

Zu einigen Formen politischer Pietät in der Schweiz

Autor(en): **Saurma, Adalbert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **3 (1977)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814364>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZU EINIGEN FORMEN POLITISCHER
PIETAET IN DER SCHWEIZ*

Adalbert Saurma

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Beitrag wird angestrebt, den etwas seltsamen Begriff der politischen Pietät in bestimmten, zum Teil historischen Situationen der Schweiz so anzuwenden, dass der durch die bequeme moderne Unterteilung in Kirche und Staat ausgetrocknete Bereich des Politisch-Religiösen wieder belebt werden kann. Zunächst wird versucht, eine funktionale Umschreibung zu geben, die von der Situation und der ihr angemessenen Haltung ausgeht. Die gemeinsame, traditionelle Art, Situationen zu vereinfachen, ist der 'Common Sense', ist die politische Pietät. Deren Entwicklung wird anschliessend in einer induktiven Typologie einiger historischer Formen nachgegangen, von den kleinen Territorien der Urschweiz und deren Beziehung zur Natur, über den Patriotismus bis zu den zivilen Theologien der neuesten Zeit.

RESUME

Dans cet essai, l'auteur vise à appliquer la notion un peu étrange de piété politique à quelques cas suisses, dont certains sont d'ordre historique. Par ce biais, il souhaite à réanimer le débat autour du politico-religieux, qui souffre d'avoir été desséché par la distinction moderne trop facile entre l'Eglise et l'Etat. L'auteur a ensuite voulu donner une description fonctionnelle de situations particulières et des comportements-réponses qu'elles ont provoqués. La manière la plus fréquente d'interpréter en les simplifiant des situations consiste dans cette démarche de 'bon sens' qu'est la piété politique. Finalement, le développement de la piété politique a été saisi dans certaines de ses formes historiques au moyen d'une typologie inductive: de la piété de la Suisse primitive aux petits territoires, marquée par son rapport à la nature, on passe à la piété patriotique pour aboutir aux théologies civiles des temps présents.

*Erweiterter Text einer 1976 am Kolloquium ASSOREL vorgetragenen Ergänzung zum Aufsatz: "Politische Pietät: Zum Verhältnis von Religion und Politik", SZS/RSS 3(1977)1:121-137. Ich bin R. Campiche und C.Lalive d'Epinay für ihre kritisch-pietätvolle Lektüre des Entwurfs zu grossem Dank verpflichtet.

I. DIE BEGRIFFE 'POLITISCHE PIETAET' UND 'ZIVILTHEOLOGIE' UND DIE SCHWEIZ

In dem Vortrag, den Peter Heintz 1971 am Kongress der SGS unter dem Titel "Stand und Einschätzung der Soziologie in der Schweiz" gehalten hat, wurde nicht nur der am folgenden Kongress vielzitierte Ausdruck von der "Schweiz als einer soziologischen 'black box'" (1972, S. 5) geprägt, sondern auch die "Zielvorstellung vom Soziologen" skizziert als "eines seiner Möglichkeiten bewussten Generalisten, der sich, im Unterschied zum theoretischen Dogmatiker und methodologischen Ritualisten, in einem permanenten intensiven Lern- und Innovationsprozess befindet" (ibid., S. 11). Der Generalist ist allerdings, so muss hinzugefügt werden, auch ein ewiger Dilettant, der dem sog. Forschungsstand aller Spezialisten so ausgeliefert ist, dass er seine geknitterte Identität mit anderen seiner Art in einer ihnen gemeinsamen Vision bestätigen müsste, was ihn jedoch wieder zum Spezial-Generalisten machen würde. Der generalistische Forschungsstand ist nie als ein hinreichender nachzuweisen; stets setzt eine neue Querverbindung einige, viele oder alle bisherigen Bezüge in ein anderes Licht; schliesslich ist alles in allem und umgekehrt. Die einzige Hoffnung: Zum Glück liest es keiner.

1. Mehrdeutige Situation, Religion und Politik

Im Verhältnis von Generalist und Spezialist spielt das mit, was Henri Lefebvre in seiner klassischen "Kritik des Alltagslebens" die "dialektische Bewegung von Ambiguität und Entscheidung" genannt hat (Bd. III, 1975, S.55). Die Ambiguität "konstituiert sich als gelebte Situation auf erstickten, entschärften, als solche nicht wahrgenommenen (verkannten) Widersprüchen" (ibid., S. 49). In dieser Mehrdeutigkeit ist es daher von grösstem Nutzen, Mitmenschen oder gar Gleichgesinnte um sich zu wissen, die ebenso bemüht sind, die Situation zu definieren, d.h. bestimmte ihrer Aspekte übereinstimmend als vorhandene herauszustellen. Gemäss dem sog. Thomas-Theorem - "wenn die Menschen Situationen als real definieren, so sind auch ihre Folgen real" (W.I.Thomas, 1965, S.114. Zuerst 1932) - können nun bestimmte Interpretationen als uninteressant oder abwegig fallen gelassen werden; andere subjektive Einschätzungen werden zu objektiven Tatsachen, indem sie gelebt und so für andere real werden (1). Auch der einzelne wird für sich real, indem er lernt, sich in der Situationsdefinition der anderen zu sehen. Mit Luckmann können wir diese Aneignung eines Bedeutungszusammenhangs, einer Weltsicht, im Laufe der Sozialisation "als die soziale Grundform der Religion" bezeichnen (1967, S.192). Diese Weltansicht einer Person bedingt ihr "Ver-

halten in einer Weise, die ebenso tiefgreifend wie selbstverständlich und daher subjektiv unmerklich ist" (ibid., S.191). Oder, wie Lefebvre sagt: Ambiguität schliesst "das Bewusstsein von der Ambiguität" aus, sie ist "eine Bezeichnung des mit der 'Realität' vermengten Scheins" (Bd.III, 1975, S.52). Als aufgeklärter Marxist glaubt Lefebvre zwar, dass die Menschen eines Tages ihre Situationen ohne Mystifikationen zu durchschauen lernen werden, aber anthropologisch bleibt die Dialektik von Ambiguität und Entscheidung.

Von dieser stets notwendigen Entscheidung her gesehen, liesse sich Luckmanns religionssoziologischer Ansatz auch auf die Politik anwenden, sozusagen als 'unsichtbare Politik' in Analogie zur "Invisible Religion", aus der obiges Zitat ursprünglich stammt. Denn die Situation, von der wir ausgingen, ist nicht nur symbolisch konstruiert, sondern sie ist zugleich auch natürlich vorgegeben, wobei es eben für die Situation des Menschen 'natürlich' ist, dass die Scheidung zwischen diesen beiden Bereichen nicht unzweideutig vorzunehmen ist. Jedenfalls ist das Problem: 'Wer bekommt was bei knappen Ressourcen?' mindestens ebensogut eine primäre Realitätserfahrung wie die, dass man glauben muss, was andere von einem glauben, um an sich glauben zu können. Die 'soziale Grundform der Politik' wäre demnach gerade die Einsicht in die Bedingtheit des Bedeutungszusammenhangs: Dass andere und auch meine Interessen im weitesten Sinne bei dem Entscheid darüber mitwirken können, was als real in einer Situation zu gelten habe, wobei es aber wieder zwielichtig bleibt, wie wohlwollend diese Absichten gemeint sein könnten. Sie mögen sich sogar mit der Androhung von Gewalt Nachdruck verschaffen wollen, dessen Plausibilität zu den Kernproblemen sozialer Systeme wie Staat und Familie gehört.

Zur Definition der vieldeutigen Situation können dieser also gleichsam Stützen eingezogen werden, die sowohl symbolisch-religiös als auch natürlich-politisch Realität konstruieren, indem sie glauben machen und entscheiden helfen. Es sind dies im Grunde die Geschichten, die sich zu einer Situation erzählen lassen; Geschichten, die prinzipiell nie zu Ende erzählt und nie die genau gleichen sind. Daher braucht es eine Ordnung, das heisst: Es muss feststellbar sein, welche Geschichten 'eigentlich' doch gleich sind, und wann sie 'letztlich' ein Ende finden. Es gibt eigene und allgemeine Geschichten, persönliche Identität und öffentliches Selbstverständnis, die alle aber atomaren Elementarteilchen gleich so schillernd und flüchtig sind, dass es zu ihrer Feststellung die ständige Wiederholung von für gleich und abschliessbar gehaltenen Handlungen braucht. Mit anderen Worten: Mehrdeutige Situa-

tionen werden eindeutiger durch politische und religiöse Rituale und durch deren Erklärung in politischen und religiösen Mythen. Im Ritual zeigt sich sozusagen überhöht die Entscheidbarkeit einer Situation darin, dass dabei eben keine Handlungsalternative übrigbleibt, und im Mythos zeigt sich das Problem der Glaubwürdigkeit darin, dass er als gelebter ja absolut nicht fragwürdig ist.

