

Zeitschrift: Beiheft zum Bündner Monatsblatt

Herausgeber: Verein für Bündner Kulturforschung

Band: 6 (1997)

Artikel: Decurtins Kampf um die Kirche : Antimodernismus im Schweizer Katholizismus

Autor: Flury, Johannes

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-821123>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Decurtins Kampf um die Kirche

Antimodernismus im Schweizer Katholizismus

Johannes Flury

Flury • Decurtins Kampf um die Kirche

Decurtins Kampf um die Kirche

ANTIMODERNISMUS IM SCHWEIZER KATHOLIZISMUS

Johannes Flury

Beiheft 6 zum Bündner Monatsblatt
Verein für Bündner Kulturforschung

Die Herausgeber danken der Regierung des Kantons Graubünden für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung.

© Verein für Bündner Kulturforschung, Chur 1997

Herausgeber der Reihe „Beihefte zum Bündner Monatsblatt“:
Verein für Bündner Kulturforschung
Verlag: Bündner Monatsblatt, Chur
Satz, Layout: Beatrice Calzaferri Gianotti
Umschlaggestaltung: Andrea Luzia Gadien
Druck: AG Buchdruckerei Schiers
ISBN: 3-905241-77-3

INHALT

Vorwort.....	7
Einleitung.....	9
Die Aktualität des Anti-Modernismus	9
Zur Literatur.....	19
Reformkatholizismus und Modernismus	23
Die Römisch-katholische Kirche und die Moderne im 19. Jahrhundert	23
Die Neuscholastik	28
Die Massnahmen des Lehramtes.....	32
Zwischenhalt I	36
Gisler – Decurtins: Gemeinsam gegen den Modernismus	39
Gislers Analyse des Modernismus	39
Decurtins Besprechung von Gislers Werk und Gislers Reaktion	45
Die damaligen Mittel des Kampfes	50
Zwischenhalt II	52
Caspar Decurtins als Bannerträger der Ultramontanen	57
Der Anti-Liberalismus Decurtins.....	59
Im Kampf gegen den praktischen Modernismus	65
Föderalismus und Ultramontanismus.....	72
Decurtins Sicht der sozialen Fragen	79
Zwischenhalt III.....	86
Ausblicke	93
Der bergende Raum	94
Der Fundamentalismus-Verdacht	98
Zur weiteren Entwicklung	104
Anhang.....	111
Anmerkungen	111
Abkürzungen.....	183
Literaturverzeichnis	184
Personenregister.....	198

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eigentlich eine Nebenfrucht meiner Beschäftigung mit dem Schweizer Katholizismus, sie ist zuerst ohne Veröffentlichungsabsicht, einzig aus der Faszination durch den Gegenstand entstanden; die Einleitung sagt mehr über die Genese aus. Sie ist deshalb auch in der Art nicht als streng fachwissenschaftliche Arbeit zu betrachten. Ich habe versucht, so zu schreiben, dass ein Liebhaber bündnerischer Geschichte oder ein an katholischer Theologie und Kirchengeschichte interessierter Laie sie ebenfalls zur Kenntnis nehmen können. Ob mir das gelungen ist oder ob nicht am Schluss der Jargon doch wieder die Überhand gewonnen hat, das muss ich dem Leser zur Beurteilung überlassen. Gegenüber einer ersten Fassung habe ich das erste Kapitel für die Publikation umgestaltet, ich danke dem wissenschaftlichen Beirat des Bündner Monatsblattes für die diesbezügliche Beratung, ebenso für seine Bereitschaft, diese Überlegungen, auch wenn sie den Rahmen der historischen Wissenschaften oft sprengen, in die Reihe Beihefte aufzunehmen.

Die Arbeit ist neben der Belastung durch das Rektorat einer Mittelschule entstanden. Ich musste mir deshalb von vornherein verbieten, die Literatur in vollem Umfang aufzuarbeiten, die Arbeit wäre sonst nie geschrieben worden. Ich wollte mir eine andere Sicht der Ereignisse erarbeiten, nicht unbedingt neue Quellen erschliessen. Dank der Hilfe von Herrn Andreas Gujan, lic. rer. publ. war es aber dennoch möglich, zu Decurtins eine Fülle von Zeitungsartikeln, Pressenotizen etc. beizubringen. Ich habe mich denn auch, wenn entschieden werden musste, immer für die zeitgenössische Darstellung entschieden und eher die heutige Fachliteratur vernachlässigt. Sie ist 1993 abgeschlossen worden, später erschienene Literatur ist nur in Einzelfällen und nur punktuell eingearbeitet.

Ohne Zweifel ist der Arbeit anzumerken, dass sie immer wieder zur Seite gelegt und neu aufgenommen werden musste. Schüler und Schülerinnen, Lehrer, Eltern, Schulpolitik hatten Vorrang. Meine Hoffnung ist, dass ihr das nicht nur zum Nachteil gereicht hat, sondern dass die dadurch gegebene Verbindung mit heute immer wieder durchschimmert. Und ich hoffe, dass nur ein wenig von der Faszination, die mich immer wieder an den Schreibtisch gebracht hat, auch für den Leser noch spürbar ist.

Einleitung

DIE AKTUALITÄT DES ANTI-MODERNISMUS

Die Darstellung eines Streites innerhalb des sogenannten Anti-Modernismus, einer Gegenbewegung zum Modernismus innerhalb der katholischen Kirche und Theologie, scheint eine akademische Pflichtübung zu sein. Der eine Kontrahent ist kaum mehr bekannt, der andere ist wohl für die Schweizer Geschichte von Belang, ebenso für die Geschichte der sozialen Bewegung innerhalb des Katholizismus. Seine Aktivität im Zusammenhang mit dem Modernismus spielt hingegen heute höchstens im Umkreis der Universität Freiburg noch eine Rolle.

Es mag deshalb zum Verständnis der Ausführungen beitragen, wenn über deren Entstehung und deren Verknüpfungen einiges gesagt wird. Meine Überlegungen haben bei den Erschütterungen, welche das Bistum Chur im Anschluss an die Bestellung eines Koadjutors und an dessen Übergang auf den freiwerdenden Bischofssuhl betroffen haben und zum Teil heute noch betreffen, ihren Ausgang genommen. Ähnliche Erschütterungen haben Bischofsnennungen in andern Teilen Europas ausgelöst. Die Tatsache, dass hier vor jeweils anderem Hintergrund ähnliche Konsequenzen entstanden, lässt vermuten, dass mehr im Spiel ist als eine als unglücklich empfundene vatikanische Personalpolitik. Es geht offenbar um Probleme, für welche diese Personalpolitik und die durch sie angeordneten Bistumsbesetzungen eine Art von aufdeckendem Symbol sind, gewissermassen das Indiz einer tiefer liegenden Spannung.¹

In der Überfülle der Pressekommentare im Anschluss an die Ereignisse im Bistum Chur fällt der inflatorische Gebrauch des Begriffes Getto ins Auge. Besonders aus den sogenannten Administrationsgebieten und dort wiederum in erster Linie aus den Agglomerations- und den städtischen Gemeinden wurde die Angst vernehmbar, die Besetzung des zuständigen Bischofssuhls mit einem, wie man annehmen durfte, konservativen, der dogmatischen Linie des Vatikans treu ergebenen Hirten heisse zugleich eine Rückkehr zu Positionen, welche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als überwunden galten. Wie genau die überwundene und wie die erreichte Position zu umschreiben war, blieb in all diesen Stimmen weitgehend unklar. Und gerade dies machte denn auch wieder einen Teil der Angst aus. Das drohende

Getto, in welches man sich hineingepresst glaubte, hatte in dieser relativen Unbestimmtheit erst recht seinen drohenden Charakter. Doch ist deutlich zu spüren, dass mit solchen Schlagworten der Gedanke sich verband, es könnte eine Umkehr eingeleitet werden, welche den (neuerlichen) Rückzug des katholischen Volksteiles aus der Polis darstellen würde.²

Aus solchen Beobachtungen ergibt sich eine erste Absicht dieser Überlegungen. Der Rekurs auf ein historisches Beispiel und auf Exponenten kirchenpolitischer und mentalitätsgeschichtlich verschiedener Richtungen soll es erlauben, die aktuelle Kontroverse klarer zu konturieren und durch die Schilderung der historischen auch die aktuelle Diskussionslage präzise zu umschreiben. Das sollte zum mindesten als Ergebnis zeitigen, dass über die Personalfragen hinaus ebenso die Sachprobleme gesehen und bearbeitet würden. Denn nicht zu überhören war in verschiedenen Äusserungen die Meinung, dass mit einer andern personellen Besetzung des Bischofsstuhls wie des Domkapitels die Probleme des Bistums gelöst seien. Mindestens in dieser Einschätzung treffen sich Freund und Feind, nur dass es für die einen eine Hoffnung, für die andern ein eingetretenes Faktum ist.

Meine Überlegungen vertreten dezidiert eine andere Zielrichtung. Dominierend müssten die Sachprobleme sein, die allenfalls in einer andern personellen Konstellation eher in einer Atmosphäre des Konsenses angegangen werden könnten. Dass es sich aber um Sachmehr als um Personalprobleme handelt, musste sich nur schon aus dem Vokabular der Kontroverse ergeben, welches präzise mit der Problemlage und dem Vokabular der Erschütterung korrelierte, welche zu Beginn unseres Jahrhunderts die katholische Kirche einer Zerreissprobe aussetzte: Die sogenannte Modernistenkrise.

Sich mit dem Modernismus und den durch ihn teils manifest gemachten latenten, teils hervorgerufenen und in die Anonymität gezwungenen Strömungen innerhalb der Kirche zu beschäftigen ist damit zum einen historische Arbeit, Aufarbeitung einer nun bald ein Jahrhundert zurückliegenden Kontroverse. Es ist aber zum andern ein Teil der Gegenwart nicht nur der katholischen Kirche, sondern ebenso der religiösen Weltdeutung allgemein.³ Und dies nicht nur in der Problemstellung, sondern ebenso sehr in der Problembewältigung. Insofern will die Darstellung der Kontroverse innerhalb der Schweizer Anti-Modernisten, und mehr noch die Konzentration auf

den einen Kontrahenten, auf seine Art, Kirche zu verstehen und zu leben und auf die damit verbundenen Implikationen dazu anleiten, heutige Kontroversen und die Positionen der heutigen Kontrahenten zu verstehen und in einen Kontext zu bringen. Historische Darstellung hat – bei diesem Thema nicht zu umgehen – ihren Gegenwartsbezug. Er soll denn auch nicht abgeschwächt, sondern immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden.⁴

Dies möchte ich an einigen Beispielen verdeutlichen: Im Vorwort zum neuesten Werk über den Modernismus schreibt H. Fries: „Hätten sich solche Leitlinien (so wie die des Antimodernismus) allgemein durchgesetzt, die im Grunde die Nichtbewältigung der Spannung zwischen Glaube und Neuzeit darstellen, das Gesamt der Kirche wäre zu einem beziehungslosen und einflusslosen Getto geschrumpft, die Theologie hätte sich der Lächerlichkeit preisgegeben.“ Noch in diesem Rückblick nach neunzig Jahren ist zu spüren, wie sehr Fries hier eine grundlegende Weichenstellung diagnostiziert. Dass die Lächerlichkeit der Theologie nicht Realität geworden ist, verdankt nach der Meinung von H. Fries die Theologie den Modernisten, welche vieles von dem vorweggenommen hätten, was im Zweiten Vatikanischen Konzil die ganze Kirche beeinflussende Lehre geworden sei. Ich würde hier einige Nuancierungen anbringen, in der Tendenz kann der Wertung Fries' beigestimmt werden. Wenn er dann aber im gleichen Vorwort zur Entwicklung nach dem Konzil sich äussert, dann zeigt sich, wie sehr für ihn die Modernismuskontroverse noch Gegenwart ist: „Diese (sc. des II. Vatikanums) hoffnungsvollen Prinzipien sind zwar nicht unwirksam geblieben. Aber sie haben es nicht verhindert, dass das Konzil in Vergessenheit geriet und dass die vorkonziliare Kirche und ihre restaurativen Antriebe sich neu durchzusetzen suchten. Dieser Trend ist im Wachsen und wird leider auch favorisiert. Modernismus ist manchmal auch heute noch ein Wort der Verdächtigung. Deshalb muss alles getan werden, dass die Früchte des Konzils nicht verloren gehen oder gar absterben. Sie sind die Träger der Hoffnung.“⁵

Solcher Hintergrundfolien muss sich jede Darstellung des Modernismus und einzelner Facetten davon bewusst sein. Noch eine rein historische Darstellung ist ein Positionsbezug in einer die katholische Kirche zutiefst betreffenden Frage.

Niemand solle glauben, argumentierte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Erzbischof von Turin, der Patristiker Pellegrino, „solche und ähnliche Dinge beträfen nur vergangene Zeiten“ und meinte damit die Geschichte der Unterdrückung des Modernismus.⁶ Er wollte anhand konkreter Beispiele auf das seiner Meinung nach unbewältigte und in der Sache noch zu bearbeitende Kapitel des Umgangs der Kirche mit der Freiheit der Forschung und Lehre, mit dem Verhältnis von Theologie und Kirche, von Wissenschaft und Kirche überhaupt, aber auch mit dem virulent Werden moderner Strömungen von Autonomie und Demokratie, Basisbewegungen und Menschenrechtsdiskussionen in der Kirche hinweisen. Keineswegs nur vergangene Zeiten, auch nach dem Zweiten Vatikanum nicht, wäre dreissig Jahre später anzumerken. Die autobiographischen Werke von Bernhard Häring⁷, Herbert Haag und Heinrich Fries⁸ widerspiegeln dies, die minuziöse Darstellung des Konfliktes um Stephan Pfürtner durch Ludwig Kaufmann und die ihn daraus treffenden Folgen⁹ sowie auf ganz andere Weise die Kontroverse um Eugen Drewermann¹⁰ sind Symptome einer unbewältigten Problemlage, die zur Zeit der Modernistenkrise mutatis mutandis so viel anders sich nicht präsentierte.

