

Impulse

Karsten Lehmann* und Martin Baumann

Die Herausbildung von Nationalstaaten und territoriale Religionsgeschichten: Analysen zur Schweiz und Österreich

<https://doi.org/10.1515/zfr-2022-0008>

Zusammenfassung: Der Artikel argumentiert, dass die Fokussierung religionswissenschaftlicher Forschungen auf religiöse Gegenwartskulturen von einer kritischen Auseinandersetzung mit den Bedingungen von Nationalstaatlichkeit profitieren kann. Zwar setzten sich zahlreiche Studien mit den staatlichen und politischen Kontextbedingungen von Religionsgeschichte auseinander, doch fehlen dabei auffallend häufig Bezüge zu den aktuellen historischen und politikwissenschaftlichen Konzepten von Nation und Nationalstaat. In Anlehnung an die Historiker Florian Bieber, Christian Jansen und Henning Borggräfe definieren wir den Begriff der Nation als ein Narrativ, auf das sich Mitglieder einer Gemeinschaft geeinigt haben und das die Grundlage für den Prozess der Nationenbildung darstellt. Anhand von zwei Fallbeispielen zur Nationalstaatsbildung in der Schweiz und Österreich zeigen wir die unterschiedlichen Einflussdynamiken von herrschaftlicher Macht, Nationalstaatsbildung, transnationalen Dimensionen und Durchsetzung des als säkular konzipierten Rechts auf die Ausformung der Religionsgeschichten. Die vergleichende Analyse generalisiert die Befunde von Nationalstaat und Religionsgeschichte und benennt drei Impulse für die weitere Forschung.

Schlagwörter: Nationalstaatsbildung – Nation – Religion – Schweiz – Österreich

Abstract: The article argues that the current research focus in the academic Study of Religions on contemporary religious cultures would benefit from a critical analysis of the conditions of nation-states. Although numerous studies have dealt with the state and political contextual conditions for both older and more recent

***Korrespondenzautor: Karsten Lehmann**, Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems, Institut Forschung & Entwicklung, Mayerweckstrasse 1, 1210 Wien, Österreich, E-Mail: karsten.lehmann@kphvie.ac.at

Martin Baumann, Universität Luzern, Religionswissenschaftliches Seminar, Frohburgstrasse 3, 6002 Luzern, Schweiz, E-Mail: martin.baumann@unilu.ch

history of religions, there is a conspicuous lack of references to the more recently developed concepts of nation and nation-state within History and Political Sciences. Together with the historians Florian Bieber, Christian Jansen and Henning Borggräfe, we define nation as a narrative or fiction mutually agreed upon by members of a community, which forms the basis of a process of nation-building. Using two case studies of nation-building in Switzerland and Austria, we show the different dynamics of influence of sovereign power, nation-building, transnational dimensions, and the enforcement of the right, conceived as secular, to shape the history of religions. The comparative analysis generalizes the findings of the nation state and the history of religions and identifies three impulses for further research.

Keywords: nation state – nation – religion – Switzerland – Austria

1 Einleitung

Die Kulturwissenschaftliche Wende der 1980er- und 1990er-Jahre hat in der akademischen Religionswissenschaft dazu geführt, dass Analysen von Religion oder Religionen ohne die Berücksichtigung des jeweiligen soziokulturellen Kontexts kaum mehr denkbar sind. Dies gilt für Publikationen zur Entstehung des klassischen Hinduismus¹ ebenso wie für die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte im europäischen Mittelalter² oder Analysen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.³ In jedem dieser Fälle wird Religionsgeschichte vor dem Hintergrund weiterer gesellschaftlicher Veränderungen konzipiert und analysiert.

Besonders produktiv haben sich diese Impulse für Analysen religiöser Gegenwartskulturen erwiesen. Hier entstanden vielfältige Studien mit Fokus auf konkrete politisch-nationale Kontexte.⁴ Im deutschsprachigen Raum waren und sind etwa Publikationen wie der frühe Sammelband *Zur Religionsgeschichte der Bun-*

1 Esther Bloch, Marianne Keppens und Rajaram Hegde, Hg., *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* (London. New York: Routledge, 2010).

2 Christoph Auffarth, Hg., *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte* (Münster: Lit, 2007).

3 Rudolf Leeb und Astrid Schweighofer, Hg., *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020).

4 Gerald Hödl und Lukas Pokorny, Hg., *Religion in Austria-Serie* (Wien: Praesens, seit 2012); Martin Baumann und Jörg Stolz, Hg., *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens* (Bielefeldt: transcript, 2007); Karsten Lehmann und Wolfram Reiss, Hg., *Religiöse Vielfalt in Österreich* (Baden-Baden: Nomos, 2022).

desrepublik Deutschland von Günter Kehr⁵ oder Karl-Fritz Daibers *Religion unter den Bedingungen der Moderne*⁶ richtungsweisend. Jüngeren Datums sind die Studie *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft* von Jörg Stolz, Judith Köne- mann und weiteren⁷ oder Horst Jungingers *Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne*.⁸ Auch das große Schweizer Forschungsprogramm „*Religionen, Staat und Gesellschaft*“ (NFP 58) verortete seine Ergebnisse systematisch im politisch- nationalen Kontext der Gegenwart.⁹

Auf der internationalen Ebene sind parallel dazu etwa das große nationale Forschungsprojekt *Religion and Society* aus Großbritannien sowie verschiedene EU-weite Forschungskonsortien zu nennen.¹⁰ Für die Vereinigten Staaten liegen weiter die wichtigen Pluralitätsstudien von Diana L. Eck mit ihrem „*Pluralism Pro- ject*“ vor – ebenso die Analysen von Robert Wuthnow und Mark Chaves sowie die grundlegende Studie von Garry D. Bouma zu Australien.¹¹ Auf der Ebene von Handbüchern verweisen schließlich Gérard Cholvys *La Religion en France*¹² oder der parallele Band zu *Religion in America* von Lisa D. Pearce und Claire C. Gilli- land in diese Richtung.¹³ Alle diese Studien und Publikationen legen besonderes Augenmerk auf den politischen und nationalen Kontext ihrer Religionsanalysen.

Die zentrale These der nun folgenden Überlegungen besteht darin, dass mit diesem, mittlerweile weit verbreiteten, Fokus die Gefahr eines methodologischen

5 Günter Kehr, Hg., *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland* (München: Kösel, 1980).

6 Karl-Fritz Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepu- blik Deutschland* (Marburg: diagonal, 1995).

7 Jörg Stolz, Judith Köneemann et al., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens* (Zürich: NZZ-Verlag, 2014).

8 Horst Junginger, *Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne* (Darmstadt: Wissenschaftli- che Buchgesellschaft, 2017).

9 Christoph Bochinger, Hg., *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisie- rung und religiöser Vielfalt* (Zürich: NZZ-Verlag, 2012).

10 Linda Woodhead und Rebecca Catto, Hg., *Religion and Change in Modern Britain* (London/New York: Routledge, 2012); European Commission, *Pluralism and Religious Diversity, Social Cohesion and Integration in Europe. Insights from European Research* (Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2011).

11 Diana L Eck, *A New Religious America. How a „Christian Country“ Has become the World’s Most Religiously Diverse Nation* (San Francisco: Harper Collins, 2002); The Pluralism Project at Harvard University, <https://pluralism.org/home>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; Robert Wuthnow, *Amer- ica and the Challenges of Religious Diversity* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Mark Chaves, *American Religion. Contemporary Trends* (Princeton: Princeton University Press, 2017); Gary D. Bouma, *Many Religions, All Australian: Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity* (Melbourne: Christian Research Association, 1997).

12 Gérard Cholvy, *La Religion en France: de la Fin du XVII siècle à nos jours* (Paris: Hachette, 1998).

13 Lisa D. Pearce, Claire C. Gilliland, *Religion in America* (Oakland: University of California Press).

Nationalismus verbunden ist. Die Fokussierung auf den politischen und nationalen Kontext ist unserer Meinung nach hochgradig produktiv. Sie würde aber von einer verstärkten kritischen Auseinandersetzung mit den Bedingungen von Nationalstaatlichkeit profitieren. In den Geschichts- und Politikwissenschaften sind hierzu in jüngeren Jahren erneut differenzierte Forschungsdebatten entstanden,¹⁴ die in den religionswissenschaftlichen Studien zu Religion bislang noch nicht ausreichend aufgenommen worden sind. Ihre Rezeption, so das Argument des Beitrages, birgt das Potential neuer systematischer Impulse für die religionswissenschaftliche Forschung, indem über wechselseitige Pfadabhängigkeiten von soziopolitischem Kontext und religiösen Organisationen hinaus historische Tiefendimensionen, transnationale Verflechtungen und innerreligiöse Pluralität in den Blick kommen.

Dem so skizzierten Problemhorizont nähern wir uns in drei Schritten: Zu Beginn skizzieren wir zentrale Stränge der (deutschsprachigen) Debatten um Religionsgeschichtsschreibung in nationalen Kontexten und benennen drei aktuelle Diskussionsfelder. Im zweiten Schritt folgen zwei exemplarische Studien zum Verhältnis von Nationalstaatsbildung und Religion, ausgeführt anhand der kontrastierenden Fälle der Schweiz und Österreichs. Der Text schließt mit Folgerungen aus den Fallstudien und Anregungen für die weitere Forschung.

2 Forschungsstränge zum Verhältnis von Religion und Nation

Der aktuelle Forschungsstand zu den Interdependenzen zwischen Religion und Nationalstaat lässt sich grob entlang von drei Strängen beschreiben. Einerseits hat die kulturwissenschaftliche Wende zu ersten systematischen Überlegungen im Rahmen der Religionswissenschaft geführt. Andererseits äußerten um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert Historikerinnen und Historiker sowie Soziologen und Soziologinnen zunehmend Kritik am analytischen Konzept der Nation und betonten die Wichtigkeit transnationaler und globaler Verflechtungen. Schließlich kamen in jüngster Zeit aus den Geschichts- und Politikwissenschaften neue Impulse, die auf die historisch kontingente Verfasstheit politischer und religiöser Felder verweisen. Jeden dieser Stränge gilt es zumindest kurz zu skizzieren,

¹⁴ Florian Bieber, *Debating Nationalism. The Global Spread of Nations* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2020); Christian Jansen und Henning Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus* (Frankfurt/New York: Campus, ²2020).

um im Anschluss einen heuristischen Analyserahmen für die weitere Forschung zu konzipieren.

Zentral für den Beitrag ist der Begriff des Nationalstaates. Was den Begriff des Staates angeht, so wird in der aktuellen, politikwissenschaftlichen und historischen Handbuchliteratur zwischen weiten und engen Definitionen unterschieden. Im Sinne einer weiten Definition wird der Staat typischerweise als eine territorial begrenzte politische Herrschaft definiert, die „das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ und daher ein „auf Legitimität gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“ darstellt.¹⁵ Eine engere Definition konkretisiert den Staat dagegen als politische Einrichtung von Institutionen und Personen, „die mit der Ausübung allgemein verbindlicher Steuerungs-, Regulierungs- und Koordinierungsfunktionen betraut ist.“¹⁶

Deutlich komplexer und dynamischer erweist sich in den aktuellen politikwissenschaftlichen Diskursen die Bestimmung des Nationenbegriffs. Die weiteren Ausführungen dieses Abschnittes arbeiten einige zentrale Stränge der aktuellen Debatten genauer heraus. Ganz allgemein gesprochen schließen wir uns dabei den Überlegungen des österreichischen Südosteuropahistorikers Florian Bieber an, der einerseits vor allzu vereinfachenden Konzeptionen von Nation warnt. Er argumentiert, dass dem modernen Nationenkonzept zwar durchaus klar umrissene, historische Vorläufer (in Form von Gemeinschaften mit geteilten Mythen von Abstammung, Ursprung und der Idee eines gemeinsamen Herkunftslandes) vorausgingen, dass diese Gemeinschaften aber nicht vorschnell als ‚Nationen‘ erhoben werden dürfen, da oftmals der Anspruch von Staatlichkeit und Selbstregierung fehle.¹⁷ Andererseits betont Bieber das analytische Potential des Nationenbegriffs, wenn er von einem – typologisch differenzierten – globalen Nationalismus spricht.¹⁸ Im Anschluss an Ernest Gellner hält Bieber hierbei fest: „In the end, defining the nation is a deeply political process for determining membership in a shared political community. In essence, nationalism is about self-rule.“¹⁹

Damit schreibt er das Konzept des Nationalstaats in eine komplexe Forschungstradition – erinnert sei an Max Webers Definition von Nationalstaat als

¹⁵ Klaus Schubert und Martina Klein, *Das Politiklexikon*. 7., aktual. u. erw. Aufl. (Bonn: Dietz, 2020. Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung), 285.

¹⁶ Ebd., 285. Dazu auch Florian Bieber, *Debating Nationalism*, 26–27.

¹⁷ Bieber, *Debating Nationalism*, 25.

¹⁸ Ebd., 5.

¹⁹ Ebd., 7.

„weltliche Machtorganisation der Nation“²⁰ – ein, welche in den vergangenen Jahren erneut an Dynamik gewonnen hat. Drei Stränge dieser Debatten sind für das folgende religionswissenschaftliche Argument besonders bedeutsam.

