

Die beiden Katholizismen und die Krux der Schweizer Demokratie

Josef Lang

Wenn von Katholizismus im politischen Kontext die Rede ist, ist in der Regel der politische Katholizismus gemeint. Dessen ideologische Ausrichtung war auf Grund seiner Orientierung an der kirchlichen Doktrin bis in die 1960er-Jahre eine konservative, in Schlüsselzeiten, wie während des Kulturkampfes oder zwischen den beiden Weltkriegen eine ultrakonservative. Als er im Zuge des Zweiten Vatikanums (1962–1965) aufhörte, konservativ zu sein und christdemokratisch wurde, hörte er zwar nicht auf, katholisch zu sein, aber er hörte auf, sich als katholisch zu verstehen. «Katholisch» und «konservativ» waren in der Schweizer Geschichte seit der zweiten Hälfte der Regeneration derart eng verbunden, dass sie zu einem festen Begriffspaar mit der bedeutungsschweren Abkürzung «KK» wurden. Erst im Laufe der 1990er-Jahre haben die KK-Überreste im erneuerten Nationalkonservatismus der historisch protestantisch geprägten Schweizerischen Volkspartei (SVP) wieder eine politische Heimat gefunden.¹

Während die nichtkatholischen Konservativen, die bis vor kurzem gesellschaftlich und kulturell meistens stärker waren als (partei)politisch, dank Persönlichkeiten wie Jeremias Gotthelf, Ulrich Dürrenmatt, Eduard von Steiger oder Christoph Blocher jeweils eine grosse öffentliche Beachtung fanden, ist den wenigsten bewusst, dass die nichtkonservativen Katholiken insbesondere innerhalb des Freisinns häufig eine hervorragende Rolle spielten. Um diese auch historiografische Verdrängung der (radikal)liberalen KatholikInnen nicht selbst fortzuschreiben, ist der erste Teil dieses Beitrags dem be-

deutendsten katholischen Dissidenten des 19. Jahrhunderts, Augustin Keller (1805–1883), und der wichtigsten katholischen Dissidentin des 20. Jahrhunderts, Gertrud Heinzelmann (1914–1999), gewidmet. Beide waren sie HauptprotagonistInnen in zwei der wichtigsten Kämpfe für eine moderne Schweizer Demokratie: um die Gleichberechtigung der Juden sowie um die der Frauen. In beiden Auseinandersetzungen waren sie erstrangig mit den VertreterInnen des kirchlichen wie des parteipolitischen Katholizismus konfrontiert.²

Im zweiten Teil werden die kirchliche Doktrin sowie deren Auswirkungen auf die Schweiz vorgestellt. Die ideologische Bedeutung der römischen Dogmata wird in aller Regel unterschätzt. Der Kirchenhistoriker Victor Konzernius schrieb 1991, dass «das Verhältnis» des offiziellen Schweizer Katholizismus «zu Rom, d. h. zu Papst und Kurie, [...] bis zur Jahrhundertmitte völlig unproblematisch, kindlich ergeben» war.³ Der dritte Teil stellt den katholisch-konservativen Widerstand gegen die Juden- und Frauenemanzipation und somit gegen die Abkoppelung des Bürgerrechts von der Konfessions- und Geschlechterzugehörigkeit vor. Im vierten Teil wird, ausgehend von der These, dass in der Schweiz nicht die Erkämpfung und Vertiefung der Volkssouveränität, sondern deren Ausweitung über das eingesessene, christliche und waffenfähige Männervolk hinaus das demokratische Hauptproblem war, die diesbezügliche Rolle des konservativen Katholizismus beurteilt.

1 Liberaalkatholische VorkämpferInnen einer modernen Demokratie

Augustin Keller und Gertrud Heinzelmann stammen beide aus dem aargauischen *Freiamt*, das wegen seinem traditionellen geistigen Zentrum, dem 1841 aufgehobenen Kloster Muri, ein Brennpunkt sowohl der Auseinandersetzungen um die Schaffung eines liberaldemokratischen Bundesstaats wie auch der katholisch-konservativen Identität war. Sie waren nicht nur HauptprotagonistInnen in staatspolitischen Emanzipationskämpfen, sondern auch in den zwei grössten innerkirchlichen Konflikten seit der Französischen Revolution, denjenigen um die Versöhnung der Kirche mit dem Liberalismus und um die Gleichberechtigung der Geschlechter. Ihr doppeltes Engagement

auf staatlicher und kirchlicher Ebene verstanden Keller wie Heinzelmann als Teile des gleichen Kampfes für das politische Programm der Aufklärung. Beide waren recht erfolgreich auf der ersten Ebene, Keller 1874 mit der Totalrevision der Bundesverfassung, Heinzelmann 1971 mit der Einführung des Frauenstimmrechts. Beide waren sie erfolglos in ihrem für sie mindestens so wichtigen Lebensziel, die (männlichen) Laien beziehungsweise die Frauen innerhalb der Kirche zu ermächtigen und diese zu demokratisieren.

Augustin Keller wurde 1805 in eine politisch und religiös engagierte Kleinbauernfamilie in Sarmentorf geboren. Seine Vorfahren hatten in der Helvetik zu den franzosenfreundlichen «Patrioten» gehört und galten bei ihrem Grundherrn, dem Kloster Einsiedeln, als «Klosterwölfe». Kellers schulisches und kirchliches Umfeld war geprägt von liberalkatholischen und damit kloster- wie jesuitenfeindlichen Geistlichen, die damals noch ein erhebliches Gewicht hatten. Ein Beispiel ist der in Sarmentorf aufgewachsene Aarauer Pfarrer Alois Vock, ein Vorläufer der Ökumene, der 1815 anonym eine Abhandlung veröffentlichte mit dem für Augustin Keller programmatisch gewordenen Titel «Der Kampf zwischen Papsttum und Katholizismus im 15. Jahrhundert». Ein anderes Beispiel ist der Toggenburger Gymnasiumsrektor Christopher Fuchs, einer der Hauptprotagonisten des «Fuchsenshandels» von 1833, eines Konflikts zwischen fortschrittlichen Priestern einerseits, dem Bischof und dem Papst andererseits. Mit Fuchs zusammen besuchte Keller 1822 in Konstanz «den edlen Wessenberg, den Konziliensaal, Hussens Todesstätte» (Keller). Ignaz Heinrich von Wessenberg, 1802–1827 Generalvikar des Bistums Konstanz, zu dem ein Grossteil der Deutschschweiz gehörte, hatte im reformerischen Geist der katholischen Aufklärung gewirkt. Neben Wessenberg sind auch der Konzilssaal und der Todesort Huttens «Symbole der Freiheitsbestrebungen und liberalen Denkart in der Kirche» (Leimgruber).⁴

Nach dem Besuch der liberalen Kantonsschule und des radikalen Lehrvereins studierte Keller in Breslau Philologie, Pädagogik, Geschichte, Philosophie und Literatur. Von hier aus schrieb er seiner Braut: «Die katholische Kirche ist unfrei, weil sie eine römische ist. Ihre Freiheit kann nur durch Aufhebung des Papsttums und die Einführung der Versammlung der Bischöfe (concilia) erreicht werden.» Trotz solcher protestantischer Gedanken blieb er der katho-

lischen Kultur eng verbunden: «Denn ich muss gestehen, so sehr ich den Aberglauben und die Bilderverehrung hasse, so bin ich doch noch so gut katholisch, dass ich die ganz kahlen Kirchen um den Tod nicht leiden kann.»⁵

Mit seiner Ernennung zum Direktor des kantonalen Lehrerseminars 1834 begann Kellers politische Karriere, die ihn später in die Aargauer Regierung, in die Tagsatzung, in den National- und Ständerat führte, die er beide je einmal präsiidierte. Als im September 1839 im Zürcher «Straussenhandel» die liberale Regierung durch eine protestantisch-konservative Bewegung unter der Führung eines «Glaubenskomitees» gestürzt wurde, versuchten dessen katholische Gesinnungsfreunde Augustin Keller zum aargauischen Pendant des aufklärerischen Theologen David Friedrich Strauss zu machen. Mit anderen katholischen Radikalen gehörte Keller zu jenen Politikern, welche die Gefahr, die aus dem Zürcher «Aufstand des Gebets» für den Liberalismus und dessen Projekt eines modernen Bundesstaats ausging, am schnellsten und klarsten erkannten. Wenn es gelang, mit dem Schlagwort der «Religionsgefahr» die «Freigesinnnten» in einem reformierten Kanton zu stürzen, wie viel grösser war da die Gefahr in den katholischen Gebieten, wo der Einfluss der papsttreuen Mehrheit der Geistlichkeit viel stärker war! Drei Monate nach dem Straussenputsch stürzten die Tessiner Radikalen unter der Beteiligung von Stefano Franscini die konservative Regierung. In den folgenden Monaten gingen die Solothurner Radikalliberalen unter der Führung von Joseph Munzinger offensiv und unzimperlich gegen die Konservativen und das Kloster Mariastein vor. Die beiden katholischen Kantone gehörten im Juli 1847 in der Tagsatzung zur Zwölfertmehrheit, welche die gewaltsame Auflösung des Sonderbunds beschloss.⁶

Im Aargau wurde die liberale Gegenoffensive entscheidend von katholischen Radikalen, allen voran den drei Freiämtlern Keller, Franz Waller und Placidus Weissenbach, vorangetrieben. Die Forderung der konservativen Bewegung nach einer Ausweitung und Vertiefung der konfessionellen Trennung konterten sie mit dem Postulat, die konfessionelle Parität, die dem liberalen Gleichheitsgebot widersprach, überhaupt abzuschaffen. In der Volksabstimmung Anfang 1841 stimmten die grosse Mehrheit der Reformierten und etwa 30 Prozent der Katholiken der neuen, moderneren Ver-

fassung zu. Auf den darauf folgenden Aufstand des Freiamts reagierte der Grosse Rat auf Antrag Kellers unverzüglich mit der Klosteraufhebung.⁷