2. Politische Pietät und Ziviltheologie

Es versteht sich, dass die im vorgehenden Abschnitt ständige Reduktion auf Situationen, in denen man handeln muss - oder auf Handlungen, die stets Situationen schaffen - eine stark theoretische Vereinfachung ist. Haben wir es doch in der sozialen Wirklichkeit immer mit Interpretationsansätzen zu tun, die für mehrere, irgendwie als verwandt empfundene Situationen gelten sollen. Je bewusster diese Deutungen entwickelt und abstrakt in zentralen Symbolen verdichtet sind, desto eher können wir von einer Ziviltheologie im Sinne Eric Voegelins (z.B. in "Anamnesis", 1966) sprechen. In weniger komplexen Situationen dagegen genügt der Habitus des "Common Sense", der sich ins Schweizerische übersetzt mit dem freundeidgenössischen 'man muss eben miteinander reden' charakterisieren liesse. Es ist dieses etwas vertrauensselige und zugleich allem Originell-Überdrehten abholde Einschätzen von Situationen, die in überkommener Weise vereinfacht, 'natürlich' werden, was wir als politische Pietät bezeichnen wollen. Religiös gesehen handelt es sich dabei gemäss einer jüngst (1976) von Dietrich Rössler wieder aufgenommenen Unterscheidung nicht um gedeutete, sondern um gelebte Religion, oder, wie Lefebvre sagen würde, um die "gelebte Situation".

3. Die Anwendbarkeit auf schweizerische Verhältnisse

Von Karl Schmid gibt es in seinem "Versuch über die schweizerische Nationalität" einen für unsere Zwecke interessanten Ansatz zu einer Beschreibung der altertümlich anmutenden kulturellen Pietät der Schweiz: In der Bedeutung der Vergangenheit für die Schweiz fand er zwischen der Geschichte als dem rein rationalen und bewussten "Gegenstand unseres Wissens" (1957, S.18) und der blossen Gewöhnung des jahrhundertelangen Zusammenlebens eine zwielichtig-mittlere Schicht "des doppelten Uebergangs: bewusste Geschichtserfahrung sinkt in sie ab und verliert die spezifischen Züge der Rationalität, und umgekehrt nährt sie, wie dunkler Humus, alles das, was als Vorstellung und Begriff vor das höhere Bewusstsein tritt. In ihr sehen wir den irrational-rationalen,

unbewusst-bewussten Charakter aller schweizerischen Phänomene verkörpert und symbolisiert - all das, was im Vergleich mit dem Westen als konservativ, ja archaisch, im Vergleich mit Deutschland aber als aufklärerisch und rational erscheint." (ibid., S. 19). Deswegen liegt nach Schmid das Schwergewicht nationaler Selbstverständigung nicht so sehr in der bewusst konstruierten, "besonderen Synthese der kulturellen Gegebenheiten mit einer bestimmten Staatsidee" (ibid., S.21), sondern es gilt, dass "in der seelischen Schicht, von der wir meinen, dass sie die Matrix der schweizerischen Nationalität sei, ... politische und kulturelle Strebungen noch ununterschieden" sind. (ibid., S.22).

Eine schwierige, bereits unser heutiges Selbstverständnis berührende Frage ist die nach der Möglichkeit einer "civil religion" im Sinne Bellahs (1968). Insofern als er mit ihr doch eine nationale intellektuelle Elite voraussetzen muss, welche - in seinen Worten - die nationale, geschichtliche Erfahrung, unter transzendtem Urteil stehend, moralisch erwägt, ist die Schweiz als Ganzes bis jetzt, ohne eine krisenhafte Bedrohung von aussen, nicht in der Lage gewesen, eine solche Religion dauerhaft aufrechtzuerhalten. Wohl denkt man an bestimmten Feiertagen in jedem Kanton mit besinnlichen Worten an das gemeinsame Vaterland, aber entscheidend für die Feierlichkeit sind nicht so sehr die kaum weiter bedachten Argumente der Reden, sondern die mit bestimmten, trefflichen Worten beschworene lokale Stimmigkeit der Veranstaltung, zu der auch Gesang, Lampions und Höhenfeuer sowie ein typischer, schwefeliger Feuerwerksgeruch gehören. Intellektuelle Artikulationen nationaler Erfahrungen, etwa in Büchern oder Leitartikeln, werden nicht nur sehr beschwerlich zwischen den einzelnen Sprachbereichen ausgetauscht, sondern in der deutschen Schweiz müssen diese auch noch in einer im Vergleich mit dem alltäglich gelebten Dialekt eher synthetischen und als 'hoher' auch schon irgendwie 'heiligen' Hochsprache dargestellt werden. Da also eine "civil religion" immer auch Elemente nationalistischer Theologien entwickeln muss, hätte sie in unserem Land nicht nur die bewusst partikularen, zivilen Pietäten der einzelnen Landschaften zu verarbeiten, sondern könnte auch - wie es bei modernen, totalitären Verheissungen geschehen ist - gerade daran scheitern, dass grosse Teile des Volkes gar nicht verstehen, wovon die hochdeutsche Rede ist.

Bellah hat ja, wie wir im früheren Aufsatz gezeigt haben, aus der Krise des amerikanischen Selbstverständnisses heraus in "The Broken Covenant" (1975) ein ausserordentlich bekennendes Buch geschrieben. Ein solches kommt unweigerlich dann zustande, wenn man eine Humanwissenschaft nicht mehr gleichsam nur als 'Kulturspionage'

über andere betreibt (2), sondern sich auch biographisch als 'teilgenommener' Beobachter sieht. Insofern man nicht nur Spezialist für die Darstellung schon interpretierter Symbole ist, sondern generalistisch mit neuen Begriffen auch neue Symbole schafft, ist man immer auch ein Dilettant. Wenn ich also im Folgenden einen etwas kurzatmigen Ueberblick über historische und aktuellere Formen eidgenössischer politischer Pietät zu geben versuche, dann bin ich in zweifacher Hinsicht ein Dilettant: Nicht nur bin ich kein Fachmann der Volkskunde, der Schweizer Geschichte und der Theologie, sondern indem ich erst auf dem Wege der wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung neue Symbole bilde und alte in neuer Weise interpretiere, bin ich zugleich Dilettant für andere eidgenössische kulturelle Sonderfälle, deren zivile Pietäten möglicherweise ganz anders gelebt werden oder gedeutet sein möchten.

II. ANSAETZE ZU EINER TYPOLOGIE EIDGENOESSISCHER PIETAET

Vier grobe Typen politischer Pietät wären denkbar, die sich zwar in einer gewissen historischen Abfolge erst herausbildeten, aber einander durchaus nicht abgelöst haben, sondern neben- und ineinander und wieder aktualisierbar, d.h. neuer ziviltheologischer Ausdeutung zugänglich, bestehen.

1. Der Rütlichwur: Die Pietät kleiner Territorien

Die "Gründungszeit, ein beliebtes Tummelfeld verschiedenster Theorien und Hypothesen" (Im Hof, 1974, S.144), auf der seit dem 19. Jahrhundert eines der Schwergewichte der schweizergeschichtlichen Forschung liegt, kann wohl kaum durch soziologische Betrachtungen von der Unschuld erlöst werden, in der sie noch immer für die heute massgebende Generation geborgen liegt. Zu gross ist einerseits der Mangel an Quellen, wie sie etwa in wahrscheinlich einmaliger Weise Le Roy Ladurie (1975) in seinem Buch über das Dorf Montailou in den nordöstlichen Pyrenäen in den Jahren 1294-1324 zur Verfügung standen: Die detaillierten Untersuchungsakten der Inquisition über die Katharer in jenem Dorf. Zu mächtig ist andererseits immer noch das in den letzten 200 Jahren entstandene "rütlizentrische" Geschichtsbild (3), das uns suggeriert, die Ahnen seien insofern gegenwärtig, als ihre Vision von 1291 der Schweiz entspreche, die wir heute leben (4). Diese moderne, 'historisch wahre' Ziviltheologie haben in jüngster Zeit ironische Entmythologisierungen als blosse Fiktionen zu entlarven versucht: So etwa der Nonkonformist (eigentlich eine Bezeichnung aus der englischen Kirchengeschichte) Max Frisch (Wilhelm Tell für

die Schule, 1971) oder auch Otto Marchis Buch mit dem bezeichnenden Titel: "Schweizer Geschichte für Ketzler oder Die wundersame Entstehung der Eidgenossenschaft" (1971).

