harm, Tridentinischer Katholizismus - Katholizismus nach dem Konzil von Trient, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103 (2009), S. 13–26.

Klug, Matthias, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn [etc.] 1995 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Forschungen).

Koller, Christian, Art. Regeneration, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Kollmeier, Kathrin, Begriffsgeschichte und Historische Semantik. Version 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte.

Kölz, Alfred, Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Band 1: Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848, Bern 1992.

Kölz, Alfred, Die Bedeutung der Französischen Revolution, in: Andreas Auer (Hg.), Les origines de la démocratie directe en Suisse, Basel 1996, S. 105–117.

Koschorke, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt am Main 2012.

Koschorke, Albrecht, ‹Säkularisierung› und ‹Wiederkehr der Religion›. Zu zwei Narartiven der europäischen Moderne, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 237–260.

Koschorke, Albrecht; et al., Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt am Main 2007 (Fischer 17147).

Koselleck, Reinhart, Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. XIII–XXVII.

Koselleck, Reinhart, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1989.

Koselleck, Reinhart, Wie neu ist die Neuzeit?, in: ders. (Hg.), Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000, S. 225–239.

Krause, Reinhard, Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805), Stuttgart 1965.

Kreis, Georg, Was mit «Sempach» anfangen? Historisches Gedenken als Gestaltungs- und Erinnerungsaufgabe, in: Der Geschichtsfreund: Mitteilungen des Historischen Vereins Zentralschweiz 165 (2012), S. 113–133.

Kreis, Georg, Bürgertum und Freisinn in Basel vor dem Ersten Weltkrieg, in: ders. (Hg.), Vorgeschichten zur Gegenwart - Ausgewählte Aufsätze Band 6, Muttenz 2013.

Kriemler, Daniel, Basler Lesegesellschaft 1825-1915. Eine Kollektivbiographie im sozialen und politischen Kontext der Basler Geschichte des 19. Jahrhunderts, Basel 2017.

Krumeich, Gerd; Lehmann, Hartmut (Hg.), «Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte).

Kuhlemann, Frank-Michael, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und fühen 20. Jahrhundert, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 27–63.

Kuhn, Thomas K., Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819 - 1844, Tübingen 1997 (Beiträge zur historischen Theologie).

Kuhn, Thomas K., Basel - ein «Liebling Gottes». Die Stadt am Rhein als Ort der Erweckungsbewegung, in: Theologische Zeitschrift (2000), S. 165–185.

Kuhn, Thomas K., Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung, Tübingen 2003.

Kuhn, Thomas K., Krisen und Erweckungen: Anmerkungen zur Modernisierung des Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 449–463.

Kuhn, Thomas K., «Eine in jeder Hinsicht merkwürdige Erscheinung». Johann Tobias beck (1804-1878) in Basel, in: Theologische Zeitschrift 62/1 (2006), S. 41–62.

Kuhn, Thomas K., Das ‹Haus› im Protestantismus: Historisch-theologische Perspektiven, in: Joachim Eibach, Inken Schmidt-Voges (Hg.), Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, Berlin 2015, S. 725–742.

Kuhn, Thomas K., Die Anfänge der «Basler Missionsanstalt», in: Christine Christ-von Wedel, Thomas K. Kuhn (Hg.), Basler Mission. Menschen, Geschichte, Perspektiven 1815 - 2015, Basel 2015, S. 17–23.

Kuhn, Thomas K., «Den Patriotismus durch die Kanzel heiligen…». Religion und Politik in der Spätaufklärung, in: Albrecht Beutel, Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der

Aufklärungstheologie (Münster, 30. März bis 2. April 2014), Tübingen 2016, S. 153–181.

Kuhn, Thomas K., Erweckungsbewegung und Chiliasmus. Konzepte und Diskurse aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Veronika Albrecht-Birkner, Thomas K. Kuhn (Hg.), Zwischen Aufklärung und Moderne. Erweckungsbewegungen als historiographische Herausforderung, Berlin 2017, S. 159–198.

Kunze, Rolf-Ulrich, Nationalismus. Illusionen und Realitäten: Eine kritische Bestandsaufnahme, Stuttgart 2019.

Landwehr, Achim, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse, Tübingen 2001.

Landwehr, Achim, Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2009 (Historische Einführungen).

Landwehr, Achim, Von der ‹Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen›, in: Historische Zeitschrift 295 (2012), S. 1–34.

Landwehr, Achim, Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie, Frankfurt am Main 2016 (S. Fischer Geschichte).

Landwehr, Achim, Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte. Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016, S. 128–156.

Lang, Josef, Der Widerstand gegen die Judenemanzipation in der Zentralschweiz 1862-1866, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 193–212.

Lang, Josef, "Vernünftig und katholisch zugleich" Katholische Radikale und antiklerikale Dynamik, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 259–270.

Lang, Josef, «Die Firma der zeitverständigen Geistlichen stirbt aus»: die Ultramontanisierung des Schweizer Klerus im langen Kulturkampf von 1830-1880, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 7/3 (2000), S. 78–89.

Lang, Josef, Ultramontanismus und Antisemitismus in der Urschweiz – oder: Der Kampf gegen die Säkularsisierung von Staat und Gesellschaft (1858-1878), in: Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000, S. 337–372.

Lang, Josef, Ein Essay von Josef Lang, in: Pirmin Meier, Josef Lang (Hg.), Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute, Baden 2016, S. 4–63.

Langewiesche, Dieter, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000.

Lau, Thomas, Art. Villmergerkrieg, Zweiter, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Lau, Thomas, «Stiefbrüder». Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712), Köln 2008.

Laube, Martin, Systematische Theologie. Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektive, in: ders. (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014, S. 119–191.

Lauster, Jörg, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

Lehmann, Hartmut, Engerer, weiterer und erweiterter Pietismusbegriff. Anmerkungen zu den kritischen Anfragen von Johannes Wallmann an die Konzeption der Geschichte des Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 29 (2003), S. 18–36.

Lehmann, Hartmut, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004.

Lehmann, Hartmut, Erledigte und nicht erledigte Aufgaben der Pietismusforschung. Eine nochmalige Antwort an Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 31 (2005), S. 13–20.

Lehmann, Hartmut, Anmerkungen zur Frage der Deutungshoheit in Sachen Pietismus. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Johannes Wallmann, in: Pietismus und Neuzeit 39 (2013), S. 14–18.

Lehmann, Hartmut, Pietismusforschung nach dem Cultural Turn, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 13–26.

Leimgruber, Stephan, Anton Tanner (1807-1893). Ein gemässigt-liberaler Theologe, in: Bruno Bürki, Stephan Leimgruber (Hg.), Theologische Profile. Schweizer Theologinnen und Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg 1998, S. 52–63.

Leonhard, Jörn, Liberalismus. Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters, München 2001.

Leonhard, Jörn, Grundbegriffe und Sattelzeiten – Languages and Discourses. Europäische und anglo-amerikanische Deutungen des Verhältnisses von Sprache und Geschichte, in: Rebekka Habermas (Hg.), Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn.