Eine ähnlich initiative Rolle wie im Aargau spielten radikalliberale Katholiken in den 1840er-Jahren auf nationaler Ebene. So waren an der grossen Jesuiten-debatte in der Tagsatzung vom Februar 1845 drei der vier radikalen Hauptredner Katholiken, die sich auch als solche vorstellten. Im Oktober 1844 hatten 30 Prozent der Luzerner und 58 Prozent der hauptstädtischen Bürger gegen die Jesuitenberufung gestimmt. Innerhalb des gesamtschweizerischen Katholizismus dürfte das Kräfteverhältnis zwischen Liberalen und Konservativen ähnlich gewesen sein, allerdings mit grossen regionalen Unterschieden.⁸

Auch im bundesstaatlichen Teil des langen Kulturkampfes, wo es wesentlich um die Judenemanzipation ging, spielten Augustin Keller und andere katholische Freisinnige eine tonangebende Rolle. So standen sich in der grossen Auseinandersetzung um die Gewährung des Ortsbürgerrechts für die Lengnauer und Endinger Juden in den Jahren 1861 und 1862 zwei Katholiken gegenüber: der Kopf des papsttreuen Piusvereins Nepomuk Schleuniger, der 1955 von Bischof Franziskus von Streng «als grosser aargauischer Katholikenführer» und «unentwegter Vorkämpfer für Wahrheit, Recht und Freiheit» geehrt wurde, und der Radikalliberale Keller, «der sich in den Herzen der jüdischen Mitbewohner unauslöschliche Dankbarkeit erworben hat» («Israelitisches Wochenblatt» 1966). Zu seiner Ehre gaben liberale Juden ihrer 1909 gegründeten Vereinigung den Namen «Augustin-Keller-Loge».⁹

Deutlich zeigte sich der liberalkatholische Protagonismus schliesslich in den ausser- und innerparlamentarischen Auseinandersetzungen um die Totalrevision der Bundesverfassung, insbesondere beim zentralen Fragenkomplex der Abkoppelung des Bürgerrechts, des Ehrechts, des Friedhofwesens und vor allem der Volksschule von irgendwelcher Konfessionszugehörigkeit und der Garantierung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit auch für Nichtchristen. Die stände- und nationalrätlichen Voten stammten grossmehrheitlich von radikalliberalen und konservativen Katholiken. Augustin Keller und seine Gesinnungsgenossen schlachteten die päpstliche Unfehlbarkeits-

erklärung durch das Erste Vatikanum im Juli 1870, ein Schlüsseldokument der Gegenauflärung, systematisch aus.¹⁰

Bei der historischen Volksabstimmung vom 19. April 1874 stimmten fast zwei Drittel des Soveräns einer Verfassung zu, die damals die fortschrittlichste Europas war. Bei den Katholiken dürfte der Jaanteil ungefähr 30 Prozent betragen haben. Das entspricht dem Wähleranteil, den die «freisinnige Linke» laut Erich Gruners Berechnungen damals unter den Katholiken hatte. Allerdings folgte nur ein kleiner Teil der freisinnig-katholischen Basis ihren politischen Köpfen bei der Gründung der demokratischer strukturierten Christkatholischen Kirche im Jahr 1875.¹¹

Es ist bezeichnend für Augustin Kellers grösste Niederlage, dass *Gertrud Heinzelmann* 1914 nicht in eine christ-, sondern in eine römisch-katholische Familie geboren wurde. Ihre «Vorfahren» waren nämlich, wie sie im Juni 1962 in einem Brief an die «Neue Zürcher Zeitung» festhielt, «Kulturkämpfer erster Ordnung». Im Begleittext zu einem Artikel über Thomas von Aquins Frauenbild, den sie vor dem Hintergrund des zweiten Vatikanums verfasste, führte sie über jene aus: «Infolge ihres Freisinns und ihrer kulturkämpferischen Haltung gegenüber der kath. Kirche mussten sie auswandern – eine Generation aus Florenz – eine andere aus Luzern – bis sich Seminardirektor Rietschy aus Luzern hier niederliess, um nach der Klostersaufhebung von Muri erster Bezirkslehrer zu werden an der neu gegründeten Staatsschule. Im Sonderbundskrieg und in den Freischarenzügen war dieses Haus eine freisinnige Burg – die Gewehre standen dauernd im Uhrkasten und mein Urgrossvater musste jeweils wieder für Wochen im Estrich hinter einer Scheiterbeige verschwinden.» Der zuständige Redaktor Ernst Bieri, ein eifriger Antikommunist, hatte kein Verständnis für den unzeitgemässen Antikonserwativismus, den die radikalliberale Freiämterin bei der «Neuen Zürcher Zeitung» abzurufen versuchte.¹²

Ähnlich wie Keller betrachtete Heinzelmann ihre Umwelt aus einem religiösen Blickwinkel und ähnlich wie jener war sie gleichzeitig sehr wissenschaftsgläubig. Auch sie wurde durch den Widerspruch zwischen modernen Gleichheits- und Freiheitspostulaten und kirchlichem Antiliberalismus zur Rebellin.

Beim zuständigen Geistlichen wollte sie als Mädchen Erklärungen, «weshalb sie nicht ministrieren darf, weshalb eine Frau nicht wie ein Mann predigen, die Beichte abnehmen und das Abendmahl austeilen» dürfe. Ähnlich wie Keller sah Heinzelmann das Hauptproblem in den kirchlichen Verfassungen und Auffassungen. Ihre Politisierung in den frühen 1940er-Jahren erklärte sie so: «Aufgrund des bearbeiteten Materials erkannte ich, dass die Diskriminierung auf staatlich-gesellschaftlichem Boden nur einen Teil jener viel grösseren geistigen Diskriminierung darstellt, welche durch das Christentum in seinen zahlreichen kirchlichen Ausformungen – insbesondere in der mir von Jugend an vertrauten katholischen Kirche – auf die Frauen gelegt worden war.»¹³

Mit dem «bearbeiteten Material» meinte sie ihre Studien zu Thomas von Aquin, dem wichtigsten Theologen und Philosophen der katholischen Gegenklärung, insbesondere deren Vorhut, dem Jesuitenorden. 1938 bis 1941 füllte sie parallel zu ihrer Arbeit an der juristischen Dissertation über 20 Schreibmaschinenseiten mit frauenfeindlichen Zitaten, um abschliessend zu bemerken. «Die grenzenlose Bitterkeit, die meine Seele verzehrt, braucht keine weitere Begründung.» Ihre inhaltliche Grundsaterklärung lautete: «Was die Frau betrifft, ihr Menschentum, dessen voller Ausdruck, so kann gegenüber Thomas und der Kirche meine Haltung keine andere sein als die der äussersten Gegnerschaft. Und ein nicht überbrückbarer Graben liegt zwischen mir und jedem Menschen, in dem ich der thomistisch-kirchlichen Gesinnung begegne.» Diese Zeilen stammen von einer Frau, deren tiefste Verletzung in der Unmöglichkeit lag, als Priesterin wirken zu können. Ihre Biografin bringt es auf den Punkt: «Gertrud Heinzelmann schärft ihr feministisches Bewusstsein an der katholischen Kirche.» So lauteten die drei Wörter, welche die Vizepräsidentin des Zürcher Stimmrechtsvereins den Kritikern von Iris von Rotens «Frauen im Laufgitter» 1959 an den Kopf warf: «Zensur, Bücherverbrennung, Inquisition».¹⁴

Heinzelmanns 1943 veröffentlichte Dissertation «Das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Staat in den Konkordaten» war eine Aktualisierung dessen, was Augustin Keller zeitlebens anprangerte: «Die Festsetzung ihres Verhältnisses zum Staat vollzieht die Kirche restlos auf dem Boden ihrer mittelalterlichen Lehren, ohne im geringsten die Auflösung der mittelalterlichen

Gesellschaftsorganisation [...] zu berücksichtigen. Das Vatikanum hat durch seine Unfehlbarkeitsdefinition die dogmatischen Lehren der frühern Päpste [...] zur unantastbaren Gültigkeit erhoben. [...] Das Individualrecht der Religionsfreiheit, welches im 19. Jahrhundert stets mit dem Recht der Meinungsäusserungsfreiheit verbunden war, hat die Kirche stets verurteilt. [...] Wiederholt haben die modernen Päpste für katholische Völker den geschlossenen Glaubensstaat gefordert.» Die «Toleranz» oder «eine milde Trennungsform» hätten sie bloss aus opportunistischen Gründen «hingenommen». Die Konkordate mit den «totalitären Staaten Italien und Deutschland», insbesondere die «Zugeständnisse» in Bezug auf das katholische «Vereinswesen», fand Heinzelmann «wenig überraschend». Eine «Verteidigung der demokratischen und liberalen Ideen war von der Kirche niemals zu erwarten».¹⁵

Nachdem der Kampf für das Frauenstimmrecht auf der politischen und rechtlichen Ebene gescheitert war, wandte sich Heinzelmann, inzwischen Präsidentin des Schweizerischen Verbands für Frauenstimmrecht, im Frühjahr 1962 wieder ihrem anderen Kampffeld zu. Ihr 30 Seiten umfassender Text «An die Hohe Vorbereitende Kommission des Vatikanischen Konzils» sollte in die Kirchen- wie in die Frauengeschichte eingehen. Das traf insbesondere auf den fünften Satz zu: «Meine Worte möchte ich verstanden wissen als Klage und Anklage einer halben Menschheit – der weiblichen Menschheit, die während Jahrtausenden unterdrückt wurde und an deren Unterdrückung die Kirche durch ihre Theorie von der Frau in einer das christliche Bewusstsein schwer verletzenden Weise beteiligt war und beteiligt ist.» Am meisten Aufsehen erregte ihre Forderung nach der Zulassung der Frauen zum Priesteramt und zu allen höheren Kirchenämtern. Dem am 23. Mai 1962 abgesandten Text legte sie eine Kopie ihres Taufscheins bei.¹⁶