Unterstellten in den dreissiger und vierziger Jahren die oft apologetischen Darstellungen eidgenössischer Urzeit den christlich-frommen Hirtenkrieger als Hauptakteur der Geschichte jener Zeit, so haben neuere Arbeiten die Alten Orte insofern gleichsam säkularisiert, als sie beispielsweise bei Peyer (1972) zwar "nicht etwa auf die Vorstellung vom Reich als eines grossen christlichen Ueberstaates und vom Kaiser als des obersten Schirmherren der Christenheit" (S.233) verzichten, aber in der Innerschweiz "stossen wir, abgesehen von den Klöstern, auf die ganz andere Welt der Hirten und Gebirgsbauern. Ihr Feld ist die Sage und Das Brauchtum. Andere (i.e. kulturelle, A.S.) Leistungen sind hier vor der Mitte des 15. Jahrhunderts kaum zu erkennen. Heimsuchzüge, Mummenschanz und Totenkult sind da zu Hause ..." (S.231). Bei Im Hof geht es bei den solchermassen quasi als 'kulturloses' Naturvolk eingestuften ersten Eidgenossen nicht nur um Macht, "sondern auch um ein Vordringen und eine Sicherung genossenschaftlicher Prinzipien, sei es in 'demokratisch'-ländlicher Form, sei es in republikanisch-städtischer" (1974, S.33). Die "demokratische Bewegung" des 14. und 15. Jahrhunderts, die auch zum Sturz der führenden Geschlechter der ersten Bünde geführt hatte, "war getragen von einer alpin-voralpinen Bevölkerung von 'Hirten', von Viehzüchtern. In ihr traten durchaus revolutionär-anarchistische Züge hervor ... Oft ist das Jungvolk der Träger, handfest, aggressiv bis zum Terror." (ibid., S.37). Bei Karl W. Deutsch schliesslich gleichen die Urkantone einem kleinen Konzern, der die Sales Promotion seiner Alpenpässe mit Kriegsdienst- und Käsemarketing kombiniert: "Ein Bergkanton wie Uri ist ein Bauernkanton mit geldbesitzenden, waffenbesitzenden, weltweit informierten Bauern, und er ist eine natürliche Stadt, mit den Bergen statt einer Stadtmauer und den Pässen statt der Stadttore. Es ist also eine landwirtschaftliche Gegend, die sich nach städtischer Art regieren lässt, die sich wie eine Stadtgemeinde, wie eine Kommune benimmt." (1976, S.34)

Bei unserem vorsichtigen Rekonstruktionsversuch einer politischen Pietät jener so vielfältig deutbaren Zeiten werden wir nur andeuten können, wie die Einseitigkeit dieser einzelnen Betrachtungsweisen, die durch allzu kurze Zitate noch verstärkt wird, ausgeglichen werden könnte. Eine gleichsam ethnologische Geschichtsperspektive müsste das schon erwähnte Thomas-Theorem von den "als real" definierten Situationen auf die Vergangenheit der eigenen Kultur anwenden. Dieser soll auf diese Weise sozusagen die Freiheit zum Unordentlichen und zum Missverständnis wiedergeben werden, anstelle einer Sicht, in der nach dem

bloßen Erfolg von Strategien und den ihnen zugrunde liegenden Interessen gefragt wird, in der Menschen sich - überspitzt formuliert - zueinander wie der Natur gegenüber verhalten: Das Schlachten und das Thronfolgerzeugen. Dadurch verschwimmen dann beispielsweise die bekannten Umrisse der politischen Einheiten (wie etwa 'Die Waldstätte'), und es ergibt sich ein Ueber-, Neben- und Gegeneinander von Wirklichkeitskonstruktionen mit teilweise gemeinsamen, teilweise verschiedenen Elementen (wie etwa einzelne Talschaften, die Hintersässen oder Berg- und Talleute und solche am See). Zugleich werden aber so auch die Trennungslinien unscharf zwischen dem, was den Menschen damals als unveränderlich-natürlich definiert erschien, und dem symbolischen Bereich, den sie als manipulierbaren dem ersten entgegenhalten zu können vermeinten.

In diesem Sinne ist denn auch "l'abandon de tout distinction dogmatique entre superstructures et infrastructures" gefordert worden. "A l'instar de la parenté dans les sociétés 'archaïques', la religion, qui était de l'ordre des superstructures si l'on admet que les bases matérielles d'une société sont déterminantes en dernière analyse, n'en a pas moins fonctionné comme infrastructure dans le mode de production féodal." (Schmitt, 1976, S.948). Eine Bittprozession für den Segen der Feldfrüchte ist dann ebenso ein Produktionsfaktor wie Pflug und Mühle, wenn dies durch die Religion als wirklich definiert worden war. Oder auch: Solange es Hexen 'gibt', gibt es keinen Hexenwahn.

Für den gleichen Autor ist daher die zentrale Frage die nach dem Grad der Christianisierung einer Volkskultur: "C'est que la culture folklorique constituait un système qui ne pouvait intégrer d'apports extérieurs que dans les limites de ses règles de fonctionnement: l'Eglise a tout au plus christianisé partiellement un folklore qui n'a disparu qu'avec l'ensemble du mode de production dont il faisait partie intégrante." (ibid.) (5).

Mit der Vorstellung einer unvollständigen oder auch nur scheinbaren Christianisierung könnte nun Max Webers interessanter Vergleich zwischen den alten Schweizern und den "bäuerlichen Eidgenossen" im alten Israel verbunden werden, wo "die grosse, das Land durchschneidende Handelsstrasse von Aegypten zum Euphrat eine dem 'Passstaat'-Charakter der Schweiz ähnliche Situation (frühe Geldwirtschaft und Kulturberührung) schuf". (1964, S.368). Dort versuchten "die stadtsässigen, philisträischen und kanaanitischen Grundherren ..., geschulte 'Kriegsleute von Jugend auf' (wie es von Goliath heisst) ..., die Bauernschaft der Gebirgshänge, auf denen 'Milch und Honig fliesst', sich zinsbar zu machen". (ibid.). Der Kampf vollzog sich

"unter der Führung von Heilanden der Jahvereligion (Maschiach, Messias, wie Gideon und seinesgleichen, die sog. 'Richter' genannt werden)". (ibid.).

Unterstützt von einer gehörigen Portion Phantasie, die gleichwohl präzise sein kann, liessen sich mit diesen hier kurz zusammengerafften Elementen in der Urschweiz revitalisierende, messianische Bewegungen unter der Führung von 'Tellen' konstruieren, deren Bild in Ermangelung einer schriftlichen Tradition nur in fast völlig verballhornter Form auf uns gekommen ist. Möglicherweise wären so die ersten kriegerischen Erfolge der Eidgenossen ein wenig genauer erklärbar, ihre mangelnde Pietät gegenüber der 'anständigen', ritterlichen Art des Kampfes, ihr rauschhaftes, blindwütiges Dreinschlagen. Aus dieser Sicht mögen auch die unfrommen Uebergriffe der alten Schweizer gegen die Klöster Einsiedeln, Engelberg und Steinen plausibler erscheinen. Diese, besonders im Falle Einsiedeln, "abstossenden Handlungen" kamen immer dann vor, "wenn die Wogen der Leidenschaften die anerzogene Schicht der Kirchlichkeit wegspülen und eine religiöse Grundhaltung des alten Innerschweizers zum Vorschein kommt, die bisher unbeachtet geblieben ist". (Weisz, 1940, S.43).

Ein schwacher Wellenschlag dieser Leidenschaften erreichte noch unsere Gegenwart in Form der "dummen Geschichte im Krieg", die sich im Schwyzer Ort Steinen, wo einst Werner Stauffacher gegen das landesherrliche Burgenmonopol sein Steinhaus gebaut haben soll, 1942 zugetragen hat. Das Dorf glaubte wegen einer Schwarzhandelsaffäre sein politisches Pietätsgefühl dermassen durch die Strafverfolgungen der Bundesbehörden verletzt, dass es zum Aufruhr und zur Belagerung durch Truppen kam. Unter einem zeitgenössischen Foto der erregten Einwohner ist zu lesen: "In der allgemeinen Aufregung wurden selbst wenig rednerisch begabte Personen 'vom Geiste überfallen' und sie 'redeten in Zungen'. 'Ich hatte wirklich eine grosse Schnörre' und sie staunten über sich selbst, 'Ich bi halt verrückt gsi'." (Meisterhans, 1973, S.5).