Europäische und anglo-amerikanische Positionen der Kulturwissenschaften, Göttingen 2004, S. 71–86.

Leonhard, Jörn, Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich, in: Protestantismus - Aufklärung - Frömmigkeit (2011), S. 110–132.

Leppin, Volker, Politische Predigten und ihr biblischer Resonanzhorizont. Eine exemplarische Lektüre, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 32–36.

Lepsius, M. Rainer, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S. 79–100.

Lerner, Marc H., A Laboratory of Liberty. The Transformation of Political Culture in Republican Switzerland, 1750-1848, Leiden 2012.

Leu, Joseph Burkhard, Die Heiligung des Tagwerkes. Predigt gehalten am Tage der Eidesleistung des Hohen Grossen Rathes, Luzern 1847.

Leuenberger, Martin, Judenfeindschaft im Baselbiet – Das «Judengesetz» und die Vetobewegung von 1851 oder: «Die Interessen sehen zu deutlich unter dem Pelz hervor», in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 111–133.

Leuenberger, Martin, 1830 bis 1833: Der neue Kanton, in: Daniel Hagmann, Ruedi Epple, Anna C. Fridrich (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Armut und Reichtum. 19. und 20. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 171–182.

Linder, Johannes, Elegie auf die Jammertage des Januars 1831, in: Rémy Charbon (Hg.), «O Schweizerland, du schöne Braut». Politische Schweizer Literatur 1798-1848, Zürich 1998, S. 309–316.

Lindt, Andreas, Wilhelm Martin Leberecht De Wette 1780-1849, in: Rudolf Suter (Hg.), Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten, Basel 1979, S. 79–84.

Lischer, Markus, Art. Meyer von Schauensee, Xaver, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Locher, Hubert, «Politische Ikonologie» und «politische Sinnlichkeit». Bild-Diskurs und historische Erfahrung nach Reinhart Koselleck, in: Hubert Locher, Adriana Markantonatos (Hg.), Reinhart Koselleck und die Politische Ikonologie, Berlin 2013, 14-31.

Loetz, Francisca, Welcher Sattel? Politische Geschichte der Schweiz um 1750-1850, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 20/1 (2013), S. 88–102.

Lottes, Günther, «The State of the Art». Stand und Perspektiven der «Intellectual History», in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag, Paderborn 1996, S. 27–45.

Lottes, Günther, Neue Ideengeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 261–269.

Lottes, Günther, Die Kontexte der Texte. Perspektiven der Kontextanalyse in der neuen Ideengeschichte, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 61 (2010), S. 620–630.

Lustenberger, Josef, Art. Kälin, Robert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Lustick, Ian S., Unsettled States, Disputed Lands. Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza, Ithaca (N.Y.) [etc.] 1993.

Mahlmann-Bauer, Barbara, Die Berner Presse und Albert Bitzius, in: Barbara Mahlmann-Bauer, Marianne Derron (Hg.), Jeremias Gotthelf. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Abteilung F: 1 Politische Publizistik. Band 3. Kommentar 1841–1854, Hildesheim 2013, S. 1377–1551.

Maison, Jean-Jacques, Art. Vinet, Alexandre, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Maissen, Thomas, Vom Sonderbund zum Bundesstaat. Krise und Erneuerung 1798-1948 im Spiegel der NZZ, Zürich 1998.

Maissen, Thomas, The 1848 Conflicts and their Significance in Swiss Historiography, in: Michael Butler, Joy Charnley, Malcolm Pender (Hg.), The Making of Modern Switzerland, 1848-1998, Basingstoke, London, New York 2000, S. 3–34.

Maissen, Thomas, Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, Göttingen 2006.

Maissen, Thomas, Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft: eine Einführung, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101 (2007), S. 225–246.

Maissen, Thomas, Die ewige Eidgenossenschaft. (Wie) ist im 21. Jahrhundert Nationalgeschichte noch schreibbar?, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59 (2009), S. 7–20.

Maissen, Thomas, Geschichte der Schweiz, Baden 2010.

Maissen, Thomas, Why did the Swiss miss the Machiavellian Moment? History, Myth, Imperial and Constitutional Law in the Early Modern Swiss Confederation, in: Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics and the Arts 2/1 (2010), S. 105–120.

Maissen, Thomas, Die Nation Schweiz und ihre Konfession, in: Historicum. Zeitschrift für Geschichte 105 (2011), S. 20–27.

Maissen, Thomas, Rückkehr zur Realität? Überlegungen eines Historikers, in: Christoph Riedweg (Hg.), Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft, Basel 2014, S. 114–122.

Marcacci, Marco, Art. Helvetia (Studentenverbindung), in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Marchal, Guy P., Das «Schweizeralpenland»: eine imagologische Bastelei, in: Guy P. Marchal, Aram Mattioli (Hg.), Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität = La Suisse imaginée, Zürich 1992, S. 37–49.

Marchal, Guy P., Die Schweiz und ihr Mittelalter. Missbrauch der Geschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 55/2 (2005), S. 131–148.

Marchal, Guy P., Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität, Basel 2007.

Marchi, Otto, Der erste Freischarenzug, Bern 1971 (Europäische Hochschulschriften Geschichte und ihre Hilfswissenschaften).

Mattioli, Aram, Antisemitismus in der Geschichte der modernen Schweiz. Begriffsklärungen und Thesen, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 3–22.

Mattioli, Aram, Der "Mannli-Sturm" oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861-1863, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 135–169.

Mattioli, Aram, Die Schweiz und die jüdische Emazipation 1798-1874, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 61–82.

Mattioli, Aram, «Vaterland der Christen» oder «bürgerlicher Staat»? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 217–235.

Mattioli, Aram, Die Schweiz im frühen Bundesstaat – neue Sichtweisen auf eine wenig bekannte Gesellschaft, in: Alexandra Binnenkade, Aram Mattioli (Hg.), Die Innerschweiz im frühen Bundesstaat (1848-1874). Gesellschaftliche Annäherungen, Zürich 1999, S. 11–30.

Mattioli, Aram, Jacob Burckhardt und die Grenzen der Humanität. Essay, Wien 2001 (Edition München).

Maurer, Martin, Die soziale Differenzierung in Stadt und Landschaft Basel als Ursache der Kantonstrennung 1833, Liestal 1985 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Baselland).

Mayer, Ines, Sprachspiele der Revolution. Zur Geschichte der Historiographie in Deutschland zwischen Revolution und ‹Realpolitik› 1789 bis 1848/50, Münster 2007.

McCullough, Peter E., Sermons at court. Politics and religion in Elizabethan and Jacobean preaching, Cambridge 1998 (Cambridge studies in early modern British history).

Meding, Wichmann von, Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit, Darmstadt 1989.

Mehl, Roger, Art. Freiheit V. Ethisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 511–533.

