

Kirchenschichte im Wandel : von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag

Autor(en): **Altermatt, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **87 (1993)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130236>

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.

Kirchengeschichte im Wandel: Von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag

Urs Altermatt

In der Geschichtsschreibung von Religion und Kirchen findet in Westeuropa seit den 1970er Jahren ein Paradigmawechsel statt: Die Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte drängt die institutionen- und personenorientierte Kirchengeschichte in den Hintergrund. Die Sozialhistoriker haben sich mit zeitlicher Verspätung der Religions- und Kirchengeschichte angenommen.

Geschichte der Kirchengeschichte

Überblickt man die katholische Kirchengeschichte in der Schweiz, stellt man fest, dass die im Jahre 1889 erfolgte Gründung der Universität Freiburg neue Massstäbe setzte. Die Kirchengeschichte verliess ihr kantonales Feld und organisierte sich auf nationaler Ebene. Die Freiburger Hochschule vermittelte den universitären Rahmen.

Im 19. Jahrhundert stand der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zunächst «Der Innerschweizer Geschichtsfreund» zur Verfügung, der als Organ des «Historischen Vereins der V Orte» 1844 zu erscheinen begann. Auf schweizerischer Ebene folgten 1859 die «Schweizer-Blätter», die sich thematisch nicht nur auf die Geschichte beschränkten, sondern den gesamten Bereich der Geisteswissenschaften, der Theologie und der Kunst abdeckten. Die Krise des Kulturkampfes führte 1871 zur Einstellung der Blätter, die erst 1885 unter dem Namen die «Schweizer-Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben» in neuer Folge zu erscheinen begannen.

War die Zeitschrift in den 1860er Jahren vor allem von den Gymnasiallehrern in Schwyz und Luzern getragen worden, so wirkten in den achtziger Jahren die Professoren der Theologischen Lehranstalt in Luzern als Redaktoren und Autoren. Nach 20 Jahren stellte sie ihr Erscheinen ein. Eine wichtige Ursache lag darin, dass 1900 die «Schweizer Rundschau» als neue kulturelle Monatsschrift gegründet wurde.

Mittlerweile hatte die kirchengeschichtliche Forschung an der Universität Freiburg einen neuen Mittelpunkt gefunden. So entstand das Bedürfnis, eine eigene Fachzeitschrift für die katholischen Historiker zu gründen¹. Während in Deutschland die «Zeitschrift für Kirchengeschichte» und in Belgien die «Revue d'histoire ecclésiastique» existierte, fehlte nämlich für die Schweiz ein entsprechendes Publikationsorgan.

Die konkreten Bemühungen für die Gründung einer kirchengeschichtlichen Zeitschrift erfolgten im Rahmen des 1904/05 gegründeten «Schweizerischen Katholischen Volksvereins» (SKVV). Unter der Führung von Professor Albert Büchi regte die «Historische Sektion» des Volksvereins 1905 die Herausgabe einer solchen Zeitschrift an. 1906 hiess das Zentralkomitee des SKVV das Programm der «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» (ZSKG) gut. Mit grossen finanziellen Zuschüssen unterstützte der Volksverein auch später die Zeitschrift, mischte sich aber nie in redaktionelle Fragen ein.

Die redaktionelle Leitung wurde den Freiburger Professoren Albert Büchi (Schweizergeschichte), Prälat Johann Peter Kirsch (Kirchengeschichte, Patristik und christliche Archäologie) und Heinrich Reinhardt (Neuere allgemeine Geschichte) übertragen. Reinhardt, der bereits an den «Schweizer-Blättern» mitgearbeitet hatte, verstarb im Dezember 1906. An seine Stelle trat Marius Besson, damals Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Freiburg und später Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg.

Mit der «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» kam der Schweizer Katholizismus zu einer kirchengeschichtlichen Zeit-

¹ Vgl. Oskar Vasella, Fünfzig Jahre Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 50 (1956), 1–11; Lukas Schenker, Die Universität Freiburg und die «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 83 (1989), 149–153.

schrift mit universitärem Niveau. Die Franzosen gaben einige Jahre später, 1910, ihre «Revue de l'Histoire de l'Eglise de la France» heraus. Interessanterweise gehörte zur ersten Redaktionsequipe der französischen Zeitschrift der junge Schweizer Kleriker Albert Vogt, der 1910 an der Universität Freiburg zum ausserordentlichen Professor für Allgemeine Geschichte ernannt worden war. So spielte Freiburg im westeuropäischen Kontext der katholischen Geschichtsschreibung eine herausragende Rolle.

1942 kam es zur Gründung der «Arbeitsgemeinschaft katholischer Historiker der Schweiz» als Nachfolgeorganisation der 1937 aufgelösten Historischen Sektion. 1954 folgte die «Vereinigung katholischer Historiker der Schweiz», der der Volksverein 1954 die Herausgabe der Zeitschrift übertrug.

Im Anschluss an das Zweite Vatikanum öffnete sich die Vereinigung in konfessioneller Hinsicht, gab sich neue Statuten und brach zu ökumenischen Horizonten auf. 1970 übernahm dann die «Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte» die Trägerschaft².

Die katholische Kirchengeschichte war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Schweiz wie anderswo konfessionell, kirchlich und apologetisch ausgerichtet. Da sie sich in der ZSKG strikt geschichtswissenschaftlicher Methoden bediente, erlangte sie eine angesehene akademische Stellung. Die ZSKG bildete ein wissenschaftliches Forum, das über den katholischen Raum hinaus strahlte. Allerdings ist nicht zu übersehen: Konfessionelle Vorurteile trugen dazu bei, dass die Zeitschrift in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ein gewisses katholisches Ghetto abgedrängt wurde, obschon namhafte nichtkatholische Historiker zu ihren Autoren zählten.

Konzentrierte sich die ZSKG in den Anfangsjahrzehnten auf die kirchliche Institutionen- und Personengeschichte, so erweiterte sie seit den 1930er Jahren unter dem Einfluss von Oskar Vasella (1932 Redaktionssekretär, 1935 Vollmitglied der Redaktion, 1956 Hauptredaktor) ihre Themenbereiche auf die politische und auf die Frömmigkeitsgeschichte. Im Mittelpunkt stand die Reformationsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Seit den 1930er Jahren kamen auch kirchenpolitische Themen der Zeitperiode von 1798 bis 1848 zur Sprache.

² Vgl. Schenker, Zeitschrift, 152; Statuten der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 64 (1970), 179–184.

Die moderne Geschichte des Schweizer Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts thematisierten einzelne Autoren erst in den 1960er Jahren. Albert Büchi hatte zwar schon bei der Gründung der Zeitschrift eine stärkere Betonung der Zeitgeschichte, vorab der zeitgenössischen katholischen Politik gefordert, ohne sich aber durchzusetzen³.