Die katholisch-feministische Konzilseingabe löste im katholisch-konservativen Milieu eine Welle der Empörung aus. Das Startsignal gab ein Verriss von Karl Wick, Chefideologe und Chefredaktor des Zentralorgans «Vaterland». In den Texten vermischten sich Antifeminismus, Antiintellektualismus, Antiegalitarismus und Antikommunismus zu hochgiftigen Brühen. Das im Freiamt gelesene «Aargauer Volksblatt» widmete Heinzelmann eine Glosse, die mit dem folgenden Satz begann: «Heinzelmännchen findet es ungerecht, selber kein

Mann zu sein.» Danach wurde die Gleichheitsforderung mit dem Stalinismus gleichgesetzt. «Auffallend ist, dass viele russische Kraftsportlerinnen auf den Namen Gallina = Huhn hören.» Die einzige Zeitung, die sich mit Heinzelmann solidarisierte, war das «Oltener Tagblatt». Olten ist eine der historischen Hochburgen des liberalen Katholizismus und der Christkatholischen Kirche.¹⁷

Besonders enttäuschend für Gertrud Heinzelmann waren die Reaktionen aus der katholischen Frauenbewegung. So leugnete die Präsidentin des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes Yvonne Darbre-Garnier die kirchliche Benachteiligung der Frauen. Im Oktober 1972, nachdem Heinzelmann vom Churer Bischof Josef Vonderach zur Mitarbeit in der Synode eingeladen worden war, schrieb sie einer amerikanischen Feministin: «Auf alle Fälle ist die sehr ehrenvolle Berufung für mich eine grosse Genugtuung, da ich mit meinen Kämpfen für die politische Gleichberechtigung im Staat von der katholisch-konservativen Partei bekämpft wurde. Die schlimmsten Gegnerinnen meiner Konzilseingabe waren die frommen katholischen und evangelischen Frauen.»¹⁸ In der Zwischenzeit war das Frauenstimmrecht eingeführt worden, hatte die Christlichdemokratische Volkspartei der Schweiz (CVP) ihren Absetzungsprozess von der klerikal-konservativen Vergangenheit beschleunigt und hatten zahlreiche Frauen in der Kirche jenen Kampf aufgenommen, zu dem Heinzelmann 1962 aufgerufen hatte.

2 Von der Gegenaufklärung zum Zweiten Vatikanum

Die Aufklärung bedeutete für die katholische Kirche die grösste Herausforderung seit der Reformation. Jene wurde umso mehr bekämpft, als sie in katholischen Ländern, nicht zuletzt in der Geistlichkeit, ein grosses Echo fand. Dies erklärt, warum Rom zwei Jahre brauchte, um auf die Französische Revolution zu reagieren. Im Breve «Quod aliquantum» vom 10. März 1791 wandte sich der Papst gegen die *liberté* und die *égalité*, die er als «Monster» bezeichnete. Das zweite Postulat widerspreche der Schöpfungsordnung, das erste der Pflicht, Gott und den von ihm eingesetzten Autoritäten zu gehorchen. Bereits in einer Ansprache vom 29. März 1790

hatte der Papst die Volkssouveränität in Frage gestellt. Allerdings war ausschliesslich von deren radikalster Variante, derjenigen Jean-Jacques Rousseaus, die Rede. Die katholischen Landsgemeindekantone, deren Selbstverständnis mit den modernen Demokratiekonzepten wenig zu tun hatte, fühlten sich nicht angesprochen. Sie waren es auch nicht.¹⁹

Am 15. August 1832, zwei Jahre nach der französischen Julirevolution, liess sich Papst Gregor XVI. vom demokratischen Priester Félicité Robert de Lamennais zur Enzyklika «Mirari vos» provozieren. Darin wurde die Gewissensfreiheit als ein «Delirium», die Pressefreiheit als die «nie genug zu verurteilende und zu verabscheuende Freiheit des Buchhandels» bezeichnet. Die Liberalen würden «schäumend in verworfener, zügelloser Gier nach ungehemmter Freiheit den Völkern nur Knechtschaft bringen». Das Rundschreiben verteidigte das Recht der Kirche, einen Index verbotener Publikationen zu führen, und rechtfertigte sogar das Verbrennen von Büchern. In der Schweiz wurde es von den ultramontanen Katholiken begrüsst, von den liberalen und radikalen Kirchenangehörigen empört zurückgewiesen. Den damals noch zahlreichen aufgeklärten Geistlichen war klar, dass sie die Hauptadressaten der «lehramtlichen Kriegserklärung an das Jahrhundert» (Kühner) waren.²⁰

Gegen den Liberalismus in den eigenen Reihen zielte auch Papst Pius' IX. «Syllabus Errorum» vom 8. Dezember 1864. Das «Verzeichnis der Irrtümer» richtete sich wesentlich gegen die Vorstellung, die Gesellschaft könne unabhängig von der (katholischen) Religion organisiert werden. Mit dieser Kriegserklärung an die Moderne und die individuellen Freiheits- wie auch Volksrechte wurde die Unfehlbarkeitserklärung von 1870 vorbereitet. In der Schweiz wurde der Syllabus von der Hierarchie und der «Schweizerischen Kirchenzeitung», einer wichtigen Unterlage für Predigten, veröffentlicht und verteidigt. Was die päpstliche Infragestellung der Volkssouveränität betraf, betonten die Konservativen, dass damit die Grundprinzipien schweizerischer Demokratie nicht angetastet würden. Die Radikalen verfügten über ein weiteres Dokument, mit dem sie ihren Kampf für die Säkularisierung des Staates als einen Kampf für dessen Demokratisierung begründen konnten.²¹

Papst Leo XIII. war als politischer Praktiker wie auch als kirchliches Oberhaupt beweglicher als seine Vorgänger und Nachfolger. Aber sein doktrinäres Verhältnis zur Demokratie unterschied sich kaum von den bereits zitierten. So fasste er «Mirari vos» Gregors XVI. und den Syllabus Pius' IX. in einem seiner zahlreichen Rundschreiben mit dem folgenden Satz zusammen: «Diesen päpstlichen Bestimmungen muss man unbedingt folgende Lehren entnehmen: die öffentliche Gewalt stammt von Gott, nicht von der Menge.» Nicht weniger pointiert war seine Ablehnung der modernen Freiheitsrechte: «Aus dem Gesagten ergibt sich, dass es niemals erlaubt ist, die Gedankenfreiheit, Pressefreiheit, Lehrfreiheit sowie die unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als seien dies ebenso viele Rechte, welche die Natur dem Menschen verliehen habe.» Nach dem Abklingen des Kulturkampfes in den späten 1870er-Jahren führten solche Erklärungen nicht mehr zu grossen Auseinandersetzungen. Allerdings bestärkten sie den offiziellen Katholizismus in seinem Antimodernismus.²²

Nach einer gewissen inneren und äusseren Entspannung unter Leo XIII. trat mit Pius X. wieder ein Scharfmacher auf den Plan. Mit seinem Rundschreiben «Pascendi dominici gregis» vom 8. September 1907, in dem er reformkatholische Vordenker angriff, entfesselte er den so genannten Modernistenstreit. Dieser führte zu einer innerkirchlichen Hexenjagd, zur Schaffung eines internationalen, geheimen Überwachungsnetzes und zum «Modernisteneid», den alle katholischen Seelsorger und Lehrer fortan abzulegen hatten. Im Brief «Notre charge apostolique» vom 25. August 1910, der sich gegen französische «Christdemokraten» *avant la lettre* richtete, hielt Pius X. fest, dass die Volkssouveränität «une théorie contraire à la vérité catholique» sei. Um eine gesunde Ordnung wieder herzustellen genüge es, «de reprendre [...] les organismes brisés par la Révolution». In der Schweiz behinderte der Antimodernismus die kulturelle Entwicklung im katholischen Milieu, förderte dessen Abschottung und stärkte die rechtsautoritären Tendenzen, die sich in der Zwischenkriegszeit so richtig entfalteten.²³

Ein Schlüsseldokument eines erneuerten kirchlichen Antiliberalismus (wie auch Antisozialismus) ist Papst Pius' XI. Enzyklika «Quadrogesimo anno» vom 15. Mai 1931. Ihr Kernstück ist die «berufsständische Ordnung». Der Klas-

senkampf und die Klassengegensätze können nur durch die Bildung «wohlgefüger Glieder des Gesellschaftsorganismus» ausgeräumt werden. In diese «Stände» ist der Einzelne nicht nach seiner sozialen Stellung, sondern «nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion» eingeordnet. Wie die meisten Rundschreiben seit der Französischen Revolution sah auch das 1931 erschienene die Hauptursache der sozialen Missstände in der Verleugnung der «Gesetze Christi in Gesellschaft und Wirtschaft», also in der Säkularisierung. Die «berufsständische Ordnung» war einer der Hauptbeiträge, den die Schweizerische Katholische Volkspartei in die hauptsächlich von ihr und den Fronten getragene, 1935 vom Souverän abgelehnte Volksinitiative für eine Totalrevision der Bundesverfassung einbrachte. Der katholisch-konservative «Vorentwurf zu einer Bundesverfassung» beinhaltete unter anderem eine drastische Einschränkung der Meinungsäusserungs- und der Vereinsfreiheit, vor allem auf Kosten der Gewerkschaften, der Linken und der Freidenker. Die Niederlassungsfreiheit wurde im korporatistischen Sinne nur jenen Schweizer Bürgern gewährleistet, die einer Berufsgruppe angehörten. So konnte sie Armengehörigen entzogen werden. Der Korporatismus beeinflusste auch die aussenpolitische Haltung, insbesondere gegenüber Dollfuss, Mussolini, Franco, Salazar und Pétain.²⁴