Mehnert, Gottfried, Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart, Bielefeld 1983 (Evangelische Presseforschung).

Meier, Gabriel, Zur Geschichte des eidgenössischen Bettages, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 14 (1920), S. 40–47.

Meier, Heinrich, Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Marie-Christine Kajewski, Jürgen Manemann (Hg.), Politische Theologie und politische Philosophie, Baden-Baden 2016, S. 55–66.

Meier, Pirmin, Demokratie aus der «sittlichen Kraft des freien Volkes»? Ein Nachwort-Essay von Pirmin Meier, in: René Roca (Hg.), Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll. Die schweizerische direkte Demokratie in Theorie und Praxis; das Beispiel des Kantons Luzern, Zürich 2012, S. 229–237.

Meier, Pirmin, Ich Bruder Klaus von Flüe. Eine Geschichte aus der inneren Schweiz, Zürich 2014.

Meier, Pirmin, Ein Essay von Pirmin Meier, in: Pirmin Meier, Josef Lang (Hg.), Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute, Baden 2016, S. 5–54.

Meinecke, Friedrich, Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München, Berlin 1908.

Mergel, Thomas, Modernisierung, in: Europäische Geschichte Online (EGO) (2015), S. 1–18.

Mesmer, Beatrix, Die Modernisierung der Eidgenossenschaft – Sattelzeit oder bürgerliche Revolution?, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 11–28.

Messerli, Alfred, Lesen und Schreiben 1700 bis 1900. Untersuchung zur Durchsetzung der Literalität in der Schweiz, Berlin 2002.

Mettele, Gisela, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeinde als globale Gemeinschaft 1727-1857, Göttingen 2009.

Metz, Peter, Art. Sigrist, Georg, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Metzger, Franziska, Die Konfession der Nation: katholische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur der Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 145–164.

Metzger, Franziska, Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 64–98.

Metzger, Franziska, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 433–447.

Metzger, Franziska, Entangled discourses. Religion, Geschichte, Nation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft der Schweiz, in: Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, S. 153–175.

Metzger, Franziska, Religion und Geschichte: Transformation einer Verhältnisgeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59/1 (2009), S. 32–55.

Metzger, Franziska, Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, Bern et al. 2011.

Metzger, Franziska, Religion and Myth: Narratives – Discursive Mechanisms – Effects: The Example of Catholic Historiography in 19 th and early 20 th Century Switzerland, in: Kirchliche Zeitgeschichte 27/2 (2014), S. 349–363.

Meyer, Helmut, Art. Kappelerkriege, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Meyerhofer, Ursula, Wirs sind die Nation. Der radikale Nationsbegriff des «Schweizerischen Republikaners», 1830-1846, in: Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Albert Tanner (Hg.), Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert, Zürich 1998, S. 49–59.

Meyerhofer, Ursula, Von Vaterland, Bürgerrepublik und Nation. Nationale Integration in der Schweiz; 1815 - 1848, Zürich 2000.

Meyerhofer, Ursula, Mythos und Geschichte: eine Nationalgeschichte mit eigenen Vorzeichen. Zur Ausformung von erinnerter Geschichte und staatspolitischen Ausgangsbedingungen im frühen 19. Jahrhundert in der schweizerischen Eidgenossenschaft, in: Nikolaus Buschmann, Dieter Langewiesche (Hg.), Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA, Frankfurt am Main 2003, S. 175–192.

Miller, Martin Alan, Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens, Gütersloh 1970 (Studien zur evangelischen Ethik).

Mitrovic, Branko, Intentionalism, Intentionality, and Reporting Beliefs, in: History and Theory 48 (2009), S. 180–198.

Mohnhaupt, Heinz, Verfassung (I.). Konstitution, Status, Lex fundamentalis, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 831–862.

Mohr, Rudolf, Das Ende der Leichenpredigten, in: Rudof Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Drittes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten, Marburg 1984, S. 293–330.

Moos, Carlo, Religion und Politik im Sonderbündischen Luzern, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 20/1/2 (1970), S. 23–48.

Moos, Carlo, «Das Spiel, welches vor dreihundert Jahren war angefangen worden, sollte vollendet werden: die Unterjochung und Protestantisierung der katholischen Kantone.». Zum weltanschaulichen Fundament des Sonderbunds, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 15–22.

Moos, Carlo, Dimensionen eines Bürgerkrieges. Für eine Neubewertung des Geschehens um den Sonderbund, in: Brigitte Studer (Hg.), Etappen des Bundesstaates. Staats- und Nationsbildung der Schweiz, 1848-1998, Zürich 1998, S. 21–44.

Moser-Rath, Elfriede, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991.

Müller, Anton, Luzerner Publizistik und Krise der Regeneration 1839/41, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 1/1 (1951), S. 96–105.

Müller, Christian, Ein Appenzeller Pfarrer als politscher Entwicklungshelfer: Johann Ulrich Walser in Baselland: Pfarrer, Verleger, Politiker, in: Appenzellische Jahrbücher 127 (1999), S. 45–72.

Müller, E.F.J., Religion und Politik. Vom Sinn des «Sonderbunds»-Geschehens, in: Schweizer Rundschau 47/4/5 (1947), S. 242–258.

Müller, Ernst; Schmieder, Falko, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016.

Müller, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br., Basel [etc.] 2003.

Müller, Hans Martin, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin [etc.] 1996 (De Gruyter Lehrbuch).

Müller, Johann Baptist, Was heisst ‹liberalkonservativ›?, in: Zeitschrift für Politik 29/4 (1982).

Müller, Klaus, Konfessionelle Wurzeln der katholischen Predigt heute, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 38–61.

Mulsow, Martin; Mahler, Andreas, Einleitung, in: dies. (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Berlin 2010, S. 7–17.

Münger, Kurt, Art. Freischarenzüge, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Münkler, Herfried, Nation als politische Idee im frühneuzeitlichen Europa, in: Klaus Garber (Hg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Tübingen 1989, S. 56–86.

Münkler, Herfried; Straßenberger, Grit, Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung, München 2016 (Beck'sche Reihe Paperback).

Murrmann-Kahl, Michael, Art. Vermittlungstheologie, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 730–737.

Nabholz, Hans, Die Entstehung des Bundesstaates wirtschaftsgeschichtlich betrachtet, in: ders. (Hg.), Ausgewählte Aufsätze zur Wirtschaftsgeschichte, Zürich 1954, S. 195–207.

Nagel, Alexander-Kenneth, Ordnung im Chaos – Zur Systematik apokalyptischer Deutung, in: ders. (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt am Main 2008, S. 49–72.

Nauer, Heinz, Fromme Industrie. Der Benziger Verlag Einsiedeln 1750-1970, Baden 2017.

Neumann, Maike, Der Buss- und Bettag. Geschichtliche Entwicklung, aktuelle Situation, Bedingungen für eine erneuerte Praxis, Neukirchen-Vluyn 2011.