Als 1967 nach dem Tode Vasellas Pascal Ladner, Professor für Historische Hilfswissenschaften, die Redaktion übernahm, verstärkte sich das mediävistische Profil der Revue⁴. Der Forschungsschwerpunkt lag nun eindeutig in der Liturgie-, Diözesan- und Klostergeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit.

Zu einem deutlichen Wandel führte der Redaktionswechsel von 1986. Der neue Redaktor favorisierte die Sozial- und Mentalitätsgeschichte und nahm vermehrt Themen der profanen und religiösen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts auf. Schwachstelle blieb weiterhin – wie übrigens in der ganzen schweizerischen Historiographie – die Epoche der Reformation und Gegenreformation. Das ökumenische Klima entzog den früheren Kontroversthematen die Attraktivität.

Die thematischen Schwerpunkte der Vasella-Aera widerspiegelten sich in den rund 20 Beiheften, die zwischen 1945 und 1960 veröffentlicht wurden. Die Hälfte davon befasste sich mit der Kloster- und Bistumsgeschichte zur Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Daneben erschienen Beiträge zur politischen Geschichte der achtörtigen Eidgenossenschaft und biographische Abhandlungen zu Persönlichkeiten aus dem frühen 19. Jahrhundert.

Nach dem Tode Vasellas gingen die Beihefte ein. Der Luzerner Historiker Gottfried Boesch, der 1967 auf den Freiburger Geschichtslehrstuhl kam, besass keine Beziehung zur ZSKG. Zu seiner Zeit ging die Redaktion an den Lehrstuhl für Historische Hilfswissenschaften über.

Erst der Nachfolger von Boesch nahm die Tradition von Büchi-Vasella wieder auf und führte die Linie der Katholizismusforschung

³ Vgl. Vasella, Fünfzig Jahre, 7.

⁴ So der langjährige Vereinspräsident P. Rainald Fischer in seiner Abschiedsrede 1986. Vgl. Jahresbericht des Präsidenten 1985/86, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 80 (1986), 208.

mit neuen Themen und Ansätzen weiter⁵. 1987 gründete er an der Universität Freiburg die Publikationsreihe «Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz», die die eingegangenen Beihefte ersetzt. Bisher erschienen rund ein Dutzend Studien, die sich mit der katholischen Bewegung (Vereine, Partei usw.) und mit der Sozial- und Mentalitätsgeschichte (Alltag der Pfarrer im Wallis, Pastoralgeschichte) befassen. Daneben veröffentlicht die Reihe gelegentlich religiös-soziologische Studien wie etwa über den Fundamentalismus. Es ist geplant, in die bisher ausschliesslich deutschsprachige Publikationsreihe französische Beiträge aufzunehmen und damit die Basis zu erweitern.

In Frankreich nahm 1985 die «Société d'histoire ecclésiastique de la France» einen neuen Namen an und nannte sich fortan «Société d'histoire religieuse de la France». Die neue Redaktionsequipe der ZSKG begnügte sich vorläufig damit, die thematischen Schwerpunkte der Zeitschrift zu verlagern und ihr damit ein neues Profil zu verleihen. Vor einem Namenswechsel scheute sie bislang zurück. Seit 1991 erscheint die ZSKG in einem neuen blauen Umschlag.

Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte 1970 – wie erwähnt – die ökumenische Öffnung des Trägervereins, der sich heute «Vereinigung für schweizerische Kirchengeschichte» nennt. Die interkonfessionelle Öffnung machte in der Praxis – Abonnenten, Leser, Autoren – nur langsame Fortschritte, was auf die Nachwirkungen der katholischen Ghetto-Zeit zurückzuführen ist. Seit den 1980er Jahren zeichnet sich indessen ein spürbarer Wandel ab. Als 1986 die neue Redaktionsequipe die Geschicke der Zeitschrift übernahm, veröffentlichte sie bewusst zahlreiche Beiträge nichtkatholischer Autoren. 1990 trat erstmals ein reformierter Historiker (Prof. Rudolf Dellsperger von der Universität Bern) in die Redaktionskommission ein, womit die überkonfessionelle Ausrichtung der Zeitschrift unterstrichen wurde.

Die ZSKG liegt mit ihrem Profil im Trend der internationalen Geschichtswissenschaften und trägt damit zur internationalen Debatte bei. An die Stelle der früheren apologetischen Kirchen- und

⁵ Einen Überblick über den Forschungsstand gibt Urs Altermatt/Catherine Bosshart-Pfluger/Francis Python, *Katholiken und Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 41 (1991), 493–511. Vgl. auch Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1991.

Theologiegeschichte trat die Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte, die von ihrem Ansatz her nicht konfessionalistisch ausgerichtet ist.

Von den Redaktoren her gesehen liegt der Schwerpunkt nach wie vor auf der Universität Freiburg, auch wenn die Hochschulen von Lausanne und Bern gut einbezogen sind. Was die Autoren anbelangt, rekrutieren sie sich aus der ganzen Schweiz und sind in einzelnen Heften zur Hälfte nichtkatholischer Herkunft. Wenn man die Abonnentenliste durchgeht, stellt man fest, dass sich in den vergangenen zehn Jahren ein Wandlungsprozess vollzogen hat. Jüngere Historiker ohne konfessionellen Bezug fanden den Zugang zur ZSKG. Was an der ZSKG interessiert, ist vor allem der religions-, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Approach. Hervorzuheben ist ferner die Tatsache, dass die Zeitschrift die lateinische Schweiz überproportional zu Wort kommen lässt. Stärker als andere Geschichtszeitschriften stellt die ZSKG eine zwei-, teilweise sogar dreisprachige Zeitschrift dar – eine Tatsache, die für den nationalen Dialog nicht zu unterschätzen ist.

Halten wir fest: Der Themen- und Methodenwechsel ist in der Kirchen- und Religionsgeschichte der Schweiz in vollem Gang. Allerdings erfolgte er verhältnismässig spät. Zahlreiche Sozialhistoriker neigten wegen ideologischer Vorurteile zu einer verengten Sichtweise über Religion, Politik und Gesellschaft; sie reduzierten die Gesellschaftsgeschichte auf Klassenkämpfe und liessen lange Zeit Themen wie Religion oder Nation links liegen.

Mittlerweile wissen die meisten Historiker, dass religiöse, ethnische und nationale Phänomene weder ignoriert noch einfach zu Unwörtern erklärt werden können. Keine menschliche Gesellschaft hält allein durch ein gut organisiertes Netz von Waren und Dienstleistungen zusammen. Der Religion und dem kollektiven Identitätsbewusstsein kommt für das Überleben von menschlichen Gruppen grosse Bedeutung zu. Wenn man die soziale Wirkungskraft von Religion anerkennt, leistet man keineswegs – wie dies vor 10–20 Jahren noch manche Intellektuelle wahrhaben wollten – dem religiösen Fundamentalismus oder der zivilreligiösen Identitätshuberei Vorschub.