Ist es so nicht verständlich, wenn P. Hünermann seinen offenen Brief an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann, betitelt: Droht eine dritte Modernismus-Krise?¹¹ und damit die heutigen Konflikte in eine historische Reihe mit den Geschehnissen in der Mitte des letzten Jahrhunderts unter Pius IX. (Syllabus) und zu Beginn dieses Jahrhunderts unter Pius X. (Enzyklika Pascendi, Anti-Modernisteneid) bringt? Mindestens darf eine Untersuchung über Geschehnisse und Kontroversen in dieser Zeit und im Anschluss daran auf das Interesse auch an heutiger Kirchenpolitik Beteiligter hoffen.¹²

Ich möchte dem eine persönliche Reminiszenz beifügen. Als ich in München in den 70er Jahren an einer Dissertation über den Gang der Fundamentaltheologie in der Entwicklung von der Neuscholastik zu heutigen Ansätzen arbeitete, wurde mir gerade von katholischer Seite immer wieder angeraten, diese Dinge doch in Frieden ruhen zu lassen, und auf meine Nachfrage jeweils bedeutet, dass noch in den 60er und 70er-Jahren der Vorwurf des Modernismus erklingen und in einer der akademischen Laufbahn hinderlichen Art und Weise

missbraucht werden konnte, wo einer die ausgetretenen Pfade fundamentaltheologischer und apologetischer Reflexion verliess.¹³

Caspar Decurtins ist in den letzten Jahren nicht nur über seine Beteiligung an der Gründung des Universität Fribourg und seine Beiträge zur sozialen Ausrichtung innerhalb des Katholizismus wieder ins Gespräch gekommen. Die Geschichtswissenschaft ist an ihm interessiert infolge seines Beitrages zur Formung eines sog. dritten Weges zwischen Kapitalismus und Marxismus. Dieser Weg trug in der Regel korporativistische Züge an sich und bildete einen Strang rechter Politik getrennt vom Faschismus. Es muss auf den ersten Blick seltsam erscheinen, den Vorkämpfer des sozialen Gedankengutes in diesem Zusammenhang erwähnt zu sehen. Gedanken, wie sie in der Zwischenkriegszeit z.B. vom nachmaligen Bundesrat Philipp Etter zur Erneuerung der Schweiz zwischen der Skylla des Liberalismus und der Charybdis des Sozialismus geäussert wurden, könnten ebensogut von Decurtins formuliert sein bzw. sind direkt von seinem Gedankengut beeinflusst. Die Anti-Modernismus-Zeit ist für Decurtins in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit, weil hier seine ideologische Prägung in der Zuspritzung des Kampfes überdeutlich wird. Ist dann die eine Haltung nur Tünche über der andern oder nur Taktik im politischen Geschäft? Ist er katholisch rechtskonservativ eingefärbter Sozialist oder sozial angehauchter rechtskonservativer Intellektueller. Meine Darstellung hat ein Ziel erreicht, wenn es ihr gelingt, das Entweder - Oder als nachträglich angebrachte, ihm nicht gerecht werdende Fragestellung aufzuzeigen. Die Basis für die Möglichkeit, beides zu sein und in sich als zwar ambivalenter, aber nicht einfach inkonsequenter Persönlichkeit zu vereinen, liegt anderswo. Meine Darstellung hat zwar nicht in erster Linie eine historische Ausrichtung, vermag aber über die Schilderung seines letzten grossen Kampfes vielleicht doch auch zur historischen Klärung beizutragen.¹⁴

Einer Anmerkung wert dürfte der ökumenische Charakter dieser Arbeit sein. Nicht Kontroverstheologie im alten Sinn ist gemeint, sondern ökumenische Theologie, die sich nicht freut an den Schwierigkeiten der anderen, sondern in der Distanz der anderen Konfession die Liebe zur anderen Konfession nicht vergisst. Man wird hoffentlich spüren, wie sehr der Verfasser fasziniert ist von seinem Gegenstand, wie sehr es ihm darum geht, die Kontrahenten in ihrer Zeit und ihrem Umfeld zu verstehen und diesen Abschnitt katholischer Kirchen-

und Theologiegeschichte als einen respektablen Abschnitt zu würdigen. Dass dies Wertungen nicht aus-, sondern gerade einschliesst, scheint mir selbstverständlich. Dass die reformatorische Theologie und die Kirchen des Protestantismus die dargestellten Probleme bewältigt hätten, kann nur behaupten, wer auf mindestens einem Auge blind ist.¹⁵ Insofern ist der Blick über den konfessionellen Gartenzaun immer auch ein Blick auf die eigenen Beete und hilft durch Nachbarliches (nicht Fremdes!) Eigenes zu verfremden und so als Eigenes wieder besser zu verstehen. Manches der dargestellten Probleme liesse sich auch innerhalb der protestantischen Tradition festmachen und als heute noch ungelöstes Problem verifizieren. Dies musste aus arbeitsökonomischen Gesichtspunkten ausser Acht bleiben. Es sei hier aber ein für allemal gesagt, dass es nicht um Besserwisserei in ökumenischer Hinsicht gehen kann und auch nicht gehen soll.

Im Gegenteil halte ich dafür, dass in Anbetracht der erwähnten vom Thema her mitgegebenen Gegenwartsbezüge der Blickwinkel des protestantischen Beobachters sich als hilfreich erweisen kann. Ihm ist es möglich, Entwicklungen darzustellen und zu beurteilen, ohne sogleich in den Ruf der kirchenpolitischen Frontenbildung zu verfallen.¹⁶ Das ist – die Darstellung wird es in der Modernismus-Debatte überdeutlich präsentieren – das Fatale an solchen Grabenkämpfen. Jede Handlung, jeder Forschungsbeitrag, jede Schrift wird nur noch nach ihrer vermeintlichen Zugehörigkeit zur einen oder anderen Partei bewertet. Hier kann sich die von der anderen Tradition her gegebene Distanz hermeneutisch bewähren.

Eine historische Problematik als Fundamentaltheologe in Angriff nehmen heisst, sie auf ihre Problemrelevanz abzuklopfen, das Vorgehen hat also immer ein paradigmatisches Interesse. Inwiefern zeigten sich damals Probleme, die heute noch die Diskussionsansätze beeinflussen? Inwiefern zeigen sich Lösungsstrategien als nützlich bzw. als verfehlt, und wie können diese in heutigen Problembündeln zum Tragen gebracht werden?¹⁷ Forschungsleitendes Interesse ist damit nur zum einen die Frage: Was ist damals geschehen? Damit verknüpfen sich die weiteren Fragen nach der Exemplarität der Problemformulierung und der Bewältigung. Diese zu erheben kann hilfreich sein, auch wenn eine direkte Beeinflussung der heutigen durch die damalige Situation nicht gegeben wäre. Die Paradigmatik wird

aber noch akuter, wenn festgestellt würde, und das ist meine Arbeitshypothese, dass die Art des Umgangs mit der damaligen Problemstellung die Art und Weise, wie sich heute das Problem stellt, direkt mitbeeinflusst.¹⁸ Dass diese Arbeitshypothese eine Zirkelstruktur beinhaltet, dürfte klar sein, sie ist in diesem Ansatz nicht auszuschliessen. Die Zirkelstruktur liegt darin, dass meine Hypothese aus einer Sicht der heutigen Vorgänge gewonnen ist, die durch ein Vorverständnis der historischen Genese mitbestimmt ihrem Recht belassen werden, der Abstand ist nicht einfach kurzzuschliessen. Es darf auch nicht kurzweg behauptet werden, wir stiessen hier auf eine die Kirche und ihr Handeln und Verkündigen dauernd begleitende Frage: Wie weit sie sich der „Moderne“ anpassen solle, dürfe und müsse und damit auf eine mit und in ihr schon mitgegebene Frage. Selbst wenn dem so wäre, gibt es Zeiten, wo diese Frage akut erscheint und, in einem Problemknäuel verdichtet, der Kirche zur Entscheidung aufgegeben ist und es gibt Zeiten, wo die Frage zur scheinreien Banalität gerinnt und verkommt.¹⁹ Auch als perennierende Frage wäre die Frage somit nicht einfach die ewig Gleiche.

Diese hermeneutische Grundüberlegung soll noch vertieft und mit einigen Bemerkungen zur Terminologie abgeschlossen werden:

Die oben ungeschützt und abgekürzt aufgeworfene Frage, inwieweit sich Handeln und Verkündigen der Kirche der „Moderne“ anpassen solle, dürfe und müsse, ist reich an Facetten. Sie ist, schon die ersten Ausflüge ins Terminologische werden es verraten, die heimliche Grundfrage einer Zeit des Modernismus, Antimodernismus, Reformkatholizismus, u.ä.. Heimlich darum, weil sie in der Hitze des Gefechtes gar nicht so oft gestellt wird, wie denn in der Schlacht der eigentliche Grund des Krieges ob der drängenden Aufgaben zu verloren gehen droht. Facettenreich deshalb, weil so viele unbestimmte Größen in der Fragestellung vorkommen. Es fragt sich zum einen, ob alles Handeln und Verkündigen auch der einzelnen Gläubigen gedeckt sein muss oder nur das von kirchlichen Amtsträgern und Gremien. Ist jeder Priester als ein solcher Amtsträger zu betrachten?²⁰ Und wodurch gedeckt? Durch die Lehre der Kirche (Evangelium und Tradition) oder durch sein Verständnis von eben dieser Lehre?²¹ Gibt es so etwas wie ein Verständnis einer Gemeinde oder Gemeinschaft, und deckt dieser sensus fidelium, wenn es sich um eine partikuläre Gemeinschaft handelt, ihre Verkündigung?²² Nur dann, wenn sie

sich ineins weiss mit der Gesamtkirche? Wie soll aber Fortentwicklung der Lehre und damit des Verständnisses von Evangelium und Tradition möglich sein, ohne dass einzelne über die Grenzen gehende Vorstösse akzeptiert und als wenn auch vielleicht unfruchtbare, so doch nicht unerlaubte Weiterungen in Kauf genommen werden?²³ (Ich formuliere hier bewusst nicht von einer protestantischen Gewissensbindungs-Tradition aus, wo die Fragen noch einmal anders liegen).²⁴

Weiter: Was heisst „anpassen“ in diesem Zusammenhang? Handelt es sich um Übernahme der Sprache, die aber doch immer auch Übernahme der Denkbedingungen beinhaltet? Inkulturation gewiss, aber was ist darunter zu verstehen? Schafft sich nicht das Evangelium letztlich seine Sprache selbst?²⁵ Aber gerät es damit nicht in Gefahr, ein in sich geschlossenes, schönes, aber nutzloses Sprachspiel zu werden und seine eigentliche Aufgabe, Salz der Erde zu sein, zu verlieren? Und gleich wieder anders gewendet: Ist nicht gerade durch die Anpassung diese Funktion gefährdet, da das Salz im Gleichklang der gängigen Worte seine Schärfe einbüsst?²⁶ Wer hat sich also anzupassen? Nur die Form oder auch der Inhalt? Oder hat sich die Welt an die Botschaft anzupassen, gar nicht umgekehrt, wie immer vorausgesetzt wird? Gängig ist durchwegs der Verdacht, es würde zwar die Form angepasst, aber damit eben auch, gewollt oder nicht, der Inhalt und dieser somit an die Welt verraten.²⁷

Unbestimmt ist ferner der Terminus „Moderne“, unabhängig von der nicht mehr zu überblickenden Diskussion, die im Zeichen der „Postmoderne“ in den letzten Jahren geführt wurde.²⁸ Die zu Beginn des Jahrhunderts zur Debatte stehende „moderne Welt“ ist ein, je nach Standpunkt schillernder Begriff, eine Anhäufung von -ismen und so das Gegenbild zur katholischen Welt und ihrem festgefügten Weltbild oder aber der Zielpunkt der Entwicklung, der gegenüber die Inferiorität der Katholiken erst recht manifest wird. Ist die Moderne die Welt, zu der es aus dem Getto der katholischen Subsysteme aus- und aufzubrechen gilt oder ein Wertesystem, das nichts weniger ist als die totale Verneinung des althergebrachten Wertesystems und damit letztlich nur in ethischen Depravierungs-Kategorien fassbar?²⁹ Wir können als Arbeitshypothese „Moderne“ beschreiben als die Zentraleuropäische Welt um 1900, die ihre technischen Mittel einsetzt ebenso wie die historisch-kritische Forschung, eine Welt, in der sich die sozialen Klassen noch hart aneinander rei-

ben, in der eine religionslose Haltung nicht mehr unbedingt soziale Ächtung miteinschliesst und die Macht sozialer, besonders familiärer Bindungen abnimmt, eine Welt sodann, die vor dem ersten Weltkrieg in einer latenten bis manifesten Überschätzung ihrer selbst und ihrer eigenen Möglichkeiten Politik betreibt.³⁰ Dieser Welt sieht sich der Katholizismus gegenüber, der erst vor kurzem, wie noch zu beschreiben sein wird, einen oberflächlichen Burgfrieden mit den diese Welt formenden Mächten geschlossen hatte.³¹

Die letzte Überlegung knüpft sich an das Modalverb in unserer vorläufigen Problemanzeige. Ich sehe von der Nullvariante ab, der bewussten Verweigerung gegenüber jeglicher Anpassung. (Allerdings ist auch diese noch, wie der Überblick über die Forschung erbringen wird, in eminentem Masse mit der Moderne verknüpft, denn diese Verweigerung führte in der Folge zur Möglichkeit, eine eigenständige Form der Partizipation an der Moderne zu entwickeln.) Ob aber die Anpassung als Muss, gewissermassen abgetrotzt, oder als Muss im Sinne eines unbedingten Sollens gesehen und erfahren wird, bestimmt nicht nur die Sicht der Moderne, sondern zugleich die Sicht der Kirche und wird umgekehrt wieder aus diesen beiden Grössen gespiesen.³² Die Ambivalenz und die Dialektik machen hier die Linien fast unentwirrbar. Sollen, können, dürfen oder müssen bezeichnen nicht nur verschiedene Stufen der Anpassung. Über solche graduellen Unterschiede hinaus weisen sie auf Wertungsunterschiede, die die kirchliche Gemeinschaft betreffen und erschüttern mussten.

Der Fundamentaltheologie ist der Dialog mit der Welt, saekularisiert, areligiös, atheistisch, allgemein religiös und wie auch immer, als auf seine impliziten Ansätze zu hinterfragender Diskurs aufgegeben, gleichsam also auch als Metatheologie. Sie geht von der Überzeugung aus, dass dieser Dialog eine gemeinsame Basis hat, auch wenn sie heute nicht mehr die hypothetische Haltung „remoto Deo“ (wie wenn es Gott nicht gäbe) einnimmt.³³ Was also in der Modernismus-Krise geschah, nämlich die Verweigerung der Anpassung, und ebenso was heute in der Angst vieler Katholiken aufbricht, die Rückkehr in ein wie auch immer geartetes Getto drohe nicht anders als damals³⁴, ist, ja muss ihr Geschäft sein, weil der Dialog mit der Welt damit auf dem Spiele steht und weil die jeweiligen Begründungen der Aufnahme und der Verweigerung des Dialoges eben zu hinterfragen sind. Denn dahinter steht Ermöglichung und Verun-

möglichung von Dialog, steht die Beurteilung der dem Glauben begegnenden Welt, stehen die Fragen eben dieser Welt an die Vernünftigkeit eben dieses Glaubens.³⁵

Wenn ich es in meiner Darstellung der Entwicklung der Fundamentaltheologie als grosse Leistung bezeichnet habe, dass die zweimaligen im Grunde nicht bewältigten Krisen, Mitte des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts, sich nicht in einer dritten und viel zerriessenderen Krise entladen hätten, sondern in die Transformation des Zweiten Vatikanischen Konzils eingemündet seien, was auf die Leistung vieler Vorläufer dieser Transformation im Laufe des 20. Jahrhunderts zurückzuführen sei, dann ergibt das ein hermeneutisches Paradigma, das der theologischen Arbeit des einzelnen Vorläufers eine gewisse Dignität gegenüber der oft anonym auftretenden und in Lehrbüchern zusammengefassten Schultheologie zuschreibt.³⁶ Das liess sich schon darum nicht vermeiden, weil in der gleichen Zeitspanne ja nicht eine Schultheologie gegen eine andere ausgetauscht wurde, sondern es zu einer Ablösung jeglicher, europäische Bedeutung verlangender Schultheologie kam. Diese latente Überschätzung der Arbeit des einzelnen Theologen bzw. sein Gebrauch (und damit wohl auch Missbrauch) als Problemanzeige sei hier ausdrücklich erwähnt, weil in dieser Arbeit ebenso Kontroversen und Probleme am Schicksal Einzelner festgemacht werden.³⁷ Kam dort die Schultheologie zu kurz, so sind es dieses Mal die Neuerer. Ich meine aber, dass sich nur so Entwicklungen solcher Art überhaupt festmachen lassen.