Auf Grund der antifaschistischen Wende nach Stalingrad, welche die Kirche kurzzeitig in die Defensive zwang, und auf Grund der kommunistischen Herausforderung, welche die Chance für eine Gegenoffensive bot, vollzog der Vatikan gegen Kriegsende eine erste demokratische Wende. In seiner Weihnachtsansprache «Benignitas» vom 25. Dezember 1944 stellte sich erstmals seit der Französischen Revolution ein Papst unzweideutig hinter die Volkssouveränität. Damit gab Pius XII. grünes Licht für die Ablösung des wegen seiner Faschismusknähe kompromittierten Klerikalkonservatismus durch die Christdemokratie. Allerdings fehlte weiterhin das päpstliche Placet für die zweite Säule der Demokratie, die individuellen Freiheitsrechte. In der Schweiz verpasste der politische Katholizismus im Zeichen einer antikommunistisch gewendeten geistigen Landesverteidigung die Chance zu einer Abkehr vom Rechtskatholizismus der Zwischenkriegszeit. Einzig bei den katholischen Frauenverbänden löste der päpstliche Aufruf von 1946 an die Italienerinnen, zur Verhinderung eines kommunistischen Wahlsiegs an die Urnen zu gehen,

ein langsames Umdenken zu Gunsten des Frauenstimmrechts aus. Dabei stiessen sie auf starke Widerstände einer ortskirchlichen Hierarchie, die bereits in der Zwischenkriegszeit zu den rückschrittlichsten in der Weltkirche gehört hatte.²⁵

Die zweite entscheidende Wende zur staatlichen Demokratie vollzog die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), insbesondere mit der Erklärung «Dignitatis humanae» vom 7. Dezember 1965 zu Gunsten der Religionsfreiheit. Wie radikal die Veränderung war, die in den drei Konzilsjahren stattgefunden hatte, zeigt der kuriale Entwurf von 1962. Dieser hatte noch verlangt, dass der Staat als solcher katholisch sein müsse, wenn die Mehrheit der Bürger katholisch sei. Die Minderheiten hätten kein Recht, ihren Glauben öffentlich zu bekennen, dieser sei bloss unter Umständen zu tolerieren. Sei aber die Mehrheit der Menschen in einem Staat nichtkatholisch, dann sei den einzelnen Katholiken wie auch der Kirche alle Freiheit zu lassen.²⁶

Das Konzil löste im offiziellen Schweizer Katholizismus jenen Aufbruch aus, der nach dem Zweiten Weltkrieg verpasst worden war. Er führte unter anderem zur Bejahung des Frauenstimmrechts, zur Gründung der Christlich-demokratischen Volkspartei, zur Aufgabe des Anspruchs, als einzige Partei die Katholiken (und Katholikinnen) zu vertreten und damit zu einer gewissen Trennung von der Kirche. Auch die Kirche ging zur Partei auf Distanz, was sich am deutlichsten in der Sozialpolitik und in den beiden wohl wichtigsten Menschenrechtsfragen, der Ausländer- und der Asylpolitik, zeigt.²⁷

Auf eine zentrale Schwäche des nachkonziliären Aufbruchs wies Conzemius im bereits zitierten Beitrag von 1991 hin: «Dass gerade in der Ortskirche Schweiz antimodernistisches Denunziantenwesen geblüht [hatte], die Wiederherstellung der Nuntiatur im Jahr 1920 als Wiedergutmachung am katholischen Volksteil gefeiert worden war, dass schliesslich kaum zwei Jahrzehnte vor dem Konzil ein [...] Kesselreiben gegen Otto Karrer, den wohl beharrlichsten und vielseitigsten Wegbereiter des Aggiornamentos im Lande, praktiziert worden war, [...] damit liess sich kein Staat machen.»²⁸ Heute hat diese Geschichtsvergessenheit zur Folge, dass viele die Bedeutung des zwei-

ten Vatikanums unterschätzen, weil sie keine Vorstellung darüber haben, wie reaktionär und autoritär der auf das erste Vatikanum bauende Katholizismus war.

3 Der konservativ-katholische Widerstand gegen Juden- und Frauenemanzipation

Der systematische Kampf des konservativen Katholizismus gegen die 1848 von den Liberalen sträflich unterlassene Judenemanzipation begann mit der Mortara-Affäre 1858. Dabei ging es um die Entführung des siebenjährigen Juden Edgar Mortara aus Bologna durch die päpstliche Polizei zwecks Rettung von dessen Seelenheil. In der Schweiz platzte der Skandal in einer Situation, in der sich sowohl der Konservatismus ein Jahrzehnt nach der Niederlage im Sonderbundskrieg wie auch der Radikalliberalismus, dem die Bundesverfassung zu wenig weit ging, neu zu organisieren begannen. Eine von dessen Schlüsselforderungen war die Aufhebung der verfassungsmässigen Beschränkung der Niederlassungs- und Glaubensfreiheit auf die Christen. Die Polarisierung förderte europa- wie auch schweizweit die Entgegensetzung von papstfreundlich versus judenfreundlich beziehungsweise papstfeindlich versus judenfeindlich.²⁹

In der konservativen Kampagne gegen die Gleichberechtigung der Juden tauchten bereits damals nationalistische Denkmuster gegen die «vollständige Emanzipation des Stammes Juda» auf. Die «Nation der Schweizer», deren Bildung noch kurz zuvor von den Ultramontanen bekämpft worden war, könnte sich «mit der Nation Israel so schnell nicht befreunden». In einer heute noch vertraut tönenden Sprache fuhr die «Schwyzer-Zeitung» weiter: «Wir wollen Herren sein in unserem Lande.» Der schweizerische Ultramontanismus wirkte in der Nationalisierung religiöser Traditionen und Rituale und in der Rekatholisierung nationaler Mythen und Bilder unheimlich schöpferisch. Diese Doppelbewegung kreuzte sich mit dem Antisemitismus – insbesondere in der nationalen und religiösen Doppelbedeutung des Schweizer Kreuzes. Um dieses Zeichen, das im Sonderbundskrieg von den liberal-säkularen Bundestruppen getragen worden war, religiös-nationalistisch zu besetzen, war

die Judenemanzipation, genauer: deren Ablehnung, ein idealer Ansatzpunkt. Erstens verkörperte der unter dem Kreuz stehende Jude in der christlichen Lehre und Ikonografie den «Antichristen». Und da zweitens der «Gottesmord» gemäss Überlieferung und zahllosen Darstellungen zwar unter jüdischer Anleitung, aber mit «heidnischer» Beteiligung begangen worden sei, diente das Kreuz nicht nur der Ausgrenzung der Juden, sondern auch der Liberalen.³⁰

1861 bis 1863 kam es im Aargau zur nächsten grossen Auseinandersetzung um die «Judenfrage». Während die Gleichberechtigung im protestantischen Kanton Zürich zur gleichen Zeit ohne grosse Widerstände über die politische Bühne ging, entwickelte sich im Aargau eine Volksbewegung dagegen. Der Hauptunterschied zwischen den beiden benachbarten Kantonen lag darin, dass es im Aargau mit dem Piusverein eine Kraft gab, welche den «blinden Verfolgungsgeist [...] gegen das seit Jahrtausenden geächtete Volk der Juden» (Gottfried Keller) politisch abrief und organisierte. Die vom ehemaligen Sonderbundskader Schleuniger angeführte Volksversammlung, eine Art Landsgemeinde, im katholisch-konservativen Leuggern hielt im Frühling 1862 ganz ethnonationalistisch fest: «Die Juden passen nicht zu uns als Mitbürger und Mit-Eidgenossen. [...] Der unversöhnliche Gegensatz zwischen Christentum und Judentum ist Tatsache. Die Juden passen geschichtlich, gesellschaftlich und politisch nicht zu den Schweizern. [...] Die Schweiz ist geschichtlich ein Vaterland der Christen.» Kurz zuvor hatte der Aargauer Pfarrer Rohn an der Generalversammlung des Piusvereins in einer Polemik gegen das Bürgerrecht der Juden betont: «Der Christusglaube ist das Fundament der schweizerischen Vaterlandsliebe, in der Religion, und zwar nicht in einer verwässerten Allerweltsreligion, sondern in der christlich konfessionellen Kraft, liegt die Kraft des Schweizertums; die überzeugungstreuen Katholiken und Reformierten: Sie sind das Schweizervolk. Das weisse Kreuz im roten Feld ist nicht ein leeres Wappen, es ist das Symbol der Eidgenossenschaft.»³¹

Die schwere Abstimmungsniederlage des Freisinns in seinem bisherigen Modellkanton, die in der Folge beinahe zur Abwahl von Augustin Keller aus der Regierung führte, elektrisierte die katholisch-konservative Elite. Im Sommer 1863 schrieb der Schwyzer alt Landammann Nazar von Reding-Bibereg in einem Brief an Philipp Anton von Segesser, KK-Hauptsprecher im Bun-

deshaus: «Könnten die Konservativen in der Judengeschichte nicht einen Hebel finden, um das Schweizervolk *weit herum* gegen die Bundesbehörden in Bewegung zu setzen und damit auf die bevorstehenden Nationalratswahlen einzuwirken? Mit dieser Frage liesse sich vielleicht mehr machen als mit keiner anderen der Gegenwart.» Segesser selbst hatte die Aargauer Konservativen dafür gelobt, dass für sie «altschweizerische Gesinnung höher steht als neumodisches Humanitätsgewinsel». Auch die «Schweizerische Kirchenzeitung» machte den Klerus auf die unerwartete Chance aufmerksam: «Die Juden werden allem Anschein nach in nächster Zeit die Schweiz stark beschäftigen; und vielleicht zu einer folgenschweren, unheil-schwangeren Tagesfrage sich aufdunsen; es ist daher an der Zeit, dass sich die Geistlichkeit mit dieser Angelegenheit bekannt mache und das Volk [...] aufkläre.»³²