2.1 Systematische Überlegungen im Gefolge der kulturwissenschaftlichen Wende

Im Zuge der kulturwissenschaftlichen Reformulierung der religionswissenschaftlichen Forschungsagenda lenkten Religionsforscherinnen und -forscher ihren Fokus vermehrt auf den staatlichen und politischen Kontext religiöser Entwicklungen. Religionshistoriker und -historikerinnen wiesen vor allem auf die Komplexität der Beziehungen zwischen Religion und Nation hin, so jüngst Steve Grosby:

„There is stability of social relations implied by the existence of a culture over time; but there is also change of social relations arising from both incommensurable diversity of those traditions and practices, and the continually *new* demands posed by life. An examination of the relation between religion and nationality must account for both stability and change, while keeping in mind the distinctions between unity and uniformity. Only by doing so will one be able to account for the complex variation of the relation between religion and nationality.“²¹

Ein maßgeblich von Religionssoziologie und Religionswissenschaft getragener, interdisziplinärer und kulturvergleichender Forschungszusammenhang wie die Leipziger Kollegforschergruppe ‚*Multiple Secularities*‘ stellen ein gutes Beispiel für die forschungspraktische Umsetzung eines solchen Fokus dar:²² Die vielfältigen Studien der Leipziger Forscherinnen und Forscher liefern hoch interessante Beiträge zur Diskussion der komplexen Interdependenzen zwischen ‚dem Religiösen‘ und ‚dem Säkularen‘ in unterschiedlichsten nationalen Kontexten. Der Einfluss von Nationalstaatenbildung wird dabei aber erst jüngst systematisch reflektiert.²³

20 Max Weber, „Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik,“ in: Ders., *Gesamtaufgabe*, Band 4, 2, Hg. H. Baier et al. (Tübingen: Mohr, 1993 [1921]), 561.

21 Steve Grosby, „Religion and Nationality in Europe,“ in *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, Hg. Grace Davie und Lucian N. Leustean (Oxford: Oxford University Press, 2021), 156–175, hier: 157.

22 Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr und Matthias Middell, „Multiple Secularities beyond the West: An Introduction,“ in *Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*, Hg. Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr und Matthias Middell (Berlin/Boston/München: de Gruyter, 2015) 1–15.

23 Zwei Beispiele für diesen aktuellen Trend: Mark Mullins, *Japanese Religions and the Politics of Restoration* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2021); Dietrich Jung, „Islamism, Islamic Modernism and the Search for Modern Authenticity in an Imaginary Past,“ in *Religions* 12 (2021) 1–13.

Dabei haben sich im Gefolge der kulturwissenschaftlichen Wende in der deutschsprachigen Religionswissenschaft besonders zwei klassische Argumentationstraditionen durchgesetzt: Zum einen diente Hans Ulrich Wehler wiederholt als Referenzpunkt für diejenigen Autorinnen und Autoren, die Nation und Religion weitgehend als funktionale Äquivalente konzipieren bzw. von der Nation als einer ‚Ersatzreligion‘ sprechen:

„In allen westlichen Pioniergesellschaften des Nationalismus gab es einen verständlich wirkenden Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition. Denn sie hatte im vergangenen Jahrtausend die Mentalität geprägt und den Denkhorizont besetzt. Überdies sind Umbruchzeiten die Stunde des Mythos, der Stabilisierung und Legitimität verspricht, zugleich aber auch mit seiner dramatisierenden Deutung des Umbruchs eine tiefgreifende Veränderung verlangt.“²⁴

Im Gegensatz dazu betonte der Tübinger Historiker Dieter Langewiesche die zunehmend konflikträchtigen Interdependenzen zwischen Nation und Religion. Im Gefolge dieses Zugangs unterstrichen Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler wie Günter Kehler und Karl-Fritz Daiber die Bedeutung des nationalen Kontextes, welcher nicht nur die Gesellschaft, sondern in enger Kopplung mit dem Staat auch den Bereich der Religionen maßgeblich prägt. Parallel dazu arbeiten etwa die Beiträge des von Langewiesche und Heinz Haupt herausgegebenen Sammelbandes *Nation und Religion in Europa* heraus, wie unterschiedlich religiöse Akteure Nationalstaatlichkeit konstruierten:

„[Dabei] steht die Konfliktgeschichte im Mittelpunkt. Betrachtet wird, wie die Konfessionen im religiösen und politischen Feld Machtpositionen zu erobern suchten, die es ihnen erlaubten, ihre Deutungsangebote so durchzusetzen, daß [sic] sie bei der Formulierung von nationalen Themen und der Entfaltung nationaler Symbolik vorrangig mitwirken konnten.“²⁵

In Auseinandersetzung mit diesen beiden Argumentationstraditionen ist in den letzten beiden Dekaden eine grundsätzliche Kritik an der analytischen Kategorie der Nation entstanden.

²⁴ Hans-Ulrich Wehler, *Nationalismus, Geschichte – Formen – Folgen* (München: Verlag C. H. Beck, 2001), 27.

²⁵ Heinz Haupt und Dieter Langewiesche, „Einleitung,“ in *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Hg. Heinz Haupt und Dieter Langewiesche (Frankfurt am Main: Campus, 2004), 20; Dieter Langewiesche, „Nation und Religion,“ in *Europäische Religionsgeschichte*, Hg. Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, Band 2: *Ein mehrfacher Pluralismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 525.

2.2 Kritik an Nation als analytischer Kategorie

Von zentraler Bedeutung war hier zunächst die Fundamentalkritik an einem methodologischen Nationalismus, wie sie u. a. die Soziologen Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller, Ulrich Beck und Ludger Pries formulierten.²⁶ Mit dem Konzept des ‚methodologischen Nationalismus‘ hinterfragten Wimmer und Glick Schiller die „Annahme, dass Nation/Staat/Gesellschaft die natürliche soziale und politische Form der modernen Welt“ sei.²⁷ Und Ludger Pries konturierte die Kritik eines methodologischen Nationalismus in Gegenüberstellung zum Konzept des Transnationalismus:

„Dieser [methodologische Nationalismus] betrachtete die Nationalgesellschaften und Nationalstaaten als gleichsam natürliche Bezugseinheiten für die Untersuchung der menschlichen Lebenszusammenhänge. Der Transnationalismus [...] dagegen betrachtet vor allem solche Sozialphänomene und sozialen Beziehungen, die sich über mehrere lokale Einheiten in unterschiedlichen Nationalgesellschaften hinaus erstrecken, die relativ dauerhaft sind und vergleichsweise dichte Interaktionen beinhalten.“²⁸

Komplementär zu dieser Fundamentalkritik hat sich einerseits ein zunehmendes Interesse für die Grenzen bzw. die Vielfalt von Nationalstaatlichkeit im Gefolge von Globalisierungsprozessen etabliert.²⁹ Globale Geschichtsschreibung hat die hohe Varianz in der Entstehung und Entwicklung von Nationalstaaten herausgearbeitet.³⁰ Die (soziologische) Globalisierungstheorie fragt nach der histori-

26 Andreas Wimmer und Nina Glick Schiller, „Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences,“ in *Global Networks* 2, 4 (2002): 301–334; Ulrich Beck und Edgar Grande, „Jenseits des Methodologischen Nationalismus. Außereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne,“ in *Soziale Welt* 61 (2010): 187–216; Ludger Pries, *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung* (Wiesbaden: VS Verlag, 2010).

27 Wimmer/Glick Schiller, „Methodological Nationalism,“ 302 (Übersetzung durch Autoren).

28 Pries, *Transnationalisierung*, 10. Ähnlich zuvor Wimmer/Glick Schiller, „Methodological Nationalism,“ 302.

29 Hans G. Kippenberg, Karsten Lehmann und Alexander-Kenneth Nagel, „Varieties of Deprivation. Revisiting religious Communities in the Public Sphere,“ in *Journal of Religion in Europe* 6 (2013): 133–142.

30 Dazu u. a. Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914* (Oxford: Blackwell, 2004); Christopher A. Bayly, *Remaking the Modern World, 1900–2015. Global Connections and Comparisons* (Hoboken, NJ: Wiley & Sons, 2018); Ugo Dessi, *Japanese Religions and Globalization* (London/New York: Routledge, 2013).

schen Bedingtheit dieser Prozesse sowie den daraus abgeleiteten Möglichkeiten des Aufbrechens von Nationalstaaten.³¹

Im weitgehenden Einklang mit solchen globalisierungstheoretischen Zugängen hat auch die (kritische) Auseinandersetzung mit neo-liberalen Wirtschaftsregimen die Bedeutung von Nationalstaaten in Frage gestellt.³² Der Nationalstaat – so die Hauptthese dieses Argumentationsstranges (etwa bei Tuomas Martikainen und François Gauthier) – verliere unter den Bedingungen globalen Wirtschaftens zunehmend an Bedeutung. Dementsprechend seien es vor allem die ökonomischen – und nicht mehr die politischen – Rahmenbedingungen, welche den Kontext religiöser Entwicklungen prägen. Diese kritischen Diskussionen haben zweifelsohne einen bedeutsamen Einfluss auf die aktuelle, systematische Forschung zu Nation, Nationalität und Nationalismus und führen zurück zum Argument des vorliegenden Beitrags.

2.3 Neue Impulse zum Begriff der Nation

Jüngst haben diese Diskussionen neue Dynamik gewonnen. So erschienen verschiedene neue Handbücher zum Themenbereich Nation – Nationalität – Nationalismus, die dokumentieren, wie dieses Forschungsfeld – nicht zuletzt durch die (erneute) Rede von einem sog. ‚Neuen Nationalismus‘³³ – neue Impulse gewonnen hat. Florian Bieber hält dabei zunächst fest, dass der Vorgang der Definition der Nation als ein tiefgreifender politischer Prozess zu verstehen sei, in dessen Verlauf typischerweise die Zugehörigkeit zu einer geteilten politischen Gemeinschaft bestimmt werde.³⁴

Bieber nennt hierbei die Debatten der 1980er- und 1990er-Jahre als den zentralen Wendepunkt der Diskussionen um den Begriff der Nation. Die Arbeiten von Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Rogers Brubaker und Benedict Anderson haben – so sein Argument – einen neuen konstruktivistischen Begriff der Nation in die

31 Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London/New York: Routledge, 2006); José Casanova, *Global Religious and Secular Dynamics, The modern System of Classification* (Leiden: Brill, 2019).

32 Tuomas Martikainen und François Gauthier, Hg., *Religion in the Neoliberal Age, Political Economy and Modes of Governance* (London/New York: Routledge, 2013); François Gauthier und Tuomas Martikainen, Hg., *Religion in Consumer Society, Brands, Consumers, Markets* (London/New York: Routledge, 2013); François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market* (London/New York: Routledge, 2020).

33 Michael Thumann, *Der neue Nationalismus, Die Wiederkehr einer totgeglaubten Ideologie* (Berlin: Die Andere Bibliothek, 2020); Christian J. Jäggi, *Demokratischer Weltstaat statt neuer Nationalismus* (Berlin: Frank & Timme, 2022).

34 Bieber, *Debating Nationalism*, 7, Übersetzung durch Autoren.

Debatten eingeführt, der die Grundlage für kritische Reformulierungen ermöglichte. Auch Christian Jansen und Henning Borggräfe identifizieren eine Reihe von neuen Impulsen für die Nationalismusforschung, die aus diesen Debatten heraus entstanden sind:

„Die internationale wie die deutsche Nationalismusforschung erfahren seit den 1980er-Jahren einen erheblichen Aufschwung. Neben den dargestellten Theorien von Gellner, Anderson und Smith brachte die Forschung teils in Reaktion auf Leerstellen dieser Theorien, teils als Ergänzung oder Korrekturen neue Theoreme und Kontroversen hervor.“³⁵

Beide Handbücher identifizieren die Interdependenzen zwischen Religion und Nation bzw. Nationalismus als zentrale Felder weiterer Forschung.³⁶ Sie verweisen vor allem auf die historisch kontingente Verfasstheit des politischen und religiösen Feldes (und der entsprechenden Grenzstreifen)³⁷ sowie die Multidimensionalität der Interdependenzen zwischen diesen Feldern.³⁸ Die nun folgenden Überlegungen stehen im Gefolge dieser Neukonfiguration des Nationenbegriffs. Daraus ergeben sich unserer Meinung nach für die Religionswissenschaft drei zentrale Diskussionsbereiche:

Der erste dieser Diskussionsbereiche bezieht sich auf die *Bedeutung nationaler und religiöser Grenzziehungen*. Diesem wird in den aktuellen materiellen Studien bislang vor allem durch die Fokussierung auf die neuere Religionsgeschichte in einzelnen Staaten bzw. (grenzüberschreitend) etwa durch den gegenwartsbezogenen Fokus auf Europa und Nordamerika Rechnung getragen.³⁹ Im Unterschied dazu schlagen wir im Beitrag für zukünftige Analysen eine stärkere historische ‚Tiefendimension‘ vor: Zum einen stellt sich die Frage nach den konkreten Auswirkungen unterschiedlicher Formen der Nationalstaatsbildung auf die Reli-

35 Jansen/Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus*.

36 Bieber, *Debating Nationalism*, 119–122; Jansen/Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus*, 107–110.

37 Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2000); Pierre Bourdieu, *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft* (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2001); Karsten Lehmann, „Phänomene an den Grenzen des religiösen Feldes. Eine Einladung zur Diskussion im Anschluss an Pierre Bourdieu,“ in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28 (2020): 160–185.