Noch ein Wort zur Terminologie. Ich formuliere bewusst unscharf und bezeichne, wie es in der Zeit selbst geschah, neue Ansätze bald als modernistisch, bald als reformkatholisch, wobei ich weder mit dem einen noch anderen eine Abwertung ausdrücke.³⁸ Antimodernismus ist dann die bestimmte Gegenposition, ultramontan wird uns in seiner Bedeutung unten noch beschäftigen, ebenso was dieser Ultramontanismus unter dem Liberalismus verstand. Das Bild wird – obwohl die apologetische Tendenz verständlich ist – verzerrt, wenn als Modernismus nur das verstanden wird, was Pius X. in der Enzyklika „Pascendi“ als die Summe und den Ursprung aller Häresien ansah, um darauf beruhigt festzustellen, dass insofern in Europa nur ganz wenige, im deutschen Sprachgebiet überhaupt keine Modernisten existierten und der Papst damit einem Chimärenhaupt den Garaus mache.³⁹ Neunzig Jahre später darf durchaus festgestellt

werden, dass damals verschiedene Antworten auf die Anfrage der Zeit gegeben wurden, welche im Raume der Kirche strittig waren. Ohne mich also in die Schar der Modernisten-Schnüffler und Jäger nachträglich einzureihen, halte ich es für sinnvoller, von einer real existierenden Kontroverse auszugehen.

ZUR LITERATUR

Damit bin ich schon mitten in die Kontroverse heutiger Forschung eingetreten. Generell ist zu sagen, dass die Fragen um die Modernismus-Krise lange Jahre tabuisiert wurden. In den letzten Jahren sind aber gewichtige Beiträge erschienen, besonders von N. Trippen, Th. M. Loome und Chr. Weber.⁴⁰ Auch die Editionen haben neue Kenntnisse geliefert, besonders was den Modernismus in Frankreich, England und Deutschland betrifft. Die fast geheimdienstartigen Verflechtungen um Benigni haben in E. Poulat einen kenntnisreichen Editor und Erzähler gefunden.⁴¹ R. Aubert hat unter verschiedenen Gesichtspunkten die älteren dieser Arbeiten zusammengefasst und in Gesamtdarstellungen eingearbeitet.⁴² Das Milieu, das die kirchliche und theologische Arbeit begleitete, ist am anschaulichsten in Biographien, besonders Autobiographien aus dieser Zeit zu fassen.⁴³ Hier wäre, besonders unter regionalen Gesichtspunkten noch sehr vieles zu tun.

Immer wieder wird beklagt, dass die allgemeine Geschichtsschreibung dem speziell religiös gefärbten Milieu und den dadurch beeinflussten Grössen wenig Beachtung schenke.⁴⁴ Da ist in den letzten Jahren durch die Darstellung von Th. Nipperdey und einige Sammelbände sehr viel aufgearbeitet worden.⁴⁵ Was die Schweiz und ihre doch wieder besonderen Verhältnisse angeht, hat Urs Altermatt durch seine eigenen Arbeiten wie durch die seiner Schüler Pionierdienste geleistet.⁴⁶ Die vorliegende Arbeit verdankt sich in vielem seiner Anregung und versteht sich nicht zuletzt als theologischer Farbtupfer auf seinem Historiker-Gemälde.

Sowohl Nipperdey wie Altermatt benutzen das Paradigma der Modernisierung, zum Teil in Anlehnung an P. L. Berger.⁴⁷ Dagegen ist Einspruch erhoben, der wohl auf Schwächen hinweist, einen anderen Ansatz aber nicht plausibel machen kann.⁴⁸ Ich habe oben

schon auf den latent theologischen Kern des Modernismus-Theorems hingewiesen, insofern sich ein eschatologischer Nukleus dieses Theorems nicht vermeiden lässt. Ich meine nun, dass gerade in der Verbreiterung des Ansatzes in fundamentaltheologischer Richtung, wie es hier versucht wird, eine notwendige Vertiefung dieses Ansatzes geschehen kann.

Eben erst erschienen sind die historischen Arbeiten zum Anlass der 100-Jahr-Feier der Universität Fribourg, welche es erlauben, Rolle und Position von C. Decurtins neu zu sehen.⁴⁹ Für ihn sind wir immer noch auf die umfangreiche, aber tendenziöse Biographie von K. Fry angewiesen, die ich in einer ersten Arbeit zum Thema schon besprochen habe.⁵⁰ Über seinen Kontrahenten Gisler und die damalige Kontroverse wie auch über Georg Sebastian Huber fehlen neuere Arbeiten, ausgenommen eine rezente Besprechung des Disputs von Anton Gisler mit Joseph Wittig aus der Feder des Churer Kirchenhistorikers Gasser.⁵¹ Erstaunlich und erfreulich, dass ein Verleger das Wagnis der Neuauflage von G. S. Hubers Hauptwerk „Vom Christentum zum Reiche Gottes“ auf sich genommen hat.⁵² Die Entwicklung innerhalb des Schweizer Katholizismus hat eine erste grobflächige Darstellung durch A. Stoecklin gefunden, materialreich durch die persönlichen Schilderungen.⁵³

Decurtins ist als Sammler rätoromanischen Volksgutes wieder-aufgelegt und besprochen worden,⁵⁴ seine sozialpolitischen und theologischen Interessen warten noch einer vertieften Behandlung. Ebenfalls erst in Arbeiten zu einzelnen Themen liegt eine Darstellung der politischen und konfessionellen Situation im Bündner Oberland zu Ende des 19. Jahrhunderts vor,⁵⁵ eine eingehendere Aufarbeitung des Erlöschens des Liberalismus in dieser Gegend gäbe nicht nur Licht auf die Person Decurtins, sondern ebenso sehr auf eine bis heute Konsequenzen zeitigende Sequenz innerhalb der Bündner Geschichte.⁵⁶

So ist das, was ich versuche, in mancherlei Hinsicht ein Wagnis, vergleichbar dem Schlagen einer ersten Schneise. Lokalhistorie und Geschichte der weltumspannenden Kirche, politische, soziale und Kirchengeschichte vereint mit dem erkenntnisleitenden Interesse der Fundamentaltheologie und das vor dem Hintergrund einer kirchlichen Kontroverse, die an Deutlichkeit und Schärfe wohl kaum mehr zu überbieten ist, es fehlt an Fussangeln nicht. Hof-

fentlich ist es mir gelungen, einigen auszuweichen, hoffentlich ist es mir aber ebenso gelungen, einige davon als solche darzustellen.

Reformkatholizismus und Modernismus

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE UND DIE MODERNE IM 19. JAHRHUNDERT

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts steht unter dem Zeichen des Syllabus und der darin durch Pius IX. gesetzten Haltung der offiziellen Kirche. Der Papst, gezeichnet durch die politischen Ereignisse,⁵⁷ stellt im „Verzeichnis der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit“, dem sogenannten Syllabus, eine Liste der mit dem katholischen Glauben und der durch ihn geprägten Weltanschauung unvereinbaren Meinungen und politischen Anschauungen auf und trifft in seinen Verurteilungen in den Augen der Zeitgenossen nichts weniger als die „moderne Zeit“ allgemein.⁵⁸ Für uns von Bedeutung sind die folgenden Punkte: In Nr. 13 wird die Meinung verurteilt, dass „die Methode und die Prinzipien, nach denen die scholastischen Lehrer der Vorzeit die Theologie ausgebildet haben, ... keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und ihrem Fortschritt in den Wissenschaften (entsprechen)“ (lat. temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui). Positiv gewendet besagt dies, dass die scholastischen Systeme als die der Lehre der katholischen Kirche einzig angemessenen bezeichnet werden.⁵⁹ Wir werden unten S. 28ff. sehen, wie sich dies in der neuscholastischen Apologetik auswirkte.

Die Nr. 47 und 48 bestreiten dem Staat das Recht, die Volkschulen und höheren Bildungsanstalten ohne Einmischung der Kirche zu betreiben, nämlich „nach dem Gutdünken der Staatslenker und nach Massgabe der allgemeinen Zeitrichtung“.

Nr. 77 weist die Meinung ab, dass es „in unserer Zeit ... nicht mehr zuträglich (ist), dass die katholische Religion mit Ausschluss aller übrigen Kulte als einzige Staatsreligion gelte“, ein klarer Hinweis auf die weiterhin behauptete Stellung der katholischen Religion als der in Fragen des Glaubens und der Ethik allein bestimmenden Instanz, und Nr. 80 fasst den ganzen Katalog in einem die nächsten Jahrzehnte wie mit einem Stempel versehenden Satz zusammen, indem zum Schluss des Dokumentes als Irrtum verdammt wird: „Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Bildung aussöhnen und verständigen“ (in der klassischen lateinischen Form: Romanus Pontifex ac de-

bet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere). Es lohnt sich, hier noch einen Moment zu verweilen. Die Formel ist dreiteilig: Unter dem Stichwort progressus verbirgt sich in erster Linie der technologische Fortschritt, aber in eins damit seine Auswirkungen in den westeuropäischen und nordamerikanischen Staaten, mit dem Liberalismus wird die Grundlage nicht nur der damals als fortschrittlich geltenden Staatswesen, sondern auch die sich ausbildende Oekonomie anvisiert und die *civilitas recens*, die moderne Bildung, wie die damalige deutsche Übersetzung den Ausdruck wiedergibt, deutet die Distanz zu den Bildungsbemühungen der europäischen Staaten an, welche, wie oben vermerkt, der Kirche die entscheidende Mitsprache verwehrten.⁶⁰

Die Reaktion der nicht-katholischen Kreise, welche überzeugt waren, dass die römisch-katholische Kirche mit solchen Texten ihre kulturelle und intellektuelle Inferiorität nicht nur zementiere, sondern zur offiziellen Haltung erhebe und die sich somit in all ihren Klischees bestätigt sahen, braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtiger sind in unserem Zusammenhang die innerkatholischen Auswirkungen in der Schweiz und in Deutschland. In der Schweiz lag die „Katastrophe“ des Sonderbundskrieges noch nicht allzu weit zurück. Die katholischen Kantone hatten sich in der Folge dieser Niederlage auf sich selbst zurückgezogen. Es verblieben aber z.B. im Kanton Luzern liberale katholische Kreise, welche im Bundesstaat mitmachen wollten und die in die oekonomischen Strukturen der liberalen Staatsordnung eingebunden waren.⁶¹ Diese verstanden sich auch selbst als die Ermöglichung der Gleichzeitigkeit von Treue zur angestammten Konfession und von Partizipation am politischen, geistigen und oekonomischen Fortschritt. Solche Bemühungen und die hinter diesen stehenden katholischen Kreise mussten den Syllabus als Schlag in den Rücken empfinden. Wollten sie ihre Stellung innerhalb der Schweizer Gesellschaft nicht verlieren, blieb ihnen fast nur der Weg in die innere Emigration oder in ein eigentümlich gespaltenes Weltbild offen. Allerdings konnten sie sich auch für die Integration in die katholische Subkultur entscheiden, das hiess nun aber zwangsläufig Verzicht auf liberales Gedankengut und damit Absage an die eigene Bildungsbiographie.⁶² Diese Integration in die spezifisch katholische Subkultur ist in Deutschland, und wohl nicht viel anders in der Schweiz, in eindrücklicher Weise geschehen: Es lässt

sich nachweisen, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der katholische Klerus in Baden, der zu Beginn des Jahrhunderts noch mehrheitlich liberal und so denn auch den „tragenden Kräften“ in den Städten verbunden war, immer mehr durch Priester ersetzt wurde, welche aus ländlich-bäuerlichen Verhältnissen stammten und über kirchliche Gymnasien und Seminare ihre Ausbildung erhalten hatten. Diese waren einerseits den Gläubigen aus der Arbeiterschicht viel näher, besonders in der Ablehnung des liberalen Unternehmertums, andererseits entfiel die Vermittlung von Kultur und Glauben völlig, da sie zur Kultur der städtischen Gesellschaft kein Verhältnis hatten und politisch dem Ultramontanismus näher standen.⁶³ Was also in der Schweiz bezüglich des Liberalismus in den katholischen Kantonen zu konstatieren ist: ein Absinken in die Bedeutungslosigkeit bzw. eine Konzentration auf wenige Familien, das zeigt sich als soziologisch aufweisbare Tatsache an der Zusammensetzung des badischen Klerus.

Der Preis, der zu zahlen war, war hoch: Die kulturelle, wissenschaftliche und intellektuelle Marginalisierung des Katholizismus. Doch brachte diese Entwicklung in positiver Hinsicht eine klar umrissene Identität und damit eine Hilfe in den sozialen und geistigen Umwälzungen dieser Jahre; der Rückzug ins Getto war zugleich die Möglichkeit des Überlebens und damit auch des über das Getto Hinauswachsens, Altermatt hat dies für die Schweiz detailliert beschrieben.⁶⁴

Nicht zu vergessen ist dabei die fortgesetzt wachsende Bedeutung der Papstverehrung, die von Frankreich ausgehend auch in der Schweiz sich immer mehr durchsetzte. Der „Gefangene im Vatikan“ bot sich nach dem Verlust des Kirchenstaates als Identifikationsfigur und Sympathieträger geradezu an, und wenn eine Petition in der katholischen Schweiz 150'000 Unterschriften für die Wiederherstellung des Kirchenstaates zustandebrachte,⁶⁵ dann sicher nicht aus Zuneigung zu einem Staatsgebilde, das man sich reaktionärer verwaltet fast nicht vorstellen kann, sondern weil die Unterschreibenden überzeugt waren, nur so könnte am Heiligen Vater etwas vom erlittenen Unrecht wieder gut gemacht werden. Im geschlossenen katholischen System vermochten solche Dinge eine Einheit zu knüpfen, welche der modernen Welt, der man infolge der Geschlossenheit des Systems ohnehin nur in gedämpfter Weise ausgesetzt war, Paroli

bieten konnte. In der Diaspora und den konfessionell gemischten Gebieten vermochte man durch die konfessionellen Zusammenschlüsse und Vereine ein ähnlich stabilisierendes System zu schaffen.⁶⁶ Diese Tendenzen werden noch verstärkt durch die Tatsache, dass Leo XIII. des öfters die Irrtümer der Zeit, den Sozialismus, den Kommunismus, etc. auf die Reformation zurückführte: „Jener Heresie entstammte im vorigen Jahrhundert eine fälschlich sogenannte Philosophie und das sogenannte *moderne* Recht, sowie die *Volksouveränität* und eine alles Mass überschreitende Zügellosigkeit, worin allzu viele das Wesen der Freiheit sehen. Von hier war nur noch ein Schritt zu den verderblichen Irrtümern des *Kommunismus*, des *Sozialismus* und *Nihilismus*, diesen entsetzlichen Vorzeichen und nahezu Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft.“⁶⁷ Dass dazu häufig noch der Gegensatz von Stadt und Land kam, einer mehr anonymisierenden zu einer die moralischen Normen streng kontrollierenden Gesellschaft, gab diesem Gegensatz nicht nur einen konfessionellen, sondern ebenso moralisierenden und sozialen Zug.