Eine Zwischenbemerkung: Kein Historikerstreit hat die geschichtswissenschaftliche Relevanz religiöser Phänomene verbessert. Es war der geschichtliche Prozess, der mit seinen tiefgreifenden

Umwälzungen in Europa den Intellektuellen spätestens nach 1989 die Unbrauchbarkeit ihrer theoretischen Interpretationsmuster vor Augen führte und sie zum Umdenken veranlasste.

Plädoyer für eine Alltagsgeschichte des Katholizismus

In der Geschichtswissenschaft herrscht seit rund 25 Jahren ein Pluralismus der Werte und Interessen⁶. Verschiedene Themen und Interessen, Ansätze und Motive stehen nebeneinander. Die Sozialgeschichte, die Begriffsgeschichte, die historische Anthropologie und so weiter etablierten sich neben der politischen Geschichte.

Die Historiographie machte mehrere Paradigmenwechsel durch. Zunächst sah es so aus, als ob sich die historischen Sozialwissenschaften in der Form der Strukturgeschichte durchsetzen würden. Doch es kam anders. In den 1980er Jahren gewannen die Schulen der Mentalitäts-, Alltags- und Erfahrungsgeschichte an Terrain.

Die neuen Sozialgeschichtler kritisierten den Hang der Strukturgeschichte zu anonymen Prozessen und ihre quantifizierenden Zahlenreihen. Stattdessen forderten sie, dass die Menschen mit ihren persönlich oder milieumässig geprägten Werten und Erfahrungen, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen stärker in den Vordergrund gerückt werden sollen. Die neuen Historikerschulen blieben zwar sozialgeschichtlich orientiert, postulierten aber eine andere Sozial-, eine neue Kulturgeschichte. Was unterscheidet die kulturanthropologisch ausgerichtete von der strukturgeschichtlich geprägten Sozialgeschichte?

⁶ Ich verzichte darauf, diesen Beitrag mit Fussnoten zu überhäufen. Ich begnüge mich mit einigen – fast zufälligen – Hinweisen. Ein Artikel in der «Neuen Zürcher Zeitung» enthält ähnliche Gedankengänge. Vgl. Wolfgang Hardtwig, Was kommt nach der Alltagsgeschichte? Einige Überlegungen zu ihrer Aktualität, in: Neue Zürcher Zeitung, Beilage Literatur und Kunst, 9./10. Januar 1993. Vgl. auch das umfangreiche Werk von Paul Hugger (Hg.), Handbuch der Schweizerischen Volkskultur, 3 Bände, Zürich 1992.

Wenn man das Profil der Alltagsgeschichte⁷ charakterisieren will, kann man folgende Eigenschaften aufzählen:

1. Die Alltagsgeschichtler erforschen den kleinen Raum, in dem die Menschen konkret handeln. Sie betreiben ihre Arbeit nicht auf der gleichen Betrachtungsebene wie die Strukturgeschichtler, denn sie bringen stets einen konkreten und damit auch begrenzten Ausschnitt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit zur Darstellung. Allerdings verschränkt der Alltag verschiedene Gesellschaftsbereiche wie die Wirtschaft, die Kultur und die Politik miteinander und bringt sie in ein kompliziertes Beziehungsgeflecht.

2. Die Alltagsgeschichtler stellen die Menschen im Unterschied zu den Strukturgeschichtlern in ihrer Individualität und Subjektivität dar. Dabei beschäftigen sie sich nicht in erster Linie mit den «grossen Männern», sondern mit den «kleinen Leuten», das heisst mit den Arbeitern und Tagelöhnern, Dienstboten, Hausfrauen und Kindern. Sie untersuchen die Lebensgeschichten der namenlosen Durchschnittsmenschen. Daraus entstehen nicht emporstilisierte Biographien grosser Persönlichkeiten, sondern biographische Dokumentationen über das Leben der einfachen Leute. Solche Aufzeichnungen stellt beispielsweise das «Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte» an der Universität Wien unter Michael Mitterauer, Therese Weber, Oliva Wiebel-Fanderl u.a. in vorbildlicher Weise zur Verfügung⁸.

3. Die Alltagsgeschichtler behandeln Themen, die bislang praktisch nur aus dem Blickwinkel der Eliten zur Darstellung kamen. Die Alltagsgeschichte rekonstruiert zum Beispiel katholische Lebenswelten, die tabuisiert oder durch die Perspektive von oben vernachlässigt

⁷ Zur Kontroverse um den Begriff «Alltagsgeschichte» vgl. etwa Peter Borscheid, Alltagsgeschichte – Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit?, in: Wolfgang Schieder/Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland Band III, Göttingen 1987, 78–100; Klaus Tenfelde, Schwierigkeiten mit dem Alltag, in: Geschichte und Gesellschaft 10, Heft 3 (1984), 376–394. Hans-Ulrich Wehler, Alltagsgeschichte: Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen?, in: ders., Aus der Geschichte lernen?, München 1988.

⁸ Vgl. Andreas Heller/Therese Weber/Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien-Köln 1990, besonders die Beiträge von Andreas Heller, Therese Weber, Michael Mitterauer, Oliva Wiebel-Fanderl.

worden sind. Das ist der entscheidende Unterschied zur traditionellen Kirchengeschichte.

Jahrzehntelang verwechselte man die Dogmen, Normen und Vorschriften der Kleruskirche mit dem Katholizismus. Jede Sozialgeschichte der Religion beschäftigt sich in erster Linie mit der gelebten Praxis und damit auch mit den abweichenden religiösen Verhaltensformen. Sozial- und Kulturgeschichte der Religion ist nicht nur Geistesgeschichte von Doktrinen, sie ist nicht nur Institutionengeschichte von Ämtern, auch nicht einfach Sachkunde von Gegenständen und Materialien; die anthropologisch ausgerichtete Sozialgeschichte bezieht alle menschlichen Denk- und Verhaltensformen ein und ermöglicht damit, auf die Privatsphäre der Individuen zu blicken. Sozialgeschichtler fallen nicht in den Fehler, die Leitartikel des Priesters im Pfarreiblatt oder des Theologen in der Kirchenzeitung für die religiöse Realität der Menschen zu halten. Man sollte nie Leitartikel mit der öffentlichen Meinung, geschweige denn mit der Praxis verwechseln.

4. Die Alltagsgeschichtler arbeiten zum Teil mit neuartigen Methoden, zu denen auch die Oral History gehört. Damit können sie die Denk- und Verhaltensweisen der Durchschnittsmenschen besser in den Griff bekommen. Alltagsgeschichte bedeutet Geschichte von unten und vom Rande. Wenn man die Geschichte der Gefühle, Meinungen und Verhaltensweisen der Durchschnittsmenschen ausser- oder unterhalb des literarischen und wissenschaftlichen Ausdrucks untersucht, bleibt vieles unklar. Es ist überaus schwer, die Lebenswelten von normalen Menschen zu rekonstruieren. Die offiziellen Kirchendoktrinen geben nur teilweise – wenn überhaupt – Aufschluss darüber, was die Menschen wirklich glauben und was in den Köpfen der Menschen vor sich geht. Gerade der Zusammenbruch des Kommunismus im früheren Ostblock zeigt uns in fast schockierender Deutlichkeit, wie sehr offizielle Ideologie und wirkliche Meinung auseinandergehen können, wenn der autoritäre Zwang wegfällt.