In dieser sozusagen 'protomessianischen', nicht weiter symbolisch verdichteten Situation zeigt sich deutlich die im Begriff der politischen Pietät versteckte Zweideutigkeit, bei der erst durch die Nachwelt entschieden wurde, ob es sich, beispielsweise bei den zahllosen Eidgenossenschaften jener Zeit, jeweils um eine Ver-Schwörung einer Clique (z.B. gegen ein Kloster) oder um eine Be-Schwörung eines Bundes (z.B. gegen Habsburg) gehandelt habe. Mit der Chiffre 'Verteidigung der Freiheit' mag also damals gemeint gewesen sein: Verteidigung der politischen Pietät eines bestimmten, kleinen Territoriums (6), die wir

hier zu beschreiben versucht haben, gegen eine andere, vielleicht modernere, über weitere Räume gespannte politische Religiosität (7).

2. Das "bäurische Tao" oder die Pietät der Landschaft

Waren beim vorangehenden Typ die Träger dieser politischen Pietät und der Zeitpunkt ihrer historischen Erscheinung noch einigermaßen anzugeben, so bewegt sich der folgende Versuch fast völlig im bloss essayistischen Umschreiben und poetischen Evozieren. Ausgangspunkt ist das Verhältnis zur Natur, ein ebenso vielfach interpretierbares Thema der Menschheitsgeschichte wie dasjenige von Freiheit und Bindung in der Gemeinschaft, das dem vorherigen Typ zugrunde liegt. Für beide ist nun bezeichnend, dass sie ihre besondere Bedeutung nur in kleinen Ländern erhalten, in denen sie noch von annähernd allen in ähnlicher Weise als 'unser' Thema erlebt werden können. Im mehrere Landschaften umfassenden Flächenstaat und besonders für seine eigene Landschaft schaffenden Grossstädte entwickelt sich ja der Tourismus als Surrogat des Naturerlebnisses. In der Schweiz jedoch sind Berge, Kuppen und Seen sozusagen rundum erfahrbar; die Städte waren bis in die neuere Zeit, gemessen an den Weltstädten, eher grössere Dörfer. Da beide Pietätstypen sich durch unsere Geschichte ziehen und damit zum Symbol-Fundus modernerer Artikulationen des schweizerischen Selbstverständnisses gehören (8), ist es auch so schwierig, Ursprung und Träger exakt zu bestimmen.

Die Natur, das sichtbar Umgreifende schlechthin, erscheint dem Menschen stets in zwiespältiger Form. Vielleicht vergisst man heute allzu leicht, wie viele Jahrhunderte lang der Mensch an der Natur gelitten hat. Texte wie Plinio Martinis "Le disgrazie di quel tempo" "in questa nostra valle di miseria" (1975, S.69 u.72) belegen dies eindrücklich. Jene verlorene Welt in ihrem kunstvollen Arrangement mit der Natur mögen wir noch in Fredi M. Murers Film "Wir Bergler in den Bergen sind eigentlich nicht schuld, dass wir da sind" (Murer u. Schaub, 1974) oder auch in Maurice Chappaz' Band mit den historischen Aufnahmen Albert Nyfellers "Lötschental secret" (1976) erahnen. Hugo Lötscher zitiert daraus die bezeichnende Bemerkung zum kulturellen Wandel: "Unser Problem ist der Uebergang vom Heiligen zum Profanen. Aber dies mit aller religiösen Notwendigkeit." (1977, S.57).

Dieses Heilige hat Eduard Renner ausführlich beschrieben: Der Urner Bergbauer versucht das tückisch-dümmliche Chaos, das "Es" durch den "Ring" magisch zu bannen: "Wenn der Ring in den Bezirk des Es übergreift, vernichtet er ihm keine Substanz, sondern bannt nur einen Teil dieser Sub-

stanz in eine bestimmte Form, in jene Form, die der Mensch gerade braucht.- Das Es sträubt sich gegen das aufgezwungene Joch mit seinen Mitteln und sucht seine Uniform zurück zu gewinnen. Sichtbares wird dann unsichtbar, Lebendiges fällt zu Tode, Weidland wird verschüttet. Da dieser Zerfall ständig droht, muss der Ring täglich und stündlich gezogen werden, und zwar nicht nur in seiner grossen Art, dem Betruf, sondern in der kleineren, der unendlich vielen Gebete und Stossgebete ..." (1976, S. 174).

In dem Kapitel "Notizen von einem Sonntag in der Campagne" sind von Henri Lefebvre die gesellschaftlichen Veränderungen seit jenen Urzeiten am Beispiel des Festes beschrieben worden, das einst in seiner Regelmässigkeit auch "die Regelmässigkeit der jahreszeitlichen Ordnung zu garantieren" (Bd.I, 1974, S.205) schien; Feste sichern die Natur, "halten sie gleichzeitig fest, indem sie die Zukunft Vorbilden und binden", die Gaben des Festes "erscheinen als ein auf die Zukunft genommenes Pfand". Um das "zugleich natürliche und menschliche Gleichgewicht" zu bewahren, "arbeitet der Mensch mit der Natur zusammen ..." (ibid.) (9).

Noch vor dem modernen Natürlichkeitskult, als die technische Revolution eben erst eingesetzt hatte, und der Sieg über die Natur noch keineswegs feststand, beschreibt Gotthelf in "Geld und Geist" Landschaftsfrömmigkeit in einer so heidnisch-ekstatischen Verdichtung, dass man meinen möchte, selbst einem Pfarrer könne in seiner Liebe zum Land durch "die Wogen der Leidenschaften die anerzogene Kirchlichkeit" weggespült werden, um Leo Weisz etwas unfair nochmals zu zitieren: Aenneli "sah, wie alles im reichsten Segen prangte, vom Tal weg bis hinauf zu den Gipfeln der Vorberge, sah, soweit das Auge reichte, den Himmel rundum sich senken den Spitzen der Berge zu, sah ihn umranden den Kreis, welchen ihr Auge ermass, sah, wie da eins ward der Himmel und die Erde, und von dieser Einigung kam der reiche Segen, kam der Sonne Licht, kam der Regen, kam der geheimnisreiche Tau, kam die wunderbare Kraft, welche Leben schafft im Schosse der Erde.(...) Und sie dachte, ob denn eigentlich der Himmel nicht alles umranden sollte, nicht bloss die Erde, sondern auch der Menschen Leben, so dass, wenn die Jahre ihn drängen an der Erde äussersten Rand, vor ihm der Himmel offen liege. Darum auch alle seine Verhältnisse ein jegliches zum Berge wird, auf den der Himmel sich senket, und aus dem er in den Himmel steigen kann." (Gotthelf, 1943, S.90).

Mit dem Ausdruck "bäurisches Tao" versuchte Ernst Bloch in einem Vergleich der beiden Alemannen Hebel und Gotthelf das zu bezeichnen, was wir schon als das Gleichge-

wicht im Arrangement mit der Natur erwähnt haben: Das "Wäge" der Existenz, eben wenn man 'z'wäg' ist, zuwege ist und etwas zuwege bringt. Zwischen beiden Dichtern wirke "das Verbindende von Kraftklang und Einklang echter erzählender Folklore, vom 'Wägen', Gesunden, natürlich Gut-Eingehängten". (1965, S. 370). "Jener Einklang von Drinnen und Draussen, jene Entsprechung des rechten Lebenstakts und rechten Welttakts dahinter" (ibid., S.381) nannten die Chinesen Tao. "Tao, ein Wort ganz aus diesem bäurischen, familiären Volk heraus, das Haus gut im Gang, das Leben und sein Streben gut im Lauf, woran Segen ist, ein verborgener und doch öffentlicher Zustand, den man vom Bauerntum her sicherer versteht als aus den üblichen Vergleichen mit entlegener Mystik." (ibid., S.372).

Aus dieser Bauernwelt liesse sich vielleicht auch eine teilweise Erklärung der nicht nur zweckrationalen schweizerischen Ordnungsliebe und Pünktlichkeit gewinnen. Die im langen Umgang mit der Natur entwickelte 'pädagogische' Einstellung zu ihr hätte sich demnach allmählich auf die neue, künstliche 'Natur' der Industrielwelt übertragen. Gleichsam als verlange eine Pietät beispielsweise gegenüber dem Arbeitsmateriel, dass es 'gut eingehängt' in einer Ordnung sei, damit es in der weiteren Verwendung die "Zukunft vorbilden und binden" (Lefebvre), die Unordnung, das Es bannen kann, etwas 'z'wäg' bringt. 'Gut eingehängt' muss auch die Uhr sein, sie erzieht und bannt die Zeit, auf dass die Welt voraussehbar werde.