Allerdings sah besonders in den konfessionell gemischten Staaten der katholische Volksteil bald ein, dass die so prinzipiell bekämpften bürgerlichen Freiheiten des liberalen Staates manche Vorteile in sich bargen. So ermöglichte die Niederlassungsfreiheit die Teilnahme an der wirtschaftlichen Prosperität, die Glaubens- und Gewissensfreiheit diente als Grundlage für die Bildung katholischer Gemeinden in ursprünglich geschlossen protestantischen Gegenden und für den Bau von Kirchen. In der offiziellen Lehre führte dies eine Zeitlang zu uns heute seltsam anmutenden Mischformen der Argumentation. Diese Freiheiten des doch eigentlich zu bekämpfenden bürgerlich liberalen Staates wurden für protestantische Staaten um ihrer Vorteile für den katholischen Volksteil willen bejaht, für katholische Staaten hingegen als unnötig betrachtet, da diese schon auf der Wahrheit basierten, und die protestantische Minorität somit keinerlei Recht, ja eigentlich gar keinen Anlass habe, auf Gegenseitigkeit zu pochen.⁶⁸

Im Deutschen Reich und in der Schweiz, ebenso in Grossbritannien und besonders in den Vereinigten Staaten kam es so im letzten Drittel des Jahrhunderts zu einem Aufbruch des Katholizismus, der seinen Anteil an der politischen Macht forderte und sich um Massnahmen bemühte, die vermeintliche oder reale Inferiorität der Katholiken zu beseitigen. In den Vereinigten Staaten war bekanntlich

die Kirche vom Staat getrennt und die Katholiken standen vor der Frage, ob sie sich überhaupt am Aufbau und an der Verwaltung eines solchen, in offiziellen römischen Augen atheistischen und anti-kirchlichen Staates beteiligen sollten und dürften. Konnte ein Katholik zugleich guter amerikanischer Staatsbürger und guter Katholik sein, waren Washington und Rom vereinbar? Immer weitere Kreise innerhalb des amerikanischen Katholizismus waren mit der kirchlichen Distanzierung vom Staat nicht einverstanden und forderten von der kirchlichen Lehre Anpassung und von der kirchlichen Hierarchie aktive Mitarbeit.⁶⁹

Dies führte zu einer ersten Entscheidungssituation, als im Jahr 1893 in Chicago ein sogenanntes Religionsparlament einberufen und die katholische Kirche um Teilnahme ersucht wurde.⁷⁰ Stürmische Sitzungen innerhalb der amerikanischen katholischen Kirche erbrachten am Schluss ein Ja zur Teilnahme, den Ausschlag gab letztlich wohl ein flammendes Votum, das auf das Beispiel des Paulus hinwies, welcher ebenfalls auf dem Aeropag und anderswo sich nicht gescheut habe, zu Heiden zu sprechen. Die Teilnahme wurde damit als missionarische Gelegenheit gewertet. Allerdings konnte die Mitarbeit der Katholiken auch so verstanden werden, dass damit die römisch-katholische Kirche sich als eine unter vielen gleichberechtigten Glaubensgemeinschaften verstand, und das war ein häretischer Gedanke. So wurde noch Jahre später zum Beispiel in der Schweizer Rundschau geurteilt und Anton Gisler, dem wir noch ausführlich begegnen werden, zweifelt nicht an der Naivität, um nicht mehr zu sagen, der katholischen Teilnehmer: „Auch scheint den katholischen Kongressmitgliedern die geheime Grundlinie der Versammlung verborgen geblieben zu sein, die ... im Sinne der Akatholiken nichts anderes war als die dogmatische Indifferenz, näherhin: religiöser Evolutionismus, ...“.⁷¹ Der Artikel von Gisler urteilt dieses Religionsparlament mitten aus der Modernisten-Krise heraus und diagnostiziert hier Vorformen des Modernismus, eben zum einen die dogmatische Indifferenz, die zur Konsequenz führen könnte, in seinen Augen geradezu führen musste, mehrere religiöse Meinungen nebeneinander zu akzeptieren, zum andern den religiösen Evolutionismus, der die Meinung vertrat, dass im Sinne einer Art Teleologie die Wahrheit uneinholbar vor den verschiedenen Religionen liege und es deren Aufgabe sei, ineins mit dem Zeitgeist sich

daraufhin zu entwickeln. Für eine Konfession, die sich selbst als Hüterin der Wahrheit wusste, sei es aber unmöglich, bzw. grotesk, sich an einer solchen Aufgabe zu beteiligen.

Solche Gedanken in einem Land, das im Urteil Gislers „für andere als irdische Ziele weder Sinn noch Kraft zu besitzen scheint“,⁷² waren für die Amerikaner selbst nichts anderes als Stufen auf dem Weg zu einem eigenständigen, der spezifischen Situation der USA angepassten Katholizismus, für die ultramontanen Europäer dagegen ein klarer Irrweg, der nur schlimme Konsequenzen zeitigen konnte. Leo XIII. nahm 1895 in einem Brief Stellung, nachdem das Gewicht von Kardinal Gibbons und Erzbischof Ireland solche und ähnliche Veranstaltungen lange gedeckt hatte, und forderte *katholische* Veranstaltungen, allenfalls unter Einladung Nichtgläubiger, und er installierte nicht sehr zur Freude des nordamerikanischen Episkopates einen ständigen apostolischen Delegierten in den USA.⁷³

Ich habe diese Situation deshalb etwas ausführlicher geschildert, weil wir mit dem Artikel Gislers eine sie beschreibende Sicht mitten aus der Modernisten-Krise besitzen und weil so deutlich wird, dass die Fragen um Anpassung, um eigenständige, dem Lande einbeschriebene Formen von Kirche und Lehre nichts spezifisch Westeuropäisches waren. Die gleiche Problematik wäre auf vielen Gebieten aufzuzeigen, ich kann hier auf reichliche Literatur verweisen.⁷⁴ Nur am Rande sei noch auf die latente Gefahr hingewiesen, die in der Ablehnung der modernen Welt entstehen konnte: Ich meine die Vorliebe für anti-demokratische und zum Teil faschistische Formen des Staates, ein Verdacht, der dann in der Weimarer Republik allerdings auf der protestantischen Seite eher Realität annahm als auf der katholischen.

DIE NEUSCHOLASTIK

In theologischer Hinsicht ist interessant, wie die Schultheologie auf diese Herausforderung durch die Neuzeit reagierte. Ich kann hier weitgehend auf die Nachweise und die Darstellung in meiner Dissertation verweisen,⁷⁵ deshalb möchte ich wie im vorausgegangenen Kapitel eher versuchen, das Klima und die Umstände zu beschreiben, in welchen sich theologische Arbeit vollzog.

Kurz zusammengefasst überspitzte die traditionelle neuscholastische Schultheologie, besonders was die Apologetik bzw. Fundamentaltheologie angeht, ihre konservative Position in Abwehr des Modernismus derartig, dass gerade diese Abwehr den Keim der Auflösung in sich barg, einer Auflösung, die in der Zwischenkriegszeit und in den Jahren zwischen dem 2. Weltkrieg und dem 2. Vatikanischen Konzil denn auch eingetreten ist. Sie ist durch Versuche einzelner vorbereitet und gefördert worden. Einige davon werden unten noch zu erwähnen sein.

Das Erste Vatikanische Konzil hatte neben der in diesem Zusammenhang immer wieder erwähnten Statuierung der Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen der Lehre und der Sitte einen für die Theologie ungleich wichtigeren Text verabschiedet, die Konstitution „*Dei filius*“. Diese Konstitution wurde von der neuscholastischen Schultheologie als Bestätigung ihres eingeschlagenen Weges aufgefasst, umso mehr als schon der oben erwähnte Syllabus in Nr. 13 die Meinung als irrig bezeichnet hat, „die Methode und die Prinzipien, nach denen die scholastischen Lehrer der Vorzeit die Theologie ausgebildet haben, entsprechen keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und ihrem Fortschritte in den Wissenschaften“. Positiv gewendet verstand die Schultheologie diesen Satz und die, obgleich auch anderen Interpretationen offene Konzilskonstitution derart, dass nur die Neuscholastik der Lehre der Kirche und gleichermassen den Bedürfnissen der Zeit entspreche. Man mache sich aber keine Illusionen. Was hier als Neuscholastik auftrat, war nur entfernt mit dem Bild verwandt, das wir heute vom Lehrbetrieb des Mittelalters haben. Die *quaestiones* sind doch eigentlich Ausdruck einer lebendigen Disputation, welche entgegengesetzten Meinungen Raum gab, und die Scholastik als Ganze eben keine Homophonie, sondern eine beeindruckende Polyphonie mit zum Teil gewagten Disharmonien.⁷⁶ Natürlich gab es schon damals die Gefahr der Erstarrung und des sinnentleerten Repetierens gleicher Formeln, aber sicher entsprach die mittelalterliche Scholastik nicht dem starren, schematischen und den Gegner förmlich niederwalzenden System der neuscholastischen Schultheologie, die nun, gestützt durch zentralistische Massnahmen (Berufungen, Beförderungen, etc.) ihren Siegeszug durch die europäische katholische Theologie antrat und in dieser Form denn auch vorwiegend in Schulbüchern zu finden ist. Die Formung der massgebenden Theologen geschah zentralisierend in Rom, wer dort stu-

diert und abgeschlossen hatte, konnte sich eher Chancen auf einen Lehrstuhl ausrechnen und in der Folge Priester in dieser Art von Theologie ausbilden und formen, bei der Besetzung von Bischofsstühlen war eine römische Ausbildung ein Vorteil und diese Bischöfe beriefen wieder Gleichgesinnte an ihre Priesterseminarien. Wohl kaum jemals wies mindestens im katholischen Europa die an den Priesterseminarien und Hochschulen gelehrte Theologie ein solches Mass an Einheitlichkeit auf. Dass diese Einheitlichkeit auch ihre politische, zumindest kirchenpolitische Note hatte, ist erwähnenswert. Die Neuscholastiker waren in der Regel ultramontan, häufig schon durch ihre römische Ausbildungszeit. Hand in Hand mit der einheitlichen Lehre ging so die zentrale Ausrichtung auf die hierarchisch strukturierte römische Kirche. Der liberale, dem Bildungsbürgertum und der nationalen Eigenständigkeit verpflichtete Katholizismus hielt sich noch in Residuen an staatlichen Hochschulen, wo er umgekehrt nun wieder durch den Staat ebenso gefördert wurde wie die Neuscholastik durch die Kirche.⁷⁷ Eine ins Gewicht fallende Rolle sollte er erst wieder – in gewandelter Form allerdings – in der Modernistenkrise spielen.

Was war nun inhaltlich das Anliegen der Schultheologie? Ich will dies zusammengefasst am Beispiel der damals in der Regel Apologetik genannten Fundamentaltheologie zeigen.⁷⁸ Sie führte in drei Beweisgängen zum Ziel. Im ersten, der sog. demonstratio religiosa, ging es um den Nachweis, dass der vernunftbegabte Mensch imstande sei, die Existenz Gottes unabhängig von einer Glaubenszustimmung, also remoto Deo, einzusehen und ebenso, dass dieser existierende Gott sich dem Menschen mitteilen kann. In einem zweiten Schritt, der demonstratio christiana, wird nachgewiesen, dass diese Mitteilung Gottes an den Menschen in der Person von Jesus Christus faktisch geschehen ist und dass die Sendung von Jesus Christus durch Wunder und erfüllte Prophezeiungen als göttliche Sendung beglaubigt ist. Der dritte Beweisgang, die demonstratio catholica, handelt dann von der Weitergabe dieser Mitteilung durch die von Jesus Christus eingesetzte Kirche, real verwirklicht einzig in der hierarchisch strukturierten, im Papsttum gipfelnden römisch-katholischen Kirche.

Soll die Apologetik diesen Aufweis, und das ist erklärtermassen ihr Ziel, gegenüber dem Nicht-Glaubenden erbringen, so muss sie gestützt auf die Vernunft argumentieren, sie darf nicht vom Glauben

ihres Gesprächspartners ausgehen. So kann sie zum Beispiel die Texte der Bibel nur als historische Dokumente ins Spiel bringen und sie wendet grosse Energie darauf, die Person Jesu Christi mit rein historischen und rationalen Argumenten als den alleinigen Offenbarer darzustellen.

Sie will so nicht eigentlich den Glauben über die Vernunft erzwingen, das widersprüche auch in ihrer Argumentation dem Wesen des Glaubens, sie will aber zeigen, dass der Glaube der Vernunft nicht widerspreche, was auch der Nicht-Glaubende, so er vernunftbegabt ist, anerkennen müsse. In der uns im folgenden beschäftigenden Zeit, der Modernistenkrise, wird dies am Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts, in der Abwehr aller, einen echten Dialog mit der saekularen Welt befürwortenden Ansätze, auf die Spitze getrieben und besonders kommt es zu einem Übergewicht des dritten Teils, der *demonstratio catholica*.⁷⁹ Um den gegenläufigen Ansätzen entgegenzutreten, ergibt sich so eine Hypostasierung der im Papsttum gipfelnden Kirche, so dass am Ende das Papsttum die Kirche trägt und nicht umgekehrt. Ein solcher Ansatz in der Apologetik muss dann in der eigentlichen Lehre von der Kirche, der Ekclesiologie, dazu führen, dass das Gewicht einzig auf die iuridischen und autoritär-hierarchischen Aspekte gelegt wird.

Als Aufgabe der Fundamentaltheologie kann demnach Gisler formulieren: „Sie führt ihn (gemeint den Gebildeten) vom Nichts zum unfehlbaren Papst.“⁸⁰ Die lapidare Kürze dieses Satzes hat ihre Signifikanz. Für die Antimodernisten gibt es demnach nur den einen kirchlich gestützten Glauben, zentriert in der Person des Papstes, oder das Abgleiten in den Nihilismus. *Tertium non datur*. Für die übrigen christlichen Konfessionen mussten solche Feststellungen als Gesprächsverweigerung erscheinen. Im Kampf gegen den Modernismus geriet die Schultheologie so in eine Sackgasse. Ihr Maximalismus erlaubte es nicht mehr, irgend eine andere Haltung in ihrem Eigenwert zu würdigen. Alles oder nichts, war die Devise, und dieses Alles verrannte sich immer mehr in eine Isolierung, besonders wenn die parallel verlaufende Entwicklung innerhalb der protestantischen Theologie ins Auge gefasst wurde.⁸¹

Natürlich ist dies nicht die ganze katholische Theologie jener Zeit. Besonders unter Leo XIII. machte die Erforschung der Scholastik, besonders des Thomismus grosse Fortschritte, und der Neu-

Thomismus sollte in der Folge nicht unwe sentlich zur Aufweichung der starren Neu-Scholastik beitragen. In der Zeit der Krise, im Kampf gewühl, um die damalige Sprache aufzunehmen, verschaffte sich aber die Neu-Scholastik lautstark Gehör und bezeichnete sich selbst als die einzige dem Lehramt und dem Anliegen der Kirche entsprechende Theologie. In dieser Engführung wurde sie in der Modernisten-Krise vom Lehramt unterstützt; diese Massnahmen des Lehramtes seien deshalb noch dargestellt, bevor ein erster Zwischenhalt einzuschalten ist.