5. Die Alltagsgeschichtler sind bemüht, die diffusen Daten des Alltagslebens zu Typen zusammenzufassen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Im 19. Jahrhundert schuf das Bürgertum als erste Gruppe nationale, politische und religiöse Identitäten. Es waren katholische Pfarrer, Advokaten und Journalisten, die in Westeuropa seit 1830 die Grundsteine für den Vereins- und Parteikatholizismus

und damit die Fundamente für ein modernes katholisches Bewusstsein legten. Erst später übernahmen die Bauern, die Arbeiter und die Dienstboten dieselben Denk- und Verhaltensmuster.

Die Identifikation mit der Kirche kann sich indessen ebenso rasch ändern wie jene mit der Nation. Das katholische Bewusstsein entwickelte sich unter den verschiedenen Gesellschaftsschichten und Regionen eines Landes unterschiedlich. Das ist an sich eine banale Feststellung, die aber von den Historikern und den Soziologen zu wenig ernst genommen wurde. Hier kann die Alltagsgeschichte mit ihrem individualisierenden Zugang die generalisierenden Aussagen der Strukturgeschichte ergänzen.

Was die Sozialgeschichte mit Hilfe der Alltagsgeschichte an Vielfalt gewinnt, verliert sie an Geschlossenheit. Der Zusammenbruch der Grosstheorien setzt sich in der Geschichtswissenschaft fort. Dennoch werden die Historiker um eine Synthese ringen müssen, denn die Mikrohistorie kommt nicht ohne reflektierte Modelle aus.

Ich versuche nun einige Fragestellungen und Themen darzulegen, die die Alltags- und Sozialgeschichte des Katholizismus und der katholischen Religiosität befruchten könnten⁹.

1. Die katholische Alltagskultur

Die katholische Alltagskultur ist in den Lebenszyklus der gewöhnlichen Katholiken eingebunden. Das ist eine zentrale Feststellung, die man nicht genug wiederholen kann. Riten im Lebenszyklus und Kirchenfeste im Jahreszyklus geben den grundlegenden Stoff für die Alltagsgeschichte der katholischen Religiosität ab. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum gingen gute Katholiken regelmässig zur Sonntagsmesse: sie erfüllten ihre Osterpflicht mit Beichte und Kommunion; sie führten im Tages-, Wochen- und Jahresablauf bestimmte Andachten und Frömmigkeitsübungen durch; sie nahmen an Kirchenfesten teil und begaben sich gelegentlich auf Wallfahrten.

⁹ In meinem Buch «Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert» (Zürich²1991) habe ich der katholischen Alltagskultur einige Kapitel gewidmet. Das Buch skizziert das Programm für eine Sozial- und Kulturgeschichte des Katholizismus.

Die katholische Religiosität war eine Lebensweise, die an biographischen Wendepunkten wie bei der Taufe, der Erstkommunion, der Firmung und der Hochzeit feierliche Gestalt und typisch katholische Ausdrucksformen annahm. Die Erstkommunion mit den Mädchen in langen weissen Röcken und den Knaben mit weissen Armbinden war in der deutschen Schweiz um 1950 für jeden aussenstehenden Beobachter als Ausdruck katholischer Lebenswelt erkennbar. Auch die Todesstunde besass ihre Riten. Noch heute fällt der spezielle Charakter einer katholischen Totenmesse auf. Am Fronleichnamfest äusserte sich wie bei wenig anderen Gelegenheiten das, was der Katholizismus in der Öffentlichkeit zur Schau stellen wollte. Man bezeichnete die Prozession denn auch als katholische Demonstration mit den Füssen.

Während die traditionelle Kirchengeschichte die Sitten und Bräuche der gewöhnlichen Katholiken vernachlässigt hat, bringt die Alltagsgeschichte mit Hilfe von autobiographischen Interviews und Aufzeichnungen die gewöhnliche Religiosität der kleinen Leute zur Darstellung¹⁰. In der Erinnerung der Durchschnittskatholiken hinterlassen kirchliche Festtage wie Weihnachten oder Ostern, Fronleichnam oder das Pfarrepatrozinium starke Eindrücke. Befragen wir die Menschen nach ihren Erinnerungen, erzählen sie häufig in bilderreichen Details von den Festen ihrer Kindheit und Jugend. Mit gelehrter Theologie haben diese Impressionen wenig zu tun. Im Vordergrund steht das Gemeinschaftsfest in der Familie oder in der Pfarrgemeinde, das gemeinsame Feiern, Essen und Trinken. Von theologischen Predigten oder irgendwelchen theologisch-philosophischen Interpretationen bleibt wenig übrig. So erinnerte sich eine achtzigjährige Frau an den Kilbibetrieb während des Patroziniumsfestes, an die Lebkuchen, Karrussells und Schiessbuden. Von der vormittäglichen Messe mit der Festpredigt wusste sie – man möchte sagen: verständlicherweise – wenig zu berichten.

2. Das Individuelle als das Typische

Der Alltagsgeschichtler rückt das Individuelle in den Vordergrund, auch wenn er die anonymen Prozesse und Strukturen in der Gesell-

¹⁰ Vgl. als Beispiel Heller/Weber/Wiebel-Fanderl, Religion und Alltag.

schaft nicht geringschätzt. Diese Wiederkehr des Individuellen bedeutet nicht die Renaissance der grossen Persönlichkeiten. Darin liegt der entscheidende Unterschied zur Geschichtsschreibung vor dem Paradigmawechsel von 1970.

Der Alltagsgeschichtler wendet sich den kleinen Leuten zu, die für ihn Prototypen von Milieus und Schichten, Generationen und Gegenden bilden. Die Alltagsgeschichte darf sich nicht auf das positivistische Aneinanderhäufen von Daten beschränken, auch wenn Alltagsgeschichtler oft dazu neigen, in einer immensen Sammlertätigkeit die Lebensdetails von kleinen Leuten zusammenhanglos aneinanderzureihen. Auf die Alltagshistoriker lauert die methodische Gefahr, dass sie sich darauf beschränken, die alltäglichen Mühen und die festlichen Freuden der kleinen Leute mit pittoresken Details aufzuzeigen. Man muss die verschiedenen Befunde miteinander verknüpfen und diese zu einem Gesamtbild, wenn möglich zu einem Typus oder Modell vereinigen. Alltagsgeschichte ist «rekonstruktive Vernetzung der Einzelmomente»¹¹. Auf diese Weise können empirisch abgestützte und repräsentative Aussagen für ganze Milieus, Zeitepochen oder Regionen gewonnen werden.