Nicholls, David, Deity and domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries, London [etc.] 1989 (Hulsean lectures).

Niebergall, Alfred, Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Karl Ferdinand Müller, Walter Blankenburg (Hg.), Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes. Zweiter Band: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1955, S. 181–353.

Nigg, Walter, Jeremias Gotthelf als konservativer Denker, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg 1972, S. 407–425.

Nirenberg, David, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München 2015.

Nolte, Paul, Bürgerideal, Gemeinde und Republik. «Klassischer Republikanismus» im Frühen Deutschen Liberalismus, in: Historische Zeitschrift 254/3 (1992), S. 609–656.

Nolte, Paul, Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800 - 1850. Tradition, Radikalismus, Republik, Göttingen 1994.

Oberholzer, Paul, Die katholische Kirche in Schwyz zwischen tridentinischem Reformkatholizismus und kommunaler Selbstverwaltung, in: René Roca (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 43–55.

Oberschelp, Reinhard, Politische Predigten 1727-1866. Niedersächsische Beispiele aus Krieg und Frieden, Hannover 1985.

Ognois, Laure, Die Pfarrer und der Umbruch. Reformierte Wahrnehmung und Deutung von Krieg und Nation in der Waadt und in Zürich während der Helvetik (1798-1803), Münster 2009.

Ognois, Laure, «Ihr seyt ja weder Franken noch Oesterreicher! Ihr seyt Schweizer!». Freund-, Feind- und Selbstbilder in der Helvetik (1798-1803), Die Deutung reformierter Pfarrer, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 181–202.

Ohst, Martin, Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 13–48.

Omlin, Ephrem O.S.B., Die Geistlichen Obwaldens vom 13.Jahrhundert bis zur Gegenwart, Sarnen 1984.

Opitz, Claudia, Von der Aufklärung zur Kantonstrennung, in: Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel - Geschichte einer städtischen Gesellschaft. Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel 2000, S. 150–185.

Ortleb, Rainer, Liberalismus und Christentum, in: Kirchliche Zeitgeschichte 4/2 (1991), S. 375–386.

Osterhammel, Jürgen, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011.

Pelz, Birge-Dorothea, Revolution auf der Kanzel. politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung 1989/90, Göttingen 2019.

Pestalozzi, Karl, De Wette als Romanautor, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 127–145.

Pfister, Benedikt, Die Katholiken entdecken Basel. Der Weg aus dem Milieu in die Gesellschaft, Basel 2014.

Pfister, Christian; Studer, Roman, Swistoval. The Swiss Historical Monetary Value Converter, Historisches Institut der Universität Bern 2019.

Pfyl, Othmar, Art. Aargauer Klosterstreit, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Piatti, Barbara, Tells Theater. Eine Kulturgeschichte in fünf Akten zu Friedrich Schillers Wilhelm Tell, Basel 2004.

Pollack, Detlef, Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie, in: Geschichte und Gesellschaft 37/4 (2011), S. 482–522.

Pollack, Detlef, Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtung, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 293–329.

Porter, Jean, Art. Tugend, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 184–197.

Prinz, Sophia, Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung, Berlin, Bielefeld 2014.

Räber, Josef; Thalmann, Rolf; Hofer, Fritz, Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch, Zürich, München 1981.

Rahner, Johanna, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg i.Br. 2010 (Grundlagen Theologie).

Raith, Michael, Der Grosse Rat und die Theologen, in: Ulrich Gäbler, Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hg.), Religion in Basel. Ein Lese- und Bilderbuch: Ulrich Gäbler zum 60. Geburtstag, Basel 2001, S. 65–68.

Raith, Michael, Art. Carl Auberlen, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Ramstein, Christoph, Die Erweckungsbewegung in Basel im 19. Jahrhundert, Basel 1987.

Ramstein, Christoph, «Pfarrbüder», «Pfarrconvent» und Schweizerische Predigergesellschaft. Drei historische Beispiele der Zusammenarbeit und des Austauschs unter Pfarrpersonen der reformierten Schweiz im 19. Jahrhundert, in: Zwingliana 38 (2011), S. 175–209.

Rast, Adelhelm, Kretz, P. Leodegar, in: Leo Santifaller, Eva Obermayer-Marnach (Hg.), Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Wien 1968, S. 264.

Ratzinger, Joseph, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007.

Reichardt, Rolf, Historische Semantik zwischen léxicometrie und New Cultural History. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: Zeitschrift für Historische Forschung / Beiheft 21 (1998), S. 7–28.

Reinalter, Helmut, «Republik» und «Republikanismus»: Zu Theorie und Begriff seit der Aufklärung, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 489–502.

Reinhardt, Volker, Nation und Nationalismus in der Frühen Neuzeit, in: Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa.

Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 155–177.

Remak, Joachim, A very Civil War. The Swiss Sonderbund War of 1847, Boulder 1993.

Renan, Ernest, Qu'est ce qu'une nation? : Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882, Paris 1882.

Respinger, Johann Rudolf, Die alte Wahrheit für die neue Zeit. Eine Freundesgabe zum Neujahr 1849, Basel 1849.

Richter, Melvin, Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the Geschichtliche Grundbegriffe, in: History and Theory 29/1 (1990), S. 38–70.

Ries, Markus, Katholischer Antisemitismus in der Schweiz, in: Alfred A. Häsler, Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960, Zürich 1998, S. 45–57.

Ries, Markus, Luzerner Kirchenalltag zwischen Restauration und Sonderbund, in: Historische Gesellschaft Luzern (Hg.), Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern, Luzern 1998, S. 34–42.

Riesebrodt, Martin, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

Ritzmann, Iris, Art. Cholera, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Roca, René, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit. Religion und Politik in Luzern (1830 - 1848), Bern 2002 (Geist und Werk der Zeiten : Arbeiten aus dem Hist. Seminar der Universität Zürich).

Roca, René (Hg.), Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll. Die schweizerische direkte Demokratie in Theorie und Praxis; das Beispiel des Kantons Luzern, Zürich 2012.

Roca, René, Der Beitrag der Katholisch-Konservativen zur direkten Demokratie in der Schweiz - Die Kantone Schwyz und St. Gallen, in: ders. (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 57–79.

Roca, René, Einleitung: Katholizismus und moderne Schweiz, in: ders. (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 17–42.

Rogerson, John William, W.M.L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography, Sheffield 1992 (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 126).

Rohls, Jan, Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

Rommelspacher, Birgit, Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität, Bielefeld 2017.

Rosa, Hartmut, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005 (1760).

Rosa, Hartmut, Historischer Fortschritt oder leere Progression? Das Fortschreiten der Moderne als kulturelles Versprechen und als struktureller Zwang, in: Helene Basu, Thomas Gutmann, Detlef Pollack, Ulrike Spohn, Ulrich Willems (Hg.), Moderne und Religion, Bielefeld 2013, S. 117–142.