Die regierende, gemässigt liberale Schweiz war wegen der verfassungsmässigen Diskriminierung der Juden zunehmend unter innenpolitischen Druck seitens der Radikalen und aussenpolitischen Druck seitens der USA, der Niederlande und Frankreichs geraten. Mit einer Teilrevision der Bundesverfassung galt es, den Juden die Niederlassungs- und Kultusfreiheit zu gewähren. Der Hauptgegner dieser beiden Vorlagen war Segesser, der von einem «Judenbund» sprach. Seine «Schwyzer Zeitung» schrieb einen Monat vor der Abstimmung: «Die Judenemanzipation ist ein Feldzug gegen das positive Christentum.» Bei der Volksabstimmung vom 14. Januar 1866 wurde die Niederlassungsfreiheit mit relativ deutlichem Mehr auch den Juden gewährt, während die Kultusfreiheit ganz knapp abgelehnt wurde. In der Innerschweiz scheiterten die beiden Vorlagen im Verhältnis von 1 : 5 beziehungsweise 1 : 6. Einzig Obwalden, wo der Piusverein keine Kampagne geführt hatte, nahm die Niederlassungsfreiheit an und lehnte die Kultusfreiheit ganz knapp ab. Die «Schweizerische Kirchenzeitung» kommentierte dieses Resultat mit lakonischer Spitze: «Auch unter den Aposteln gab es einen Judas.» Der Abstimmungskampf war durch den päpstlichen Syllabus von Ende 1864 zusätzlich angeheizt worden. Dieser bekämpfte genau das, was der «Jude» für die Konservativen verkörperte: die Moderne, und was dessen Emanzipation bedeutete: den säkularisierten Staat.³³

Der Hauptprotagonist des letzten Grosskampfs gegen die Judenemanzipation für einen «christlichen Staat» war der Nidwaldner Geistliche, Landsgemeinredner, Bestsellerautor und Piusvereinsgründer Remigius Niederberger. Seine Schriften gegen die Totalrevision der Bundesverfassung erreichten Auflagen von bis zu 70'000 und wurden in der ganzen Deutschschweiz verteilt, hauptsächlich über die Pfarrhäuser. Das in unzähligen Varianten wiederholte Schlüsselargument lautete, mit einer Verfassung, welche auch Nichtchristen die Glaubensfreiheit gewährte, höre die Schweiz auf, «ein christlicher Staat» zu sein. «Und Jud und Heid und ‹Hottentott› sollen ganz gleich viel Recht haben und auch in die Bundesregierung gewählt werden können wie die Christen.» Die Dreiheit «Jud und Heid und Hottentott» war seit den 1860er-Jahren ein Dauerbrenner in der ultramontanen Presse. Damit wurde auf den amerikanischen «Sonderbundskrieg», wie der Sezessionskrieg (1862–1865) in der Schweiz häufig genannt wurde, und auf die «Sklavenemanzipation» angespielt.³⁴

In den 1930er-Jahren fand Niederberger einen Nachfolger im Nidwaldner Geistlichen Josef Konrad Scheuber, der die Ablehnung der Moderne in die Sprache der geistigen Landesverteidigung übersetzte. Auch er war ein Virtuose in der konservativ-katholischen Vereinnahmung des Schweizer Kreuzes, um einer liberal-säkularen Begründung der Staatsbürgerschaft eine traditional-religiöse entgegenzustellen. Wie Niederberger und der konservative Katholizismus der Zwischenkriegszeit war Scheuber ein überzeugter Antisemit. Aber noch stärker als seine Abneigung gegen das Judentum war die gegen moderne, kinderlose Frauenrechtlerinnen wie Gertrud Heinzelmänn.³⁵

Zwei von drei Männern lehnten am 1. Februar 1959 das Frauenstimmrecht ab. Unter den 14 Kantonen, welche die Ausweitung des Soveräns überdurchschnittlich stark ablehnten, waren ausser dem Wallis alle Sonderbundskantone vertreten. Weniger als 15 Prozent betrogen die Jaanteile in Uri, Obwalden, Schwyz und Appenzell Innerrhoden. Zwölf Jahre später, am 7. Februar 1971, als zwei von drei Männern ja stimmten, fielen die so genannten Stammlande nicht mehr derart stark ab. Unter den acht Kantonen, die auch diesmal ablehnten, befanden sich fünf mit katholischer und drei mit protestantischer Mehrheit.

Das katholisch-konservative Nein baute auf kirchlichen wie auch staatlichen Ewiggestrigkeiten. Der Wortführer der Neinkampagne, Karl Wick, wies in seinem «Vaterland» auf das christliche Patriarchat hin: «Dass in der christlichen Zeitrechnung Gesellschaft und Staat männlich bestimmt waren, hat seinen Grund in der männlich bestimmten Hierarchie. Der männliche Priesterstand schliesst in allen Graden und Funktionen die Frau aus, und die christliche Eheauffassung schuf ein Vaterrecht, das zugleich die Grundlage der neuen Gesellschaftsordnung wurde. In der christlichen Gesellschaft und Kultur war der männliche Primat, die männliche Vorherrschaft in Familie, Staat und Kirche festgelegt.» Durch die Revolutionen des Dritten Standes sei die theokratisch-männliche Gesellschaftsordnung ins Wanken geraten. Die Frauenbewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts falle in eine Epoche, in der «die familienschaffende Kraft der Männerkultur im Erlöschen begriffen» sei.³⁶ Abgesehen vom letzten Satz, der stark an Philipp Etter erinnert, hätte Wicks katholische Gegenspielerin Gertrud Heinzelmänn alles unterschreiben können. Das Problem war nur, dass der Konservative Wick das Ende des christlich-männlichen Zeitalters bedauerte und die Zeit anhalten wollte: «Die volle Gleichschaltung von Mann und Frau in Staat und Gesellschaft vermehrt nur die mechanistische Verfestigung einer extensiven Demokratie und einer verpolitisierten Zivilisation.» Der Gebrauch des nationalsozialistischen Terminus «Gleichschaltung» war kein einmaliger Ausrutscher. Bereits in der Nationalratsdebatte hatte Wick die Aussage gemacht: «Gleichberechtigung ist nur ein anderer, euphemistischer Ausdruck für Gleichschaltung.» Bei einer früheren Frauenstimmrechtsdebatte hatte der Freiburger katholischkonservative Rechtsprofessor Joseph Piller im Ständerat behauptet, das Frauenstimmrecht unterstützte die Identifikation der Gesellschaft mit dem Staat. Dies aber wäre etwas Totalitäres und widerspräche den bisherigen traditionellen Konzepten.³⁷

Den staatlichen Einwand brachte der Nidwaldner Nationalrat Joseph Odermatt vor: «Jede Änderung würde das Gesicht der Landsgemeinde entstellen und dieser altherwürdigen Institution den Charakter nehmen.» Er befürchtete, dass sich ein «organischer» Bund traditionsbewusster Männer in eine «Mechanik» verwandeln könnte, in der nicht mehr der soziale Körper, sondern die einzelne Bürgerin und der einzelne Bürger im Mittelpunkt ständen.

1966 wurde im Ständerat argumentiert, mit dem Frauenstimmrecht läute für die aus dem «altgermanischen Ting» herausgewachsene «Männergemeinschaft» das «Totenglöcklein». 1970 beschwor ein KK-Ständeherr «die Landsgemeinde als Versammlung wehrfähiger Bürger, die sich über ein halbes Jahrtausend bis auf den heutigen Tag bewährt hat».³⁸

Wie stark sich diese kirchlich-staatliche Doppelmännerherrschaft auch unter den katholisch-konservativen Frauen auswirkte, zeigt sich im Umstand, dass der Schweizerische Katholische Frauenbund sich erst im Frühling 1958 zum Frauenstimmrecht durchzuringen vermochte. Eine Minderheit, die 1947 den Staatsbürgerlichen Verband katholischer Schweizerinnen (Staka) gegründet hatte, hatte elf Jahre auf diesen Entscheid hingewirkt. Der Gründung der Staka war eine höchst aufschlussreiche Auseinandersetzung vorausgegangen. Der Zufall wollte es, dass ein päpstlicher Aufruf an die katholischen Italienerinnen, ihrer Pflicht als Staatsbürgerinnen nachzukommen, um einen kommunistischen Wahlsieg zu verhindern, mit der Diskussion um ein Postulat von Nationalrat Hans Opprecht zu Gunsten des Frauenstimmrechts zusammenfiel. Da der Sozialdemokrat die päpstliche Stellungnahme in seinen Argumentenkatalog aufnahm, gerieten die papsttreuen Katholiken in grosse Verlegenheit. Die KK-Presse veröffentlichte meist gross aufgemachte Texte, um vorab den Katholikinnen zu erklären, dass der Papst spezifisch die italienischen Verhältnisse angesprochen habe. Zudem habe Pius XII. betont, dass es die erste Aufgabe «für eine wahre Frau» sei, «die Familie wieder zu Ehren zu bringen». Karl Wick beschwor die Frauen und die Politiker: «Der Staat wird nicht im Parlament aufgebaut, sondern auf den Knien der Mütter. Der Ruf jedes ernstesten Staatsmannes lautet daher: Gebt uns wieder gute Mütter! Nicht aber: Gebt uns das Frauenstimmrecht!»³⁹