Nehmen wir das Beispiel der Stammlande und der Diaspora im Schweizer Katholizismus. Die unterschiedlichen Konfessionszahlen liessen im reformierten Zürich und in der katholischen Innerschweiz einen anderen Katholizismustyp entstehen. Der Diaspora-Katholizismus besass eine andere Atmosphäre als der Stammland-Katholizismus. Diesen Unterschieden sollten die Alltagshistoriker in komparativen Studien systematisch nachspüren.

Vergleicht man die religiöse Praxis der Menschen auf dem Land mit derjenigen der Städter, stellt man schon in der vorkonziliären Zeit grosse Unterschiede fest¹². Während in den katholischen Landgegenden der deutschen Schweiz um 1950 rund 90% der Katholiken die Sonntagsmesse besuchten, waren die Zahlen in den Städten viel tiefer. In Luzern gingen Ende der 1950er Jahre 69%, in Freiburg 53,6%, in St. Gallen 52%, in Zürich 41,3%, in Bern 36,5%, in Lausanne 30,5% und in Genf 24,9% am Sonntag in die Kirche.

¹¹ Alf Lüdtke, *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt 1989, 20.

¹² Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, 281–309.

Soziale Faktoren beeinflussten die kirchliche Praxis. Selbst in katholischen Städten wie Luzern oder Freiburg war die Zahl der Sonntagspraktikanten verhältnismässig hoch; im paritätischen St. Gallen entsprach die Quote dem schweizerischen Durchschnitt; und in den ursprünglich protestantischen Städten wie Zürich, Genf oder Bern lag sie unter 45 Prozent. In der katholischen Landschaft stützte die allgemeine Atmosphäre den Sonntagskirchgang. Wer in den Landgebieten oder Kleinstädten nicht praktizierte, geriet unter sozialen Druck. Umgekehrt verstärkte die Anonymität der Städte die kirchliche Indifferenz. Das sind Binsenwahrheiten, die sich freilich in älteren Kirchengeschichten kaum vorfinden.

Interessant ist auch die Feststellung, dass die deutschsprachigen Regionen der Schweiz einen höheren Prozentanteil aufwiesen als die französischsprachigen. In Luzern gingen mehr Katholiken in die Sonntagsmesse als in der konfessionell vergleichbaren Stadt Freiburg, in der Diasporastadt Zürich mehr als im vergleichbaren Genf. Ähnliche Zahlen bringt ein europäischer Vergleich zum Vorschein. In komparativer Hinsicht ist hier noch viel zu tun.

3. Volks- und Elitenkatholizismus: gelebte und gelehrte Religiosität

Der Volkskatholizismus umfasst die katholische Religiosität der gewöhnlichen Gläubigen – ohne Rücksicht darauf, wie eng sich der einzelne Katholik mit der Amtskirche verbunden fühlt und in dieser Kirche mitmacht¹³. Volkskatholizismus meint nichts anderes als die katholische Religiosität der grossen, weitgehend anonymen Masse.

Ist das Volk ein blosses Konstrukt und Interpretament oder ist es historische Realität? Das ist die entscheidende Frage. Bei allen

¹³ Vgl. Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986 (= *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*, Sonderheft 11); Jakob Baumgartner (Hg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979. Zur französischen Literatur über den «catholicisme populaire» drei Titel: Fernand Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, in: *Annales* 31 (1976), 761–801; Gérard Cholvy/Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 3 vol., Toulouse 1985–1988; Bernard Plongeron (éd.), *La religion populaire dans l'occident chrétien. Approches historiques*, Paris 1976.

Reserven gegenüber «völkischen» Konzepten halte ich in Anlehnung an die französische Historiographie am Begriff des Volkskatholizismus fest. Dies mag Volkskundler irritieren, da in der deutschsprachigen Forschung ältere Begriffe wie Volkswelt oder Volkskultur anrühlich geworden sind. Wolfgang Brückner schreibt dazu: «Uns interessieren die Leute und nicht das ominöse Volk, the people and not the folk – dieses Volk der einstigen Volkskunde und der nunmehrigen «culture populaire»¹⁴.

Das Typische des Volkschristentums liegt darin, dass der einzelne ohne eigenes Dazutun in seine Kirche hineingestellt wird, wie er in sein Volk oder in seine Nation hineingeboren wird. Er wird Katholik oder Reformierter, wie er Schweizer oder Franzose wird. Und was wichtig ist, er bleibt ohne Rücksicht auf sein kirchliches Engagement so lange katholisch, bis er ausdrücklich aus der Kirche als Institution austritt.

Das Katholischsein hat wenig mit der katholischen Glaubens- und Lebenshaltung zu tun, die die Amtskirche vorschreibt. Es ist etwas Gesellschaftliches mit einem bestimmten sozialen Milieu. Zu dem, was die offizielle Kirche vorschreibt, kann der einzelne Katholik eine unterschiedliche Haltung einnehmen. Er kann auf die Weisungen der Amtskirche hören, er kann aber auch darüber hinweggehen; er kann fromm sein, braucht es aber nicht. Er kann am Leben der Kirche voll teilnehmen oder sich darauf beschränken, die Dienste der Amtskirche nur für bestimmte Lebensabschnitte wie etwa die Erstkommunion, die Hochzeit oder die Beerdigung in Anspruch zu nehmen.

In bürgerlichen Kreisen verbinden viele mit dem Begriff Volkskatholizismus die Vorstellung von exotischer Religiosität. Volkskatholizismus erscheint als Synonym für religiöse Folklore und museale Traditionen, als Sammelsurium für Aberglauben, Magie und religiöse Degenerationserscheinungen. Ich fasse den Begriff weiter und verstehe darunter den Katholizismus des gewöhnlichen katholischen Alltags. Nicht die doktrinären und gelehrten Formen des Katholizismus stehen im Vordergrund des Interesses, sondern die von den gewöhnlichen Leuten praktizierten und gelebten religiösen Lebensweisen. Es geht um den einfachen Glauben und um die alltägliche

¹⁴ Wolfgang Brückner, *Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung aus der Sicht der mitteleuropäischen Forschung*, in: *Ethnologia Europaea* XIV, 1, 1984, 18.

Frömmigkeitspraxis und nicht um die komplexen Lehrgebäude der Theologen und Kirchenmänner. Das inoffiziell Praktizierte und nicht das offiziell Normierte interessiert uns. Volkskatholizismus ist auf weite Strecken mit der Frömmigkeit der einfachen Leute identisch.

Äussere Lebensmanifestationen stehen im Zentrum wie der Gottesdienst und seine Formen, die Sakramente und ihre Praxis, das Pfarreileben mit den Bruderschaften und Kongregationen, den kirchlichen und parakirchlichen Vereinen. Einen zentralen Platz nehmen die verschiedenen Feste des Kirchenjahres ein. Andere Beispiele sind die Prozessionen und Wallfahrten, die Heiligenverehrung mit dem Marienkult, die privaten Frömmigkeitsformen in der Familie, die Gebete und Segnungen, die Stellung der Frau usw.