DIE MASSNAHMEN DES LEHRAMTES⁸²

Schon unter Leo XIII. war es, wie oben schon angetönt, zu ersten Massnahmen gekommen. In einem Brief an den amerikanischen Kardinal Gibbons nahm der Papst die Herausgabe einer Biographie über den Paulistenpater Hecker, der als eine Art von fröhlem Arbeiterpriester bezeichnet werden könnte, zum Anlass, sich über den Amerikanismus in kritischer und zurechtrückender Weise vernehmen zu lassen. Es ist strittig, ob der Amerikanismus überhaupt als Vorläufer des Modernismus zu betrachten ist. Sicher waren viele Zeitgenossen, besonders unter den Integristen, dieser Meinung. Als integrale Katholiken bezeichneten sich in der Folge die, welche den liberalen Katholiken und den Modernisten die unverfälschte, integrale Lehre der Kirche, die Treue zum Lehramt und den buchstäblichen Gehorsam gegenüber den Weisungen des Papstes gegenüber stellten. Für sie war mit dem Papstbrief ein erstes Zeichen der Nicht-Anpassung an den Zeitgeist gesetzt. Gisler zum Beispiel ist in seinem grossen Werk über den Modernismus ganz eindeutig der Meinung, dass der Amerikanismus, besonders in seiner Rezeption in Frankreich, als Vorläufer des Modernismus zu bezeichnen sei. Dafür spricht in seinen Augen auch die gleiche Grundthematik: die Frage der Anpassung an die Gegebenheiten des Landes und die jeweiligen Erfordernisse der Zeit.⁸³

Mit hinein spielen politische Gründe. In Frankreich wurde die Biographie Heckers begeistert begrüßt von den Kreisen, die der Meinung waren, man habe auf einen Ausgleich mit dem sich damals häufig anti-klerikal gebärdenden Staat hinzuarbeiten. In Deutschland

wiederum war nur schon die Tatsache, dass der Amerikanismus gerade in Frankreich Anhänger fand, Grund genug, ihn der Häresie zu verdächtigen, handelte es sich doch mit Frankreich um einen republikanischen Staat, nicht frei von einem kämpferischen antikirchlichen Liberalismus, der zum Beispiel das Schulwesen laisiert hatte und auf eine Auflösung der Orden ebenso wie eine Trennung von Kirche und Staat hinarbeitete. Was konnte in den Augen ultramontaner deutscher Katholiken Gutes aus so einem Lande kommen?

Mit Pius X. bestieg nun 1903 ein Papst den Stuhl, der schon die Wahl seines Namens damit begründete, er gedenke an die Päpste dieses Namens, die im vergangenen Jahrhundert mutig gegen die wuchernden Irrtümer gekämpft hätten, anzuknüpfen.⁸⁴ Es war deshalb zu erwarten, dass er im Bereich der Lehre an die Bemühungen Pius IX. anschliessen würde. Unterdessen war aber die Zeit nicht stehengeblieben, die Kirche auch in ihrem Selbstbewusstsein weltumspannender geworden, die katholischen Volksteile in den europäischen Ländern und besonders in den USA selbstbewusster, die zurückdrängenden Massnahmen des Lehramtes wie zum Beispiel in Italien das Verbot, sich am laizistischen Staat und sei es nur als Wähler zu beteiligen, hatten an Kraft verloren. Wenn Pius X. hier also an seine Vorgänger anknüpfen wollte, war eine beachtliche, vor allem die Theologie disziplinierende Kraftanstrengung vonnöten. Der Papst, geschildert als ein Mann mit einem tiefen Gefühl für seine Verantwortung als Hirte der weltweiten Gemeinde, war bereit, auf diesem Gebiet auch unpopuläre und strenge Massnahmen zu ergreifen. Diese sollten sich zuerst gegen Neuerungen auf dem Gebiet der Bibelauslegung richten, bald aber die theologische Forschung als ganze und ihr Verhältnis zu den nichttheologischen Wissenschaften betreffen.

Nebst unzähligen Massnahmen gegen einzelne Theologen, die uns hier nicht zu beschäftigen brauchen und zum Teil in den nächsten Kapiteln auftauchen werden, sind drei Äusserungen des Lehramtes von besonderem Gewicht: Das Dekret „Lamentabili“ des Sanctum Officium, die Enzyklika „Pascendi“ und das Motuproprio „Sacrorum Antistitum“.

Das Dekret „Lamentabili“ lehnt sich schon in der Form an den Syllabus an. Es stellt einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Sätze modernistischer Autoren zusammen, um diese zusammenfas-

send zu verurteilen. Die Enzyklika „Pascendi“, wie das Dekret 1907 erschienen, fasst dann alle diese Abweichungen von der katholischen Lehre in einer, Modernismus genannten Häresie zusammen, vom Papst in aller wünschenswerten Deutlichkeit als Brutstätte und Summe aller Häresien bezeichnet.

Dieses Vorgehen konstituierte erst eigentlich den Modernismus als System und als in sich kohärentes Lehrgebäude, so sehr dass modernistische Autoren ironisch bemerken konnten, eigentlich müsste man die Lektüre der Enzyklika verbieten, so anziehend werde darin das System der Modernisten geschildert.⁸⁵ Es machte aber umgekehrt dem Einzelnen möglich zu behaupten, ein solches System, wie es hier verurteilend konstruiert werde, betreffe ihn selbst höchstens ganz am Rande, und so sei er von der Qualifikation als Modernist und der daraus folgenden Indizierung gar nicht berührt. Diese „Verteidigungslinie“ war schon bei der Verurteilung des Amerikanismus eingehalten worden, wo Kardinal Gibbons mit einem gewissen Recht feststellen konnte, niemand im amerikanischen Klerus würde so etwas, wie es kirchenamtlich als „Amerikanismus“ geschildert werde, als seine eigene Meinung akzeptieren. Ebenso hiess es auch jetzt, wieder mit einem gewissen Recht, dass besonders im deutschen Sprachbereich durch dieses gewissermassen maximalistisch konstruierte System sich niemand mitbetreffen lassen müsse. Dieser Ansatz, mit der Enzyklika auf diese Art und Weise in einer Koexistenz zu leben, hatte bis in die 60er Jahre des Jahrhunderts die Konsequenz, dass der Modernismus, eben als nicht existierende Haltung, totgeschwiegen wurde, totgeschwiegen werden musste, damit aber auch das echte Problem, welches durch die Bewegung des Modernismus ja angezeigt worden war. So kann noch heute konstatiert werden, dass wohl in keinem Land Europas nach 1914 das über hundertjährige Bemühen, den Katholizismus von innen her zu reformieren und damit denn auch den Gegebenheiten der modernen sei es naturwissenschaftlichen wie historischen Erkenntnisse anzupassen, so sehr „vergessen“, besser wohl verdrängt und in den Hintergrund abgeschoben wurden wie in Deutschland.⁸⁶ Damit hatte die Art, mit den kirchlichen Verurteilungen umzugehen, weit über die Tragweite der Verurteilungen hinaus, eine tabuisierende Konsequenz. Die Zensurschere im Kopf wurde wichtiger als die Zensurschere überhaupt.

Wie schon beim Syllabus wurde auch jetzt wieder angetönt und zum Teil offen behauptet, eigentlich handle es sich beim Modernismus um ein verkapptes protestantisches System, anders aber als damals blieb die nicht-katholische Öffentlichkeit weitgehend indifferent und sah in der Kontroverse eine innerkatholische Differenz, einzig dass hie und da bemerkt wurde, damit habe sich die katholische Kirche und die von ihr bestimmte theologische Wissenschaft nun endgültig aus der Forschung und der modernen Weltsicht abgemeldet. Sowohl Karl Holl wie auch Adolf von Harnack bemerken im Gegenzug übereinstimmend, dass der Modernismus gerade nicht ein Schritt auf dem Weg zum Protestantismus sei, sondern über eine Reform von Kirche und Theologie den Katholizismus stärken wolle.⁸⁷

Das Motuproprio „Sacrorum Antistitum“ zielt direkt auf die Reihen des Klerus, indem es von allen Priestern einen Eid verlangt, der die dezidierte Absage an den Modernismus beinhaltet. Diese Disziplinarmassnahme zur Schliessung der Reihen, der sogenannte Anti-Modernisten-Eid, führte besonders in deutschen Universitätskreisen zu einiger Empörung. Es gab Stimmen, welche verlangten, katholische Theologieprofessoren, welche den Eid ablegten, aus der Universität auszuschliessen, weil ein solcher Eid mit der Freiheit der Forschung unvereinbar sei.⁸⁸ Auf Bitten des deutschen Episkopats wurden deshalb die deutschen Theologieprofessoren an staatlichen Fakultäten von der Eidesleistung befreit, um nicht Gelegenheit zu einem in Deutschland befürchteten Wiederaufflackern des Kulturmordes zu geben. Bei Berufungen war aber nicht zu vermeiden, dass Priester, welche den Eid geschworen hatten, Lehrstühle besetzen konnten. So wurde der Anti-Modernisten-Eid nach einigen Jahren auch bei den Ordinarien deutscher Universitäten zur Tradition, Herbert Haag zählt in seiner Autobiographie auf, wieviele Male er ihn geschworen habe.⁸⁹

Dazu kamen Massnahmen gegen Einzelpersonen, diese hier auch nur skizziert zu umreissen, würde zu weit führen. Stadler fasst sie in der Art der Durchführung zusammen: „... der Kampf gegen den *Modernismus*, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu heftigen, nach aussen aber sorgsam abgeschirmten Debatten und auch zu persönlichen Tragödien führte.“⁹⁰ Und als dann 1910 die sogenannte Borromäus-Enzyklika in Deutschland als anti-protestantisch empfunden

wurde, war alles Geschirr in der massgeblichen deutschen Öffentlichkeit zerschlagen.⁹¹ Dantine/Hultsch gewinnen mit einem gewissen Recht den Eindruck, „dass die enorme Kraftanstrengung, mit welcher der Papalismus im ultramontanen und neuscholastischen Gewande die katholische Kirche auf ihr mittelalterlich-barockes Gewordensein festzulegen und zu konservieren suchte, letztlich vergeblich war.“⁹² Der Hauptteil unserer Arbeit wird eine solche Kraftanstrengung näher untersuchen und anhand der von Stadler schon erwähnten, oft bitteren und wenig erfreulichen Streitigkeiten und Kontroversen das Fortwirken der Problematik aufzeigen und ebenso den Beweis dafür erbringen, dass trotz aller disziplinarischen Massnahmen die Probleme nicht gelöst waren und damit die Kraftanstrengung eben letztlich vergebens war.

ZWISCHENHALT I

„Der Tod Pius X. und der Ausbruch des Ersten Weltkrieges haben die Modernismuskrisse abgebrochen. Dieser Abbruch bedeutete jedoch keine Bewältigung des Problems, das unter der Oberfläche weiterschwelte.“ Diese leicht resigniert tönende Feststellung Trippens über den Modernismus in Deutschland kann auf die Schweiz übertragen werden und wenn B. Häring heute in seinem Lebensrückblick zu einem heutigen Vorgehen der Glaubenskongregation bemerkt: „Ich halte letzteres Schreiben der Glaubenskongregation für besonders aufschlussreich. Man will keine offene Kritik zulassen und durch Lehrverfahren unter Einschaltung der Ordensoberen kritische Theologen zum Schweigen bringen, wenn sie selbst in kleinsten Punkten lehramtlicher Äusserungen anders denken. Nicht nur Dissens, sondern auch jede kritische Äusserung wird so zu einem strafbaren Tatbestand“,⁹³ dann könnten diese Sätze ebenso 1912 von einem gemassregelten Theologen aus dem Kreise der Reformer geschrieben sein. Ist also alles gleichgeblieben? Bestimmt nicht, die Macht der Medien und das Bewusstsein der Laien, um nur zwei Punkte zu nennen, sind heute ganz anders. Ebenso haben sich die kritischen Punkte von der Apologetik ins Gebiet der Moraltheologie verlagert, „Humanae vitae“, die bekannte Äusserung von Paul VI., bekannt geworden als Stellungnahme zur Pille, ist das beste Beispiel

für den Wandel des Gebietes und für das gewandelte Gewicht der öffentlichen Meinung.

Was gleich geblieben ist, ist wohl die oben schon in der Einleitung formulierte Grundfrage: Wie sehr darf und kann sich die Lehre der Kirche den Bedürfnissen des einzelnen Landes und der Zeit anpassen? Die Frage also nach der Zeitgenossenschaft der Kirche. Gleich geblieben ist auch das in sich höchst legitime Interesse der Kurie, die Einheitlichkeit der katholischen Kirche als Einheit der Lehre festzuhalten.⁹⁴ Einen weiteren Vergleichspunkt meine ich darin zu sehen, dass die katholische Kirche heute ebenso wie damals in Gefahr ist, sich ganz auf die innerkatholischen Probleme zu konzentrieren und die Oekumene im ursprünglichen Sinn des Wortes zu vernachlässigen. Für diese Parallele spricht nicht zuletzt der Gebrauch des Protestantismus in der Polemik. Wieder wird den „progressiven“ Gruppierungen vorgeworfen, sie seien nichts anderes als verkappte Protestanten und wieder kann und muss demgegenüber von protestantischer Seite geurteilt werden, es handle sich um einen echt katholischen Aufbruch. Dass in solchen Krisen heute wie damals die Reformkatholiken eher zu einem Dialog mit anderen christlichen Konfessionen bereit sind, stempelt sie noch keineswegs zu Krypto-Protestanten.

Der grösste Unterschied liegt meines Erachtens in der Nicht-Wiederherstellbarkeit des katholischen Milieus. Michael Klöcker hat den Zerfall oder mindestens die Aufweichung dieses Milieus sehr detailliert beschrieben, Gerhard Schmied sieht in seinem soziologischen Ansatz die katholische Kirche gerade in ihrer Entwicklung seit dem II. Vatikanum auf dem Weg zur Sekte im Sinne Troeltschs.⁹⁵ Damit ist, auch wenn man diesen Ansatz nicht durchwegs teilen will, angedeutet, dass es die alle Lebensbereiche überspannende katholische Kultur nicht mehr gibt und dass der Einfluss der Katholischen Kirche höchstens noch den Bereich ihrer direkten Anhänger umfasst. Diese Entwicklung verschärft sich, wenn sich das System noch einmal in zwei oder mehrere Subsysteme aufsplittert, die sich dermassen über die Richtung uneins sind, dass sie keinen gemeinsamen minimalen Nenner mehr finden können. Ich kann hier nur als Frage aufwerfen, ob nicht dieses Phänomen mitbeeinflusst ist durch die im Troeltsch'schen Sinne gekennzeichnete Entwicklung, gleichsam also Geburtswehen darstellt auf dem Weg zu einer minoritären Kirche?⁹⁶

Solche Probleme betrafen damals höchstens die Diaspora-Katholiken, keineswegs die Stammlande, und auch für die Diaspora waren sie anders gestellt, weil die meisten Katholiken geistig-religiös in den Stammländern verwurzelt waren (über Verwandtschaften, Teilnahme an kirchlichen Feiern in den Heimatgemeinden, etc.) und die geschlossen katholischen Gebiete in ihrem Rücken wussten.⁹⁷ Das Reduit ist heute verschwunden, die Antwort auf die so verwirrend vielfältigen Fragen der Moderne ist von Einzelnen oder von einzelnen Gruppen zu geben, die Lehre der Kirche wird dabei als Hilfe, aber nicht mehr eo ipso als letzte Autorität empfunden.

Vorschnelle Übertragungen über das Jahrhundert hinweg verbieten sich damit, die vorhandene Parallelität und die Abhängigkeit der heutigen von der damaligen Problematik liegen dennoch klar zutage. Auf sie wird am Schluss noch einmal zurückzukommen sein.

Dieser Überblick über die Modernismus-Krise, notgedrungen stark verkürzt und schon auf die Kontroverse des nächsten Kapitels zentriert, sollte gleichsam die Bühne schildern und die Vorgeschichte. Wenn im folgenden ein Aspekt des Lebens und Werkes Caspar Decurtins zum Thema gemacht wird, speziell in der Auseinandersetzung mit Anton Gisler, dann soll der Rahmen dieser Auseinandersetzung präsent bleiben. Einmal ist nur so zu verstehen, in welcher Schärfe diese Kontroverse geführt wurde, dann kann weiter dieses Detail aus der Modernisten-Krise exemplarischen Charakter annehmen und drittens soll so neues Licht auf die auf den ersten Blick erratisch in seine Biographie eingefügte Passage aus Decurtins an Kämpfen nicht armes Leben geworfen werden.