38 Antonius Liedhegener und Gert Pickel, Hg., *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche* (Wiesbaden: Springer VS, 2016); Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Hg., *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit, Wahrnehmung, Gestaltung* (Frankfurt am Main: Campus, 2016).

39 Wie zuvor in der Einleitung exemplarisch genannte Studien sowie jüngst Grace Davie und Lucian N. Leustean Hg., *The Oxford Handbook of Religion and Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

gionsgeschichte.⁴⁰ Zum anderen gilt es, den geographischen und chronologischen Grenzziehungen und Epochenbegriffen kritisch nachzugehen, welche den jeweiligen Analysen zugrunde liegen.

Ein zweiter Diskussionsbereich sollte auf die *transnationale Dimension* religiöser Austauschverhältnisse fokussieren.⁴¹ Dies legt gemäß dem zweiten skizzierten Forschungsstrang nahe, die (historische sowie gegenwartsbezogene) Bedeutung grenzüberschreitender sozio-kultureller Prozesse zu betonen.⁴² So entstehen Anknüpfungspunkte an diejenigen Debatten, die nationale Entwicklungen notwendig in ihrer transnationalen Verschränktheit zu greifen suchen.⁴³ Daraus entstehen zwei spannende Potentiale für weitere Diskussionen: Eine starke Interpretation dieser Debatten würde das Projekt einer Religionsgeschichtsschreibung unter den Bedingungen von Nationalstaatlichkeit zumindest für die jüngere Geschichte grundsätzlich in Frage stellen. Produktiver scheint aber die Frage nach der Wirkmächtigkeit nationaler Prozesse in Bezug auf Globalisierung oder transnationale Phänomene und die Konsequenzen, die sich daraus für die Religionsgeschichtsschreibung unter den Bedingungen des Nationalstaats ergeben.⁴⁴

Schließlich stellt sich – gerade im Blick auf die Religionswissenschaft – die Frage nach dem *analytischen Umgang mit innerreligiöser Vielfalt* in ihren jeweiligen zeitgeschichtlichen sozio-kulturellen Kontexten. Hier kommen die Unterschiedlichkeiten von innerreligiösen Entscheidungsprozessen ebenso in den Blick wie die Differenzen von religionsexternen Autoritätszuschreibungen und Repräsentationsansprüchen.⁴⁵ Diese Unterschiede haben einen nachdrücklichen Einfluss auf aktuelle Religionsdiskurse im öffentlichen Raum und eröffnen Anknüpfungspunkte für weitere systematische Überlegungen: Inwiefern lassen sich innerreligiöse Entscheidungsprozesse sowie weitere Autoritätszuschreibungen

40 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London/New York: Verso, 1991); Richard J. Evans, *The Pursuit of Power. Europe 1815–1914* (New York: Penguin, 2016).

41 Peggy Levitt, *The Transnational Villagers* (Berkeley: University of California Press, 2001).

42 Roland Robertson und Katheleen E. White, *Globalization. Specialized Applications and Resistance to Globalization* (London/New York: Routledge, 2003); Peter Beyer, *Religions in Global Society* (Abingdon, New York, 2006).

43 Ludger Pries, *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung* (Wiesbaden: VS Springer, 2010).

44 Helen R. Ebaugh und Janet S. Chafetz, Hg., *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations* (Walnut Creek: Altamira Press, 2000); Regina Polak und Wolfgang Reiss, Hg., *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven* (Wien: V&R, 2015).

45 Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert, Hg., *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel, Theoretische und empirische Systematisierungen* (Bielefeld: transcript, 2010).

und Repräsentationsansprüche systematisch aufeinander beziehen bzw. inwiefern ist es notwendig, sie als zwei separate Analyseschritte beizubehalten? Welche Begrifflichkeit wäre notwendig, um die damit gegriffenen Prozesse religions- und kulturvergleichend zu analysieren?

Diese Fragen bilden nun den Rahmen für zwei Fallanalysen zur Schweiz und Österreich, welche die Produktivität der hier vorgestellten Forschungsperspektive illustrieren sollen.

3 Fallbeispiele: Schweiz und Österreich

Mit der Schweiz und Österreich sind für diesen zweiten Argumentationsschritt bewusst zwei europäische Fälle ausgewählt worden, die traditionelle Modelle von Nationalstaatlichkeit in Frage stellen. Der Fall der Schweiz ist durch einen hohen Grad an interner Pluralität verschiedener Sprach- und Kulturregionen sowie durch unterschiedliche kantonale Ausprägungen des Staat-Kirche-Verhältnisses geprägt. Österreich steht für ein Land mit einer starken imperialen Tradition, das formal erst 1918 als Nationalstaat konstituiert wurde. Die Habsburgermonarchie diente außerdem im Rahmen nationaler Schweizer Narrative immer wieder als der zentrale Gegenpol für die Etablierung nationaler Unabhängigkeit. Auf der Basis des aktuellen Forschungsstandes arbeiten die Fallstudien nun die Einflüsse der Etablierung von Nationalstaatlichkeit auf die jeweiligen Religionsgeschichten heraus.

3.1 Schweiz

Der Fall der Schweiz ist für unsere Überlegungen instruktiv, da die Entfaltungsspielräume von Konfessionen und Religionen von der Obrigkeit des 15. Jahrhunderts bis zum ausdifferenzierten Nationalstaat des 20. Jahrhunderts reguliert und zeitweise einschneidend bestimmt wurden. Definierten obrigkeitliche Regelungen in der Alten Eidgenossenschaft die Konfession in den jeweiligen Kantonen, so säkularisierte die von Frankreich eingesetzte Helvetische Republik Kirchen und Klöster und schaffte konfessionelle Gerichtsbarkeiten ab. Mit der Bildung des Nationalstaates 1848 wurde die Kultusfreiheit geschützt, mit der revidierten Bundesverfassung 1874 jedoch der Bau von Klöstern und das Wirken des Jesuitenordens für die nächsten fast 100 Jahre verboten. Überdies waren die verschiedenen internationalen Bündnisse, Verträge und Handelsgarantien, welche die Alte Eidgenossenschaft mit zahlreichen europäischen Mächten und Königshäusern seit dem 15. Jahrhundert geschlossen hatte, Garantie der Eigengerichtsbarkeit und im 17. Jahrhundert Voraussetzung für das Erlangen der Souveränität.

In der Geschichtsforschung des späten 19. Jahrhunderts wurde die Gründung des Nationalstaates legitimatorisch mit den innerschweizerischen Bündnissen des frühen 14. Jahrhunderts verbunden und verklärt. Historiker wie auch Chroniken des 15. Jahrhunderts interpretierten dabei das verbrieftete Bündnis von Brunnen 1315 (zwischen den ‚Ländern‘ Uri, Schwyz und Unterwalden) als eine sog. ‚Befreiungstradition‘ von vermeintlich frühdemokratischen bäuerlichen Gemeinden. Die zeitlich frühere Bündnisurkunde zwischen diesen ‚Ländern‘ von August 1291, die erst Mitte des 18. Jahrhunderts entdeckt und erstmals 1891 im Zuge der Stärkung des Nationalstaates Schweiz als historischer Referenzpunkt in der Bundesfeier zum 600-jährigen Bestehen der Eidgenossenschaft herangezogen wurde, vermochte lange nicht das Brunner-Bündnis von 1315 zu verdrängen. Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert idealisieren jedoch nationalkonservative Kreise das Jahr 1291 als Geburt der Schweiz durch freiheitliebende Bauernvertreter. Die Wahl des einen oder anderen Jahres als jeweiliger Referenzpunkt Schweizer Nationalstaatlichkeit orientiert sich dabei stärker an politischen Interessen und Mythen von Wehrhaftigkeit und eidgenössischer Befreiung als an den seinerzeitigen historischen Verhältnissen.⁴⁶

Aktuelle Forschungen zur Etablierung des Nationalstaates Schweiz distanzieren sich von der rückblickenden Verklärung dieser frühen Bündnisse als ‚Befreiung‘ von Habsburger Herrschaft. Vielmehr streichen sie in ihren historisch-kritischen Analysen der Nationalstaatsbildung die Bedeutung der Bündnisse als Mittel der Wahrung von Privilegien und des Machterhalts regionaler Eliten und Familien heraus. Insofern schlossen Herrschaftsträger ab dem späten 13. Jahrhundert zahlreiche mit Eid geschworene Bündnisse zur Sicherung des Landesfriedens, gegenseitiger Hilfeverpflichtung und schiedsgerichtlicher Beilegung von Streitigkeiten ab.⁴⁷

Diese kurzen Ausführungen deuten damit einige der besonderen Dynamiken an, die für eine Rekonstruktion ‚schweizerischer Religionsgeschichte‘ in der Perspektive der Etablierung von Nationalstaatlichkeit von Bedeutung sind. Die Spannungen und pragmatischen Regelungen zwischen den Konfessionen waren in der Alten Eidgenossenschaft wie auch im Nationalstaat hochgradig differenziert und staatsbildende Entwicklungen und konfessionelle Prozesse wurden seitens euro-

⁴⁶ Georg Kreis, *Der Mythos von 1291. Zur Entstehung des schweizerischen Nationalfeiertages von 1891* (Basel: Reinhard, 1991); Peter Kaiser, „Befreiungstradition,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2009, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017474/2009-08-03/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022.

⁴⁷ Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz* (Ditzingen: Reclam, 2017 [Verlag Hier und Jetzt, 2010]) 26–31.40–43; Guy P. Marchal, *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbilder und nationale Identität* (Basel: Schwabe, 2006).

päischer Großmächte genau verfolgt. Im Folgenden orientiert sich die Rekonstruktion der Entwicklung von Nationalstaatlichkeit und ihrer Wirkungen auf die Konfessionen anhand der in der Geschichtsforschung gebräuchlichen chronologischen und verfassungsgeschichtlichen Einteilung von Alter Eidgenossenschaft (bis 1789), Helvetischer Republik (bis 1803), Mediation, Restauration und Regeneration (bis 1847) sowie Bildung des Bundesstaates 1848. Ergänzt wird die Darstellung durch Hinweise auf die konfessionelle Normalisierung im 20. Jahrhundert. Dabei können die vielschichtigen Prozesse nur komprimiert und in Auswahl dargestellt werden, um nicht über historische Verwicklungen das Augenmerk auf jeweilige religionsbezogene Prägungen zu verlieren.⁴⁸

3.1.1 Die Alte Eidgenossenschaft

Die aktuelle Forschung zeigt auf, wie sich die Alte Eidgenossenschaft ab Mitte des 14. Jahrhunderts aus Bündnissen zwischen vollberechtigten sog. ‚Länderorten‘ und ‚Stadtorten‘ entwickelte. 1513 erreichte die ‚dreizehnörtige‘ Eidgenossenschaft eine territoriale Ausdehnung, wie sie mit Abstrichen auch im 21. Jahrhundert besteht. Die ‚Orte‘ bzw. ‚Stände‘, ab dem 17. Jahrhundert allmählich als Kantone bezeichnet, unterhielten Bündnisse mit nicht vollberechtigten Partnern, den ‚Zugewandten Orten‘ wie beispielsweise dem Wallis oder den Drei Bünden (ab 1803 Graubünden). Die 13 ‚Orte‘ fällten gemeinsame Entscheide in der gesamteidgenössischen Versammlung, der sog. ‚Tagsatzung‘. Diese vermittelte vom 16. bis zum 19. Jahrhundert bei Konflikten zwischen Kantonen, regelte die Außenpolitik und verwaltete die ‚Gemeinen Herrschaften‘, demnach Gebiete, welche die Eidgenossen erobert hatten. Wie der Forschungsstand aufzeigt, war das Eidgenössische Bündnissystem ab dem späten 15. Jahrhundert durch zahlreiche Verträge, freundschaftliche Beziehungen und Handelsgarantien mit Frankreich, Savoyen, Habsburg, Mailand, Venedig und dem Heiligen Stuhl verbunden. Diese grenzüberschreitenden Allianzen sicherten der Eidgenossenschaft die Eigengerichtsbarkeit und durch die ‚Fremden Dienste‘, dem Söldnerdienst bei europäischen Mächten, zusätzliche Einnahmen.⁴⁹

In die Zeit der außen- und innenpolitischen Konsolidierung der Eidgenossenschaft fiel im frühen 16. Jahrhundert der Beginn der Glaubensspaltung und Kon-

⁴⁸ Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 14.