Röse, Ferdinand, Kurze Darstellung der Stadt Basel und ihrer nächsten Umgebung. Für Fremde und Einheimische, Basel 1840.

Roth, Dorothea, Die Dreissiger Wirren - Bedeutendste Krise der Basler Stadtgeschichte im 19. Jahrhundert, in: Alfred Schaub (Hg.), Baselland vor 150 Jahren. Wende und Aufbruch / neun Beiträge mit Chronologie der Basler Wirren und der Eidgenössischen Regenerationszeit 1830-1833, Liestal 1983, S. 67–84.

Röthlin, Niklaus, Art. Basel (Kanton). 3.3 Wirtschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Röthlin, Niklaus, Art. Basel (Kanton). 3.4 Gesellschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Rupli, Walther, Zollreform und Bundesreform in der Schweiz 1815-1848. Die Bemühungen um die wirtschaftliche Einigung der Schweiz und ihr Einfluss auf die Gründung des Bundesstaates von 1848, Zürich 1949 (Wirtschaft, Gesellschaft, Staat).

Rüsen, Jörn, Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte, Berlin 2003 (Kulturwissenschaftliche Interventionen).

Sablonier, Roger, Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300, Baden 2013.

Sallmann, Martin, Ein Religionsunterrichtsbuch in Aufsätzen von Margaretha Riggenbach-Stehlin (1845), in: Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hg.), Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 51–69.

Sallmann, Martin, Räume und Bilder des Apokalyptischen – eine Hinführung, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 110 (2016), S. 19–22.

Sallmann, Martin, Der Bettag in Bern, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 115–133.

Sandoz, Ellis, Foreword, in: ders. (Hg.), Political sermons of the American founding era. 1730 - 1805, Indianapolis 1991, S. 13–24.

Sarasin, Philipp, Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft; Basel 1846 - 1914, Göttingen 1997.

Sarasin, Philipp, Sich an 1848 erinnern. Einige unsystematische Überlegungen am Beispiel der Schweiz, in: Christian Jansen, Thomas Mergel (Hg.), Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung - Verarbeitung - Deutung, Göttingen 1998, S. 268–278.

Sarasin, Philipp, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003.

Sarasin, Philipp, Michel Foucault. Zur Einführung, Hamburg 2005.

Sarasin, Philipp, Wie weiter mit Michel Foucault?, Hamburg 2008 (Wie weiter mit …?).

Sawilla, Jan Marco, «Geschichte»: Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des «Kollektivsingulars Geschichte», in: Zeitschrift für Historische Forschung 31/3 (2004), S. 381–428.

Sawilla, Jan Marco, Zwischen Normabweichung und Revolution – ‹Krise› in der Geschichtswissenschaft, in: Carla Meyer-Schlenkrich (Hg.), Krisengeschichte(n). «Krise» als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013, S. 145–172.

Schaffner, Martin, Geschichte des politischen Systems von 1833 bis 1905, in: Lukas C. Burckhardt, René L. Frey (Hg.), Das politische System Basel-Stadt. Geschichte, Strukturen, Institutionen, Politikbereiche, Basel 1984, S. 37–53.

Schaffner, Martin, Direkte Demokratie. «Alles für das Volk – alles durch das Volk», in: Manfred Hettling (Hg.), Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt am Main 1998, S. 189–226.

Schaffner, Martin, «Direkte» oder «indirekte» Demokratie? Konflikte und Auseinandersetzungen, 1830-1848, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 271–277.

Schaufelberger, Rosa, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, Langensalza 1920.

Schenda, Rudolf, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe, 1770-1910, Frankfurt a.M 1970.

Schib, Karl, Literatur zur Geschichte des Sonderbundes und der Gründung des Bundesstaates, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 29/3 (1949), S. 393–404.

Schilling, Heinz, Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der fürhmodernen Staatsbildung, in: Klaus Garber (Hg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des 1. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit, Tübingen 1989, S. 87–107.

Schindler, Norbert, Die Prinzipien des Hörensagens. Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 359–393.

Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969.

Schlögl, Rudolf, Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750 - 1850, Frankfurt am Main 2013.

Schmidt, Dennis, Streiflichter der Ikonographie und Memorialkunst. Bilder zum Thema «Geistliche im Krieg» vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Geistliche im Krieg, Münster 2009, S. 19–39.

Schmidt, Heinrich Richard, Bildungsvorsprung des Schweizer Katholizismus um 1800?, in: René Roca (Hg.), Katholizismus und moderne Schweiz, Basel 2016, S. 81–94.

Schmidt, Ludwig, Art. Busse. VIII. Kirchliche Buss- und Bettage, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 492–496.

Schneider, Bernhard, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815-1848, Paderborn 1998.

Schneider, Jost, Sozialgeschichte des Lesens. Zur historischen Entwicklung und sozialen Differenzierung der literarischen Kommunikation in Deutschland, Berlin 2004.

Schnurr, Jan Carsten, Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz, in: Historische Zeitschrift 291/2 (2010).

Schnurr, Jan Carsten, Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815-1848, Göttingen 2011.

Schnurr, Jan Carsten, «Das predigt uns diese Geschichte laut». Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung der Erweckungsbewegung im deutschen Vormärz, in: Wolfgang Breul, Jan Carsten Schnurr (Hg.), Geschichtsbewusstsein und

Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013, S. 221–234.

Schnyder, Albert, Das 18. Jahrhundert. Konsolidierung und Ende des Ancien Régime, in: Anna C. Fridrich, Fridolin Kurmann, Albert Schnyder (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Dorf und Herrschaft. 16. bis 18. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 31–52.

Schnyder, Albert, Die Restaurationszeit 1815-1830: Vorgeschichte der Trennung?, in: Daniel Hagmann, Ruedi Epple, Anna C. Fridrich (Hg.), Nah dran, weit weg. Geschichte des Kantons Basel-Landschaft. Armut und Reichtum. 19. und 20. Jahrhundert, Liestal 2001, S. 157–170.

Schorn-Schütte, Luise, Einleitung, in: dies. (Hg.), Historische Zeitschrift. Beihefte. Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica – Verständis – konsensgestützte Herrschaft, München 2004, S. 1–12.

Schorn-Schütte, Luise, Obrigkeitskritik und Widerstandsrecht. Die politica christiana als Legitimitätsgrundlage, in: Historische Zeitschrift. Beihefte 39 (2004), S. 195–232.

Schorn-Schütte, Luise, Historische Politikforschung. Eine Einführung, München 2006.

Schorn-Schütte, Luise, Neue Geistesgeschichte, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2006, S. 270–280.

Schorn-Schütte, Luise, Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich (Political Communication in Early Modern History: Critique of Authorities in the Holy Roman Empire), in: Geschichte und Gesellschaft 32/3 (2006), S. 273–314.

Schorn-Schütte, Luise, Einführung, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 6–7.

Schorn-Schütte, Luise, Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit, München 2015.

Schöttler, Peter, Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der ‹dritten Ebene›, in: Alf Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt am Main 1989, S. 85–136.