Der 1912 gegründete Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF) war in den ersten zwei Jahren seines Bestehens dem Frauenstimmrecht nicht völlig abgeneigt. Aber im Zug der Rechtswende des katholischen Konservatismus nach 1917 distanzierte er sich von dieser «Frucht der Revolution des bolschewistischen Terrors» – im Unterschied zu den anderen bürgerlichen Frauenverbänden. 1920 freute er sich über die Ablehnung des Frauenstimmrechts in den Kantonen Zürich und Basel-Stadt. 1929 weigerte er sich,

eine von den anderen Frauenorganisationen lancierte Petition mit zu tragen. Das Stimm- und Wahlrecht der Frau entspreche nicht «dem Ideal der Frauenatur», wie es «aus der Schöpfungsgeschichte, aus dem Evangelium und aus der Geschichte der christlichen Völker uns entgegentritt». Durch «den Eintritt der Frau in das politische Leben» werde sie «in ihrer eigentlichen Aufgabe gehemmt, in ihrem religiösen Leben vielfach bedroht». Diese unsolidarische Haltung wurde von der kirchlichen Hierarchie prompt gelobt. In den 1930er-Jahren und während des Kriegs unterstützte der SKF das berufsständische Modell, obwohl dieses die Frauen noch mehr aus Beruf und Öffentlichkeit verdrängte.⁴⁰

Als sich der SKF 1958 zur Ja-Parole durchrang, bedeutete das nicht nur eine Emanzipation von der Männerpartei, sondern auch von der kirchlichen Hierarchie. Der bischöfliche Protektor des SKF Franziskus von Streng war über den Entscheid der katholischen Frauen derart verärgert, dass er nicht mehr länger zu den Vorstandssitzungen erschien. Heute gehört der SKF zu den fortschrittlicheren Verbänden – politisch und kirchlich.⁴¹

4 Vormodernes Privileg gegen moderne Demokratie

Bei der Verwirklichung der Volkssouveränität waren die Katholisch-Konservativen zwar nicht die Vorreiter, aber sie standen deren vor allem von Radikalen verfochtener Vertiefung weniger im Wege als beispielsweise die Altliberalen. Allerdings versuchten sie in der Zwischenkriegszeit – auf dem Höhepunkt ihres Einflusses und unter dem Eindruck ihrer ausländischen Vorbilder – die Rechte des Souveräns wie auch die des Parlaments zu Gunsten der Exekutive einzuschränken. Die relative Offenheit für die Instrumente der direkten Demokratie, vor allem das Referendumsrecht, hat mit der im Laufe der Regeneration gewonnenen Erfahrung zu tun, dass an den meisten Orten die Mehrheit der eingeweihten Katholiken konservativ stimmte und dass die bildungsmässig meist überlegenen Liberalen und Radikalen in den parlamentarischen Repräsentativorganen argumentativ im Vorteil waren.

Aber die Krux der Schweizer Demokratie lag spätestens ab den 1840er-Jahren nicht mehr in der Frage der Volkssouveränität. Die heikelsten Fragen lauteten: Wer darf dem Souverän angehören? Und damit zusammenhängend: Was ist dessen Selbstverständnis? Die gleiche Nation, die als eine der ersten in Europa die Volkssouveränität verwirklicht und wie keine zweite vertieft hatte, verweigerte den Frauen weitaus am längsten die Zugehörigkeit zum Souverän. Im 19. Jahrhundert tat sie sich schwer mit der «Naturalisierung» der Zugezogenen, der Christen anderer Konfession und der Juden, die in keinem westeuropäischen Land derart spät die gleichen Rechte erhielten. Die katholisch-konservative Bekämpfung des Bundesvertrags von 1832, der Schaffung eines Bundesstaats und der Bundesverfassung von 1848 gründete mindestens so stark in der Niederlassungsfreiheit für Protestanten wie im Verlust von kantonalen Hoheitsrechten.⁴²

Die überdurchschnittliche Akzeptanz der Volkssouveränität in der Schweiz bereits im frühen 19. Jahrhundert hat entscheidend mit der vormodernen Landsgemeinde zu tun. Die Popularität dieser traditionellen Institution – selbst in den ehemaligen von Landsgemeindeherrschaften unterdrückten Untertanengebieten – zeigte sich bereits im «Landsgemeindefrühling» von 1798. Unter dem Titel «Wie sich die ›Demokrätler‹ durchsetzten» hat der Historiker Andreas Suter dieses ambivalente Erbe auf den Punkt gebracht: «Während die moderne Auffassung ›Freiheit und Gleichheit‹ naturrechtlich begründet und das Recht auf politische Partizipation prinzipiell jedem Individuum kraft seiner natürlichen Eigenschaft als Mensch zubilligt, betrachtet die frühneuzeitliche Auffassung Demokratie als ein historisches Privileg, das ein ausgezeichnetes politisches Kollektiv seit je besessen oder in seiner Geschichte erworben hat und das immer wieder neu an die Nachkommen weitervererbt wird. [...] Wenn sie von ›Gleichheit‹ redeten, dann meinten sie eben gerade nicht die Gleichheit aller Menschen, sondern einzig und allein die Gleichheit zwischen den Mitgliedern ihres historisch privilegierten Kollektivs. Und wenn sie von ›Freiheit‹ redeten, dann verstanden sie darunter Freiheit als ein Privileg desselben Kollektivs, was stets die Freiheit einschloss, anderen Menschen dieses Privileg zu verwehren und sie zu beherrschen, wenn nötig mit brutaler Gewalt.»⁴³ Ein solches «Demokratie»-Verständnis war besonders anfällig auf die Vorstellung der Nation als homogener Ab-

stammungsgemeinschaft und auf ethnonationale Ausgrenzungslogik. Und es befand sich in ständigem Konflikt mit den individuellen Freiheitsrechten.

Während Suter auf die Bedeutung der Waffenfähigkeit der versammelten Männer hinweist, übergeht er ein weiteres Charakteristikum, das allgemein unterschätzt wird: Die Landsgemeinden, vor allem die katholischen, waren gleichzeitig religiöse Veranstaltungen, in denen der Klerus und das Kreuz eine zentrale Rolle spielten. So lautete der Artikel 3 der Nidwaldner Verfassung von 1850: «Das Nidwaldner Volk bekennt sich ungeteilt zur christlich-römisch-katholischen, apostolischen Religion.» Es war die Landsgemeinde, welche die Ganzheit und die Katholizität des Volkskörpers in einem entsprechend gestalteten Ring und mit entsprechenden Ritualen darzustellen und zu bekräftigen hatte. Die Einbürgerung von Protestanten und erst recht von Juden sprengte die Konfession, die von wehrlosen Frauen die Wehrhaftigkeit und damit die Männlichkeit des souveränen Volkskörpers.⁴⁴

Dieses korporale oder bündische Selbstverständnis eines katholisch, protestantisch oder mindestens christlich geprägten Souveräns gehört zum Kern konservativer schweizerischer Identität – nicht nur in den Landsgemeindekantonen. Im Katholizismus verstärkte sich dieser Antiindividualismus durch die Metapher der Kirche als Körper mit dem Papst als Haupt. In der Angst vor dessen Auflösung liegt der Hauptgrund für die Angst der Kirche vor der Freiheit der Menschen als Gläubige und als Bürger.

Diese Sichtweise und die mit dieser mindestens auf dem Land stark kompatible Sozialform wurden in Frage gestellt durch eine Moderne, die auf Grund gewisser Erfahrungen materiell als gefährlich und gemäss Aussagen der Autoritäten ideell als ungläubig galt. Mit Hilfe von klerikaler Angstmachelei und Organisationskraft sowie der charismatischen Ausstrahlung des «Stellvertreters Gottes», unter Aufbietung von staatlichen Machtorganen in den «Stammlanden» wurde versucht, all diesen Verunsicherungen und Verlustgefühlen eine Richtung zu geben: zurück zu einer gottgefälligen und damit kirchenbestimmten Lebensweise und Staatsführung. Die Verletzungen, welche politische Entscheide wie die Klostersaufhebung zufügten, waren mehr Auslöser als Ursache für eine politische Gegenreaktion, die als Ultra-

montanismus in die Geschichte eingegangen ist und die man heute als fundamentalistisch bezeichnen würde.⁴⁵

Die Schaffung eines «Corpus Catholicum», in dem beispielsweise der katholische Teil des Aargaus dem Kanton Luzern zugeschlagen worden wäre, war dem höchst zentralistisch organisierten Sonderbund ebenso wichtig wie die Verteidigung der kantonalen Souveränitäten.⁴⁶ Hinter der Verteidigung und Ausweitung der Parität im Aargau im Jahr 1840 hatte die gleiche Idee der Schaffung konfessionell geprägter Körper gesteckt. Nach der Gründung des Bundesstaats wurde das Konzept umgetauft in «christlicher Staat». Mit der Teilersetzung des Religiösen durch das Militärische im Laufe des 20. Jahrhunderts traten der waffenbereite Männerbund und die Rütlichswurgemeinschaft stärker in den Vordergrund. Genau wie die Juden im katholischen oder christlichen Volkskörper ein Fremdkörper sein mussten, gab es für die Frauen in der echten und fiktiven Landsgemeinde der «wehrfähigen Männergemeinschaft» keinen Platz. Ein mechanisch-individualistisches Selbstbild des Souveräns, der auf mündigen BürgerInnen aufbaut, ist beweglicher und aufnahmefähiger als ein organisztisch-traditionalistisches Selbstbild, das in vorgefertigten Wesenheiten wie der konfessionellen Zugehörigkeit, der ethn nationalen Abstammung, der Berufsstände, dem wehrhaften Männerbund, dem christlichen Patriarchat verankert ist. Der katholische Konservatismus wurde zum wichtigsten Gegner einer modernen Demokratie, weil er mit den genannten Wesenheiten am engsten verbunden war und sie am besten zu verbinden verstand. Handkehrum ist es kein Zufall, dass die Demokratie ihre «unbeirrbarsten» ModernisierInnen in Radikalliberalen wie Keller und Heintelmann fand, die mit diesem ideologisch-theologischen Verhängnis am stärksten konfrontiert waren. Und ebenso wenig ist es ein Zufall, dass ein entscheidender Schritt der Kirche, das konziliäre Jawort zur Glaubensfreiheit, zum ersten aller individuellen Freiheitsrechte, die katholische Welt, insbesondere die damals etwas zurückgebliebene katholische Schweiz, in derart kurzer Zeit derart stark veränderte.