Es geht aber in erster Linie nicht um die Biographie eines katholischen „Helden“ in der Abgrenzung gegen einen zukünftigen Bischof, sondern um Positionen innerhalb der Fragestellung, „Anpassung an die Moderne“ und um die Frage, wieso damals ungeniert die uns heute so peinlich berührenden Methoden der Auseinandersetzung angewandt wurden. Bei beiden Aspekten, Positionen wie Methoden, ist sowohl der zeitgenössische, wie auch der heutige Hintergrund nicht auszublenden.

Gisler – Decurtins: Gemeinsam gegen den Modernismus ?

GISLERS ANALYSE DES MODERNISMUS

Anton Gisler ist zur Zeit der Modernismus-Krise Professor für Apologetik und Dogmatik in Chur und wird 1913 Regens des gleichen Priesterseminars. Aus dem Kanton Uri stammend hatte er eine Laufbahn hinter sich, wie sie für viele katholische Priester und Gelehrten damals typisch war. Aufgewachsen in einer geschlossenen katholischen Gegend, Gymnasium an einer von Ordensleuten geleiteten Schule, Priesterseminar und darauf, wollte man eine wissenschaftliche Laufbahn einschlagen, ein zusätzliches Studium in Rom. Auf diesem Weg, man möchte ihn klassisch nennen, gelangte Gisler auf die Churer Professur und war in diesen Jahren Vertrauter des damaligen Churer Bischofs Georgius Schmid von Grüneck.⁹⁸

Es macht eine gewisse Ironie der Geschichte aus, dass sich in der Kontroverse Gisler – Decurtins die Ausbildungsgänge untypisch kreuzen. Der oben für Gisler skizzierte Bildungsgang führte in der Regel zu einer „normgerechten“ Priesterexistenz: Ultramontan, im katholischen Milieu verhaftet, Lektüre der einschlägigen Tageszeitungen und Periodika, stark antiliberal und mit wenigen Kontakten über den geschlossenen Kreis hinaus.⁹⁹ Kurz: Das, was Altermatt mit Getto bezeichnet und was im damaligen Deutschland Zentrumsturm genannt wurde. Umgekehrt bot der Bildungsgang, wie ihn Decurtins aufweisen kann, am ehesten Gewähr für eine antiultramontane und liberale Haltung, den Reformkatholiken zugewandt: Jugend in einem vielen Anregungen offenen Elternhaus, staatliches Gymnasium, Studium an staatlichen Universitäten. Wir werden dieser biographischen Auffälligkeit unten bei Decurtins weiter nachgehen müssen.

Die Atmosphäre am Churer Priesterseminar entsprach dem Bild damaliger Ausbildungsstätten, ein familiäres, in sich zwar sehr geschlossenes, aber nicht eigentlich bedrückendes Klima. Ein Zitat eines damaligen Absolventen mag dies belegen: „Freilich, es bedurfte der Lizenz, das Seminar zu verlassen. (Sc. um z.B. in die Stadt zu gehen oder einen Spaziergang zu machen). Wir fühlten das nicht als eine Freiheitsbeschränkung, sondern als begründete Regel der Ordnung. Das Seminar bot mir Heimstätte, Gemeinschaft, geistiges und

leibliches Wohlergehen und Geborgenheit. Hier reiften die Priesterberufe heran.“¹⁰⁰ Es lohnt sich, einen Moment bei dieser Beschreibung zu verweilen. Sie drückt sehr schön die Beschränkung auf die enge Welt von St. Luzi aus, über der Stadt Chur gelegen, und so wurde das denn auch empfunden: Man war der saekularen Welt enthoben, lernte diese in erster Linie aus den Büchern und Vorlesungen der Apologetik kennen als eine Welt, die der katholischen Religion und dem eines Priesters würdigen Lebenswandel feindlich gegenüberstand. Diese Distanz zur „Welt“ wurde nicht als Entbehrung empfunden, das Seminar bot demgegenüber das Gefühl des Aufgehobenseins unter Gleichgesinnten und Gleichaltrigen, bot die Möglichkeit der Identifikation mit älteren Priestern, die als Lehrer in der gleichen Hausgemeinschaft wohnten und bot in den Heiligen und in der Person Marias, welche die Kirche gleichsam personifizierte, Ideale, denen nachzueifern sich lohnte. Priesterausbildung, Priesterreife, wie das im Zitat oben genannt wurde, das war zum einen die Chance einer völligen Konzentration auf die Lehre und die Spiritualität der Kirche, zum anderen ist natürlich hier das Getto gleichsam mit Händen zu greifen. Wen wundert, dass solchermassen ausgebildete Priester in ihren Gemeinden die Tendenz hatten, das katholische Milieu zu reproduzieren, Gemeindeaufbau also verstanden wurde als Herstellung einer möglichst geschlossenen Subgesellschaft und in Distanz zur Welt sich ausbildenden Subkultur.¹⁰¹

Wenn wir uns heute mit Theologen wie Gisler beschäftigen, sind wir in der Regel allzu schnell geneigt, solche Positionen unter Stichworten wie „stockkatholisch“, „antimodernistisch“ oder „Getto-Katholizismus“ zu subsumieren. Nach der Schilderung des allgemeinen Klimas sollte allerdings deutlich geworden sein, dass es innerhalb des Anti-Modernismus Differenzierungen gibt, die für die Entwicklung der katholischen Theologie und des Katholizismus nicht unerheblich sind. Wer am Ende des grossen Werkes Gislers: „Der Modernismus“ den Hymnus auf das konsequente Vorgehen Pius X. gegen die Modernisten liest, schliesst (vorschnell) auf triumphalistischen, maximalistischen Papalismus. Das ist nur die eine Seite, die in vielen Teilen sorgfältige und nicht von vorneherein voreingenommene Behandlung philosophischer Autoren wie Kant oder Blondel im gleichen Werk die andere.¹⁰²

Gisler war massgeblich an der „Schweizerischen Rundschau“ beteiligt, als Mitherausgeber und als einer ihrer wichtigsten Autoren. Um die Jahrhundertwende beginnt die Zeitschrift zu erscheinen, Gisler eröffnet den ersten Band mit einem Aufsatz über Friedrich Nietzsche, aus Anlass seines Todes. Es gibt keine programmatischen Erklärungen zum Erscheinen der Zeitschrift im ersten Band, aber die Beiträge selbst sind ein deutliches Programm. Die Zeitschrift will selbstverständlich katholisch sein, will aber von der Warte des Katholizismus aus über vielfältige Erscheinungen und Bestrebungen in Kultur und Wissenschaft informieren. Hier liegt das Besondere. Sie will zuerst einmal verstehen und dann beurteilen, und eben nicht von vorneherein verurteilen. Gisler schreibt im ersten Jahrgang weiter über E. Häckel und über christian science, schreibt Miszellen und ist auch in den folgenden Jahrgängen häufig anzutreffen, immer mehr mit Artikeln aus dem Umfeld des Modernismus. Nachdem er im ersten Jahrgang des „Schweizer Jahrbuch“ einen ausführlichen Artikel gegen den Modernismus unter den Titel: Ecclesia militans gesetzt hatte, bespricht er im 9. Jahrgang der Schweizer Rundschau die Enzyklika Pascendi, im nächsten Band blickt er zurück auf das Religionsparlament von Chicago 1893, eine Parallele zu seiner ausführlichen Besprechung des Amerikanismus in seinem grossen Modernismus-Band, nicht anders der Artikel über Isaak Thomas Hekker im 12. Band. Dazwischen finden sich weitere Aufsätze zur Thematik. Wenn ein Schüler Gislers feststellt: „Seit 1893 befasste sich Prof. Gisler in seinen Vorlesungen und Vorträgen mit diesen Geistesströmungen, die man auch mit dem Sammelnamen Modernismus bezeichnet“, dann ist seine schriftstellerische Tätigkeit diesbezüglich zwischen 1906 und 1912 zu einem Höhepunkt gelangt.¹⁰³

Bei solch pointierter Stellungnahme gegen den Modernismus, mag das Urteil von Altermatt über die Schweizer Rundschau erstau-nen: „Diese Zeitschrift widmete sich neben sozial-, kultur-, und staatspolitischen Fragen vor allem kulturästhetischen Problemen und vertrat eine dem «Reformkatholizismus» entsprechende Grundlinie.“¹⁰⁴ Das Urteil ist aber nicht falsch. Die Zeitschrift und mit ihr Gisler wollten würdigen, was ausserhalb des Katholizismus geschah, wollten aber umgekehrt den eigenen katholischen Standpunkt keineswegs verleugnen. Dazu mussten sie zuerst einmal über die kulturellen und wissenschaftlichen Strömungen informieren. Ein sinnvol-

les und an sich auch harmloses Unterfangen. Wir werden sehen, dass dieses Unterfangen in der in diesen Jahren herrschenden Atmosphäre des Kampfes als Verrat am Katholizismus empfunden wurde.

Modernismus ist nach Gisler „in erster Linie religiöser Relativismus“. Dazu passt, dass Gisler der Bewegung einen pragmatischen Wahrheitsbegriff zuschreibt. „In zweiter Linie ist der Modernismus religiöser Subjektivismus oder Immanentismus.“ „Modernist sein heisst, bestreiten, dass es irgendeine religiöse Erkenntnis gebe, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ...“ Alles ist letztlich Gefühl, vom Einzelnen erfahren, „nirgends mehr ein fester Pol im Gebiet der Religion.“¹⁰⁵ Diese Fehlentwicklung hat mit dem Amerikanismus begonnen. Zwar lobt Gisler I. Th. Hecker für seine Bemühungen, die entkirchlichten Katholiken Nordamerikas, besonders in der Arbeiterschicht, zurückzugewinnen, in diesem Bemühen ist er aber in seinem Urteil in der Anpassung soweit gegangen, dass sich besonders französische Vertreter des Amerikanismus zurecht auf ihn berufen konnten. Trotz dieser Berufung ist dort das Gebiet der kirchlich approbierten Lehre verlassen worden.¹⁰⁶ In Frankreich ist der Immanentismus besonders durch die Philosophie M. Blondels zur Blüte gelangt und dann als Immanenzapologetik in die Fundamental-Theologie eingegangen.¹⁰⁷ Sie versucht einen anderen Beweisgang als die klassische Apologetik, wie sie oben kurz dargestellt wurde. Gisler lässt an diesem Unterschied keinen Zweifel: „Alle jene Beweismittel für den Glauben, welche die Neuapologeten vorbringen, wollen wir gerne gelten lassen als Konvenienzbeweise, als Bestätigungen, als Hilfsargumente.“¹⁰⁸ Mehr dürfen sie aber nach Gisler nicht sein, will sich die Apologetik nicht selbst aufgeben. Die wissenschaftliche Theologie der Neuscholastik weist der Apologetik die Aufgaben zu, „einen logisch geschlossenen, unangreifbaren Vorbau für den Glaubensakt“ aufzustellen, jeder Einbau von Gefühl oder persönlicher Erfahrung wäre hier störend. Gisler gelangt zur Konklusion: „Daher wird die Apologetik intellektuell-spekulativ sein, oder sie wird nicht sein.“¹⁰⁹ Für Gisler steht also im Gespräch mit der Immanenz-Apologetik die Apologetik selbst auf dem Spiel und damit die Vernünftigkeit des Glaubensaktes und letztlich die Möglichkeit von Theologie in neuscholastischer Ausrichtung.

Gerade in Frankreich hatte der Modernismus, oder was seine Gegner dafür hielten, eine pointierte Ausrichtung auf die Exegese, beson-

ders durch M. J. Lagrange, in diesen Jahren Leiter eines neugegründeten Institut biblique in Jerusalem. Gisler ist durch diesen Reformweg weit weniger beunruhigt als durch die neuen Ansätze innerhalb der Apologetik: „Für den Katholiken sind übrigens die biblischen Fragen umso weniger beunruhigend, als die Kirche niemals ängstlich auf den biblischen Buchstaben sich festlegte und oberste Richterin des biblischen Gedankens zu sein immer energisch beanspruchte. Nicht die Kirche wird durch die Bibel, sondern die Bibel durch die Kirche gerichtet; denn die Kirche ist älter als die Bibel und hat zum Glaubensführer den heiligen Geist.“¹¹⁰ Deutlicher könnte die Differenz zum Protestantismus nicht markiert, deutlicher aber auch nicht ausgesprochen werden, warum das Bollwerk der Apologetik nicht fallen darf: Dort wird ja in der *demonstratio catholica* die real existierende Kirche als Hüterin der Offenbarung nachgewiesen, dies, wie oben gezeigt wurde, ohne auf die Überzeugung des Glaubenden zu rekurrenieren.

Aus der skizzierten Beurteilung der modernistischen Ansätze ergibt sich die Disposition des Gislerschen Hauptwerkes „Der Modernismus“, eines „opus magnum“, schon an seiner Seitenzahl gemessen. Eine ausführliche, fast 200 Seiten umfassende Darstellung des Amerikanismus in seiner ursprünglichen und besonders in der französischen Spielart, inbegriffen des Amerikanismus als Reformkatholizismus in Deutschland, eröffnet das Werk. Diese Subsumierung des deutschen Reformkatholizismus vernachlässigt die in wesentlichen Zügen doch verschiedene sozialpolitische und regionalpolitische Ausgangslage in beiden Ländern, sie ermöglicht aber eine Verknüpfung von disparaten Elementen. Die Darstellung des eigentlichen Modernismus splittert diesen auf in Elemente: Gnostizismus, Skeptizismus, Kantscher Agnostizismus und Immanenzlehre. Es geht Gisler nicht darum, Schiessbudenfiguren als Gegner zu errichten, die er leicht erledigen kann. Die Darstellung Kants ist durchaus eine Würdigung, auch wenn sein System zuletzt deutlich abgelehnt wird. Die gewählte Form der Darstellung erweist den Modernismus als falsche Philosophie und nicht eigentlich als Bewegung gegen die Kirche, was in der damaligen Zeit einen deutlichen Positionsbezug darstellte.¹¹¹

Gisler hält mit anderen den Modernismus in diesem umfassenden Sinn in Deutschland für sehr wenig verbreitet, wirksam eigentlich mehr ausserhalb der Fakultäten. Er gesteht den Neuapologeten min-

destens ein ehrliches Bemühen zu: „das Bestreben, die katholische Religion den intellektuellen, moralischen, sozialen Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen.“ Und als Apologet sieht Gisler klar: „Der oberste Zweck der Modernisten ... war also ein apologetischer: die Verteidigung und Erhaltung der Kirche durch Anpassung an die Bedürfnisse der Gegenwart.“ Wir haben in der Einleitung diese Anpassung als die Grundfrage überhaupt dargestellt – hier ist sie als zentraler Differenzpunkt zwischen Modernisten und Anti-Modernisten herausgeschält.¹¹² Diese Differenzen dürfen aber nicht über die unten noch zu besprechende Gemeinsamkeit hinwegtäuschen: Es geht beiden um die Erhaltung und um die Verteidigung der Position der katholischen Kirche.