Schreiner, Klaus, Kriege im Namen Gottes, Jesu und Mariä. Heilige Abwehrkämpfe gegen die Türken im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: ders. (Hg.), Heilige

Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München 2008, S. 151–192.

Schulze, Winfried, Ende der Moderne? Zur Korrektur unseres Begriffs der Moderne aus historischer Sicht, in: Heinrich Meier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München, Zürich 1990, S. 69–97.

Schunck, Klaus-Dieter, Art. Makkabäer/Makkabäerbücher, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 736–745.

Schwab, Dieter, Familie, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1975, S. 253–301.

Schwaiger, Georg, Liberaler französischer Katholizismus im Vormärz, in: Martin Schmidt, Georg Schwaiger (Hg.), Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, Göttingen 1976, S. 143–154.

Schwanebeck, Axel, Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine historische Analyse der Intentionen und Realisationen evangelischer Publizistik, München 1990.

Schweizer, Alexander, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche systematisch dargestellt, Leipzig 1848.

Schweizer, Eduard, Das Gemeindepatronatsrecht in den Urkantonen, Basel 1905.

Seebass, Gottfried, Art. Apokalyptik/ Apokalypsen VII. Reformation und Neuzeit, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 280–289.

Seebaß, Gottfried, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter - Reformation - Konfessionalisierung, Stuttgart 2006.

Seebass, Horst, Urgeschichte. (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996 (Genesis / Horst Seebass).

Sehy, Volker, Elementar, authentisch und engagiert predigen. Johann Michael Sailers freundliche Räte, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 97–112.

Sellmann, Matthias, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt am Main 2007 (Campus Forschung = Campus research).

Seybold, Klaus, De Wette als politischer Prediger, in: Katrin Kusmierz, Niklaus Peter (Hg.), Dreissig-, sechzig-, hundertfältig. Basler Predigten aus sechs Jahrhunderten, Zürich 2004, S. 104–108.

Shogimen, Takashi, On the Elusiveness of Context, in: History and Theory 55/2 (2016), S. 233–252.

Sidler, Daniel, Der «vielseitige» Wundertäter in der katholischen Frömmigkeitskultur des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 332–342.

Siebenrock, Roman A., Das «uneingelöste» Gelöbnis. Zur Theologie ausgewählter Herz-Jesu-Predigten nach dem Tiroler Landesgelöbnis von 1. Juni 1796, in: Zeitschrift für katholische Theologie 131/2 (2009), S. 107–133.

Siegenthaler, Hansjörg, Supernationalität, Nationalismus und regionale Autonomie: Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der europäischen Gemeinschaft, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 3 (1994), S. 117–142.

Siegenthaler, Hansjörg, Weg der Vernunft in die Modernität. Vom Kampf um die Quellen der Wahrheit zur Gründung des Bundesstaates, in: Albert Tanner (Hg.), Geschichte(n) für die Zukunft? Vom Umgang mit Geschichte(n) im Jubiläumsjahr 1998, Basel 1999, S. 18–24.

Siegwart-Müller, Constantin, Der Kampf zwischen Recht und Gewalt in der Schweizerischen Eidgenossenschaft und mein Antheil daran, Altdorf 1864.

Simon, Christian, Die Helvetik – Eine aufgezwungene und gescheiterte Revolution?, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 29–49.

Simon, Josef, Art. Hegel/ Hegelianismus, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Berlin 1997, S. 530–560.

Skinner, Quentin, Bedeutungen und Verstehen von Ideengeschichte, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 21–63.

Skinner, Quentin, Einleitung: Über Interpretation, in: Quentin Skinner, Marion Heinz, Martin Ruehl, Robin Celikates, Eva Engels (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 7–17.

Skinner, Quentin, Interpretation und das Verstehen von Sprechakten, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), Visionen des Politischen, Frankfurt am Main 2009, S. 64–90.

Slenczka, Notger, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: Jörg Dierken, Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und

Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, S. 49–64.

Smend, Rudolf, Ein Theologe zwischen den Fronten. Wilhelm Martin Leberecht de Wette 1780-1849, in: Hans-Peter Mathys (Hg.), Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ein Universaltheologe des 19. Jahrhunderts, Basel 2001, S. 11–29.

Sommer, Andreas Urs, Die Ambivalenz der «Vermittlung»: Karl Rudolf Hagenbach (1801-1874), in: ders. (Hg.), Im Spannungsfeld von Gott und Welt. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747 - 1997, Basel 1997, S. 91–110.

Sommer, Wolfgang, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Univ., Habil.-Schr.--Göttingen, 1986, Göttingen 1988 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 41).

Sommer, Wolfgang, Konfessionelle Legitimierung der Politik und ethische Weisung in den Predigten zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges. Die Hofprediger Hoe von Hoenegg und Arnold Mengering, in: Philip Hahn (Hg.), Der Politik die Leviten lesen. Politik von der Kanzel in Thüringen und Sachsen, 1550-1675, Gotha 2011, S. 37–47.

Spehr, Christopher, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005.

Spehr, Christopher, Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz, in: Albrecht Beutel (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006, S. 237–250.

Spehr, Christopher, Von der Schöpfung zur Erlösung. Geschichtsdeutungen in der Predigt, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.-18. September 2014 in Berlin), Leipzig 2016, S. 892–908.

Speich Chassé, Daniel, Die Schweizer Bundesstaatsgründung von 1848: ein überschätzter Bruch?, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 62/3 (2012), S. 405–423.

Speich Chassé, Daniel, Die vergessene Revolution, in: NZZ Geschichte 17 (2018), S. 52–57.

Sperber, Jonathan, Popular Catholicism in nineteenth-century Germany, Princeton 1984.

Spiess, Christian, Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn 2016.

Stadler, Peter, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848 - 1888, Frauenfeld, Stuttgart 1984.

Stadler, Peter, Kulturkampf in der Schweiz - ein Sonderfall?, in: Historische Zeitschrift 254/1 (1992), S. 33–49.

Stadler-Planzer, Hans, Der Eidgenössische Bettag in der katholischen Innerschweiz. Entstehung und Entfaltung, in: Eva-Maria Faber, Daniel Kosch (Hg.), Dem Bettag eine Zukunft bereiten. Geschichte, Aktualität und Potenzial eines Feiertags, Zürich 2017, S. 81–113.

Staehelin, Ernst, Die Basler Kirche in den Basler Revolutionswirren von 1830 bis 1833, in: Theologische Fakultät der Universität Basel (Hg.), Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932, S. 257–298.

Staehelin, Ernst, Die Stimmen der schweizerischen Kirchen zum Sonderbundskrieg und zur Gründung des schweizerischen Bundesstaates, Zürich 1948.

Staehelin, Ernst, Dewettiana. Forschungen und Texte zu Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Leben und Werk, Basel 1956 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 2).