3. Die patriotische Pietät

Die beiden ersten Typen politischer Pietät beruhen auf Grundgegebenheiten menschlichen Daseins; es war uns daher auch möglich, recht freizügig durch weite historische Räume zu eilen. Die folgenden Typen siedeln sich jedoch in jeweils jüngeren Zeiten an. Von der Unschärfe sehr ferner Zeiten geraten wir also über die einigermaßen präzisen und noch mehr oder weniger erlebten Erinnerungen der letzten Generationen wieder in die erneute Unschärfe spekulativer Versuche, den grossen Zusammenhang im eigenen Tag zu erkennen. Indem wir uns nun gleichsam der Brennweite nähern, bei der unsere Linse gegenwärtig am schärfsten zu bündeln vermag, gerät auch jene bis jetzt weniger beachtete Dimension dessen, was man ganz allgemein als historisches Bewusstsein bezeichnet, in unser Blickfeld.

Dieses Bewusstsein ist ein Aspekt eines unergründlichen Problems, das, wie Max Weber mit wohl autobiographischem Hintergrund gezeigt hat, ein typisches Problem der Intellektuellen, der weniger unter äusserer Not leidenden, privilegierten Schicht ist: Der Intellektuelle ist es

nämlich, "der die Konzeption der 'Welt' als eines 'Sinn'-Problems vollzieht. Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt 'entzaubert' werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch 'sind' und 'geschehen', aber nichts mehr 'bedeuten', desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und 'Lebensführung' je als Ganzes, dass sie bedeutungshaft und 'sinnvoll' geordnet seien." (1964, S.396).

Nicht zuletzt die Zweideutigkeit alles Vergangenen, selbst der einst eindeutig geoffenbarten Schrift, will erlöst sein durch ein endgültiges Wissen darum, wie es 'wirklich' gewesen sein muss, welches der 'wörtliche' Sinn eines Wortes sei. Die in der Spätscholastik einsetzenden Abklärungen darüber, wie bestimmte Bibelstellen technisch plausibel gemacht werden können, sowie auch das Abwägen zwischen verschiedenen überlieferten Interpretationen solcher Art stehen am Anfang dieser Entwicklung. Jene ersten Schritte der Wissenschaft geschahen also "mit aller religiösen Notwendigkeit", wie Chappaz (1976) im schon erwähnten Zitat meinte. Geschichte der Natur als Beweis der Vollkommenheit der Schöpfung und Geschichte des gemeinsamen politischen Handelns eines Volkes als Beweis seiner Erwähltheit durch die Vorsehung.

Im Kontext der Frage nach der politischen Pietät zählt allerdings nicht nur die Oberschicht mit ihrer spezifischen, ideen- und geistesgeschichtlichen Problematik, sondern auch die noch in überkommenen Frömmigkeitsstilen religiöser und politischer Art verharrende untere Schicht. Dort lebten die Menschen in der Tradition, in dem Geschichtenhaus ihrer Welt, in dem ihre Vorfahren gewohnt haben; sie lebten im Gewohnten. Nun erfahren sie staunend durch 'die' Geschichte, was sie eigentlich alles hätten wissen müssen, um wirklich gelebt haben zu können. Ihre Welt war ja auch die wahre, universale, katholische Welt, die, wie Henri Lefebvre schreibt, nur dem absichtsvoll aufrechterhaltenen Scheine nach eine starr dogmatische gewesen sei. Der Katholizismus zeigte sich "mehr als eine 'Bewegung' denn eine Doktrin, als eine sehr weitgespannte Bewegung, von assimilatorischer Kraft, die nichts erschafft, aber in der sich auch nichts verliert ..." (Bd.I, 1974, S.226). Ihre Universalität kam daher, "dass sie jeder sozialen Formation die Mythen und Riten präsentiert, die sie in früherer Zeit von ihr empfangen hat..."; insofern diene "die Kirche, ... als sozialer und politischer Organismus" einem "formlosen Synkretismus ..." (ibid.) (10).

Der mit der Reformation entstandene, bunte Teppich von 25 verschiedenen kantonalen kirchenpolitischen Systemen bildet zugleich ein ebenso kompliziertes Muster der verschie-

denen lokalen Pietäten. Diese still für sich leuchtende kantonale Symbolwelt, die "eigentlich nicht schuld ist, dass sie da ist" (F.M. Murer), mit ihren Sportfesten, Schlachtenfeiern und Heimatjahrbüchern braucht keine elaborierte und kodifizierte zivile Theologie. Sie wird pragmatisch erneuert und bestätigt, wenn beispielsweise der Polizeidirektor über die Ansprache nachdenkt, die er anlässlich der Vereidigung von Polizeirekruten in den Mauern einer Burgruine halten wird: Die symbolischen Verknüpfungen von Berg und Burg, Ruine und Vorfahren, von Staat und Sicherheit liegen fast unausweichlich nahe; jedem, dem die 'Welt' kein besonderes 'Sinn'-Problem ist, sind sie vertraut und in der feierlichen Beschwörung als immer noch gültige bewiesen.

In den seit der Reformation sich herausbildenden Territorialstaaten, besonders in den Städten, entstanden im 18. Jahrhundert deistische Intellektuellenzirkel, die im Glauben an die letzten Endes siegende Vernunft in der von ihnen nun gebildeten 'Oeffentlichkeit' über eine wissenschaftliche, aufgeklärte Staats- und Sozialpolitik debattierten. In der Schweiz war dies die 1761 gegründete Helvetische Gesellschaft. Der Helvetismus "stellte die Ethik in den Vordergrund: Der vernünftige Mensch ist vor Gott und den Menschen verantwortlich für die Beförderung des 'Guten und Gemeinnützigen'". (Im Hof, 1974, S.86).

Mit der gleichen "religiösen Notwendigkeit" (Chappaz), mit der die Souveränität von der Person des Herrschers, seiner blutmässigen, dynastischen Legitimität auf den "civil Body Politick" (aus dem "Compact" an Bord der "Mayflower", 11.11.1620) übergehen sollte, war der vernünftige Mensch auch nicht mehr der Person des Herrschers von Gottes Gnaden sondern Gott und anderen Menschen gegenüber unmittelbar verantwortlich für sein Tun.

Die Erleuchtung (Illumination als Erleuchtung und Aufklärung) durch die Vernunft ist die Erlösungsvorstellung dieser "Intellektuellenreligiosität" (M. Weber, 1964, S.396). Mit dem Erlösungsglauben ergibt sich aber sogleich auch die Frage, inwiefern es auch für ihn territoriale Begrenzungen gibt, ob es besonders Erlösungswürdige oder gar zur Erlösung Verpflichtete gäbe. Man mag sich hier an den nur anfänglich friedfertigen, missionarischen Internationalismus der französischen und russischen Revolution erinnern.

"Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden 'Sinn' zu verleihen, also 'Einheit' mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos" (M. Weber, 1964, S.396), also eine 'wörtlich' zu nehmende, ideologische Rekonstruk-

tion einer von anderen wortlos gelebten Sinnhaftigkeit. Dem Unterschied zwischen diesen beiden Haltungen entspricht die Differenz zwischen Nationalismus und Patriotismus. In diesem Sinne konnte der Oesterreicher Karl Renner die Nation umschreiben als eine "Gemeinschaft von Menschen, die eine gleiche Art des Denkens und Sprechens haben. Eine kulturelle Gemeinschaft, eine Gruppe zeitgenössischer Menschen, die mit dem Boden nicht verwachsen sind." (Zit. nach Zernatto, 1966, S.101). Renner zeigte damit, dass gerade wesentliche Elemente einer anderen Auffassung der Nation, nämlich im Gegensatz zu ihm gerade die gemeinsame Geschichte und das gemeinsame Territorium, erst nach der Konstitution einer Nation in ihren Grenzen volle Gültigkeit erhalten, ja zur ideologischen Notwendigkeit werden. Zernatto hat daher den Patriotismus des mit dem Boden Verwachsenen "als ein Anhänglichkeitsgefühl an eine Genossenschaft von Heimaten, zu der auch die seine gehört", bezeichnet. "Seine ganze Welt besteht überhaupt nur aus Heimaten." Dagegen braucht es, "um nichtsesshafte Menschen zusammenzuhalten ... Programme, Organisationen und Antriebe"; dieser Mensch ist "daran interessiert, dass er überall, wo er sich auch aufhalten mag, die gleiche Ordnung, das gleiche Recht, die gleiche Welt findet". (1966, S.169f.)