Neben den äusseren Formen der Volksreligiosität dürfen die inneren Dimensionen nicht vergessen werden, die Glaubensinhalte, die Moralvorstellungen wie etwa der sexuelle Puritanismus, der Dämonenglaube und die apokalyptischen Ängste. In diesen Bereich fallen auch die von der Religion geprägten politischen Einstellungen wie der Antisozialismus, der Antisemitismus, die Angst vor der Freimaurerei. Die Sozialgeschichte des katholischen Alltags interessiert sich weniger für das, was die von der Amtskirche verkündeten Dogmen und Verlautbarungen zu glauben und zu praktizieren vorschreiben, sondern vielmehr für das, was der gewöhnliche Katholik von diesen offiziellen Erlassen hält, und für das, was er rezipiert und ignoriert. Ein Beispiel: Um 1900 besaßen viele Katholiken vom Teufel eine mehr oder weniger klare Vorstellung, während sie mit Gott höchstens das Bild eines alten Mannes mit Bart verbanden. Im religiösen Leben breiter Volksschichten nahmen die Heiligen einen wichtigeren Platz als Jesus Christus ein.

Aus diesen Gründen ist der katholische Alltag viel weniger einheitlich und kohärent als der Buchstabenkatholizismus der doktrinären Eliten. Er ist in sich widersprüchlich, weil er sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt. Ein wichtiges Kennzeichen des Volkskatholizismus ist der Umstand, dass die Formen der religiösen Volkskultur von den Normen, die die Eliten vorschreiben, mehr oder weniger stark abweichen. Das Modell des Volkskatholizismus leugnet die Existenz von Eliten nicht. Man muss den Eliten-Katholizismus in die Betrachtung einbeziehen und die religiösen Formen der Durchschnittsmassen mit jenen der Eliten vergleichen. Die Sozial-

geschichte des Katholizismus ist voller Beispiele, bei denen die Eliten Elemente der traditionellen Volkskultur in das System der gelehrten Religion eingebaut haben. Es kommt nicht selten vor, dass volkstümliche Formen später von der Amtskirche sanktioniert und sogar offiziell vorgeschrieben werden. Ein typisches Beispiel ist die Aufnahme der Herz-Jesu-Verehrung in den Kult der offiziellen Kirche. Daraus wird deutlich, dass die Volksfrömmigkeit nie ausschliesslich die Sache des gemeinen Volkes ist. Eliten haben zu allen Zeiten daran partizipiert.

Wenn man den Antagonismus von Volks- und Elitekatholizismus auf einen dichotomischen Idealtypus bringt, kann man ihn wie folgt umschreiben: Volkskatholizismus meint mündlich – im Gegensatz zu schriftlich, spontan – im Gegensatz zu vorgeschrieben, emotional – im Gegensatz zu rational.

4. Arbeit und Freizeit

Die katholische Religiosität ist in hohem Masse in den Rhythmus der Arbeit und der Freizeit eingebettet. Dies müssen wir uns stets vor Augen halten, wenn wir vom Alltagskatholizismus sprechen.

Greifen wir den Sonntag heraus, der als Kirchentag im religiösen Leben eine zentrale Rolle einnimmt¹⁵. In den agrarischen Gesellschaften bildete der Sonntag eine feste Institution im Wochenrhythmus von Arbeit und Freizeit. Mit dem Aufkommen der Industriegesellschaft mussten die Kirchen den Sonntag zunächst gegen die Übergriffe des Industriesystems verteidigen. Die Fabrikkultur trat in Konkurrenz zur traditionellen Kirchenkultur, denn die Fabriken und Schulen begannen den Arbeits- und Lebensrhythmus der Menschen zu regeln.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden in Deutschland und in der Schweiz Gesetze zum Schutze der Sonntagsruhe. Um die Jahrhundertwende setzte sich die gesetzlich vorgeschriebene Sonntagsruhe durch. Im Unterschied zu den früheren Vorschriften betonten die staatlichen Ruhetagsgesetze den sozialen Charakter und ver-

¹⁵ Vgl. Urs Altermatt, Die Industriegesellschaft und der Sonntag, in: Jürgen Wilke (Hg.), Mehr als ein Weekend? Der Sonntag in der Diskussion, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 9–26.

boten die Störungen durch Arbeit und Vergnügungsanlässe, um das Erholungsbedürfnis zu schützen.

Vor dem Ersten Weltkrieg hatte sich in der Schweiz der Sonntag als Ruhetag allgemein eingebürgert. Als Folge des freien Wochenendes nahm er seit den 1930er Jahren zunehmend weltlichen Charakter an. Das wachsende Freizeitangebot an Sportanlässen, Ausflügen, Tanz usw. konkurrenzierte nun mit den kirchlichen Gottesdiensten. Die Kirchen setzten sich um 1920 vehement für die Sonntagsheiligung ein. Ende der 1950er Jahre wurde in der Schweiz die Fünftageweche zur Regel. Damit verlängerte sich die Freizeit.

In dem Masse, in dem der Sonntag zum Weekend wurde, entglitt er aus der Kontrolle der Kirchen. Mit der aufkommenden Freizeit- und Konsumgesellschaft verweltlichte sich der Sonntag. Entscheidend war, dass die Kirchen den sozialen Rahmen für die Freizeitaktivitäten nicht mehr abstecken konnten. Auf diese Weise bekam das alte Thema neue Dimensionen. Die Frage lautete nicht mehr, ob die Christen am Sonntag schwere Arbeit verrichteten, sondern, was sie mit der neugewonnenen Freizeit machten.

In den 1980er Jahren veränderte sich die Industriegesellschaft ein weiteres Mal und brachte mit den neuen Computer-Technologien eine Flexibilisierung der Arbeitszeit. Die westlichen Industriegesellschaften lockerten das generelle Sonnagsarbeitsverbot. Der herkömmliche Sieben-Tage-Rhythmus geriet in Gefahr. Es ist nun der moderne Individualisierungsprozess, der den Sonntag als gemeinsamen Ruhetag zerstört, denn die Flexibilisierung des Ruhetages im Wochenrhythmus bietet ein – scheinbar – gutes Rezept für den Wert- und Interessenpluralismus der Menschen an. Dadurch werden aber die sinn- und gemeinschaftstiftenden Elemente des Sonntags ausgehöhlt.

Diese Ausführungen machen deutlich, dass man den Wandel des Sonntags nur dann richtig versteht, wenn man ihn vor den Hintergrund der Veränderungen in der Arbeits- und Freizeitwelt stellt. Der für viele Beobachter dramatische Rückgang des Messebesuchs am Sonntag hat weniger mit der Liturgie als vielmehr mit den tiefgreifenden Veränderungen in der Freizeitgesellschaft zu tun. Zu lange hat sich die traditionelle Kirchengeschichte mit den kirchlichen Vorschriften befasst und diese Alltäglichkeiten vernachlässigt. Die Sozialgeschichte der Religion fördert – das wird an diesem Beispiel deutlich – ganz neue Zusammenhänge zutage.