⁴⁹ André Holenstein, *Mitten in Europa: die Verflechtung und Abgrenzung in der Schweizer Geschichte* (Baden: Hier und Jetzt Verlag, 2014); Andreas Würzler, „Eidgenossenschaft,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2012, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/026413/2012-02-08/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022.

fessionalisierung. Die Zürcher Obrigkeit hatte 1523 Huldrych Zwinglis Reformationsprogramm angenommen, kurz später folgten Bern, Basel, Schaffhausen und zugewandte Städte wie St. Gallen, Neuenburg und Genf. Für die bislang dominante römisch-katholische Kirche bedeutete dies, dass in diesen Kantonen Klöster und Mönchsorden, die katholische Messe, Heiligenverehrung und Prozessionen verboten wurden. Der Zürcher Rat übernahm 1524 durch Säkularisation Eigentum und Rechtstitel der ausgehobenen Klöster und schuf ein Almosenamt und eine Hohe Schule zur Ausbildung der Pfarrer. Zudem setzte der Rat ein ‚Ehegericht‘ ein, welches nicht nur über Angelegenheiten der Ehe, sondern auch über die rechtschaffene Sittsamkeit der Zürcher wachte. Die von der Obrigkeit so gelenkte und eingeführte Reformation disziplinierte nachdrücklich das gesellschaftliche und religiöse Leben.⁵⁰

In der Innerschweiz und den Städten Luzern, Solothurn und Freiburg blieb man hingegen ‚altgläubig‘ und lehnte reformatorische Bestrebungen entschieden ab. Die starken Dorfgemeinden als weltliche Obrigkeit beaufsichtigten die katholische Geistlichkeit und Papst Julius II. bestätigte dieses Recht als Dank für die Söldnerdienste. Hier sind Grenzziehungen zwischen weltlichem und religiösem Feld als auch Ländergrenzen überschreitende religiöse Austauschverhältnisse greifbar. Zudem sahen die Innerschweizer Zwingli Kritik am Söldnerdienst als Bedrohung für eine ihrer wichtigsten Einkunftsquellen und lehnten damit auch aus ökonomischen Gründen die Reformation ab. In der Schweiz bildeten sich infolge von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen katholisch gebliebenen und reformierten ‚Orten‘ mehrheitlich monokonfessionelle Kantone und damit innerstaatliche religiöse Vielfalt heraus. Die trotz Glaubensspaltung weiterhin gesamteidgenössische Tagsatzung etablierte mit dem 1531 geschlossenen Landfriedensbündnis die Hoheitsgewalt der Kantone, den religiösen Glauben im eigenen Territorium zu bestimmen. Das herrschaftliche Prinzip *cuius regio, eius religio* („wessen Land, dessen Religion“) des Augsburger Religionsfriedens 1555 galt für viele der 13 Bündnispartner der Alten Eidgenossenschaft damit schon ab den 1530er-Jahren.⁵¹

50 Peter Bickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil* (München: Oldenbourg Verlag, 1987) 26–33; Caroline Schnyder, „Reformation,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2013, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013328/2013-01-29/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 102–103.

51 Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München: Oldenbourg Verlag, 1992); Kaspar von Greyerz und Franz Xaver Bischof, „Konfessionalismus,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2009, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/043511/2009-12-10/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 100–108.

Gleichzeitig bestimmten die obrigkeitlichen Regelungen die Art des Glaubens und dessen Ausübung. Den Kantonen lag an religiöser Einheitlichkeit als Norm, um die Herrschaft und öffentliche Ordnung zu sichern. Jüngere Forschungen unterstreichen jedoch, dass in gemischtkonfessionellen Kantonen wie Glarus und den Untertanengebieten wie dem Thurgau die Obrigkeit pragmatische Formen entwickelte, um die konfessionellen Spannungen zu vermindern und den zwischenkonfessionellen Frieden zu sichern. Die konfessionelle Parität (*Simultaneum*) sah vor, Kirchen geteilt zu nutzen, und das Schmähverbot ab 1531 untersagte das Verunglimpfen der anderen Konfession. Für die Religionsgeschichtsschreibung der frühen Neuzeit ist somit gleichermaßen von einer Epoche der abgrenzenden Konfessionalisierung als auch von einem herrschaftlich verordneten Glauben zu sprechen.⁵²

Im Nachgang zum Dreißigjährigen Krieg gelang es der Alten Eidgenossenschaft, sich 1648 über Friedensverträge und reichsrechtliche Privilegien vom Reich zu lösen. Wie die jüngere Forschung aufzeigt, formierte sich im ausgehenden 17. Jahrhundert zunehmend ein Proto-Nationalismus, in dem das Bild der Helvetia den sich ausbildenden Schweizerischen Staat personifizierte. Zudem förderten die zahlreichen Gesellschaften, Lesezirkel und ‚Sociétés‘ des 18. Jahrhunderts, insbesondere die 1762 gegründete Helvetische Gesellschaft, einen „überkonfessionellen Patriotismus“, indem sie Bürger und liberale Geistliche beider Konfessionen in ihren Versammlungen zusammenführte.⁵³ Ideale der Aufklärung beeinflussten überdies in verschiedenen Kantonen Forderungen der Mitsprache aller und die Abschaffung von Privilegien. Die ständischen Eliten des *Ancien Régime* traten diesen jedoch entschieden entgegen.⁵⁴

3.1.2 Helvetische Republik

Die militärischen Erfolge des revolutionären Frankreichs unter dem Oberbefehlshaber und ersten Konsul Napoleon Bonaparte gegen Preußen, Österreich und Ita-

52 Bertrand Forclaz, „Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation,“ in *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Hg. Martin Baumann und Jörg Stolz (Bielefeld: transcript, 2007), 89–95; Ulrich Pfister, „Konfessionelle Parität,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2010, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/030550/2010-05-20/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022.

53 Josef Lang, *Demokratie in der Schweiz. Geschichte und Gegenwart* (Baden: Hier und Jetzt Verlag, 2020), 97; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 154–162, 175–176; Andreas Wimmer, *Nation Building. Why Some Countries Come Together While Others Fall Apart* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 46–56.

54 Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 99–110; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 186–195.

lien führten 1797 und 1798 auch zur Besetzung der Schweizer Kantone. Die Alte Eidgenossenschaft, das *Ancien Régime*, endete 1798 mit der neuen, an der französischen Direktorialverfassung orientierten Verfassung von 1795. Die Bevölkerung der Waadt feierte das Ende der alten Privilegienordnung als Befreiung von Berner Herrschaft, während jedoch die Mehrheit der Kantone die alte ständische Herrschaft favorisierte.⁵⁵

Die verordnete zentralistische Verfassung der Republik setzte Gewaltentrennung, Volkssouveränität und Rechtsgleichheit durch, beendete Feudalpflichten und Leibeigenschaft und schuf damit den nationalen Einheitsstaat der Helvetischen Republik.⁵⁶ Die Folgen für die Konfessionen waren grundlegend und konfliktiv. Der Satellitenstaat Frankreichs führte die allgemeine Glaubens- und Kulturfreiheit ein, erkannte politische und soziale Privilegien der Pfarrer ab und schaffte die Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche und die reformierten Sittengerichte ab. Das neue Eherecht regelte Heiraten mittels eines bürgerlichen Vertrages und erklärte gegen den Widerstand beider Kirchen konfessionelle Mischehen für zulässig. Die von außen durchgesetzte säkulare Staatsbildung führte zum Privilegien- und Kontrollverlust der sozialpolitisch bisher starken Kirchen und zog enge Grenzen um ihre Zuständigkeiten.

Auch ökonomisch musste die katholische Kirche erhebliche Einbußen hinnehmen, da Stifte und Klöster unter staatliche Zwangsverwaltung gestellt und mit der Säkularisation zum Nationaleigentum erklärt wurden. Klöster durften zudem keine Novizen mehr aufnehmen und Prozessionen und Wallfahrten waren verboten. In den katholischen Gebieten der Innerschweiz riefen Kapuziner gegen die neuen Gesetze und die Entmachtung der Kirche zur Revolte auf. Französische Soldaten unterdrückten diese jedoch rasch.⁵⁷ Schließlich befreite das helvetische Parlament Juden von der bisherigen Kopfsteuer, doch verwehrte es ihnen die helvetische Staatsbürgerschaft.⁵⁸

Ab 1800 schwächte sich der Einfluss Frankreichs ab und mit dem Abzug französischer Truppen 1802 zerfiel die Helvetische Republik. 1803 endete die Republik mit der Mediationsakte, die dem Schweizer Staat erneut die Aufstellung eines ei-

⁵⁵ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 110; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 197–200.

⁵⁶ Andreas Fankhauser, „Helvetische Republik,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2011, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009797/2011-01-27/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 196–204.

⁵⁷ Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 211.

⁵⁸ Fankhauser, „Helvetische Republik“; Marco Jorio, „Die Säkularisationen 1770 bis 1870,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2012, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013102/2012-06-20/#HDieSE4kularisationen1770bis1870>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022.

genen Bundesheers, Rechtsgleichheit und außenpolitische Verhandlungen ermöglichte.

3.1.3 Mediation, Restauration und Regeneration

Mit dem Reichsdeputationshauptschluss des Regensburger Reichstags 1803 erlangte die Schweiz ihre vollständige Unabhängigkeit vom Reich. Zugleich verblieb die Schweiz durch das neue, von Napoleon vermittelte Grundgesetz eng im Einflussbereich der französischen Hegemonialmacht. Das als Mediationsakte bezeichnete Grundgesetz bestätigte die bürgerliche Rechtsgleichheit, die Führung einer Außenpolitik und die Stellung der Tagsatzung als oberstes Bundesorgan. Die nunmehr 19 Kantone erhielten ihre Souveränität mit teils umfassenden Hoheitsrechten zurück. Für die katholische Kirche war die Mediationsakte von großer Bedeutung, da diese den Betrieb von Klöstern wieder erlaubte und deren Eigentum und Fortbestand sicherte.⁵⁹

Mit dem Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft 1813 endete auch der französische Einfluss auf die Schweiz. Es kam zu Spannungen und Konfliktlinien zwischen Verfechtern der Restauration mit ihrem Ideal der Alten Eidgenossenschaft (inklusive machtvollen Kirchen) und Kantonen wie Zürich, welche die neu erlangten Freiheiten erhalten wollten. Der 1815 neu vereinbarte Bundesvertrag war ein Abkommen zwischen den Kantonen als souveräne Kleinstaaten und „bedeutet grundsätzlich eine Rückkehr zum ständischen, kantonalen und konfessionellen Organizismus“. ⁶⁰ Viele Kantone definierten sich erneut monokonfessionell, grenzten Andersdenkende und Andersgläubige – Juden und Katholiken bzw. Reformierte – aus und schafften demokratische Beteiligungs- und Freiheitsrechte ab.⁶¹ Gerade die teils tiefgläubige Landbevölkerung in katholisch-innerschweizerischen Gebieten und in reformierten Zürcher Dörfern rief zum Widerstand gegen die obligatorische, als unchristlich bezeichnete Volksschule auf und wandte sich gegen die anti-kirchlichen Liberalen. Die Kantone Luzern und Schwyz beriefen Jesuiten für kirchliche und bildungsbezogene Dienste und die Bevölkerung nahm

⁵⁹ Andreas Fankhauser, „Die Mediationsakte,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2009, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009808/2009-12-08/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 215–222.

⁶⁰ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 120.

⁶¹ Christian Koller, „Restauration,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2012, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009799/2012-01-12/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 118–124.

die Jesuiten begeistert auf, da sie in ihnen eine Bastion gegen die als kirchen- und religionsfeindlich empfundenen Freiheitsrechte sah.⁶²

Liberalen und ‚Freisinnige‘ ihrerseits bekämpften den Machtzuwachs kirchlicher Autoritäten und lehnten Jesuiten entschieden ab. Zudem sahen sie in der Autonomie der hierarchisch gegliederten, Rom zugewandten katholischen Amtskirche eine Konkurrenz für eine egalitäre staatliche Verfassung. Wie der Forschungsstand aufzeigt, waren die 1830er- und 1840er-Jahre von einer Polarisierung in den Lagern der ultramontanen Konservativen auf der einen und den Liberalen und antiklerikal Freisinnigen auf der anderen Seite geprägt. Während 1830/31 zwölf Kantone neue Verfassungen mit Prinzipien der Volkssouveränität, Pressefreiheit und Glaubens- und Gewissensfreiheit erließen, verurteilte Papst Gregor XVI. 1832 mit der Enzyklika ‚Mirari Vos‘ eben diese neuen Freiheiten und betonte den kirchlichen Anspruch auf Legitimierung und Formung staatlicher und öffentlicher Ordnung.⁶³ Konflikte charakterisierten die Interdependenzen zwischen staatlichen und religiösen Feldern, die ihrerseits grenzüberschreitenden Einflüssen unterlagen.

Die prinzipiellen Gegensätze schürten die Spannungen und ließen in den katholisch-konservativen Kantonen 1845 eine so bezeichnete Schutzvereinigung, die Truppen aufbieten konnte, entstehen. Die Vereinigung nahm eigenständige außenpolitische Verhandlungen mit Paris, Turin und Wien auf. Die Liberalen und ‚Radikalen‘, die einen national geeinten Zentralstaat anstrebten, kritisierten den Zusammenschluss scharf als ‚Sonderbund‘, da er mehrfach Grundsätze des Bundesvertrages verletzte. 1847 kam es zum primär politisch, weniger konfessionell begründeten innerkantonalen Sonderbundskrieg, aus dem die Liberalen als Sieger hervorgingen. Die sich an die Niederlage und Auflösung des Sonderbundes anschließenden Verhandlungen führten zum Ende der alten Republik und zum 1848 gegründeten Bundesstaat mit einer neuen Bundesverfassung.⁶⁴

⁶² Christian Koller, „Regeneration,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2010, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009800/2010-08-23/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 243–246.