Nur schlecht zur letzten Beschreibung Gislers passt seine Rückführung der modernistischen Ansätze auf protestantische Positionen. Er referiert den Vortrag des Berner Pfarrers Hadorn, der Modernismus sei eine durchaus katholische Bewegung, angetreten, die katholische Kirche zu erneuern, was nach den obigen Zitaten eigentlich Gislers Einschätzung weitgehend entsprechen sollte. Gisler distanziert sich aber deutlich („Das ist unstatthafte Oberflächlichkeit“) und verpasst auch sonst kaum eine Gelegenheit, Verbindungslien zwischen zeitgenössischer protestantischer Theologie und dem Modernismus herzustellen.¹¹³

Allerdings setzt er sich ebenso ab von den „zelanti“; darunter ist in der Schweiz in erster Linie der Dominikaner und Freiburger Professor A. M. Weiss zu erwähnen. Gisler bespricht dessen Buch: Lebens- und Geistesfragen der Gegenwart und bringt wenig Verständnis auf für seine Einschätzung der Gegenwart, diese ist ihm zu einseitig, zu düster und allzu sehr auf Kritik angelegt. Diese Distanzierung wird mit zur nachfolgenden Kontroverse beitragen.¹¹⁴ Sie ist aber nach Gisler nötig, denn der Ansatz von Weiss führte zu einer totalen Dichotomie von katholischer und allgemeiner Geistesarbeit und damit zu einer Negierung des Anliegens der „Schweizerischen Rundschau“.

Das Buch von Gisler ist ein Erfolg. Ende 1912 erscheint es schon in dritter Auflage. Offenbar wird es – um seiner ausführlichen Schildderung der Hintergründe willen – zu einer Art Kompendium, in den Priesterseminarien weit verbreitet. Mit Stolz weist der Autor auf die

breite Zustimmung zu seinem Werk hin, die kleine Churer Hochschule ist für einmal im Gespräch der katholischen Wissenschaft.¹¹⁵

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Gislers Analyse des Modernismus diesen nicht unnötig verzerrt, ihn als philosophisch-theologische Strömung und nicht als antikatholischen Aufstand charakterisiert, sich um Sachlichkeit und Schilderung der Hintergründe bemüht, dennoch aber in keiner Weise von einer dezidiert kirchlichen Linie abweicht. Gisler wird in erster Linie pathetisch, wo er die päpstlichen Massnahmen schildert. Da sind denn auch Qualifikationen zu lesen, die eigentlich mit der vorangegangenen Analyse schlecht zusammenpassen. Ein letztes Beispiel: „Der Modernist hat der christlichen Religion das Herz durchstochen, die Wurzel weggeschnitten ...“.¹¹⁶ Wenn sich der Tatbestand natürlich dermassen präsentierte, ist da nicht verständlich, dass das kirchliche Lehramt mit aller Macht reagieren musste?

DECURTINS BESPRECHUNG VON GISLERS WERK UND GISLERS REAKTION

Während der Abfassung des grossen Werkes über den Modernismus hatte sich der Schwerpunkt der Auseinandersetzung schon verschoben. Durch die Enzyklika waren die Theologen getroffen oder zumindest gewarnt worden, disziplinarische Massnahmen sorgten dafür, dass die einen verstummt, einige wenige schieden aus der Kirche aus. „Doch hatten sich um diese Zeit die hauptsächlichen Besorgnisse der integralen Katholiken bereits vom Gebiet der kirchlichen Wissenschaften auf das verschoben, was sie den *praktischen Modernismus* nannten: ...“.¹¹⁷ Decurtins versteht darunter „das Milieu, dem der Modernismus entsprungen“ und darum müsste nach seiner Meinung ein Werk über diese Haeresie, „sich zu einer knappen Darstellung der treibenden Ideen der modernen Kultur erweitern.“ Die auch kirchenpolitisch bedeutsame Akzentverschiebung gegenüber dem Gislerschen Ansatz ist deutlich. Es geht nicht mehr um eine innerkirchliche Auseinandersetzung, es geht Decurtins um den Kampf gegen die den Katholizismus bedrohende säkulare Kultur.¹¹⁸ Er weiss sich in diesem Kampf mit der Kirche einig, denn „in seinem Streben nach einem «integralen» Katholizismus duldet Rom kei-

nerlei Eigenständigkeit von Kultur, Politik und Sozialpolitik ...“ Es geht somit nicht nur um die Reinheit der Lehre, sondern ebenso um die Ausrichtung auf das eine Zentrum.¹¹⁹

Diese treibenden Ideen der modernen Kultur, um mit Decurtins zu sprechen, sind nun in der Einschätzung der „Rundschau“ nicht einfach areligiös oder materialistisch. Gisler hatte seinerseits von einem Erwachen der Religion gesprochen und Tolstoi als einen Exponenten angeführt. Decurtins grenzt sich davon scharf ab, indem er ein Diktum Solowjew's übernimmt, der Tolstoi als den Antichrist bezeichnet, „weil er alles zerstöre, was den Menschen wahrhaft gross mache, seine Freiheit, sein Gewissen, den unendlichen Wert der menschlichen Seele, ihren göttlichen Ursprung, die Verantwortlichkeit vor dem gerechtesten aller Richter, die ewigen Hoffnungen.“¹²⁰ Gerade diese Einschätzungen eines heute als christlicher Dichter bis in die Schulbücher des Faches Katholische Religionslehre vorgedrungenen Autors machen die Distanz, um nicht zu sagen den Hiatus, zwischen katholischer Weltanschauung und Kultur deutlich. Dies war nicht nur in der Einschätzung von Autoren literarischer Werke zu spüren, es beschlug alle Bereiche: „Der Katholizismus hinkte der Welt hinterher. Die Gefahr bestand, dass die Kirche sich intellektuell lächerlich mache, wenn dies allzu lange weiterging.“¹²¹

Nach Decurtins ist dieses Erwachen der Religion mit seiner Konzentration auf das Gemüt, auf das Bild und das Symbol nichts anderes als eine Spielform des Modernismus, bzw. dieser nährt sich weitgehend daraus. Für Decurtins ist dies durchwegs religiöser Subjektivismus und Relativismus. Dieser bringt mit sich, dass in der Folge die christlichen Konfessionen als unter sich gleichberechtigt angesehen und die Dogmen der jeweiligen Zeit und Kultur angepasst werden können. „Warum sollten die Modernen sich nicht eine der Kultur der Gegenwart entsprechende Kirche bauen?“¹²² Gegen den gleichen Gegner kämpft Decurtins bekanntlich in seinem zweiten Brief an einen jungen Freund, diesmal auf dem Gebiet der Literatur. „Alles im Roman ist dazu angetan, dem Leser die Relativität der religiösen Erfahrung zu beweisen.“¹²³ Dies hat dann, immer nach Decurtins, die Konsequenz, dass „der Leser allmählich vom drückenden Gefühl erfasst (wird), es sei vergebens, nach der vollen Wahrheit zu streben, auf dem blutigen Felde des erbarmungslosen Glaubenskampfes wächst die Blume der Toleranz.“ Diese Blume ist,

im mehr als deutlichen Gegensatz zu heutigen Bestrebungen, für Decurtins letztlich die Kapitulation der katholischen Lehre. Denn solche religiöse Ideen „würden, fertig gedacht, zu dem in der Encyclika Pascendi verurteilten Satz führen, dass alle Religionen gleich wahr und unwahr seien.“¹²⁴

Wer aber den Modernismus nach den Kriterien Gislers beurteile, die Modernisten nur innerhalb der Theologie, besonders in der Apologetik zugrundeliegenden Philosophie suche, „wird die stets wiederkehrenden Anstrengungen des Heiligen Vaters, den Modernismus zu bekämpfen, nur schwer verstehen.“¹²⁵ Dies insbesondere, weil nach Gislers Auffassung unter den deutschen Katholiken nur einige wenige Modernisten zu finden seien. Decurtins will aber in seinem Abwehrkampf über den streng umrissenen Modernismus hinausgehen, die Befürworter jeglicher Anpassung miteinbeziehen, wie einst die Semiarianer dem Arianismus erst seine eigentliche Gefährlichkeit verliehen hätten. So nämlich konnten erstere in den Raum der Kirche infiltrieren, während der Arianismus als deutlich erkennbare und so auch abgewehrte Häresie keine Chance dazu gehabt habe. Nicht anders sieht Decurtins die Situation in seiner Zeit: „Nichts wäre also unrichtiger, als zu verlangen, dass bei den einzelnen Modernisten alle Irrtümer dieser Weltanschauung sich zusammenfinden müssten.“ Decurtins bemerkt, dass er bei solchem Vorgehen in den Geruch der Modernistenschnüffelei gerate, die Sache sei aber zu ernst, als dass er hier schweigen könne. Gisler allerdings gehe hier den angenehmen Weg. „Allein darin sehen wir gerade das Bedenkliche dieses Buches, dass Gisler den Modernismus, wo er für die Kirche am schädlichsten ist, nicht sieht.“¹²⁶ Nach Decurtins ist er dies in seiner abgeschwächten Form, besonders innerhalb der schöngeistigen katholischen Literatur dieser Jahre.

In diesem Zusammenhang bricht Decurtins eine Lanze für die thomanische gegen die kantische Philosophie und setzt sich vehement für die in diesen Jahren als überholt apostrophierte neuscholastische Schultheologie ein, sind doch „die grossen katholischen Theologen des letzten Jahrhunderts mit geringer Ausnahme Vertreter der so verächtlich behandelten Schule“ (sc. von Seiten der Reformtheologen) gewesen. Aber obwohl „die von langer Hand vorbereitete Entkonfessionalisierungs- und Entklerikalisierungsbewegung“ in vollem Gange ist, gilt nach Decurtins erst recht: „Die Schultheo-

logie ist noch nicht zusammengebrochen.“¹²⁷ Auf den Vorwurf der Entkonfessionalisierung werden wir unten bei Decurtins Engagement auf politischem und sozialem Gebiet noch einmal eingehen müssen.

Noch deutlicher als Gisler betont Decurtins die Einflüsse der protestantischen Theologie auf den Modernismus. Nach den für Decurtins absolut notwendigen Stürmen der Auseinandersetzungen nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, Kämpfen, die „eine Stärkung des Katholizismus in Deutschland (bedeuteten), sie gleichen den Frühlingsstürmen, welche alles, was morsch ist, hinwegfegen“; nach diesen Stürmen sei allerdings ein Föhn eingekehrt, welcher Anlass zu Versuchen geboten habe, „eine Versöhnung zwischen dem alten Glauben und dem neuen Wissen herbeizuführen.“¹²⁸ Dieses neue Wissen ist aber massgeblich durch die areligiöse Philosophie und durch die protestantische Theologie, besonders durch die Exegese bestimmt. Interkonfessionalismus sei für die Modernisten die daraus folgende Lösung, ist doch der Modernismus selbst nach Decurtins nichts anderes als „*die Reflexbewegung des protestantischen Reformertums in der katholischen Kirche.*“ Die Kirche der Zukunft, von der die Modernisten träumen, ist denn auch eine Kirche, „welche alle wirklich religiös Fühlenden umfassen soll,“¹²⁹ sie ist aber für Decurtins nicht mehr und nicht weniger als eine Gegenkirche zur *Una Sancta*.

Im Protestantismus kann nun eigentlich gar nicht von Kirche gesprochen werden, es ist eine Kirche ohne Altar, ein Gottesdienst ohne Opfer, und die Dogmen sind nichts anderes als Vehikel für ethische Grundsätze. In einem kleinen Exkurs greift Decurtins die Kontroverse um D. F. Strauss und sein „Leben Jesu“ auf, dem er Harnack's „Wesen des Christentums“ zur Seite stellt, beides Bücher, welche dem Protestantismus den Siegel aufdrücken. Zwar sei das Buch von Strauss von „gläubigen protestantischen Kreisen ... mit Entsetzen zurückgewiesen“ worden, doch haben sich die Hoffnungen nicht erfüllt: „In der katholischen Kirche hoffte man, dieses Buch würde die Zersetzung der protestantischen Kirche beschleunigen und die gläubigen Elemente zur Mutterkirche zurückführen.“¹³⁰ Da dies nicht geschehen sei, auf lange Sicht Harnack im Gefolge von Strauss sich durchgesetzt habe, ist der Protestantismus dem Reformertum gleichzusetzen, jeglicher Einfluss dieser Konfession und

Weltanschauung auf die katholische Theologie und Kirche muss zum Modernismus führen.¹³¹

Gisler, so der Vorwurf Decurtins, drücke sich in seiner Engführung um die eigentliche Auseinandersetzung mit diesen Positionen und Vorwürfen herum. Er reihe Tatsachen mechanisch aneinander, man vermisste eine selbständige Behandlung des zusammengetragenen Stoffes, bei Loisy fehle sowohl eine vollständige Würdigung wie eine abschliessende Darstellung, Gisler mache nicht deutlich, wieso der Papst habe eingreifen müssen, er verharmlose dadurch die modernistischen Strömungen im deutschen Katholizismus, vor allem dadurch, dass er nur den als Modernisten bezeichne, „welcher das ganze System des Modernismus annehme, wie es Pius X. in der Enzyklika *Pascendi* dargestellt hat.“¹³² So individualisiere Gisler faktisch den Modernismus, wie er auch Loisy als einzelnen darstelle, dabei gehe es doch darum, eine der Kirche äusserst gefährliche Bewegung in ihrer ganzen Breite darzustellen. Den Kampf gegen den Modernismus gelte es nicht nur gegenüber „den Folianten der Theologen und Philosophen“ aufzunehmen, sei doch auch die Aufklärung einst über „die Bücher und Büchlein der Unterhaltungsliteratur ... über Europa hinweggetragen“ worden. So seien auch heute „alle diejenigen, welche den religiösen Subjektivismus und Relativismus vertreten ... als bewusste oder unbewusste Streiter im Heere des Modernismus (zu) betrachten.“¹³³ Nicht einzelne Theologen seien darzustellen. Alle diesen Ideen würden einem Nährboden entspringen und diesen hätte Gisler schildern und als anti-katholisch kritisieren müssen.