5. *Geschlechtergeschichte: Männer und Frauen*

In der vorkonziliären Zeitepoche war das normale Kirchenschiff einer katholischen Kirche in Westeuropa in eine rechte Männer- und in eine linke Frauenseite aufgeteilt. Die Gemeinden folgten den Gottesdiensten nach Geschlechtern getrennt. In der Kirche von Kriessern im St. Galler Rheintal (Schweiz) stand bis anfangs der 1960er Jahre an der Untersicht der Empore im hintern Teil der Kirche rechts «Bete und arbeite» und links «Dulde und schweige»¹⁶.

Die beiden Formeln geben bildhaft die Unterschiede zwischen der Männer- und Frauenwelt im vorkonziliären Katholizismus wieder. Auch wenn wir heute unter dem Einfluss der Frauenemanzipation die traditionellen Geschlechterrollen ablehnen und als politisch unkorrekt bezeichnen, kommt eine sozialgeschichtlich orientierte Geschichtsschreibung nicht darum herum, den Unterschieden in der Frauen- und Männerwelt nachzugehen und aus ihrer Zeit heraus zu erklären. Da liegt ein breites unerforschtes Feld vor uns.

Eines ist gewiss: Frauen und Männer praktizierten vor 1950 eine teils gleiche, teils andere Alltagsreligiosität. Die Frauen und die Männer besaßen im Katholizismus geschlechtsspezifische Rollen. Vereinfacht gesagt hatten sich die Frauen darum zu sorgen, dass die Glaubens- und Moralvorstellungen in der Familie an die Kinder und Jugendlichen weitergegeben wurden; die Männer verteidigten die katholische Sache in der Öffentlichkeit.

In den Lebensberichten der einfachen Leute kommen diese Unterschiede immer wieder zum Ausdruck. Frauen berichten häufiger über familiäre Feste und Ereignisse als Männer. Im Unterschied dazu kommen Männer öfters auf ihre Aktivitäten in der Pfarrei, in den Vereinen und in der Partei zu sprechen. Für Frauen ist der Katholizismus mehr eine private, für Männer mehr eine öffentliche Angelegenheit. Pfarreifeste und Wallfahrten vereinigten beide Geschlechter miteinander. Manche Katholiken unternahmen ihre erste Auslandsreise im Kreise der Pfarrei nach Rom oder Lourdes.

Es wäre falsch, den nach Frauen- und Männerwelten getrennten Katholizismus der vorkonziliären Zeit bloss mit den Augen der heu-

¹⁶ Ich danke Markus Rohner (Altstätten) für die freundliche Mitteilung.

tigen Zeit zu betrachten. In der ländlichen und dörflichen Agrargesellschaft besaß die Geschlechterteilung ihre Funktionen, die für den Zusammenhalt der Gemeinschaft wichtig waren. Solange die Gesellschaft das patriarchalische Lebensmuster akzeptierte, funktionierte das Ganze. Jahrzehnte lang nahm die Mehrheit der katholischen Frauen ihre Rolle gleichsam als natürliche Gegebenheit hin. Da sie durch ihr Gebet und ihre familiäre Fürsorge einen wichtigen Beitrag für Kirche und Katholizismus leisteten, war ihre Rolle keineswegs abgewertet.

Erst als die Frauenemanzipation die traditionellen Geschlechterrollen radikal in Frage stellte, mussten diese Geschlechterwelten auseinanderbrechen. Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, dass Machtkonflikte immer und überall die Geschlechterbeziehungen überlagerten. Das vielfältige Beziehungsnetz des Katholizismus war patriarchalisch geprägt, wenn es auch ambivalenter war, als man dies heute aus feministischer Perspektive wahrhaben will.

Noch in den 1970er Jahren stellten progressiv orientierte Historiker die Frauen im besten Fall den Klassen, Rassen oder Minoritäten gleich und gingen sonst von der Geschlechterneutralität aus. Die historische Frauenforschung, die in den achtziger Jahren zuerst in den USA und dann auch in Westeuropa Fuß fasste, brachte eine Änderung und führte das Geschlecht oder das Genus als sozialhistorische Kategorie in die Geschichtswissenschaften ein. Allerdings rechtfertigt sich eine Geschlechtergeschichte nur dann, wenn sie auch die Männer als spezielle Kategorie einbezieht. Als Gesellschaftsgeschichte erforscht die Genusgeschichte die Zusammenhänge zwischen den sich wandelnden Geschlechterverhältnissen. Die Alltagsgeschichte kommt dabei zweifelsohne der Frauengeschichte entgegen. In der traditionellen Geschichtsschreibung kamen die Frauen kaum oder nur am Rande vor. In der Alltagsgeschichte können sie nicht übersehen werden. Das hängt damit zusammen, dass die Frauen im Alltagsleben der Gesellschaften überall eine dominierende Rolle spielen und sich mit grundlegenden Dingen wie der Erziehung, der Familie oder eben der Religion befassen.

Eine Aufgabe der Genusgeschichte besteht darin, die Geschlechterverhältnisse des Patriarchats an konkreten Beispielen aus dem Alltag zu untersuchen. Freilich wird man sich vor allzu theoretischen Modellen hüten müssen. Wie Dorothee Wierling mit Recht betont, gingen Männer und Frauen durchaus nicht einfache Herrschaftsver-

hältnisse ein¹⁷. Unterdrückung, Widerstand, Übereinkünfte, Inszenierungen und Rituale regelten die Geschlechterbeziehungen.

Eine zentrale Rolle spielt auch die Familiengeschichte. Während die Frauen in traditionellen Gesellschaften wirtschaftlich, sozial und psychisch stark an die Familie gebunden sind, konnten die Männer Freiräume beanspruchen. Umgekehrt wirkten die Männer nach dem patriarchalischen Rollenverständnis vor allem in der Öffentlichkeit. Es wäre allerdings falsch, von einem klaren Gegensatz zwischen Privat- und Öffentlichkeitsphäre auszugehen und die Frauen dem Privat- und die Männer dem Öffentlichkeitsbereich zuzuordnen. Der traditionale Katholizismus ging freilich von diesen herkömmlichen Geschlechterrollen aus und half damit die patriarchalische Ordnung verfestigen.

6. Sozialdisziplinierung – ein zentrales Thema der Moderne

Wenn man die Geschichte der katholischen Kirche und des Katholizismus nach kulturellen Grosstrends untersucht, stösst man auch in der katholischen Kirche auf das Phänomen der sozialen Disziplinierung¹⁸. Erst die protestantischen und katholischen Kirchenreformen des 16. und 19. Jahrhunderts brachten jenen Religionstypus hervor, den man seit den 1830er Jahren Katholizismus nennt.