- 1 Siehe dazu: Erich Gruner, «Konservatives Denken und konservative Politik in der Schweiz», in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), *Rekonstruktion des Konservativismus*, Bern 1978, 241–272; Urs Allematt, «Conservatism in Switzerland. A Study on Antimodernism», in: *Journal of Contemporary History*, 14 (1979), 581–609; Josef Lang, «Blocher, SVP und der Nationalkonservatismus. Historische und ideologische Kontinuitäten», in: *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik*, 39 (2000), 97–113.
- 2 Über die beiden katholischen DissidentInnen gibt es umfassende Biografien: Arnold Keller, *Augustin Keller 1805–1883*, Aarau 1922; Barbara Kopp, *Die Unbeirrbar. Wie Gertrud Heinzelmann den Papst und die Schweiz das Fürchten lehrte*, Zürich 2003.
- 3 Victor Conzemius, «Der Schweizer Katholizismus – Zukunftsaufgaben aus geschichtlicher Perspektive», in: Stiftung für Geisteswissenschaften (Hg.), *Die Schweiz: Aufbruch aus der Verspätung*, Zürich 1991, 274–301, hier 298.
- 4 Markus Leimgruber, *Politischer Liberalismus als Bildungserlebnis bei Augustin Keller*, Bern 1973, 30.
- 5 Briefe vom 27. 9. 1828 und vom 2. 1. 1828, zit. in Leimgruber, 99 f. (wie Anm. 4).
- 6 Keller, 191 (wie Anm. 2); Andrea Ghiringhelli, «La formazione dei partiti (1830–1848)», in: *Storia del Cantone Ticino. L'Ottocento*, Bellinzona 1998, 98–103; Wallner Thomas, *Der Kanton Solothurn und die Eidgenossenschaft 1841–1847*, Solothurn 1967, 29–47; Ferdinand Strobel, *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert*, Olten 1954, 105–362.
- 7 Heinrich Staehelin, *Geschichte des Kantons Aargau*, Bd. 2, 79–101, 110–122; Verhandlungen des Grossen Rates des Kantons Aargau vom 13. 1. 1841.
- 8 Josef Lang, «Vernünftig und katholisch zugleich». Katholische Radikale und antikerikale Dynamik», in: Andreas Ernst, Albert Tanner, Matthias Weishaupt (Hg.), *Revolution und Innovation. Die konfliktreiche Entstehung des schweizerischen Bundesstaates von 1848*, Zürich 1998, 259–270.
- 9 Verhandlungen des Grossen Rates vom 3. 5. 1848; Augusta Weldler-Steinberg, *Geschichte der Juden in der Schweiz*, Zürich 1970, 26–33, 94–133; *100 Jahre Die Botschaft*. Sonderausg., Nr. 139, Klingnau 30. 11. 1955; *Israelitisches Wochenblatt*, Sondernr. *100 Jahre Juden-Emanzipation in der Schweiz*, Nr. 19a, 16. 5. 1966; *Festschrift zur Gründungsfeier der Augustin-Keller-Loge*, Zürich 1909; Aram Mattioli, «Der «Mannli-Sturm» oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861–1863», in: Ders. (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960*, Zürich 1998, 135–169.
- 10 Max Lemmenmeier, *Kirchenpolitische Aspekte der Verfassungsrevision von 1874*, Unveröffentlichte Seminararbeit, Universität Zürich, Februar 1972; Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Zürich 1996, 316–380; Martina Späni, «Die Entkonfessionalisierung der Volksschulen in der Schweiz im 19. Jahrhundert», in: Lucien Criblez et al. (Hg.), *Eine Schule für die Demokratie*, Bern 1999, 297–323.
- 11 Erich Gruner, *Die Wahlen in den schweizerischen Nationalrat 1848–1919. Wahlrecht, Wahlsystem, Wahlbeteiligung. Verhalten von Wählern und Parteien. Wahlthemen und Wahlkämpfe*, Bd. I, 1. Teil, Bern 1978, 293–299.
- 12 Zit. in: Kopp, 156 (wie Anm. 2).
- 13 Zit. ebd., 14, 16 f.; Gertrud Heinzelmann, *Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus*, Bonstetten 1986, 92.
- 14 Zit. in: Kopp, 71–73 (wie Anm. 2); *Die Staatsbürgerin*, 1 (1959).

- 15 Gertrud Heinzelmann, «Das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Staat in den Konkordaten», in: *Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft*, NF, 98 (1943), 97 f., 101, 149 f., 207 f.
- 16 Gertrud Heinzelmann, «An die Hohe Vorbereitende Kommission des Vatikanischen Konzils, Città del Vaticano», in: *Die Staatsbürgerin*, 7/8 (1962); Kopp, 144–149 (wie Anm. 2).
- 17 *Das Vaterland*, 8. 9. 1962; *Aargauer Volksblatt*, 15. 9. 1962; *Oltener Tagblatt*, 3. 10. 1962; weitere Beispiel zit. in: Kopp, 161–164 (wie Anm. 2).
- 18 Zit. in: Kopp, 277–281 (wie Anm. 2).
- 19 Zit. in: Albert Gnägi, *Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsreform*, Einsiedeln 1970, 116–118.
- 20 Emil Marmy (Hg.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*, Freiburg i. Ue. 1945, 15–31; André Trannoy, *Dieu et liberté*, Paris 1970, 38; Gnägi, 123–126 (wie Anm. 19); Hans Kühner, «Die römisch-katholische Kirche als konservative Grossmacht im 19. und 20. Jahrhundert», in: Kaltenbrunner, 369–385, hier 376 (wie Anm. 1); Othmar Pfyl, *Alois Fuchs 1794–1855. Ein Schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus*, 2. Teil: *Rapperswiler Jahre (1828–1834)*, 139–148.
- 21 *Katholische Schweizer-Blätter für christliche Wissenschaft*, 2 (1865), 97–122; Ernst Rudolf, Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1976, 396–407; Stadler, 184–191 (wie Anm. 10); Gnägi, 143–148 (wie Anm. 19).
- 22 Marmy, 135, 887 (wie Anm. 20); Gnägi, 148–160 (wie Anm. 19).
- 23 Markus Ries, «Gilt für das literarische Schaffen Religion und Moral? Katholische Kultur im Schatten der Modernismuskrise», in: Michael Graetz, Aram Mattioli, *Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und der Schweiz*, Zürich 1997, 231–243; Paul F. Bütler, *Das Unbehagen an der Moderne. Grundzüge katholischer Zeitungslehre der deutschen Schweiz während der Herausforderung des Modernismus um 1900/1914*, Basel 2002, 506–515; Gnägi, 161–166 (wie Anm. 19).
- 24 Von Oswald S. J. Nell-Breuning (Hg.), «Christliche Erneuerung der menschlichen Gesellschaft», in: *Die Sozial-Enzykliken der Päpste*, Zürich 1962, 87 ff.; Quirin Weber, *Korporatismus statt Sozialismus. Die Idee der berufsständischen Ordnung im schweizerischen Katholizismus während der Zwischenkriegszeit*, Freiburg 1989, 80–108, 166–198; Studienkommission der Schweizerischen Konservativen Volkspartei zur Totalrevision der Bundesverfassung, *Vorentwurf zu einer Bundesverfassung*, Olten 1934.
- 25 Zit. in: Gnägi, 170–172 (wie Anm. 19); Martin Conway, «Catholic Politics or Christian Democracy? The Evolution of Inter-War Political Catholicism. A Comment», in: Michael Gehler, Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout, *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien 2001, 294–309; Carlo Masala, «Die Democrazia Cristiana 1943–1963. Zur Entwicklung des partito nazionale», in: Gehler/Kaiser/Wohnout, 348–369 (wie diese Anm.); Thomas Gees, *Erfolgreich als «Go-Between».* *Die Schweizerische Konservative Volkspartei (SKVP) 1943–1971*, in: Gehler/Kaiser/Wohnout (wie diese Anm.), 425–463; Josef Lang, «Josef Konrad Scheubers religiös-patriotischer Beitrag zur Geistigen Landesverteidigung», in: Victor Conzemius *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 1991, 429–459, hier 452; Elisabeth Joris, Heidi Witzig (Hg.), *Frauengeschichte(n). Dokumente aus zwei Jahrhunderten zur Situation der Frauen in der Schweiz*, 469, 530; Bütler, 512 (wie Anm. 23).