⁶³ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 127–138; Jean-Jacques Bouquet, „Liberalismus,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2018, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017459/2018-02-14/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022.

⁶⁴ Albert Tanner, „Radikalismus,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2013, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/027156/2013-01-29/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; René Roca, „Sonderbund,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2012, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017241/2012-12-20/>, zuletzt gesichtet am 18.03.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 245–254; Lang, *Demokratie der Schweiz*, 137–142.

3.1.4 Nationalstaat Schweiz

Die von der Tagsatzung angenommene Bundesverfassung führte mit Nationalrat und Ständerat erstmals vermehrt zentralistische Elemente ein, die sich am US-amerikanischen Modell von Repräsentantenhaus und Senat orientierten. In den Kompetenzbereich des Bundes fielen etwa die Aufgaben, die Schweiz nach außen zu vertreten und nach innen gesellschaftliche und wirtschaftliche Anliegen wie Straßenbau und Eisenbahn zu regeln. Zugleich erhielten die Kantone im Sinne eines starken föderalistischen Gedankens ihre Souveränität in der allgemeinen Rechtsprechung, dem Steuerrecht, dem Polizeiwesen sowie Schul- und Kirchenhoheit. Gerade die kantonale Hoheit in Glaubens- und Kirchenangelegenheiten war den Sonderbundskantonen ein wichtiges Anliegen.

Der als stark liberal-fortschrittlich wahrgenommene Bundesstaat führte bei zentralen Segmenten der katholischen Kirche dazu, sich in den Folgejahrzehnten gesellschaftlich und politisch in einer Sondergesellschaft abzugrenzen. Wie der umfangreiche Forschungsstand hervorhebt, schlossen sich während des Kulturkampfes die Katholisch-Konservativen in ihren Stammländern der Innerschweiz und Freiburg in einer Bollwerksideologie mit den modernen Mitteln gebildeter Vereine, Spitäler, Schulen und Zeitungen zu einem Antimodernismus von der sich modernisierenden freiheitlichen Umwelt ab. Die ultramontane Ausrichtung nach Rom führte nach dem Unfehlbarkeitsdogma 1871 von Papst Pius IX. konfessionell zur Gründung der eigenständigen christkatholischen Kirche und staatlicherseits 1873 zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan.⁶⁵

Die Bundesverfassung 1848 gewährte die Kultus- sowie die Niederlassungsfreiheit nur Staatsbürgern christlicher Konfession und untersagte sie aus teils antisemitischen Gründen jüdischen Bürgern. Liberal-freisinnige Vertreter setzten sich ab den 1860er-Jahren verstärkt dafür ein, Freiheitsrechte unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit zu gewähren und die Bundesverfassung zu revidieren. Überdies stockten Handels- und Staatsverträge der Schweiz mit Frankreich und den Niederlanden, da diese die fehlende Gleichstellung der Juden kritisierten. Gegen die Judenemanzipation und ein säkulares Bürgerrecht machten der papst-

⁶⁵ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne: zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert* (Zürich: Benziger, 1999); Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto: Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919* (Freiburg: Universitätsverlag, 1995); Franz Xaver Bischof, „Kulturkampf,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2008, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017244/2008-11-06/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022; Franz Xaver Bischof, „Jesuiten. Gesellschaft Jesu,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2011, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011718/2011-01-13/>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022.

treue, antisemitische Piusverein, ultramontane Geistliche und katholisch-konservative Kantone vehement Front. Die Schweiz höre nach ihrer Auffassung auf, ein christlicher Staat zu sein. Die offene Ablehnung einer Revision der Bundesverfassung einte fortschrittliche und liberale Kräfte und ermöglichte, den Abstimmungskampf der Revision 1874 zu gewinnen.⁶⁶

Die revidierte Bundesverfassung von 1874 gewährleistete die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die positive und negative Religionsfreiheit für das Individuum sowie den Schutz gemeinschaftlicher Religionsausübung. Die gerade von westschweizerischen Kantonen geforderten klaren Trennlinien zwischen Staat und Kirchen setzten eine Säkularisierung des Rechts- und Friedhofwesens, der Zivilstandsämter und damit die Einführung der Zivilehe sowie die staatlich verantwortete Schulbildung durch.⁶⁷

Diese gerade für die ultramontane katholische Kirche einschneidenden Maßnahmen verschärften den Kulturkampf. Hatte die Bundesverfassung 1848 schon die Ausweisung der Jesuiten verfügt, so verbot die Bundesverfassung 1874 dem Jesuitenorden jegliche Tätigkeiten in Kirche und Schule. Überdies untersagte sie die Gründung neuer Orden und Klöster, so dass der weltliche Staat mit der neuen Verfassung den Primat über die römisch-katholische Kirche durchgesetzt hatte. Erst ein Jahrhundert später, 1973, wurden die konfessionellen Ausnahmeartikel aufgehoben.⁶⁸

3.1.5 Konfessionelle Normalisierung und einsetzende Religionspluralität

Die 1848 neu erlassene und 1874 bestärkte Niederlassungsfreiheit hatte zu Binnenmigrationen reformierter, katholischer und jüdischer Bürger und Bürgerinnen und damit zur allmählichen konfessionellen Durchmischung der zuvor meist monokonfessionellen Kantone geführt. Die schrittweise Abschwächung des Kulturkampfes ab Mitte der 1880er-Jahre dokumentiert sich in der pragmatischen Beteiligung Katholisch-Konservativer in sozialen und politischen Fragen, der Haltung des neuen Papstes Leo XIII., der sich anders als sein Vorgänger den sozialen Herausforderungen der Zeit offen gegenüber zeigte, und in der Wahl eines katholischen Politikers in die politische Exekutive (den Bundesrat) im Jahr 1891.⁶⁹

⁶⁶ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 16–19, 27, 56–69; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 273–281.

⁶⁷ Andreas Kley, „Bundesverfassung,“ in *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2011, abrufbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009811/2011-05-03>, zuletzt gesichtet am 18.3.2022; Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 277–278; Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 23–27.

⁶⁸ Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken*; Bischof, „Kulturkampf“.

⁶⁹ Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken*; Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 157–163.

Bilaterale Verträge mit Nachbarstaaten ermöglichten zwischen 1890 und 1914 eine starke Zuwanderung und förderten die Urbanisierung Zürichs, Genfs und weiterer Städte. Mit der Niederlassungsfreiheit und Personenfreizügigkeit kamen auch neue Prediger und Religionsgemeinschaften aus dem protestantischen Spektrum der USA und Großbritanniens. Die Religionsforschung dokumentiert, dass schon 1852 die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen) erste Gemeinden in Genf und Zürich gründete, gefolgt von den Siebenten-Tags-Adventisten 1867, der Heilsarmee 1882, der Neuapostolischen Kirche 1895 und den Zeugen Jehovas 1903. Die Gemeindegründungen der teils stark missionarischen Gemeinschaften stießen bei Pfarrern, der Bevölkerung und Behörden oft auf große Ablehnung und wurden wie beispielsweise die Heilsarmee bei ihren militärisch inszenierten öffentlichen Auftritten 1882 in Genf vehement als ‚Gefahr‘ für Einzelne, Familien und die öffentliche Ordnung bekämpft. In diese Zeit fällt auch das antisemitisch begründete Schächtverbot 1893, das mit dem direktdemokratischen Instrument der Volksinitiative eingeführt wurde.⁷⁰

Im 20. Jahrhundert übernahmen die römisch-katholischen, christkatholischen und evangelisch-reformierten Kirchen die für die Schweiz typische staatspolitische Organisation nach dem *Bottom-up*-Prinzip von Gemeinde – Kanton – Bund. Die Kirchen organisierten sich neu nach staatlichem Vorbild, indem die lokale Kirchgemeinde Weisungen an die kantonale Kirche und diese an die bundesweit organisierte Landeskirche gab. Die ab 1979 insgesamt 26 Kantone, die gemäß Bundesverfassung (Art. 72) für die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zuständig sind, verrechtlichten insbesondere ab den 1960er-Jahren in unterschiedlicher Weise die Beziehungen zu den Kirchen mit der Verleihung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung. Der Kanton Basel-Stadt verlieh 1972 der jüdischen Gemeinde die Anerkennungsrechte, weitere Kantone folgten ihm seit den 1990er-Jahren. Seit etwa 2010 diskutieren Kantone wie Basel, Bern und Zürich angesichts von Individualisierung und Rückgang von Kirchenmitgliedschaften das womöglich nicht mehr zeitgemäße Instrument öffentlich-rechtlicher Anerkennung, um nicht-christliche Religionen, insbesondere islamische

⁷⁰ Maissen, *Geschichte der Schweiz*, 285–287; Christian Bolliger, „Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893,“ in *Vom Schächt- zum Minarettverbot*, Hg. Adrian Vatter (Zürich: Verlag NZZ, 2011), 70–92; Rolf Weibel, „Christliche ‚Sondergruppen‘: Neue Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts,“ in *Eine Schweiz – viele Religionen*, Hg. Martin Baumann und Jörg Stolz (Bielefeld: transcript, 2007), 145–159; Martin Baumann, „Religionsvielfalt und Migration: Die Schweizer Religionslandschaft in stetem Wandel,“ in *terra cognita. Zeitschrift der Eidgenössischen Kommission für Migrationsfragen*, 1 (2016), 12–15.

Organisationen und Dachverbände, staatlicherseits besser einbinden und anerkennen zu können.⁷¹

Zusammenfassend zeigt die historische Rekonstruktion dynamische Austauschverhältnisse zwischen politischen und religiösen Feldern: In der Alten Eidgenossenschaft bestimmte die Obrigkeit die Wahl der Konfession und gewährte der katholischen bzw. der reformierten Kirche große sozialpolitische Zuständigkeiten. Die Helvetik und der junge demokratische Bundesstaat ab 1848 zogen mittels staatlichen Rechts eindeutige Grenzen der Zuständigkeiten zwischen Staat und Religion, jeweils stark beeinflusst von grenzüberschreitenden Verhältnissen. Die Bundesverfassung 1874 setzte das Primat säkularer Rechtsordnung über kirchliche Hoheitsansprüche durch, mit zeitweiser Begrenzung der ultramontankatholischen Kirche. Religiöse Minderheiten, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts in die Schweiz kamen, profitierten zwar von staatlichem Rechtsschutz und Glaubensfreiheit, gesellschaftlich wehte ihnen jedoch oft ein rauer Wind entgegen. Hier spannt sich ein Bogen vom antisemitisch begründeten Schächtverbot 1893 bis zum anti-islamischen Minarettbauverbot 2009.⁷²

Der Blick auf die Entwicklungen in Österreich verweist hier auf interessante Unterschiede und Gemeinsamkeiten.

3.2 Österreich

Der österreichische Fall ist im Kontext der hier angedeuteten Diskussionen insofern von besonderem Interesse, als Österreich als eigenständiger Staat formal erst im Gefolge des Ersten Weltkrieges entstanden ist. Die rechtliche Grundlage bildete hier zunächst die Erstellung einer eigenen Regierung durch die Provisorische Nationalversammlung am 30. Oktober 1918, sowie zwei Jahre später der ‚Staatsvertrag von Saint-Germain-en-Laye‘ (in Kraft getreten am 16. Juli 1920). Die Tradition dieser ‚Ersten Republik‘ wurde nach dem sog. ‚Ständestaat‘, dem ‚Anschluss‘ und der Zeit der alliierten Besatzung am 15. Mai 1955 durch Unterzeichnung des ‚Staatsvertrages betreffend der Wiederherstellung eines unabhängigen und de-

⁷¹ Sandro Cattacin, Cla Reto Famos, Michael Duttwiler und Hans Mahnig, *Staat und Religion in der Schweiz – Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen* (Bern: GS EDI, 2003); René Pahud de Mortanges, Hg., *Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts. Beiträge zum Jubiläum des Instituts für Religionsrecht* (Zürich: Schulthess, 2020); Christian Reber, *Staatliche Unterstützung für Leistungen der anerkannten Kirchen – Religionspolitik nach zweierlei Mass?* (Zürich: Schulthess, 2020).

⁷² Adrian Vatter, Hg., *Vom Schächtverbot zum Minarettverbot. Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie* (Zürich: Verlag NZZ, 2011).

mokratischen Österreich‘ aufgenommen. Die damit entstandene ‚Zweite Republik‘ existiert in dieser Form bis in die Gegenwart.⁷³

Die Gebiete der Ersten und Zweiten Republik waren vor 1918 zumeist nicht klar umrissener Teil anderer (teilweise unterschiedlich aggregierter) Herrschaftsräume. So umfasste das Erzherzogtum Österreich (1453–1918) etwa Teile der Gebiete des heutigen Österreich. Andererseits waren die Gebiete des heutigen Österreich Teil der unter Habsburger Herrschaft stehenden deutschsprachigen Gebiete des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, Teil der deutschsprachigen Gebiete des Kaisertums Österreich (1804–1867) und Teil der deutschsprachigen Gebiete der Österreich-Ungarischen Monarchie (1867–1918).