In Anlehnung an den französischen Historiker Jean Delumeau kann man davon ausgehen, dass bis ins Spätmittelalter zwischen der Lehre der offiziellen Kirche und der Praxis der Volksmassen auf dem Land eine grosse Kluft herrschte. Das änderte sich in der Zeit der protestantischen Reformation und der katholischen Reform. Mit der Sonntagsschule und dem Katechismus-Unterricht festigten die beiden Konfessionskirchen ihre Lehrpositionen. Der katholischen Kirche gelang es damals in einer vorher nie dagewesenen Weise, die Gläubigen in den Städten und zum grossen Teil auch auf dem Land religiös-kirchlich zu disziplinieren. Allerdings wäre es falsch zu glauben, dass sich ein vollständig normiertes Christentum durchgesetzt habe. Dazu war das Lesevermögen der Menschen zu gering. Kirche

¹⁷ Dorothee Wierling, Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen, in: Lüdtke, Alltagsgeschichte, 178–179; Norbert Schindler, Spuren in die Geschichte der «anderen» Zivilisation, in: ders., Richard von Dülmen (Hg.), Volkskultur, Frankfurt a.M. 1984, 20.

¹⁸ Vgl. Altermatt, Katholizismus und Moderne, 49–71.

und Staat besaßen keine geeigneten Mittel, um ihre Lehrmeinungen sozial durchzusetzen. Die Schulbildung war lückenhaft und von Region zu Region unterschiedlich.

Im Verlaufe des 17. Jahrhunderts schufen die Jesuiten und Kapuziner im deutschsprachigen Europa eine neue katholische Volksreligiosität, auf der die katholische Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufbauen konnte. Was im Barockzeitalter von oben herab geschaffen wurde, war kein Relikt aus der Zeit des sogenannten dunklen Mittelalters, auch wenn die katholischen Aufklärer seit 1770 die Volksbarocken als Aberglauben abtaten.

Die eigentliche religiöse Disziplinierung der Volksmassen in den west- und mitteleuropäischen Ländern erfolgte im 19. Jahrhundert. Eine wichtige Rolle spielten Beichte und Kommunion. Für die Kirche war die Beichte im 19. Jahrhundert ein Ort der individuellen und sozialen Kontrolle. Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts wandelte sich dies grundlegend. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil rückte die Einzelbeichte in den Hintergrund. Man besann sich auf die gemeinschaftliche Dimension des Bussakramentes. Auch die Funktion des Beichtvaters veränderte sich. Er wurde mehr und mehr zu einem Therapeuten, der mit seinen Ratschlägen die Charakterbildung der Gläubigen förderte. Damit trat die Funktion des gestrengen Richters, der bei Schuld Strafen verteilte, in den Hintergrund. Aus dem Beichtstuhl wurde das Beichtzimmer mit der persönlichen Beratung. Damit folgte die Beichte dem Individualisierungstrend der Gesellschaft. Die Kirche unterstützte diese Entwicklung dadurch, dass Papst Pius X. die Beichte als Voraussetzung für die Kommunion nicht mehr strikt durchsetzte. Damit entstand bei den Gläubigen eine Verunsicherung. Zwar versuchte man in der Zeit des Milieukatholizismus bis um 1950 die traditionellen Funktionen aufrecht zu erhalten. So führte man in den Vereinen für Männer und Frauen, Arbeiterinnen und Jugendliche besondere Kommunionstage ein, die mit der vorausgehenden Beichte gekoppelt waren. Mit dem Auflösen des klassischen Vereinskatholizismus brach diese Tradition ein. Zurück blieb die gemeinschaftliche Bussfeier, die sich vor grossen Festtagen einbürgerte¹⁹. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts gelang

¹⁹ Unter meiner Leitung wird zurzeit an der Universität Freiburg eine Lizentiatsarbeit zu diesem Thema erstellt: Bruno Schmucki, Beichtpraxis und Beichtgewohnheiten in der Schweiz, 19. und 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte.

es der römischen Kirche mit Hilfe der modernen Kommunikationsmittel wie Presse, Flugschriften, Zeitschriften, Zeitungen und Vereinen die kirchentreuen Katholiken nach den Vorstellungen der Hierarchie zu bilden und zu lenken. Auf der Grundlage eines gutorganisierten Vereins-, Partei- und Pressewesens entstand das katholische Milieu, das dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in fast allen Ländern Westeuropas eine Blütezeit erlebte. In Deutschland, Belgien, den Niederlanden und der Schweiz, in Österreich, Frankreich, Oberitalien, Slowenien und Kroatien entwickelte sich der Grundtypus des modernen Katholizismus, der zwar regionale Unterschiede aufwies, aber in den wesentlichen Grundzügen übereinstimmte.

Dass der geographische Geltungsbereich dieses Katholizismus mit dem wirtschaftlich entwickelten und demokratisch orientierten Europa zusammenfällt, weist auf einen interessanten Aspekt des Verhältnisses von Religion, Politik und Gesellschaft hin. Auch wenn die prinzipiellen Zielsetzungen der katholischen Sondergesellschaft gegen die Moderne ausgerichtet waren, trug der soziale und politische Katholizismus dazu bei, dass die katholische Religiosität an die moderne Zeitkultur herangeführt wurde. Die von den Vereinen und Parteien geleistete Bildungsarbeit löste bei den Katholiken einen inneren Bewusstseinswandel aus. Die Vereine trugen dazu bei, dass sich der Katholizismus von seiner traditionellen Abwehrhaltung gegen die moderne Welt löste und damit Schritt für Schritt eine Modernisierung durchmachte, die ihn später für die Marktwirtschaft und die Demokratie öffnete.

Bilanz

Versuchen wir zum Schluss eine Bilanz zu ziehen.

Erstens: Die Alltagsgeschichte hat die schwierige Aufgabe zu lösen, die individuellen Lebensgeschichten der kleinen Leute mit den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen der «grossen» Geschichte zu verbinden. Wir müssen das Alltagsleben immer in den sozialen Kontext einordnen, in einen Kontext, der die verschiedenen Beziehungen und Verflechtungen sichtbar macht.

Zweitens: Die Alltagsgeschichte macht es möglich, bisher ausgeklammerte oder tabuisierte Themen zur Sprache zu bringen. Wir

müssen allerdings darauf verzichten, generalisierende Interpretationsmodelle aufzustellen, die für sich in Anspruch nehmen, allgemeingültige Theorien zu besitzen.

Drittens: Die Alltagsgeschichte blendet Macht und Politik nicht aus und beschränkt sie nicht auf die institutionellen Fragenkomplexe von Kirche und Staat. Die neue Sozialgeschichte versteht die Konflikte zwischen Kirche und Gesellschaft in erster Linie als Modernisierungskonflikte, als Auseinandersetzungen von sozialen und religiösen Kräften um die kulturelle Vorherrschaft in der Gesellschaft.

Und schliesslich: Die Alltagsgeschichte lässt den Leser am lebendigen Alltag teilhaben und bricht damit mit herkömmlichen Fragestellungen der Sozialgeschichte. Darin liegt ihre Pionierleistung. Konzeptuell bleibt aber noch vieles zu tun.