- 26 Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1945, 655; Gnägi, 219–227 (wie Anm. 19).
- 27 Gees, 456–463 (wie Anm. 25).
- 28 Conzemius, 291 (wie Anm. 3).
- 29 Josef Lang, «Ultramontanismus und Antisemitismus in der Urschweiz – oder: Der Kampf gegen die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft (1858–1878)», in: Olaf Blasche, Aram Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*, Zürich 2000, 337–372, hier 339–341; *Schwyzer Zeitung*, 8., 10. 11. 1858; 12., 13., 28. 9. 1859.
- 30 Josef Lang, «Kein Platz für Juden neben dem «weissen Kreuz im roten Feld». Die Schweizerische Kirchenzeitung und der Antisemitismus (1832–1883)», in: *Neue Wege*, 3 (1997), 84–90; Ders., «Der Widerstand gegen die Judenemanzipation in der Zentralschweiz 1862–1866», in: Mattioli, 193–212 (wie Anm. 9).
- 31 Gottfried Keller, «Bettagsmandat vom 21. September 1862», zit. in: Weldler-Steinberg, 206 (wie Anm. 9); *Schweizerische Kirchenzeitung*, 30. 8. 1862; Aram Mattioli, «So lange die Juden Juden bleiben [...]. Der Widerstand gegen die jüdische Emanzipation im Grossherzogtum Baden und im Kanton Aargau (1848–1863)», in: Blaschke/Mattioli, 287–315 (wie Anm. 29).
- 32 Victor Conzemius (Hg.), *Philipp Anton von Segesser (1817–1888). Briefwechsel*, Bd. III, 1861–1863, Brief Nr. 727, Zürich 1987, 408; *Schwyzer Zeitung*, 30. 5. 1862; *Schweizerische Kirchenzeitung*, 18. 4. 1863.
- 33 Josef Lang, «Der Widerstand gegen die Judenemanzipation in der Zentralschweiz 1862–1866», in: Mattioli, 193 f., 203–206 (wie Anm. 9); *Schwyzer Zeitung*, 16. 12. 1865; *Schweizerische Kirchenzeitung*, 10. 2. 1866.
- 34 Remigius Niederberger, *Ein Wort für das Volk über die Bundesrevision*, Stans 1872, 4, 12; *Nidwaldner Kalender*, 1873; Lang, 353–356 (wie Anm. 29).
- 35 Lang, 445 f. (wie Anm. 25).
- 36 *Vaterland*, 8. 1. 1959.
- 37 *Vaterland*, 10. 1. 1959; *Amtliches Bulletin, Nationalrat*, 1958, 265; *Amtliches Bulletin, Ständerat*, 1951, 387–389.
- 38 *Amtliches Bulletin, Nationalrat*, 1958, 278 f.; *Neue Zürcher Zeitung*, 4. 10. 1966; Yvonne Voegeli, *Zwischen Hausrat und Rathaus. Auseinandersetzungen um die politische Gleichberechtigung der Frauen in der Schweiz 1945–1971*, Zürich 1997, 266, 321.
- 39 *Neue Zürcher Nachrichten*, 26. 10. 1945; *Vaterland*, 17. 12. 1945; Simone Prodolliet, *Das katholische Frauenbild im Spiegel der Frauenstimmrechtsdiskussion 1900–1971*, Unveröffentlichte Seminararbeit, Bern 1984, 46–48.
- 40 *Die Katholische Schweizerfrau*, 1. 12. 1918, 1. 3. 1920, 28. 2. 1929; Prodolliet, 26 f. (wie Anm. 39).
- 41 Christa Mutter, *Frauenbild und politisches Bewusstsein im Schweizerischen Katholischen Frauenbund*, Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Freiburg 1987, 156–197.
- 42 Josef Lang, «Georg Joseph Sidler. Bundesprophet im eigenen Zugerland», in: Regierungsrat des Kantons Zug (Hg.), *23 Lebensgeschichten. Alltag und Politik in einer bewegten Zeit. Der Kanton Zug zwischen 1798 und 1850*, Zug 1998, 98–111, hier 105 f.; Andreas Ernst, Erich Wigger, «Innovation und Repression. Die Restabilisierung der bürgerlichen Schweiz nach dem Ersten Weltkrieg», in: Kurt Imhof, Heinz Kleger, Gaetano Romano (Hg.), *Zwischen Konflikt und Konkordanz. Krise und sozialer Wandel*, Bd. 1, Zürich 1993, 109–171; Heinz Kleger, «Demokratiekonflikte und Staatssemantik. Von der

Verteidigung nach innen zur Verteidigung nach aussen. Das Staatsverständnis in den Nationalratswahlen der Zwischenkriegszeit», in: Dies., 173–246.

- 43 Gruner, 242 f. (wie Anm. 1); Andreas Suter, «Wie sich die «Demokrätler» durchsetzten. Vormoderne und moderne Demokratie in der Schweiz», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 12./13. Oktober 2002; Alfred Kölz, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, Bern 1992.
- 44 *Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft nebst sämtlichen in Kraft stehenden Kantonsverfassungen*, Freiburg 1860, 198.
- 45 Christoph Weber, «Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus», in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991, 20–35.
- 46 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, 89–107, hier 95.

Résumé

En Suisse, faire passer le principe de la souveraineté du peuple fut chose relativement aisée. Le problème principal de la démocratie était (et reste) la question de savoir qui peut en fait appartenir au souverain, *ce qui est lié à la représentation que celui-ci a de lui-même*. La tradition de la *Lands-gemeinde* facilita la lutte pour les droits du peuple. Mais, de par sa conception prémoderne de la démocratie comme un privilège réservé à un groupe fermé – même confessionnellement – d’hommes en âge de porter les armes, cette tradition rendit également plus difficile l’extension de ces droits aux Confédérés, aux croyants d’autres religions (en particulier les Juifs) et aux femmes. Le gros point de litige entre le libéralisme (radical) et le conservatisme (catholique) pouvait se résumer ainsi: entend-on par «liberté» celle d’un individu majeur ou celle d’un collectif, qu’il soit le «corpus catholicum» ou la patrie d’un peuple d’hommes chrétiens, militairement aptes?

Ce conflit fondamental se traduisit de la manière la plus aiguë dans les discussions autour de l’émancipation des Juifs au XIX^e siècle et de l’émancipation des femmes dans la seconde moitié du XX^e siècle. Il fut débattu de manière particulièrement véhémement pendant le long *Kulturkampf* (1830–1880) entre la minorité radicale-libérale et la majorité conservatrice au sein même du catholicisme. La première associa, par exemple en la personne de Augustin Keller, la lutte pour une démocratie moderne à celle visant

une démocratisation de l'Eglise. Par contre, après la défaite du *Sonderbund* et dans le cadre d'un fondamentalisme ultramontain, le catholicisme politique se reconstruisit essentiellement avec la lutte contre l'émancipation des Juifs ainsi que contre la sécularisation de la Confédération et des cantons.

Le conservatisme catholique était également le principal adversaire du suffrage féminin, qui était profondément incompatible tant avec l'interprétation de la démocratie la plus traditionnelle qu'avec le patriarcat de l'Eglise. Ce n'est donc pas un hasard qu'une catholique comme Gertrud Heintelmann, dont le féminisme, à l'instar du libéralisme catholique, se précisait au contact des idées de l'Eglise, devint une pionnière de la lutte pour le suffrage féminin et pour la prêtrise des femmes. Le tournant démocrate-chrétien initié par Vatican II signifia simultanément la reconnaissance du suffrage féminin.

Compendio

Imporre il principio della sovranità popolare in Svizzera è stato relativamente facile. Il problema democratico fondamentale consisteva e consiste nel definire quali persone abbiano diritto di fare parte del Sovrano. Dal canto suo, tale definizione è intimamente connessa a quella della natura stessa del Sovrano. La tradizione della *Landsgemeinde*, da un lato, ha facilitato l'ottenimento dei diritti civili, d'altro lato, ha ostacolato l'estensione degli stessi diritti ai cittadini provenienti da altre regioni, a persone d'altra confessione, e in particolare agli ebrei e alle donne. Infatti, la *Landsgemeinde* si basa su una concezione pre-moderna della democrazia, intesa quale privilegio di una popolazione delimitata dal punto di vista confessionale e composta esclusivamente da uomini legittimati a portare armi. Il punto di scontro principale tra liberalismo (radicale) e conservatorismo (cattolico) consiste nel decidere se il termine «libertà» si riferisca ad ogni individuo maggiorenne o ad una collettività, sia questa il «corpus catholicum» o la Patria di una popolazione d'uomini cristiani e armati.

Questo conflitto fondamentale si esprime con vigore nelle discussioni sull'emancipazione degli ebrei nel XIX secolo e sull'emancipazione delle

donne nella seconda metà del XX secolo. Esso assume forme particolarmente violente nel lungo periodo della *Kulturkampf* (1830–1880), all'interno della stessa area cattolica, tra la minoranza liberale-radical e la maggioranza conservatrice. La prima, di cui fa parte ad esempio Augustin Keller, unisce alla battaglia per la democrazia moderna quella per una Chiesa più democratica. Il movimento politico cattolico si forma dopo la sconfitta del *Sonderbund*, nella lotta all'emancipazione degli ebrei e con la secolarizzazione della Confederazione e dei Cantoni, nell'ambito di un fondamentalismo strettamente papista. Il conservatorismo cattolico, inoltre, è l'avversario principale del diritto di voto alle donne e della consacrazione delle donne al sacerdozio. La svolta cristiano-democratica nel quadro del Concilio Vaticano II ha comportato, tra l'altro, anche il riconoscimento del suffragio femminile.

Die beiden Katholizismen und die Krux der Schweizer Demokratie

In	Studien und Quellen
Dans	Etudes et Sources
In	Studi e Fonti
Jahr	2004
Année	
Anno	
Band	30
Volume	
Volume	
Autor	Lang, Josef
Auteur	
Autore	
Seite	45-74
Page	
Pagina	
Ref. No	80 000 339

Das Dokument wurde durch das Schweizerische Bundesarchiv digitalisiert.

Le document a été digitalisé par les Archives Fédérales Suisses.

Il documento è stato digitalizzato dell'Archivio federale svizzero.