Das ist eine einfache Umschreibung der radikaldemokratischen, freisinnigen staatspolitischen Vorstellungen, wie sie im Sonderbundskrieg gegen die partikularpatriotische politische Pietät katholischer wie auch protestantischer Orte durchgesetzt wurde. Getragen war diese Bewegung von einem durchaus religiös zu nennenden, unduldsamen Fortschrittsglauben, der sich an missionarischen Volkstagen und in gewalttätigen Freischarenzügen manifestierte.

Wichtige Medien des Einheitsgefühls waren die zahllosen Schützen-, Turner- und Sängerfestivitäten. Wie Martin Disteli, einer der vielseitigsten Agitatoren der Bewegung, in seinem Bilderkalender von einem Schützenfest im Jahre 1842 berichtete, will "der Schweizer ... vor Allem Schweizer sein. Das konnte Niemand besser beobachten, als die eidgenössische Fahne auf ihrer Festreise nach Chur." Bei der Ankunft dann herrschte eine Stille, "dass man den eigenen Athemzug anhielt, als der Träger dieser Fahne den Tausenden und Tausenden auf dem Churer Festplatze von dem eben erlebten Triumphzuge Bericht erstattete: 'kein Kanton, so sprach er, keine Stadt, kein Dorf, keine Hütte, kein Geschlecht, kein Alter blieb zurück, diesem einzigen Zeichen der Einheit im gemeinsamen Vaterlande den schuldigen Tribut zu zollen.'" (1843, S.31). Für die beginnende Theologisierung der Bewegung typisch ist der folgende Kommentar Distelis: "Gewiss, wer immer das Volk nicht bloss als eine Maschine betrachtet, sondern als ein lebendes, mit Geist und Gemüth sich bestimmendes Ganze, der

wird mit uns übereinstimmen, dass eben dieses Volk das Schützenfest geseinigt und gerade durch diese Theilnahme demselben faktisch die Bedeutung ertheilt habe, die wir ihm zuschrieben." (ibid.)

4. DER "LANDIGEIST"

In diesem Typ, den man selbstverständlich wie die anderen Typen unter anderen Aspekten inhaltlich oder zeitlich in andere oder untergeordnete Typen aufteilen könnte, erleben wir die Verdichtung der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geschaffenen, noch theatralisch anmutenden Symbolwelt zu einer monomanen und durchstilisierten Ziviltheologie in den wenigen Jahren allerhöchster Bedrohung und ihr allmähliches Verblässen in der übernationalen Wohlstandsinterdependenz. In der untergründigen Furcht vor einer Störung des Wohlstandes freilich lebt das alte Weltbild des 'Igels' weiter, der immer nur von Schaden klug wurde, dann aber jeweils für immer.

Im 19. Jahrhundert werden noch bis kurz vor dem 1. Weltkrieg zahllose Denkmäler und Brunnen errichtet, Schlachtenkapellen und andere nationale Pilgerstätten neu gebaut oder renoviert. Ueber die Bedeutung einzelner Haltungen der Figuren, ihre historische Wahrheitstreue und darüber, welche Darstellung die nachhaltigste nationale Begeisterung oder Besinnung wecken könne, wurde in Leserbriefen und Broschüren diskutiert. Eine ähnliche Entwicklung zeigte sich bei den Festumzügen und Festspielen. Alles wird in Allegorien dargestellt: So können im grossen Festspiel der ersten Bundesfeier von 1891, die sich am neuen Gründungsdatum 1291 (statt 1307, wie noch zu Distelis Zeiten) orientierte, selbst "die Aeltesten des Schweizerlandes, die Berge Mönch, Jungfrau, Pilatus, Rigi und die Mythen ..., von Gnomen begleitet, hernieder (steigen) und frohe Bewegung bemächtigt sich der Menge, wenn der grosse Mythen die Verheissung spricht, dass sie auch zum tausendjährigen Jubelfest der Mutter (Helvetia) kommen werden". (Die Festtage von Schwyz etc., 1891, S.50).

Ganz anders dagegen die Bundesfeier von 1941, wo die 'natürliche' Logik der Symbolverknüpfungen im Aufbau der mehrtägigen Feier gleichsam den Sinn nationaler Geschichte und Existenz direkt widerspiegelt. Da die Ahnen uns als ihnen gleiche vorausgesehen haben, und wir sie daher in uns wiedererkennen, muss schon die Form der Feier ihrer Vision entsprechen, ja zum Beweis ihrer Gültigkeit werden. Konnte man 50 Jahre zuvor im Unklaren darüber bleiben, wie das mit dem eventuellen Verschwinden der Alpen bis zum Jahre 2091 gemeint gewesen sein könnte, gibt es jetzt so gut wie nichts, was ohne höhere Bedeutsamkeit wäre: "Den

Gesamtrahmen bilden die beiden Staatsakte auf dem Rütli, als ob man sagen wollte, die geweihte Stätte bedeute zu allen Zeiten Anfang und Ende unseres Staatswesens. Das Rütli ist der reale und geistige Raum des Schwurs und damit die absolute Mitte der Eidgenossenschaft." Dort "ist vor 650 Jahren das heilige Feuer der Eidgenossenschaft entzündet worden - hier ist es zur Jahrhundertfeier in einem ebenso schlichten wie eindrucklichen Zeremoniell wirklich entfacht und durch eine Nacht und einen Tag, einem in sich geschlossenen Zeitraum also, von Hand zu Hand gegeben und in alle Kantonshauptorte, in manchen Kantonen in alle Gemeinden getragen worden. Ja es kam vor, dass Leute ... die Fackel am Wege erwarteten, eine Kerze daran anzündeten und das Licht vom Rütli sorgsam ins eigene Heim trugen." (Die Bundesfeier, 1942, S.86f.).

Die allseitige Bedrängnis beflügelte das uralte Prinzip, mystische Parallelisierungen der Natur mit Geschichte oder Staat zu suchen; am einprägsamsten in Medium von gleichen Zahlenverhältnissen, die selbstverständlich nicht so systematisiert vorkamen, wie in unserer kleinen Zusammenstellung: Drei schwörende Eidgenossen, aus drei Waldstätten, mit drei Schwurfingern, mit Bezug zum dreieinigen Gott, gleich drei Kreuzen (nationales, christliches und rotes Kreuz), oder gleich drei Landessprachen. Oder aber vier Flüsse aus dem Herzen Europas (Helvetia mater fluviorum), die in vier Meere fließen, oder vier Arme des Sees, um den vier Waldstätte liegen, gleich vier Armen des Schweizerkreuzes, gleich vier Landessprachen.

Als ob man auch mit überformatigen Büchern und mit bester Papierqualität die Gedanken heiligen könne, erschienen umfangreiche Doppelbände wie Emanuel Stickelbergers Sammlung von Texten zu allen Aspekten deutschschweizerischen Lebens: "Heisst ein Haus zum Schweizerdegen" (1939) oder "Die Schweiz im Spiegel der Landesausstellung (1939), in dem alle Fachleute, alles was Rang und Namen hatte, vertreten waren. Keineswegs blasphemisch wurden Beiträge empfunden, die etwa den Titel trugen: "Im Anfang war der Eid" (Bauhofer, 1946) oder auch Franz Roedelbergers "Heimatbuch" (1944), das unter dem Gotthelf-Motto stand: "Aber über die gärenden Fluten, die sprühenden Feuerquellen hob sich dem Himmel nahe eine Feste, gegen die strömenden Wasser mit Bergen gegürtet; auf ihr ruhte des Herrn Liebesblick, und mit väterlicher Hand weihte er sie zu seiner Feste. Und diese Weihe blieb bis auf den heutigen Tag, und diese Feste heisst das Schweizerland." Die ersten 28 Fotos aus der Schweiz dieses Bildbandes sind denn auch mit Legenden aus Genesis 1,2 bis 2,3 versehen:

"Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde ...": Ein junger Senn zwischen Felsenzacken. Zahllose Aufsätze, besonders zu den hohen patriotischen Feiertagen des 1. Augusts und des Bettages, begannen mit Ueberlegungen und Ermahnungen zur Bedeutung des Verfassungsingresses "Im Namen Gottes des Allmächtigen" als eines Bundes vor Gott oder gar mit Gott. (Barth, Brunner, Thüerer, 1941). Ein wahrer Kanon vaterländischer Geschichte wurde immer wieder beschworen und dem Volk bei jeder Gelegenheit im Schaubild nahegebracht, wie es die Schweiz als geographisch-politisch 'logisch' umgrenztes Territorium, ganz ohne das Umfeld benachbarter Länder, beinahe wie einen neuen Buchstaben in seinen trapezförmigen Umrissen automatisch zu 'lesen' habe. An der Landesaustellung etwa wurde selbst die Siedlungsdichte der Steinzeit in diesem erst seit 1848 unveränderten Umriss dargestellt (Die Schweiz im Spiegel der LA, Bd.I, 1939, S.70).