Stauber, Reinhard, Vaterland - Provint - Nation. Gesamtstaat, Länder und nationale Gruppen in der österreichischen Monarchie 1750-1800, in: Eckhart Hellmuth, Reinhard Stauber (Hg.), Nationalismus vor dem Nationalismus?, Hamburg 1998, S. 55–72.

Steinegger, Albert, Der Anteil Schaffhausens am Sonderbundskrieg, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 24 (1947), S. 128–152.

Steiner, Hannes, Bruder Klaus und die Protestanten, in: Roland Gröbli, Markus Ries, Heidi Kronenberg (Hg.), Mystiker, Mittler, Mensch. 600 Jahre Niklaus von Flüe 1417-1487, Zürich 2016, S. 321–331.

Steiner, Peter, Art. Remigius Niederberger, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Steinhoff, Anthony J., Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30/4 (2004), S. 549–570.

Steinmetz, Willibald, Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume, England 1780 - 1867, Stuttgart 1993.

Steinmetz, Willibald, Vierzig Jahre Begriffsgeschichte - *The State of the Art*, in: Heidrun Kämper (Hg.), Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung, Berlin 2008, S. 174–197.

Stich, Torben, Erfundene Traditionen? Die Nationalismustheorie von Eric J. Hobsbawm, in: Samuel Salzborn (Hg.), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart 2011, S. 29–43.

Stierlin, Max, Der Weg der Katholiken im Kanton Zürich. Wegmarken und Etappen, Zürich 2002.

Stockhorst, Stefanie, Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert, Zusammengestellt von Stefanie Stockhorst, in: Carsten Zelle, Stefanie Stockhorst (Hg.), Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert, Wolfenbüttel 2006, S. 157–164.

Stollberg-Rilinger, Barbara, Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, in: dies. (Hg.), Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 10–24.

Stollberg-Rilinger, Barbara, Einleitung, in: dies. (Hg.), Ideengeschichte, Stuttgart 2010, S. 7–42.

Strobel, Ferdinand, Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des schweizerischen Bundesstaates, Olten, Freiburg i. Br 1954.

Strom, Jonathan, Problems and Promises of Pietism Research, in: Church History 71/3 (2002), S. 536–554.

Stückelberger, Hans Martin, Kantonsschullehrer, Die evangelische Pfarrerschaft des Kantons St. Gallen. Seit dem Bestehen jeder reformierten Kirchgemeinde bis 1970, St. Gallen 1971.

Suter, Andreas, Der schweizerische Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte - Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses, Tübingen 1997.

Suter, Andreas, Nationalstaat und die «Tradition von Erfindung». Vergleichende Überlegungen, in: Geschichte und Gesellschaft 25/3 (1999), S. 480–503.

Suter, Andreas, Kulturgeschichte des Politischen - Chancen und Grenzen, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 27–55.

Suter, Andreas, Die Genese der direkten Demokratie : aktuelleDebatten und wissenschaftliche Ergebnisse (Teil 1), in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 62/3 (2012), S. 456–473.

Suter, Andreas, Direkte Demokratie, in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 366–369.

Talkenberger; Heike, Konstruktion von Männerrollen in würrtembergischen Leichenpredigten des 16.-18. Jahrhunderts, in: Martin Dinges (Hg.), Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen 1998, S. 29–74.

Tanner, Albert, Arbeitsame Patrioten - wohlanständige Damen. Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Schweiz 1830 - 1914, Zürich 1995.

Tanner, Albert, «Alles für das Volk». Die liberalen Bewegungen von 1830/1831, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 51–74.

Tanner, Albert, Das Recht auf Revolution. Radikalismus – Antijesuitismus – Nationalismus, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 113–137.

Tanner, Albert, Im Zeichen der Revolution. Die Schweiz auf dem Weg zum Bundesstaat, in: Thomas Hildbrand (Hg.), Im Zeichen der Revolution. Der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798-1848, Zürich 1997, S. 7–10.

Tanner, Albert, Vom «ächten Liberalen» zum «militanten» Konservativen? Jeremias Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit, in: Hanns Peter Holl, Franz Bächtiger, J. Harald Wäber (Hg.), «…zu schreien in die Zeit hinein…». Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzius (1797 - 1854), Bern 1997, S. 11–59.

Tanner, Albert, Jeremias Gotthelf - Jakob Stämpfli - Eduard Blösch. Drei Männer - drei politische Haltungen zum Bundesstaat von 1848, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 60/3 (1998), S. 197–218.

Tanner, Albert, Die Schweiz auf dem Weg zur modernen Demokratie. Von der helvetischen Republik zum Bundesstaat 1848, in: Peter Blickle, Rupert Moser (Hg.), Traditionen der Republik - Wege zur Demokratie, Bern 1999, S. 145–170.

Tanner, Albert, Willensnation versus Kulturnation. Nationalbewusstsein und Nationalismus in der Schweiz, in: Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 179–203.

Tanner, Anton, Ueber das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip. Ein Beitrag zur Symbolik, Luzern 1862.

Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt, M. 2009.

Tilly, Michael, Apokalyptik, Tübingen 2012 (UTB Profile).

Tschopp, Silvia Serena, «Predigten gefasst in Lebenssprache». Zur narrativen Strategie von Gotthelfs «Neuem Berner-Kalender», in: Walter Pape, Hellmut Thomke, Silvia Serena Tschopp (Hg.), Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Mit einer Gotthelf-Bibliogaphie, Berlin 1999, S. 111–127.

Tschopp, Silvia Serena, Die Neue Kulturgeschichte - eine (Zwischen-) Bilanz, in: Historische Zeitschrift (2009), S. 573–605.

Tyrell, Hartmann, Katholizismus und katholische Kirche, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, Göttingen 2003, S. 193–228.

Vasella, Oskar, Zur historischen Würdigung des Sonderbunds, in: Schweizer Rundschau 47/4/5 (1947), S. 259–268.

Vencato, Marco, Basel zwischen Bund und Baden. Basler Wahrnehmungen und Reaktionen angesichts des dritten badischen Aufstandes im Kontext der bundesrätlichen Neutralitäts- und Asylpolitik der Jahre 1848/49, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 101 (2001), S. 117–173.

Verfasser des rothen Büchleins, Der Untergang des Sonderbundes und die Austreibung der Jesuiten durch die siegreiche eidgenössische Armee, Bern 1848.

Verfassungsrat Luzern, Staats-Verfassung des Kantons Luzern vom 1. Mai 1841.

Verfassungsrath Kanton Luzern, Staatsverfassung des Kantons Luzern 1. Mai 1841.

Viaene, Vincent, Belgium and the Holy See from Gregory XVI. to Pius IX. (1831-1859), Leuven 2001.

Vogel, Lukas, Eine Gemeinde in Aufruhr. Widerstand gegn die Helvetik in der Innerschweiz - Ein Werkstattbericht, in: Christian Simon (Hg.), Widerstand und Proteste zur Zeit der Helvetik. Résistances et contestations à l'époque de l'Helvétique, Basel 1998, S. 73–92.