Die Deutung der damit umrissenen Prozesse hat sich in den vergangenen Dekaden grundsätzlich gewandelt: Die traditionelle Forschung sah in der sog. ‚Nationalitätenfrage‘ lange den zentralen Grund für das Zusammenbrechen der Habsburgermonarchie.⁷⁴ Zu dieser Lesart kam im Laufe der 1990er-Jahre eine stärker an postkolonialen Theorien geschulte Deutung hinzu. Maßgeblich war und ist hier das von Moritz Csáky mitgeprägte Zentraleuropa-Paradigma, welches das Augenmerk auf die vielfältigen sozialen, ethnischen und religiösen Netzwerke im Rahmen der Habsburgermonarchie lenkt.⁷⁵ In den vergangenen Jahren wurde dieser Zugang besonders prominent von Pieter M. Judson vertreten, der in seiner jüngst erschienenen Geschichte *The Habsburg Empire* die Integrationsfähigkeit und Vernetzung der Habsburgermonarchie angesichts von Nationalisierungsbemühungen unterstreicht.⁷⁶

Die aktuelle Forschung zur Geschichte Österreichs betont damit, dass die Gebiete des Österreichischen Nationalstaates nicht nur intern stark differenziert, sondern auch eng in transnationale Netzwerke eingebunden waren. Parallel dazu legt die religionswissenschaftliche Forschung nahe, dass die Entwicklungen der Religionsgemeinschaften auf dem Gebiet des österreichischen Nationalstaats hochgradig differenziert und über nationale Grenzen hinausgehend betrachtet werden müssen. Die folgenden Ausführungen begegnen den daraus entstehen-

73 Bieber, *Debating Nationalism*, 35–57.

74 Barbara Jelavich, *Modern Austria. Empire and Republic: 1815–1986* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Adam Wandruszka, *Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie* (Wien./Freiburg/Basel: Herder, 1979).

75 Moritz Csáky, *Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen: Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa* (Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2010); zusammenfassend: Johannes Feichtinger und Heidemarie Uhl, Hg., *Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa: 30 kulturwissenschaftliche Studien* (Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2016).

76 Pieter M. Judson, *The Habsburg Empire. A New History* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2016).

den konzeptionellen Herausforderungen mit zwei grundsätzlichen Entscheidungen:

Was die räumliche Dimension angeht, so folgen die weiteren Ausführungen dem von Karl Vocelka in seiner *Geschichte Österreichs* beschriebenen Konzept eines ‚Systems konzentrischer Kreise‘⁷⁷. Sie fokussieren auf die zentralen Akteure der Religionsgeschichte in den deutschsprachigen Gebieten in den Grenzen des gegenwärtigen Österreichs; sehen diese Entwicklungen aber immer im Kontext der jeweiligen Herrschaftsgebiete. In diesem Sinne verwenden sie auch für das 18. und 19. Jahrhundert den anachronistischen Begriff ‚österreichische Gebiete‘.

Was die zeitliche Dimension angeht, so unterscheiden die weiteren Überlegungen in Anlehnung an dem Historiker Christopher A. Bayly heuristisch zwischen vier Phasen der Etablierung von Nationalstaatlichkeit in Österreich: Eine lange Phase des Proto-Nationalismus (im 18. und frühen 19. Jahrhundert), eine Phase der Etablierung nationaler Bewegungen (im 19. Jahrhundert), eine Phase des nationalistischen Autoritarismus (ab 1936 bis 1945) und schließlich eine Phase des demokratischen Nationalstaats (ab 1945).⁷⁸

3.2.1 Proto-Nationalismus

Religion spielte in den nationalen Narrativen der Habsburgermonarchie von Anfang an eine signifikante Rolle. In den österreichischen Gebieten waren hier nicht nur der Status der Habsburger Monarchen als Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (mit wenigen Unterbrechungen von 1437–1806) prägend, sondern auch das Narrativ der Türkenkriege und besonders die Dynamiken der Gegenreformation, welche in den österreichischen Gebieten eine besondere Rolle spielten. In anderen Gebieten der Habsburgermonarchie kamen andere religiöse Verweise hinzu – etwa die anhaltende Hus-Verehrung in Böhmen oder die zeitweilige Betonung protestantischer Traditionen in Ungarn (wo die Einflüsse der Gegenreformation sehr viel schwächer ausgeprägt waren).⁷⁹

Bis zur Zeit der Französischen Revolution dominierte in den österreichischen Gebieten dabei weitgehend ein dynastisches Verständnis von Herrscherin bzw.

⁷⁷ Karl Vocelka, *Geschichte Österreichs. Kultur, Gesellschaft, Politik* (München: Wilhelm Heyne, 2002), 10.

⁷⁸ Bayly, *The Birth of the Modern World*; Bayly, *Remaking the Modern World*.

⁷⁹ Gernot Heiss, „Habsburg’s Difficult Legacy. Comparing and Relating Austrian, Czech, Magyar and Slovak National Historical Master Narratives,“ in *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National History*, Hg. Stefan Berger und Chris Lorenz (Basingstoke, New York: Palgrave MacMillan, 2008) 367–404.

Herrscher und Untertanen, das sich interessanterweise bis heute etwa in der Periodisierung der nationalen Geschichtsschreibung (entlang von Regentschaften) widerspiegelt. Dabei werden in der aktuellen Forschung vor allem die Reformen Maria Theresias in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit einem Erstarren proto-nationaler Strukturen in Verbindung gebracht. In der Tradition eines ‚aufgeklärten Absolutismus‘ haben diese Reformen zu einem generellen Erstarren bürokratischer Strukturen geführt – ganz besonders im Bereich der Bildung und des Militärs. Hierbei griffen vor allem die Reformen der Bildungspolitik direkt in klassische Handlungsfelder der katholischen Kirche ein.⁸⁰

Unter Maria Theresias Sohn und Nachfolger Joseph II. (Kaiser: 1765–1790) gewann dieser Trend an weiterer Dynamik. Mit Blick auf die Etablierung von Nationalstaatlichkeit waren die Reorganisation der Diözesan- und Gemeindestrukturen sowie die Auflösung der kontemplativen Orden und die damit einhergehende Schaffung eines Religionsfonds von besonderer Signifikanz. Diese Reformen auf der Meso-Ebene von Organisationen assimilierten nicht nur die Organisationsstrukturen der katholischen Kirche an die Verwaltungsstrukturen der Habsburgermonarchie, sie führten auch zu einer verstärkten kirchlichen Abhängigkeit von staatlichen Institutionen.

Ähnlich bedeutsam war die (im europäischen Vergleich verhältnismäßig früh einsetzende) Duldung ausgewählter religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften durch die sog. Toleranz-Edikte Josephs II. für die Griechisch-Orthodoxen und Protestanten (1781), die Juden (1782) und die Freimaurer (1785). Diese Edikte beeinflussten nicht nur die formale Position der jeweiligen Religionsgemeinschaften in den Habsburger Kronländern. Sie hatten darüber hinaus auch weitreichende Konsequenzen für die Religionspraxis in den Habsburger Gebieten, insofern mit den Edikten einerseits das (eingeschränkte) Recht auf öffentliche Religionsausübung verbunden war und andererseits konkrete Anforderungen an die Religionsgemeinschaften formuliert wurden – etwa in Bezug auf die Architektur der Kultstätten oder die interne Organisation der Gemeinschaften.⁸¹

Schließlich entwickelte sich der sog. ‚Josephinismus‘ – trotz der Rückführung und Aufhebung vieler josephinischer Reformen in den Jahrzehnten um den Wechsel vom 18. zum 19. Jahrhundert (die Regierungszeiten Leopolds II. und besonders Franz II./I.) – zu einem immer wiederkehrenden diskursiven Topos. Bis in die Gegenwart dient der Verweis auf den ‚Josephinismus‘ in Österreich als Synonym für eine Kirchen- und Religionspolitik, welche am Ideal der Staatsraison orientiert

⁸⁰ Brigitte Mazohl, „Vom Tod Karls VI. bis zum Wiener Kongress (1740–1815),“ in *Geschichte Österreichs*, Hg. Thomas Winkelbauer (Stuttgart: Reclam, 2016).

⁸¹ Karl Vocelka, *Multikonfessionelles Österreich. Religionen in Geschichte und Gegenwart* (Wien/Graz/Klagenfurt: Styria, 2013), besonders 19–36.

ist. Vor allem unter den (höheren) Staatsbeamten blieb dieses Verständnis des Verhältnisses zwischen Kirche und Religion bis in die Regentschaft Franz Joseph I. (Kaiser: 1848–1916) bedeutsam.

Die unterschiedlichen religiösen Milieus der Katholiken, Protestanten, Griechisch-Orthodoxen und Juden entwickelten in der Folgezeit dagegen gegenüber staatlichen Autoritäten ein hochgradig ambivalentes Verhältnis. In der katholischen Kirche oszillierte dieses zwischen einer Ablehnung der Restriktionen von traditionellen Privilegien und einer Befürwortung der Etablierung (und Unterstützung) neuer kirchlicher Strukturen. Protestantische und jüdische Minoritäten betonten dagegen zumeist die grundlegende Bedeutung der Toleranzpolitik als einen Schritt in Richtung auf staatliche Anerkennung.⁸²

Somit führte der durch den aufgeklärten Absolutismus angestoßene Proto-Nationalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts letztlich zu einer zunehmenden Anpassung von Religion an staatliche Strukturen. In seiner Hochzeit wurden Religionsgemeinschaften weitgehend als nachgeordnete staatliche Organe betrachtet und behandelt. Die damit angestoßenen Entwicklungen wirkten in die Zeit der zunehmenden Etablierung nationaler Bewegungen weiter fort.

3.2.2 Etablierung nationaler Bewegungen

Die konkrete Etablierung nationaler Bewegungen ist auch in Österreich primär ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. In dieser Zeit entwickelten sich die prägenden nationalen Narrative, wobei die aktuelle Forschung vor allem vier Punkte hervorhebt: Zum einen unterstreichen aktuelle Studien, dass die frühen nationalen Bewegungen primär ein Elitenphänomen darstellten, das in weiten Bereichen des Habsburger Reiches nur bedingt anschlussfähig war. Zum andern betonen Autorinnen und Autoren wie Moritz Csáky und Pieter M. Judson die Unterschiede zwischen den verschiedenen nationalen Erzählungen. Darüber hinaus wird hervorgehoben, dass mit Blick auf die Etablierung eines österreichischen Nationalbewusstseins immer auch das spannungsreiche Verhältnis zum Deutschen Bund sowie zum Deutschen Kaiserreich zu berücksichtigen sei. Und schließlich werden in der aktuellen Forschung die Verbindung von Natio-

⁸² James Shedel, „The Problem of Being Austrian. Religion, Law, and Nation from Empire to Anschluss,“ in *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*, Hg. Moritz Csáky und Klaus Zeyringer (Innsbruck/Wien/Bozen: Studien Verlag, 2001) 117–129.

nalierungsprozessen und Prozessen des demokratischen Aufbruchs und der Selbstbestimmung betont.⁸³

Zentrale Etappen auf dem Weg zu einem verstärkten Nationalverständnis waren dabei zunächst die Etablierung des Kaisertums Österreichs (unter Franz II./I., Kaiser: 1792/1804–1835) im Gefolge der napoleonischen Expansionspolitik, sowie das Erstarken nationaler Bewegungen – vor allem in den italienischen, böhmischen und ungarischen Reichsteilen. Auch die revolutionären Impulse um das Jahr 1848, die zu Wellen der Liberalisierung und der Restriktion sowie dem Regierungswechsel von Ferdinand I. zu Franz Joseph I. führten; und die Etablierung der sog. ‚kleindeutschen Lösung‘ im Gefolge der Entstehung des Norddeutschen Bundes von 1867 beeinflussten das Nationalitätsverständnis in Österreich. Und schließlich ist der sog. ‚Österreichisch-Ungarische Ausgleich‘ zu nennen, der – ebenfalls 1867 – zur Gründung der Österreich-Ungarischen Monarchie führte und damit eine Kontrastfolie für die vielfältigen nationalen Bewegungen in der Habsburgermonarchie etablierte.

Die Kirchen- und Religionspolitik entwickelte sich in dieser Phase der Habsburger Monarchie im Spannungsverhältnis zwischen einem stark dynastisch fundierten Neo-Absolutismus und dem Einfluss liberaler Politiken. Mit der Unterzeichnung eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl (im Jahr 1855) versuchte Kaiser Franz Joseph I. (Kaiser: 1848–1916) zunächst eine Stärkung der Verbindung zwischen ‚Thron und Altar‘, welche der katholischen Kirche vor allem im Eherecht, dem Schulwesen und der Selbstverwaltung weitgehende Privilegien sicherte. Nach der Phase des Neoabsolutismus sind unter Franz Joseph I. dann aber auch Tendenzen hin zur Etablierung von Glaubens- und Gewissensfreiheit zu beobachten – zum einen durch die Artikel 14–16 des ‚Staatsgrundgesetzes über die Rechte der Staatsbürger‘ von 1867 sowie das Gesetz zur Gleichstellung der anerkannten Religionsgemeinschaften 1874. Zum anderen dokumentiert sich diese Tradition in den unterschiedlichen Religionsgesetzen – etwa das Protestantenpatent von 1861, sowie die gesetzliche Anerkennung der altkatholischen Kirche (1877), der israelitischen (mosaischen) Glaubensgemeinde (1890) und des (hanafitischen) Islam (1912).