Die Landesaustellung hat dem Landigeist seinen Namen gegeben und war für die Generation von Menschen, die man auch als Aktivdienst-Generation bezeichnet hat, ein prägendes Erlebnis, das durch das Zusammentreffen von erregenden Zeitumständen - die Monate um den Kriegsausbruch - mit der technisch perfektionierten Propagierung ergreifender Symbole durch selbst ergriffene Propagandisten zustande gekommen war.

So konnte in dem eben erwähnten Band der Direktor der Ausstellung, Armin Meili, schreiben, der Weltkrieg und die "atembeklemmende, nervenraubende Technik haben den Menschen unserer Zeit abgestumpft. Er reagiert nicht mehr auf die gleichen Impulse wie früher. Seine Aufmerksamkeit muss mit stärkeren Mitteln oder verfeinerten Methoden erregt werden. (...) Die Propaganda ist das unentbehrliche Hilfsmittel geworden." (ibid., S.35). Wenig später aber kann man in der Beschreibung der zentralen Halle des patriotisch-religiös besonders akzentuierten, sog. "Höhenwegs" wieder dem rasenden Symbolismus begegnen, dessen sinnüberladene Wortreihen kaum mehr etwas aussagen, gleichwohl aber alle ergriffen haben: "Der Sinn der drei Kreuze: der Mensch ist in Verantwortung vor Gott gebunden, damit er weder seiner selber noch anderer Menschen Knecht sei. Die verfassungsmässige Freiheit aber hat der Mensch nicht für sich selbst, sondern um in wahrer Menschlichkeit anderen zu dienen: Sinn der Eidgenossenschaft, nicht Erfüllung, aber unverrückbares Ziel, erhabene Aufgabe, tiefste Rechtfertigung letzten Einsatzes für das Vaterland." (Max Huber, ibid., S. 65).

5. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Zum Schluss möchten wir doch auch zugeben, dass wir nicht ganz überzeugt sind, ob die politische Pietät als Begriff tatsächlich diese vielgestaltigen Phänomene aus sieben Jahrhunderten gleich gut beschreiben kann. Es mag sich ja um eine gleichsam ethnozentrische Rückprojektion handeln (vgl. Anm. 8), es mag aber auch bloss eine in einen kuriosen Begriff umgesetzte Nostalgie sein. Wir vermögen das hier nicht mehr zu entscheiden.

Eine Uebersetzung von 'Common Sense' in den der Schweiz nicht so unähnlichen, skandinavischen Ländern würde etwa im Schwedischen "bondeförstånd", also Bauernverband heissen. (Henningsen, 1977, S.14). Eben diese archaisch-bäuerliche, kleine Gemeinschaft, mit ihrem Kirchturm-Weltbild in der Kongruenz von Gemeinde und Sprengel, mag David A. Martin gemeint haben, wenn er als Beispiele einer "invisible religion" unter anderen anführt "the survival of very ancient cultural pieties, the manifestations of civic cult" (1973, S.519) und damit eine Art "subterranean theology" meint, "which still provides much of the workaday understanding of everyday exigencies. Vast sections of the population are still part of a common Afro-European religion and are pre-Christian rather than post-Christian in their beliefs." (ibid., S.526).

Einigermassen sicher ist daher nur, dass unsere im Bäuerlichen wurzelnde Pietät auch in neuerer Zeit immer noch eine bestimmte Tradition von Menschen bezeichnen kann, die sich in gleichen Situationen zu sehen vermögen, die sich aber nicht alle gleichzeitig in einer gleichen Situation sehen. Es würde sich also um das Bewusstsein gleicher Lage des Bauern oder des individualistischen Kleinbesitzers handeln, dem der Nationalismus der Nicht-Sesshaften oder auch das proletarische Klassenbewusstsein als Quasi-Religionen übergelagert wurden, die ja beide bezeichnenderweise ein typisches, relatives Manko der Schweiz sind. Heute scheinen aber alle diese Haltungen zu verblassen angesichts der uns allen gemeinsamen situativen Elemente von Konsum, Arbeit und Maschine. In der Dienstleistungs-Demokratie, in der alle mit allen 'vernetzt' den anderen Dienste leisten müssen, wird der einst eher magisch-gewalttätig, dann eher politisch-ideologisch bestimmte Ernstfall nun eher zu einem drohenden Zusammenbruch der Konsum-Sicherheit. Dieser Ernstfall ist einer der ganzen ersten und zweiten Welt; die Schweiz artikuliert ihn in ihrem alles durchdringenden Ernstfall-Denken in den Formen ihrer traditionellen, bäuerlichen politischen Pietät, etwa in 'Gesamtkonzeptionen' und in der 'Totalen Landesverteidigung', in der Vorsorge des autarken 'Igels'.

Diese Pietät des Ernstfalles scheint also unser jetzt gelebter Mythos; einen öffentlichen Mythos kann man jedoch erst dann nüchtern von aussen betrachten, wenn er historisch geworden ist, d.h., wenn die Symbole, mit denen wir ihn analysieren wollen, nicht mehr zugleich auch noch Teil unseres Selbstverständnisses sind.

Adalbert Saurma
Schützenmattstr. 63
4051 B a s e l

ANMERKUNGEN

1. Wir versuchen hier nochmals, unseren schon im vorhergehenden Aufsatz behandelten, etwas unscharfen Gegenstand theoretisch präziser zu fassen. Gerade in meiner zwiespältigen Beziehung zum famosen 'Sonderfall Schweiz' liegt ein Ausgangspunkt dieses Aufsatzes: Der Sonderfall dient einerseits nur zu oft als Alibi für politische Aengstlichkeit nach aussen und Selbstgenügsamkeit nach innen, andererseits lässt er aber auch angesichts einer zunehmenden Standardisierung der Welt plötzlich wieder Qualitäten entdecken, von denen es möglicherweise endgültig Abschied zu nehmen gilt, je nachdem wie unumkehrbar die heutige Situation eingeschätzt wird.
2. Christian Lalive d'Epinau hat mich auf Aeusserungen Jean-Paul Sartres zu dieser Problematik aufmerksam gemacht. Sartre, 1964, S.60: "In Wirklichkeit bilden also der Soziologe und sein 'Objekt' ein Paar, wobei jeder vom anderen interpretiert und ihr Verhältnis zueinander selbst als geschichtliches Moment erkannt werden muss."
3. Diesen Ausdruck verdanke ich einer Radiosendung: "Vom grossen Misch-Masch. Ueber die Entstehung der Eidgenossenschaft in einem Raum, der vorher nie eine Einheit war." U.a. unter Mitwirkung U. Im Hof's, DRS 1, 9.1.77.
4. Dem muss noch 1972 ausdrücklich entgegengetreten werden: "Wenn man sich Rechenschaft darüber ablegen will, was die Eidgenossenschaft um die Mitte des 14. Jahrhunderts eigentlich war, hat man sein Augenmerk vor allem auf jene Zeit selbst zu richten und von der späteren Entwicklung abzusehen, die damals niemand voraussehen konnte." (Peyer, 1972, S.232).
5. Welche Schwierigkeiten allein schon sprachlicher Art die Beschreibung einer Bauernfrömmigkeit bietet, zeigt die paradoxe Formulierung Le Roy Laduries: "Une brève inspection des valeurs religieuses et mythiques nous a mis, de nouveau, sur la piste de ce mouton à cinq pattes ou à cinq pieds qu'est la culture populaire: un pied dans la foi romaine; un autre dans l'albigéisme; un troisième encore dans une sorte de matérialisme ou de naturalisme paysan, que j'ai qualifié, faute d'un meilleur terme, de spinozisme sauvage; et les deux derniers dans le folklore." (1975, S.622).