Von Brunn; Niklaus, Apokalyptisches Wörterbuch. Brauchbar als ein Schlüssel zur Eröffnung der geheimen Winke, die in der Offenbarung Jesu Christi durch den Jünger, den Er lieb hatte, der Kirche ertheilt worden, Basel 1834.

Vondung, Klaus, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988 (dtv).

Waas, Lothar R., Kommentar, in: Thomas Hobbes, Lothar R. Waas (Hg.), Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II, Berlin 2011, S. 363–703.

Wallmann, Johannes, Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen «Geschichte des Pietismus», in: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 218–235.

Wallmann, Johannes, Pietismus - ein Epochenbegriff oder ein typologischer Begriff, in: Pietismus und Neuzeit 30 (2004), S. 191–224.

Wallmann, Johannes, «Pietismus» - mit Gänsefüsschen, in: Theologische Rundschau 66/4 (2004), S. 462–480.

Wallmann, Johannes, Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 106/3 (2009), S. 284–304.

Walther, Christian, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert, München 1961 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus).

Wartburg-Ambuehl, Marie Louise von, Alphabetisierung und Lektüre. Untersuchungen am Beispiel einer ländlichen Region im 17. u. 18. Jahrhundert, Bern, Frankfurt a.M. usw. 1981.

Weber, Alfred R., Antistes Hieronymus Falkeisen (1758-1838) und die Falkeisen-Sammlung, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 56 (1957), S. 119–136.

Weber, Alfred R., Hieronymus Falkeisen 1758-1838, in: Rudolf Suter (Hg.), Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten, Basel 1979, S. 73–78.

Weber, Christoph, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart [etc.] 1991, S. 20–45.

Weber, Karl, Die schweizerische Presse im Jahre 1848, Basel 1927.

Weber, Timothy P., Millenialism, in: Jerry L. Walls (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, Oxford 2008, S. 365–383.

Wecker, Regina, Vom Anfang des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, in: Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel - Geschichte einer städtischen Gesellschaft. Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), Basel 2000, S. 195–224.

Wecker, Regina, Die Politik mit dem Bürgerrecht, in: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 20/1 (2013), 141-155.

Wecker, Regina, Neuer Staat – neue Gesellschaft. Bundesstaat und Industrialisierung (1848-1914), in: Georg Kreis, Silvia Arlettaz (Hg.), Die Geschichte der Schweiz, Basel 2014, S. 431–481.

Weeber, Martin, Protestantische Predigtkultur. Über die Erschliessungskraft eines komplexen Begriffs, in: Erich Garhammer (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur, München 2006, S. 322–331.

Wehler, Hans-Ulrich, Gesellschaftsgeschichte. Band 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen "Deutschen Doppelrevolution" 1815-1845/49 1987 (Deutsche Gesellschaftsgeschichte).

Weidner, Tobias, Die Geschichte des Politischen in der Diskussion, s.l. 2012 (Das Politische als Kommunikation - Band 11).

Weidner, Tobias, Begriffsgeschichte und Politikgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 44/1 (2018), S. 29–53.

Weinmann, Barbara, Eine andere Bürgergesellschaft. Klassischer Republikanismus und Kommunalismus im Kanton Zürich im späten 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen 2002.

Weishaupt, Matthias, Bruderliebe und Heldentod. Geschichtsbilder und Geschichtskultur in Festreden am schweizerischen Schützenfest in Glarus 1847, in: Andreas Ernst (Hg.), Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848, Zürich 1998, S. 61–78.

Weiss, Otto, Der Ultramontanismus. Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur, in: Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte 41 (1978), S. 821–877.

Weiss, Otto, Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt, in: Gisela Fleckenstein (Hg.), Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005, S. 47–73.

Wengeler, Martin, Tiefensemantik – Argumentationsmuster – soziales Wissen: Erweiterung oder Abkehr von begriffsgeschichtlicher Forschung?, in: Ernst Müller (Hg.), Begriffsgeschichte im Umbruch?, Hamburg 2005, S. 131–146.

Wessel, Martin Schulze, Das 19. Jahrhundert als «Zweites Konfessionelles Zeitalter»? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 50/4 (2001), S. 514–530.

Weymann, Ansgar, Gesellschaft und Apokalypse, in: Alexander-Kenneth Nagel (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt am Main 2008, S. 13–48.

White, Hayden V., Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a.M 1991.

Wicki, Hans, Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung, Luzern 1990.

Wiedmer, Marcus, Als Aristokrat unter Revoluzzern. Der Sissacher Pfarrer Daniel Burckhardt im Strudel der Trennungswirren 1830-1833, Liestal 1997 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft Bd. 61).

Winkler, Markus, Einleitung, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 8–16.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 2006 (Werkausgabe / Wittgenstein, Ludwig 1).

Wolf, Jean-Claude, Hegels Deutung der Trinität, in: Mariano Delgado, Volker Leppin (Hg.), Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums, Fribourg, Stuttgart 2013, S. 411–435.

Wüest, Guido, Josef Burkard Leu (1808-1865). Propst im Hof und Professor der Theologie in Luzern, Ein «liberaler Geistlicher», Bern 1974.

Wunder, Heide, Frauen in Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhundert, in: Rudof Lenz (Hg.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Drittes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten, Marburg 1984, S. 57–68.

Würgler, Andreas, Art. Eidgenossenschaft. Die Eidgenossenschaft zwischen Mythos und Realität, in: Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (Hg.), Historisches Lexikon der Schweiz Online, Basel 2002-2014.

Zehnder, Patrick, Konfession und Industrialisierung - drei unterschiedliche Entwicklungslinien im Kanton Aargau des 19. Jahrhunderts, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 102 (2008), S. 371–390.

Zimmer, Oliver, Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the reconstruction of the Swiss Past 1870-1900, in: Past & Present 168 (2000), S. 194–226.

Zimmer, Oliver, A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761 - 1891, Cambridge 2003.

Zimmer, Oliver, Nation und Religion. Von der Imagination des Nationalen zur Verarbeitung von Nationalisierungsprozessen, in: Historische Zeitschrift 283/3 (2006), S. 617–656.

Zimmermann, Christian von, Der Teufel der Unfreien und die der Freien: Gotthelfs paränetische Erzählung *Die schwarze Spinne* (1842) im Kontext eines christlichen Republikanismus, in: Barbara Mahlmann-Bauer, Christian von Zimmermann, Sara

Margarita Zwahlen (Hg.), Jeremias Gotthelf, der Querdenker und Zeitkritiker, Bern 2006, S. 75–104.

Zurbuchen, Simone, Patriotismus und Nation: Der schweizerische Republikanismus des 18. Jahrhunderts, in: Michael Böhler (Hg.), Republikanische Tugend. Ausbildung eines Schweizer Nationalbewusstseins und Erziehung eines neuen Bürgers. Actes du 16e colloque de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, Genève 2000, S. 151–181.