Im Rahmen des aktuellen Arguments sind hierbei vor allem die kontroversen Reaktionen auf das Konkordat von Interesse. Insbesondere der sog. ‚hohe Klerus‘ nahm – im Gefolge eines erstarkenden Ultramontanismus – in den österreichischen Kronländern eine Position ein, welche die umfassenden Regelungen des

83 Moritz Csáky, „Paradigma Zentraleuropa: Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes. Religion – Mythos – Nation,“ in *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*, Hg. Moritz Csáky und Klaus Zeyringer (Innsbruck/Wien/Bozen: Studien-Verlag, 2001) 9–18.

Konkordats für die Habsburgermonarchie grundsätzlich unterstützte und nationalen Entwicklungen entgegenstand.⁸⁴ Im ‚niederen Klerus‘ scheint die Forderung nach nationaler Differenzierung dagegen sehr viel weiter verbreitet gewesen zu sein. Gerade die ungarischen Bischöfe wandten sich entschieden gegen eine Gleichstellung mit den Bischöfen der westlichen Reichsteile, indem sie auf nationale Eigenheiten pochten.⁸⁵

Die so entstandenen Debatten prägten die öffentlichen Diskussionen in den österreichischen Gebieten nachdrücklich und führten dazu, dass das Konkordat *de facto* bereits 15 Jahre nach der Unterzeichnung aufgehoben wurde (1870). Im Zentrum dieses sog. ‚österreichischen Kirchenkampfes‘ standen einerseits die sozialen Milieus, die für eine starke Bindung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Habsburgermonarchie votierten, und andererseits kirchenkritische Milieus – vor allem im liberalen Bürgertum, aber auch im sich langsam etablierenden Proletariat. Religiöse Minderheiten positionierten sich zunächst mehrheitlich gegen das Konkordat. Die formale Aufkündigung des Konkordats im Jahr 1874 dokumentierte damit eine Stärkung liberaler Kräfte sowie weitere Schritte in Richtung einer Gleichstellung der Konfessionen.

In nuce, die Phase der Etablierung nationaler Bewegungen war somit durch zwei ganz unterschiedliche Reaktionen auf die Nationalitätenfrage geprägt – die Privilegierung einer spezifischen religiösen Tradition (Konkordat) und die grundsätzliche Gleichstellung religiöser Traditionen (Glaubens- und Religionsfreiheit). Die Reaktionen auf diese Politiken fielen im religiösen Feld sehr unterschiedlich aus, wobei nationale Zugehörigkeit nur einer der Aspekte war, der hier wirkmächtig wurde. Außerdem stellten sich die Regelungen des späten 19. Jahrhunderts als äußerst fragil heraus. In der Phase des nationalen Autoritarismus kam es nach dem Ende der Ersten Republik zunächst zu einer erneuten rechtlichen Privilegierung einer religiösen Tradition bei gleichzeitiger Unterdrückung religiöser Vielfalt.

84 Peter Liesching, „Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien,“ in *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Band IV: *Die Konfessionen*, Hg. Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ²1995), 1–247, besonders: 25–63; Karl Vocelka, *Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978).

85 Moritz Csáky, „Die römisch-katholische Kirche in Ungarn,“ in *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Band IV: *Die Konfessionen* Hg. Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ²1995), 248–331, besonders: 263–275.

3.2.3 Nationalistischer Autoritarismus

Wie eingangs bereits hervorgehoben, kann man im österreichischen Fall erst mit der Auflösung der Habsburgermonarchie und der Etablierung der Provisorischen Nationalversammlung bzw. dem Staatsvertrag von Saint-Germain von einem rechtlich verfassten Nationalstaat im modernen Sinne sprechen. Dabei betont die aktuelle Forschung, dass die formale Gründung des Staates Österreich (zunächst als ‚Deutsch-Österreich‘) nicht nur eine Konsequenz der divergierenden nationalen Strömungen im Rahmen der k. u. k. Monarchie war, sondern maßgeblich im Rahmen europäischer Machtkonstellationen gesehen werden muss. Die Entstehung des österreichischen Nationalstaates lässt sich somit von Anfang an als ein transnationales Phänomen beschreiben.

Mit Blick auf die Etablierung und Zerstörung der Ersten Republik heben Autorinnen und Autoren wie Anton Pelinka gleich eine Reihe von strukturellen Problemen hervor, welche auch die Religionsgeschichte der 1920er- bis 1940er-Jahre maßgeblich geprägt haben. Dies ist erstens die besondere Struktur des nationalen Narrativs, welches in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg stark von der Wunschvorstellung einer ‚großdeutschen‘ Staatsgründung geprägt war. Zweitens ist dies die grundlegende Fragmentierung der Gesellschaft der Ersten Republik entlang weltanschaulicher Differenzen und deren Radikalisierung im Laufe der 1930er-Jahre. Und drittens trug auch die abnehmende Unterstützung republikanischer Ideale und die zunehmende ökonomische Schwäche zum Ende der Republik bei.⁸⁶

Was die Kirchen- und Religionspolitik angeht, so war diese in den 1920er-Jahren zunächst durchaus durch eine Konstanz mit den Entwicklungen in den Dekaden vor dem Ersten Weltkrieg geprägt. Mit dem Staatsvertrag von Saint-Germain wurde eine Kirchen- und Religionspolitik festgeschrieben, die am Ideal der Religionsfreiheit orientiert war und die öffentliche und private Religionsausübung gewährleistete. Dies änderte sich formal erst mit der Proklamation der ‚Maiverfassung‘ (1. Mai 1934) und der damit einhergehenden Gründung des sog. ‚Ständestaates‘ bzw. des ‚Austrofaschismus‘; sowie vier Jahre später mit dem sog. ‚Anschluss‘ an Nazi-Deutschland (13. März 1938).⁸⁷

Die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen ‚Ständestaat‘ und ‚NS-Regime‘ zählt seitdem zu den zentralen Diskussionspunkten der österreichischen Geschichtsschreibung. Mit Blick auf die Kirchen- und Religionspolitik

⁸⁶ Anton Pelinka, *Die gescheiterte Republik. Kultur und Politik in Österreich 1918–1938* (Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2017).

⁸⁷ Stefan Kramer, Hg., *Die umkämpfte Republik. Österreich von 1918–1938* (Innsbruck/Wien/Bözen: Studien-Verlag, 2017).

war die Politik des Ständestaates durch eine zunehmende Verbindung zwischen nationalistischen (und häufig antisemitischen) Narrativen sowie einer daraus resultierenden Privilegierung der römisch-katholischen Kirche geprägt. Das faschistische Regime der ersten Hälfte der 1930er-Jahre handelte erneut ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl aus, welches der katholischen Kirche weitgehende Privilegien zugestand und die Angehörigen anderer religiöser Traditionen in unterschiedlichem Maße diskriminierte.⁸⁸

Das NS-Regime ließ dieses Konkordat formal unangetastet, verfolgte *de facto* aber eine religionsfeindliche Politik im Gefolge einer weitgehenden ‚Gleichschaltung‘. Hinzu kam nach dem Anschluss eine sofortige Umsetzung der sog. ‚Nürnberger Gesetze‘ vom 16. September 1935. Die so entstandene Situation führte durch ihre rassistisch-nationalistischen Auswüchse letztlich nicht nur zur Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, sondern darüber hinaus zur Flucht, Inhaftierung und/oder Tötung von Millionen Juden, Zeugen Jehovas, Sinti und Roma sowie von regimekritischen und -gegnerischen Frauen und Männern.

Zusammengenommen führte die Phase des nationalistischen Autoritarismus somit zu einem der grundsätzlichen Einschnitte in der österreichischen Religionsgeschichte. Die Faschisten zerstörten im Rückgriff auf nationalistische Narrative nicht nur die frühen Traditionen von religiöser Toleranz, Glaubens- und Religionsfreiheit, sondern auch die religiöse Vielfalt, welche vor allem Wien in der Zeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nachdrücklich prägte.⁸⁹ Die Protagonisten (und wenigen Protagonistinnen) des Ständestaates setzten dabei alles daran, Religion im Sinne ihrer nationalen Ideologie zu homogenisieren. Das NS-Regime radikalisierte diesen Trend weiter, indem es die Gleichschaltung bzw. Eliminierung von religiösen Traditionen anstrebte. Beiden Entwicklungen wurden bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs nur wenig entgegengesetzt.⁹⁰

88 John W. Boyer, „Political Catholicism in Austria, 1880–1960,“ in *Religion in Austria*, Hg. Günter Bischof, Anton Pelinka und Hermann Denz (New Brunswick, NJ: Transaction Publ., 2005), 6–36.

89 Wolfgang Maderthaner, „Von der Zeit um 1860 bis zum Jahr 1945,“ in *Wien: Geschichte einer Stadt*, Band 3: *Von 1790 bis zur Gegenwart*, Hg. Peter Csendes und Ferdinand Oppl (Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2006), 175–544; Karsten Lehmann, „Individuelle Religiosität in der Zwischenkriegszeit. Zur Etablierung religiöser Vielfalt in Österreich,“ *BIOS – Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 35 (im Druck).

90 Dokumentenarchiv des österreichischen Widerstandes, Hg., *Widerstand und Verfolgung in Wien 1934–1945*, Band 1–3 (Wien: DöW, 1975).

3.2.4 Demokratischer Nationalstaat

Was das Argument des vorliegenden Artikels angeht, so unterschied sich die 1945 von den alliierten Mächten etablierte Zweite Republik gleich in vierfacher Hinsicht von der Ersten Republik. Zum einen wurde die Zweite Republik von Anfang an durch ein weitgehend konstantes nationales Selbstverständnis auf demokratischer Grundlage geprägt. Zum anderen wurde der neue Nationalstaat in mehrfacher Abgrenzung zu Deutschland konturiert – etwa durch die Betonung der Habsburgernostalgie, der Komponisten der Klassik oder auch der katholischen Traditionen. Drittens zeichnete sich die Zweite Republik von Beginn an durch einen hohen Grad an Konsenspolitik aus, der bis in die Gegenwart nachwirkt. Und schließlich waren die ersten Jahrzehnte der Zweiten Republik durch einen anhaltenden wirtschaftlichen Aufstieg geprägt. Auch dies unterschied sie grundlegend von der Gründungsphase der Ersten Republik nach 1919.

Aktuelle Studien betonen die Auswirkungen dieser neuen politischen Situation auf die Kirchen- und Religionspolitik. Zunächst wurde nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Rechtsgrundlage des Staatsgrundgesetzes wiederhergestellt und damit das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit. Seit den 1950er-Jahren ist die Kirchen- und Religionspolitik in Österreich außerdem durch den Österreichischen Staatsvertrag von 1955 sowie die Europäische Menschenrechtskonvention geprägt, welcher Österreich im Jahr 1958 beitrug und die seitdem Verfassungsrang besitzt. Die Religionspolitik der Zweiten Republik ist also grundsätzlich am Ideal der Religionsfreiheit orientiert.⁹¹

Auf der Makroebene der Diskurse führte dies zu einer weitgehenden zivilgesellschaftlichen Etablierung von Religion in der österreichischen Öffentlichkeit. Von besonderer symbolischer Bedeutung war dabei zum einen die Annäherung zwischen Sozialdemokratie und römisch-katholischer Kirche unter Bundeskanzler Bruno Kreisky und Erzbischof Franz König. Zum anderen ist hier aber auch der Einfluss der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) zu nennen, die sich ab den 1980er-Jahren durch eine zunehmend nationalistische und islamkritische Politik profilierte (nicht zuletzt in den Phasen der Regierungsbeteiligungen auf nationaler Ebene: 1999–2002 und 2017–2019).

Auf der Ebene der Organisationen und Bewegungen ist die Religionsgeschichte der Zweiten Republik vor allem durch eine zunehmende Pluralisierung der religiösen Landschaft geprägt, welche maßgeblich durch den Zuzug von

⁹¹ Sieglinde K. Rosenberger, „Political Parties and Religion,“ in *Religion in Austria*, Hg. Günter Bischof, Anton Pelinka und Hermann Denz (New Brunswick, NJ: Transaction Publ., 2005), 63–80.

Migrantinnen und Migranten bedingt ist.⁹² In den letzten Jahrzehnten kam es außerdem zu einer vermehrten Anerkennung religiöser Gemeinschaften, welche den nunmehr ‚anerkannten Religionsgemeinschaften‘ Zugang zu traditionellen kirchlichen Handlungsfeldern ermöglicht – etwa zur Schule, zur Militärseelsorge, zu öffentlich-rechtlichen Medien etc.