6. Vgl. die volks- und völkerkundliche wie auch ethologische Literatur über "kleine Territorien" bei Greverus, 1969.
7. Zur Geschichte der Alten Eidgenossenschaft gibt es eine Aussenseiter-Geschichtsschreibung durch Autoren mit einem besonderen Flair für die Mystik. Besonders Walter Muschg (1935) hat die späteren, eher anthroposophischen Deutungen vorbereitet. Obwohl es oft eher um ziviltheologische Interpretation geht - Muschg (S.395) bezeichnet z.B. den Bruder Klaus als einen "geistlichen Tell" - verdanken wir diesen Werken wertvolle Lockerungen unserer schulmässigen, fixen Vorstellungen: Englert-Faye, 1940 beispielsweise. In jüngster Zeit lassen sich die Werke des Underground-Folkloristen Sergius Golowin (1972, 1976) in diese Tradition einreihen.
8. Diese Kontinuität könnte auch nur eine scheinbare sein: Diese Motive bilden hier gleichsam thematische Lichtkegel, mit denen wir die Vergangenheit anstrahlen. Insofern besteht die Möglichkeit, dass wir dort nur das sehen, was im Licht liegt, wovon wir uns zuvor vorstellen können, dass wir es sehen könnten. Oder mit Gustav Landauers Worten: "Die sogenannten Ursachen verändern sich mit jeder neuen Wirkung." (Landauer, 1919, S.27).
9. Vgl. Wyrsh, 1928: Bei der Landsgemeinde handelt es sich nicht "um eine angenehme, anonyme, verantwortungsbare Gefühlsberauschung ..., die weiter keine Verpflichtung und Bindung in sich schliesst, wie eine patriotische 1. August-Feier oder eine revolutionäre Demonstration ... Die Ahnen, die vor Jahrhunderten hier getagt und im Wipfelrauschen hundertjähriger Bäume magisch an der Volksgemeinschaft teilzunehmen scheinen ... alles das ist Verpflichtung, Zwang zur Besinnung, Schutz vor dem Ausbruch des Hemmungslosen, Kindisch-Gefühlmässigen, Chaotischen." (S.556). Diese Sicht scheint bereits religiös überhöht; sicher ging es nicht immer so feierlich zu, sondern auch festlich.
10. Um die Darstellung nicht zu weitläufig zu gestalten, verzichten wir darauf, hier ausführlich auf die eigentlich für unsere Fragestellung sehr interessanten kantonalen Katholizismen - z.B. die religiös-patriotischen Staatsaltertümer der Innerschweiz - oder die protestantischen Fast-Theokratien - z.B. die Kathedrale als 'temple civique' - einzugehen. Zumal es sich dabei nicht um eine schweizerische politische Pietät im engsten Sinne handelt.

BIBLIOGRAPHIE

- Barth K., Brunner E., Thürer G. (1941): Im Namen Gottes des Allmächtigen. 1291-1941. Junge Kirche, Zürich.
- Bauhofer O. (1946): Rechenschaft der Demokratie. J. Stocker, Luzern.
- Bellah R.N. (1968): Civil Religion in America. In: Cutler D.R. (ed.): The World Year Book of Religion, Bd. I, Evans, London, S.331-356.
- Bellah R.N. (1975): The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Seabury, New York.

- Bloch E. (1965): Hebel, Gotthelf und bäurisches Tao. In: Literarische Aufsätze. Gesamtausg. Bd. 9, Suhrkamp, Frankfurt, S.365-384 (zuerst 1926).
- Chappaz M. (1976): Löttschental secret. 24 Heures, Lausanne.
- Deutsch K.W. (1976): Die Schweiz als ein paradigmatischer Fall politischer Integration. Haupt, Bern (Staat und Politik, Bd. 16).
- Disteli M. (1843): Der Churerschiessen 1842. Schweizerischer Bildkalender für das Jahr 1843. Solothurn.
- Englert-Faye C. (1940): Vom Mythos zur Idee der Schweiz. Atlantis, Zürich (21967).
- Frisch M. (1971): Wilhelm Tell für die Schule. Suhrkamp, Frankfurt (st 2).
- Golowin S. (1972): Lustige Eid-Genossen. Aus der phantastischen Geschichte der freien Schweiz. Atlantis, Zürich.
- Golowin S. (1976): Adrian von Bubenberg und die Krone von Burgund. Bubenberg, Bern.
- Gotthelf J. (1943): Geld und Geist oder Die Versöhnung. Gute Schriften, Basel.
- Greverus I.-M. (1969): Grenzen und Kontakte. Zur Territorialität des Menschen. In: Kontakte und Grenzen. Festschr. G. Heilfurth, Göttingen, S.11-26.
- Heintz P. (1972): Stand und Einschätzung der Soziologie in der Schweiz. In: Revue Européenne des Sciences Sociales, 10, no 27, S.5-11.
- Henningsen B. (1977): Die Politik des Einzelnen. Studien zur Genese der skandinavischen Ziviltheologie. Vandenhoeck u. Rupprecht, Göttingen (Stud. zur Theologie und Geistensgeschichte des 19. Jh., Bd.26).
- Huber M. (1939): Der Höhenweg. In: Die Schweiz im Spiegel der Landesausstellung, op.cit., S.63-66.
- Im Hof U. (1974): Geschichte der Schweiz. Kohlhammer, Stuttgart (Urban-Tb. 188).
- Landauer G. (1919): Revolution. Rütten u. Loening, Frankfurt a.M.
- Lefebvre H. (1974-75): Kritik des Alltagslebens. 3 Bde, Hanser, München (Reihe Hanser 142-44).
- Le Roy Ladurie E. (1975): Montailou, village occitan de 1294 à 1324. Gallimard, Paris.
- Lötscher H. (1977): Geheimes, unheimliches Löttschental. NZZ no 6, 8./9.1.77, S.55-57.
- Luckmann T. (1967): Die sozialen Formen der Religion. In: J. Matthes: Religion und Gesellschaft, Bd.I, Rowohlt, Reinbek, S.189-208 (rde 279/280).
- Marchi O. (1971): Schweizer Geschichte für Ketzer oder Die wundersame Entstehung der Eidgenossenschaft. Praeger, Zürich.

- Martin D.A. (1973): An Essay in Conceptual and Empirical Synthesis. Acts of the 12th Internat. Conference on Sociology of Religion, C.I.S.R., Lille, S.517-528.
- Martini P. (1975): Le disgrazie di quel tempo. In: CH. Ein Lesebuch. Hrsg. Schweizerischer Bundesrat. Bundeskanzlei, Bern (zuerst 1970).
- Meili A. (1939): Vom Werden und Wesen der LA. In: Die Schweiz im Spiegel der Landesausstellung, op.cit., S.27-51.
- Meisterhans F. (1973): Die dumme Geschichte im Krieg. Tages Anzeiger Magazin, no 30, 28.7.73, S.4-11.
- Murer F.M. u. Schaub M. (1974): Wir Bergler in den Bergen. Die Leute von Bristen haben das Wort. Tages Anzeiger Magazin, no 30, 27.7.74, S.18-21.
- Muschg W. (1935): Die Mystik in der Schweiz, 1200-1500. Huber, Frauenfeld.
- Peyer H.C. (1972): Die Entstehung der Eidgenossenschaft. In: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. I, Berichthaus, Zürich, S.161-238.
- Renner E. (³1976): Goldener Ring über Uri. Atlantis, Zürich.
- Roedelberger F.A. (1944): Das Heimatbuch - Visages de la patrie - Sotto il cielo svizzero. Interverlag, Zürich.
- Rössler D. (1976): Die Vernunft der Religion. Piper, München (Serie Piper 135).
- Sartre J.P. (1964): Marxismus und Existentialismus. Reinbek, Rowohlt.
- Saurma A. (1977): "Politische Pietät: Zum Verhältnis von Religion und Politik". In: SZS/RSS, 3/1, S.121-137.
- Schmid K. (1957): Versuch über die schweizerische Nationalität. In: Aufsätze und Reden, Artemis, Zürich, S.9-133.
- Schmitt J.-C. (1976): 'Religion populaire' et culture folklorique. Annales. E.S.C. 31, no 5, S.941-953.
- Stükelberger E. (1939): Heisst ein Haus zum Schweizerdegen. 2 Bde., Walter, Olten.
- Thomas W.I. (1965): Person und Sozialverhalten. Luchterhand, Neuwied a.Rh. (ST 26).
- Voegelin E. (1966): Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. Piper, München.
- Weber M. (1964): Wirtschaft und Gesellschaft. 2 Bde., J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Weisz L. (1940): Die alten Eidgenossen. Niehans, Zürich.
- Wyrsh J. (1928): Zur Psychologie der Landsgemeinde. In: Aus Geschichte und Kunst. Festschr. R. Durrer, H.v. Matt, Stans, S.549-565.
- Zernatto G. (1966): Vom Wesen der Nation. Hrsg. W. In der Maur. Holzhausens Nachf., Wien.

- (1891): Die Festtage von Schwyz und Bern. A. Berner, Bern.
- (1939): Die Schweiz im Spiegel der Landesausstellung. 2 Bde., Artemis, Zürich.
- (1942): Die Bundesfeier. Benziger, Einsiedeln.