Diese Veränderungen haben wiederum durchaus Konsequenzen für die Entwicklung individueller Religiosität in Österreich. Aktuelle Studien betonen hierbei zum einen den Prozess einer zunehmenden Säkularisierung, welcher in Österreich spätestens in den 1970er- und 1980er-Jahren einsetzte. Zum anderen kam es zu einer Individualisierung religiöser Glaubensinhalte, die von Paul M. Zulehner mit dem Begriff der ‚Verbuntung‘ beschrieben worden ist. Österreich folgt in dieser Hinsicht weitgehend dem Muster der meisten west- und mitteleuropäischen Staaten.⁹³ Zusammenfassend kann man also dahingehend argumentieren, dass die Etablierung des demokratischen Nationalstaates erneut zu grundlegenden Veränderungen geführt hat. Im Vergleich mit den Ergebnissen zur Situation in der Schweiz lassen sich aus diesen Beobachtungen abschließend einige Anregungen für die weitere Forschung formulieren.

4 Anregungen für die weitere Forschung

Zunächst sollten die vorangegangenen Überlegungen zur Religionsgeschichte in Österreich und der Schweiz den Einfluss von Nationalstaatlichkeit auf die jeweilige Religionsgeschichte – etwa in Bezug auf die unterschiedlichen diskursiven Konstruktionen von Religion sowie deren Strukturierung auf der Mesoebene von Organisationen und Bewegungen – deutlich gemacht haben. Besonders in Österreich wurde Religion lange nach dem Modell der katholischen Kirche konstruiert. Der Schweizer Fall hat außerdem gezeigt, wie Kirche und Staat zunächst ein Zweckbündnis eingegangen sind und wie sich dann religiöse Organisationen und Bewegungen – spätestens mit der Einsetzung der Religionspluralität – zivilgesell-

⁹² Michael John, „Migration in Austria. An Overview of the 1920s to the 2000s,“ in *Understanding Multiculturalism. The Habsburg Central European Experience*, Hg. Johannes Feichtinger und Gary B. Cohen (New York/Oxford: Berghahn, 2014), 122–159.

⁹³ Paul M. Zulehner, *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2011); Regina Polak und Lena Seewann, „Religion als Distinktion. Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich,“ in *Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018*, Hg. Julian Aichholzer, Christian Friesl, Sanja Hajdinjak und Sylvia Kritzingler (Wien: Czernin Verlag, 2019), 89–134; Paul M. Zulehner und Regina Polak, *Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befunde, Kritik, Perspektive* (Innsbruck/Wien/Bozen: Studien-Verlag, 2006).

schaftlich verfassten. Hieraus ergeben sich unserer Meinung nach eine Reihe von Anregungen für die Erforschung religiöser Gegenwartskulturen. Bei deren Diskussion konzentrieren wir uns auf die drei zuvor benannten Diskussionsfelder.

4.1 Bedeutung nationaler und religiöser Grenzziehungen

Die zwei Fallanalysen haben mit Blick auf die Etablierung von Nationalstaatlichkeit vor allem die Vielfältigkeit dieser Prozesse hervorgehoben. In Österreich sind hier bspw. die anhaltende Bedeutung eines imperialen Selbstverständnisses und die Fragilität des Österreichischen Nationalstaates nach dem Ende des Ersten Weltkrieges prägend. Im Gegensatz dazu verweist der Schweizer Fall auf bis heute einflussreiche Mythenbildungen frühdemokratischer bäuerlicher Freiheitskämpfer, die starke föderale Staatsstruktur mit lange Zeit monokonfessionell geprägten Kantonen und die für die Religionsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts prägende, seinerzeit „weltweit progressivste“ Bundesverfassung von 1874, so Josef Lang.⁹⁴

Mit Blick auf die Religionsgeschichte unterstreichen die Fallanalysen somit den Nutzen der jüngeren Konzepte von Nationalstaatlichkeit, welche die historisch-kontingenten Dynamiken hervorheben. Sie bekräftigen somit die Positionen, die in den oben genannten aktuellen Handbüchern⁹⁵ sowie den angeführten Arbeiten von Christopher A. Bayly dargestellt wurden.⁹⁶ Weiters betonen sie die Nützlichkeit der im Rahmen des Exzellenzclusters Religion und Politik für die Konzepte der Modernisierung und Säkularisierung angestoßenen Debatten.⁹⁷ Die Fallanalysen legen nahe, diese Diskussionen für die Analyse von Pluralisierungsprozessen der religiösen Gegenwartskultur weiter auszuarbeiten und dabei besonders die historische (Tiefen-)Dimension herauszuarbeiten.

Im Rahmen des hier vorgestellten Arguments könnte religionswissenschaftliche Forschung zu religiösen Gegenwartskulturen demzufolge davon profitieren, den prozessualen Charakter von Nationalstaatsbildung hervorzuheben. Dies spricht für die Analyse von historischen Tiefenstrukturen, die über die Phase des Proto-Nationalismus zurückreichen. Von Interesse ist hier besonders die weiterführende Frage, inwieweit die Etablierung nationaler Kontexte mit ökonomischen und sozio-kulturellen Wandlungsprozessen als Einflussgrößen auf jeweilige Reli-

⁹⁴ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 23.

⁹⁵ Bieber, *Debating Nationalism*; Jansen/Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus*.

⁹⁶ Bayly, *The Birth of the Modern World*; Bayly, *Remaking the Modern World*.

⁹⁷ Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann und Ulrike Spohn, Hg., *Moderne und Religion, Kontroversen um Modernität und Säkularisierung* (Bielefeld: transcript, 2013).

gionsgeschichten konzipiert werden kann. So argumentieren beispielsweise Jörg Stolz et al. für die Schweiz, dass der Wertewandel zusammen mit dem Wirtschaftsboom der 1960er-Jahre zu einem Wechsel des säkular-religiösen Konkurrenzregimes in Form veränderter individueller religiöser Nachfrage und Präferenzen geführt hat.⁹⁸ Außerdem legt die vorgeschlagene Forschungsperspektive kulturvergleichende Designs nahe, wie sie etwa die Leipziger Kollegforschergruppe ‚*Multiple Secularities*‘ für die globale Analyse von Säkularität oder Mark Mullins für den japanischen Nationalstaat erarbeiteten.⁹⁹

4.2 Die transnationale Dimension

Weiter legen die beiden Fallstudien nahe, transnationale Entwicklungen umfassender zu fassen, da einerseits internationale Abkommen die Sicherung und Ausbildung einer Nationalstaatlichkeit prägten. So profitierte die Etablierung des Schweizerischen Bundesstaates 1848 mit liberaldemokratischen Freiheitsrechten stark von den revolutionären Aufbrüchen in Österreich, Frankreich und Preußen, die so innenpolitisch gebunden waren und die Schweizer Demokratisierung gewähren ließen.¹⁰⁰ Andererseits scheint es ratsam, die Etablierung transnationaler religiöser Netzwerke als einen konstitutiven Aspekt von Geschichte zu verstehen. Der Ultramontanismus und die Konkordate mit dem Vatikan zeigen aufschlussreich auf, wie dadurch in Österreich der Konnex von Kaisertum und katholischer Kirche verstärkt wurde. In der Schweiz hingegen wurden päpstliche Enzykliken und die rom-orientierte Kirche als Gegnerinnen von Demokratisierung und liberalen Freiheitsrechten erachtet, diplomatische Beziehungen zum Vatikan gelöst und der transnational tätige Jesuitenorden verboten.

Die Fallanalysen greifen damit die Grundidee von Globalisierungstheoretikern wie José Casanova oder Peter Beyer auf, welche transnationale Aspekte als konstitutives Merkmal von Gegenwartskulturen ansehen,¹⁰¹ und fordern dazu auf, diese für die Religionsforschung weiter nutzbar zu machen. Sie legen damit nahe,

⁹⁸ Stolz et al, *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, 53–60.

⁹⁹ Christoph Kleine und Monika Wohlrab-Sahr, „Comparative Secularities: Tracing Social and Epistemic Structures beyond the Modern West,“ in *Method & Theory in the Study of Religion* 32 (2020): 1–30; Monika Wohlrab-Sahr und Christoph Kleine, „Historicizing Secularity: A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective,“ in *Comparative Sociology* 20 (2021): 287–316; Mark Mullins, *Japanese Religions and the Politics of Restoration* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2021).

¹⁰⁰ Lang, *Demokratie in der Schweiz*, 142f.

¹⁰¹ Beyer, *Religions in Global Society*; Casanova, *Global Religious and Secular Dynamics*.

insofern über die klassischen Modelle von Transnationalität¹⁰² hinauszugehen, als die Fallanalysen – gerade in Bezug auf die Entwicklung von Religionen unter den Bedingungen des Nationalstaates – eine anhaltende Berücksichtigung von weiteren politischen und religiösen Dimensionen nahelegen.

Für das hier vorgestellte Argument bedeutet dies, die wirkmächtigen Wechselbeziehungen zwischen Nationalstaatsbildung und Religionsgeschichte in der religionswissenschaftlichen Forschung noch grundsätzlicher anzugehen. Damit wird der Fokus im religiösen Feld bspw. auf monastische Netzwerke, Wallfahrts- und Handelsrouten oder Lesegemeinschaften gerichtet. Auch im politischen Feld ließen sich diese Dynamiken – etwa durch die Analyse der gleichzeitigen Entstehung nationaler Bewegungen in unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten bzw. die Etablierung des Nationalismus als einem europäischen Diskurs – für weitere Analysen nutzen.¹⁰³

4.3 Umgang mit innerreligiöser Vielfalt

Mit Blick auf Systematiken religiöser Pluralität haben die Fallanalysen schließlich die besondere Ambivalenz der damit angesprochenen Entwicklungen hervorgehoben. Auf der einen Seite haben die Fallanalysen deutlich gemacht, wie stark die politischen Rahmenbedingungen in Österreich und der Schweiz durch traditionelle Vorstellungen des Verhältnisses von Kirche und Staat geprägt sind. Frühe jüdische, neue christliche oder muslimische Gemeinschaften sahen sich einem ausgrenzenden Diskurs gegenüber – teils namhaft gefördert durch kirchliche Vertreter als Statthalter von Religion. Auf der anderen Seite haben sich die als non-konform marginalisierten Religionen allmählich an sich wandelnden Konzepten von Kirchlichkeit orientiert, was sich nicht zuletzt in rechtlichen Definitionen und Gesetzgebungsprozessen dokumentiert.

Mit diesen Beobachtungen wird zum einen an die aktuellen Debatten um die Interdependenzen zwischen Religion und Recht angeknüpft, welche in den vergangenen Jahren an Bedeutung gewonnen haben.¹⁰⁴ Zum anderen erinnern wir daran, dass genau dieses – landläufig als modern bzw. staatlich konzipierte –

102 Pries, *Transnationalisierung*.

103 Ulrich Berner, „Early Christianity as a Global Religion,“ in *New Religions and Globalization. Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives*, Hg. Armin W. Geertz und Margit Warburg (Aarhus: Aarhus University Press, 2008), 145–161.

104 Astrid Reuter, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft: Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014); Hans G. Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit: Von der Allgemeinen Erklärung der*

Recht normative Konnotationen von Souveränitätsprimat (gegenüber Religion) und Säkularität in sich trägt und sich als solches im Prozess der Nationalstaatsbildung gegen den Anspruch des religiösen Rechts durchsetzte. Die europäischen und nordamerikanischen Kontexte und Episteme der Konzipierung des modernen Rechts prägten jedoch ein Verständnis einer kategorialen Unterscheidung von Recht und Religion, wobei Recht einseitig auf Seiten des Staates und der Macht verortet ist. Dies stellt nach Fernanda Pirie eine historisch spezifische, kontingente Konstellation dar und konstituiert damit Recht als Objekt- und nicht als Meta-begriff.¹⁰⁵

Schließlich unterstreichen die Fallanalysen die Problematik vorschneller Parallelisierungen zwischen religiösen Traditionen – dies gerade mit Blick auf die Mesebene der Organisationen und Gemeinschaften.¹⁰⁶ Dies ist umso bedeutender, als das weithin verbreitete intuitive Verständnis der Sozialformen von Religion in Österreich, Deutschland und der Schweiz trotz starker Individualisierungsprozesse oft weiterhin auf einfachen Konzepten von Kirchlichkeit beruht. Die vorgestellten Überlegungen formulieren die Frage, inwieweit hier allgemeine Systematiken überhaupt nutzbar sind und inwieweit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht vielmehr an komplexeren Typologien von Religion arbeiten sollten, welche religiöse, politische, ökonomische und nationale/ethnische Kategorien miteinander verbinden.

Der somit angedeutete Zugang zu den Interdependenzen zwischen Religion und Nationalstaatlichkeit nimmt die aktuellen Debatten in Geschichte und Politikwissenschaft auf und macht sie für die religionswissenschaftliche Forschung nutzbar. Er ermöglicht eine systematische Erforschung des Einflusses politisch-nationaler Kontexte auf die Religionswissenschaft, ohne dabei einem methodologischen Nationalismus zu verfallen. So eröffnet er Potentiale für eine kulturwissenschaftlich fundierte Religionswissenschaft.

Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (Baden-Baden: Nomos, 2019).

105 Fernanda Pirie, *The Anthropology of Law* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 5; Anne Beutter, *Religion, Recht und Zugehörigkeit. Rechtspraxis einer westafrikanischen Kirche und die Dynamik normativer Ordnungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2022).

106 Peggy Morgan und Clive Lawton, Hg., *Ethical Issues in Six Religious Traditions* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996).