Ich breche hier ab, um noch kurz die Reaktion Gislers zu beleuchten, wobei ich mich mehr auf die Form konzentriere, die inhaltlichen Verschiedenheiten werden zur Genüge deutlich geworden sein. Gleich zu Beginn fällt die Schärfe der Entgegnung auf, die Schrift zeichnet sich durch eine Wortwahl aus, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt: Decurtins schulmeistere in Theologie, es gehe ihm eigentlich nur darum, Gislers Werk kleinzuschlagen, so beginnt die Gegenkritik, um ihm in der Folge „theologische Anspruchslosigkeit“ vorzuwerfen ebenso wie: er trete als Anwalt Loisy's auf,¹³⁴ er kenne keinen Unterschied zwischen liberaler Protestantismus und der katholischen Kirche, er bringe geistlose Nörgelei an, seine Ausführungen seien „tumultuarische Notizen und Schiefheiten, für die auch das bescheidenste Lexikon sich bedanken dürfte.“

Decurtins habe sich dem Buch (und dem Autor) von vorneherein mit dem „Dolch des Misswollens“ genähert – „seiner werde ich mich erwehren.“ Er mache sich glatter Unwahrheiten schuldig, versuche Gisler persönlich zu beleidigen, seine Kritik sei nichts anderes als ein hässlicher Angriff und ein Versuch, Gisler zu einem Sympathisanten der Reformkatholiken zu stempeln.¹³⁵

Soviel zur Charakterisierung der Diskussionslage, es liessen sich noch einige Invektiven mehr anbringen. Wieso diese Schärfe, diese verletzende Polemik, die dem Kritiker jegliche Sachkompetenz abspricht und das zwischen zwei als orthodoxe Katholiken bekannten Professoren, die beide in ihrer Reverenz vor Pius X. nicht genug tun können. Gisler selbst gibt zu Beginn seiner Antikritik einen Hinweis, wenn er sich von einer Verschwörung umgeben sieht, die aus dem Hinterhalt gegen sein Buch und gegen ihn agiere. Der Vorwurf, Helfershelfer der Modernisten zu sein und sei es unbewusst, konnte nicht nur die wissenschaftliche Reputation des Autors, sondern ganz direkt seine Stellung und sein Auskommen gefährden. Gisler ist sich dessen wohl bewusst und unterwirft sich und sein Buch deshalb dem Urteil des vom Papst in jeder Diözese eigens geschaffenen Prüfungsausschuss, des sog. Vigilanz-Rates, der ihm bestätigt, sein Werk enthalte nichts, „was der gesunden katholischen Lehre widerspräche, dass es im Gegenteil kräftige Waffen bietet, um die unheilvollen Irrtümer des Modernismus zu bekämpfen.“ So mit Datum vom Januar 1913, als die Kritik Decurtins erst angekündigt war, Gisler hat also schon auf die anonyme Kritik in der „Correspondance de Rome“ reagiert. Der Autor konnte sich so zufrieden geben, das ganze Netzwerk, das pro und kontra „Der Modernismus“ im Hintergrund gesponnen wurde, lohnt aber noch einen vertieften Blick.¹³⁶

DIE DAMALIGEN MITTEL DES KAMPFES

Wir werden unten noch auf die Vorgänge um Monsignore U. Benigni und seine „Correspondance de Rome“ eingehen, soweit sie Decurtins betreffen. Hier will ich nur schildern, was im Vorfeld und im Hintergrund der Debatte Decurtins – Gisler sich abspielte. Wie erwähnt, Gisler hat einen nicht ganz falschen Eindruck. „Wie auf den Pfiff eines unsichtbaren Hauptmanns war ich da plötzlich von

vermummten Gestalten umringt und angefallen.“¹³⁷ Es musste also Organisationen geben, welche systematisch Modernisten, vermeintliche und wirkliche, ebenso wie Sympathisanten, auch da vermeintliche und wirkliche, aufspürten.

Nachdem die anonyme Kritik, die Schrift von Decurtins und ebenso die – teils positive, teils negative – Stellungnahme des Innsbrucker Professors Müller erschienen waren, setzte eine Kampagne zugunsten Gislers ein. Seine Person und mehr noch sein Buch waren auf dem besten Weg, Symbol im Kampf um die rechte Haltung gegenüber dem Modernismus zu werden.¹³⁸ Eine Gisler unterstützende, die Correspondance de Rome und besonders Decurtins deutlich attackierende Besprechung war sogar in der französischen Integristen-Zeitschrift „L' Univers“ zu finden, was die Redaktion zum Geständnis nötigte, ihr sei damit ein übler Streich gespielt worden. Benigni wusste in Rom bald einmal Bescheid über den Autor dieses der Zeitschrift unterschobenen Artikels, Julien Favre, Lehrer und Seelsorger am Lehrerseminar in Fribourg. Decurtins war zum einen empört über die ungenügenden Entschuldigungen des Univers, zum anderen war für ihn einmal mehr die Professorenschaft in Fribourg auf Abwegen, modernistisch angehaucht.¹³⁹ Gislers Buch wurde in den Kreisen des Integralismus als trojanisches Pferd des Modernismus beurteilt, nicht offen modernistisch, deshalb viel gefährlicher, aber ganz klar wurde festgehalten: „C'est précisément parce que Der Modernismus fait les affaires du modernisme ...“.¹⁴⁰

Dies alles war für Gisler nicht ohne Bedeutung, weil diese Kreise in Rom offensichtlich Zugang zum Papst hatten und so durchaus Massnahmen gegen ihn erwirken konnten. Sein Bischof hat denn auch direkt in Rom bei Kardinal Billot interveniert, was diesen zu unfreundlichen Worten gegenüber Benigni bewegte.¹⁴¹ Verständlich, dass diese Zensurierung Benignis nicht zur Wertschätzung Gislers in den integralistischen Kreisen beitrug. Für sie war „Der Modernismus“ in einem spezifischen Sinne zu theologisch und zu wenig kämpferisch. Im Urteil Poulats: „Reposant sur une bonne connaissance de la philosophie moderne, analysant son action néfaste sur l'intelligence catholique, descendant rarement des hauteurs théologiques, Der Modernismus ne pouvait que rencontrer la sympathie du cardinal Billot.“ Man spürt: Die Meinungen über das rechte Vorgehen waren auch in der Kurie geteilt, Benigni allerdings wusste genau,

wer wie anzugehen war, um seine Ziele zu erreichen. Umgekehrt wusste auch der Churer Bischof, an wen er sich zugunsten Gislers zu wenden hatte. Die gemässigten Kreise waren allerdings in der Defensive, sie wagten sich erst gegen Ende des Pontifikates Pius X. wieder hervor, und Benedikt XV. machte denn auch dem ganzen Unwesen bald einmal ein Ende.

Für Gisler war natürlich die „Empfehlung“ des Organs der deutschen Reformkatholiken „Das neue Jahrhundert“, welches sein Buch als „auf sympathische Weise gemässigt“ besprach, ein Bärenservice, für die Integristen ein neuerlicher Beweis der unheilvollen Tendenz dieses Buches. Decurtins selbst veröffentlichte im Frühling 1913 eine Kritik der Gegenkritik, die in der Sache aber nichts Neues mehr beiträgt – die Schlacht ging im Hintergrund weiter, die Waffen waren in erster Linie Verdächtigungen und Denunziationen. Auch auf diese Auseinandersetzung lässt sich eine Einschätzung anwenden, die in anderem Zusammenhang getroffen wird: „Diese Ereignisse können schlaglichtartig die Situation beleuchten, die am Höhepunkt der Modernismuskontroverse von Bespitzelung, Intrigen, Denunziation und Verstellung gekennzeichnet war.“¹⁴²

ZWISCHENHALT II

Eines dürfte hinlänglich deutlich geworden sein: Es geht in der Kontroverse wirklich nicht um eine Auseinandersetzung zwischen einem modernistischen und einem integralistischen Autor, die Fronten verlaufen innerhalb des Anti-Modernismus. Die Nähe der Positionen gibt der Auseinandersetzung die besondere Schärfe: Diskutiert wird im Grunde die Frage, wie sich die Kirche gegenüber dem Modernismus und den Modernisten zu verhalten habe, damit aber zugleich die Frage nach dem Stellenwert der Moderne innerhalb der Kirche überhaupt.

Poulat, der wohl beste heutige Kenner dieser Auseinandersetzung, bzw. der dabei verwendeten Mittel, nennt die eine Position die Minimalisten (*les minimalistes*), die andere die Maximalisten (*les maximalistes*).¹⁴³ Die Minimalisten waren bestrebt, als Modernisten nur die zu bezeichnen, die in vollem Umfang das von Pius X. abgelehnte System bejahten. So gesehen war die Zahl der Modernisten sehr

klein, in Deutschland waren wenige zu finden, die dann auch mit kirchlichen Sanktionen belegt wurden. Umgekehrt hatte dieses Vorgehen die schon erwähnte Tabuisierung des Themas zur Folge, da nicht sein kann, was nicht sein darf, und das bis in die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts. Th. M. Loome kann noch 1976 feststellen: „Man muss zusammenfassend sagen, dass die katholische Theologie bis jetzt den historischen Kontext, der die Modernismuskontroverse historisch und theologisch verständlich macht, noch nicht gefunden hat ...“.¹⁴⁴ Das ist natürlich auch eine Konsequenz der Tatsache, dass Forschung über diese Zeit als heikel und damit verpönt galt. Die Maximalisten umgekehrt wollten alles als Modernismus ansprechen, was in ihren Augen einen Kompromiss mit den Ideen der Zeit einging, so auch den sogenannten praktischen Modernismus, der in der katholischen Literatur auch noch nach Pascendi und Lamentabili in ihrer Meinung weit verbreitet war. Für sie war deshalb das Werk Gislers von einer gefährlichen Einäugigkeit, ein Werk nämlich, welches „permet toutes les illusions et toutes les manœuvres ...“.¹⁴⁵ Der Kampf gegen den Modernismus war nach dieser Konzeption in erster Linie innerhalb des Katholizismus zu führen, jede Abweichung war aufzudecken, gerade dann, wenn der Laie sie noch gar nicht als Abweichung erkennen konnte, denn diese Unerkennbarkeit machte sie doppelt gefährlich. Wir werden unten bei Decurtins auf die Brisanz dieses Ansatzes noch einmal zurückkommen. Schon jetzt aber sei auf die Konsequenz hingewiesen: Diese Konzeption lädt geradezu ein zu Bespitzelungen und Denunziationen, zur Ketzersuche, weil die eigentlichen Feinde innerhalb der Mauern zu suchen sind und die gleiche Uniform tragen, um die Sprache der Kontroverse für einmal aufzunehmen.

Sind also die Minimalisten unter den Anti-Modernisten bewusst oder unbewusst nichts anderes als die fünfte Kolonne der Modernisten? Betreiben sie durch ihre Weigerung, in jedem Eingehen auf die Bedürfnisse der Zeit schon Modernismus zu entdecken, die Geschäfte der Modernisten mit? Verhindern umgekehrt die Maximalisten einen vernünftigen Mittelweg und treiben so die Kirche in die nächste Kontroverse? Nehmen sie willentlich die Verdächtigung so und so vieler kirchentreuer Katholiken in Kauf, um ja nicht einen Angriff auf die Reinheit der kirchlich approbierten Lehre unbemerkt passieren zu lassen?¹⁴⁶

Zurecht weist Poulat darauf hin, dass hinter diesen Positionen zwei verschiedene Konzeptionen von Katholizismus und besonders von Verständnis und Aufgabe der Kirche stehen. Die eine Konzeption will um der Reinheit der Lehre in Kauf nehmen, dass nötigenfalls die Zeitgenossenschaft aufgegeben wird und immer wieder Gruppen aus der Kirche ausgeschieden werden – der reinigende, weil Morsches zertrümmernde Frühlingssturm von Decurtins. Die Kirche ist Turm in der Schlacht, ist Fels in der Brandung, Sie kann nur bestehen, wenn sie erprobt, geprüft und vor allem einheitlich ist. Sie kann sich selbst genug sein, weil die saekulare Welt letztlich auf sie angewiesen ist und nicht umgekehrt und sie damit eine Zeit der Distanz und Distanzierung problemlos überstehen kann.

Die andere Konzeption will keineswegs in der Moderne aufgehen – nichts läge ihr ferner. Sie weigert sich aber, die Moderne mehr oder weniger unbesehen nur als negative Kontrastfolie zu sehen. Ihr geht es darum, den orthodoxen katholischen Glauben, die Schultheologie, die für einen Theologen wie Gisler in ihrer Bedeutung nie in Frage stand, in die Welt hinein zu vermitteln und den Dialog nicht abreißen zu lassen. Ihr geht es ebenso um den Bestand der Kirche, aber mehr als die absolute Reinheit steht für sie die Katholizität im Vordergrund. Für sie ist der Modernismus ein philosophischer Irrweg und eine theologische Häresie – auf diesem Gebiet ist er denn auch zu bekämpfen. Die Maximalisten hingegen sehen sich umgeben von einer feindlichen Welt, vom Liberalismus in allen seinen Spielarten, den Antiklerikalismus inbegriffen. Darum ist in ihren Augen ein radikaler Trennungsprozess allen möglichen Kompromissen vorzuziehen, auch wenn diese seelsorgerlich noch so begründet sein mögen.¹⁴⁷

Beiden geht es letztlich um die Zukunft der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens, beide sind sich aber in der Hitze des Gefechtes dieses gemeinsamen Interesses nicht mehr bewusst. Das macht das Gespräch so schwierig, macht aber zugleich die Exemplarität der Kontroverse für unsere heutige Problemstellung aus. Wie ist der Glaube zu vermitteln, dass er auch in unserer Gesellschaft eine Zukunft hat? Welche Form der Kirche sichert, dass diese ihre Aufgabe, das Evangelium zu verkünden, auch in Zukunft wahrnehmen kann? Die uns „konservativ“ erscheinende Konzeption der Reinheit der Lehre um fast jeden Preis darf nicht von vornherein als

„Holzweg“ diffamiert werden. Sie hat gerade in ihrer Exklusivität ihre Stärke und ihre Anziehungskraft. Sie bezahlt dafür allerdings einen hohen Preis: die Gefahr, von der Volkskirche zur Sekte zu werden, sich selbst dermassen zu marginalisieren, dass sie ihre Absicht, ein Fanal für die Völker zu sein, nicht mehr wahrnehmen kann. Die „progressiv“ anmutende, auf die Moderne zugehende Haltung bewahrt die auch die zeitgenössische Kultur umfassende Katholizität, verliert aber Profil und wird damit in eine dauernde Suche nach ihrer Identität geworfen.

In der hierarchisch strukturierten Kirche konnte es damals nicht ausbleiben, dass beide Seiten – und sei es über die Diffamierung der Gegenseite – bestrebt waren, die offizielle Billigung ihrer Position durch das Lehramt zu erreichen. Nicht eigentlich die Christlichkeit der Positionen stand damit zur Debatte, mehr die Frage, welche Position dem Willen des Papstes und damit der eigentlichen Absicht der Kirche im Grunde entspräche. Es ist heute in der Forschung anerkannt, dass Pius X. in diesen Jahren die Integristen deutlich bevorzugte. Er war in den letzten Jahren seines Lebens überzeugt, die Nusschale Kirche durch einen lebensgefährlichen Sturm zu steuern. Dazu wurde seine fast panische Angst vor dem Abgleiten der Kirche in modernistische Strömungen von Leuten seiner Umgebung in nicht immer fairer Weise für ihre zum Teil persönlichen, zum Teil dogmatischen Ziele ausgenützt.¹⁴⁸

Im Ausziehen der Linien in die heutige Zeit muss hier differenziert werden. Eine simplifizierte Übertragung übersieht die Veränderung der Bedeutung von Amtsautorität allgemein und im Rahmen der Kirche insbesonders. Ebenfalls simplifizierend wäre aber die Annahme, dass in einer individualistisch geprägten Zeit Autorität allgemein als obsolet und Stellungnahmen des Lehramtes damit als für den Einzelnen nicht verpflichtend abgetan würden. Nur schon die Tatsache fundamentalistischer Strömungen innerhalb der Kirche zeigt die Bereitschaft, lehramtliche Weisungen als identitätsstützend zu erfahren. Der zur Zeit im Bistum Chur von vielen erfahrene Ausfall an akzeptierter Bischoflicher Autorität wird nicht etwa als Befreiung, sondern eher als Belastung empfunden.¹⁴⁹ Es zeigt sich nur schon in solchen Beobachtungen, dass hier unbewältigte Fragen des Verständnisses von Kirche und Amtsautorität anstehen. Der Rückblick auf die Modernistenkrise bringt sicher keine einfachen

und eingängigen Lösungen. Aber er kann helfen, diese Fragen als echte Fragen zu formulieren und sich über die Stringenz möglicher Antworten klar zu werden. Anzugehen und einer Lösung entgegen zu führen sind die Fragen im Kontext ihrer jeweiligen Zeit. Noch wenn in einer ahistorischen Sicht von einem Bestand an ewigen Antworten ausgegangen würde, so antworten diese doch auf jeweils anders gestellte Fragen. Eine Kontroverse, die dermassen zu Parallelisierungen mit heutigen Kontroversen einlädt wie eben die Modernistenkrise, darf nicht zu unhistorischen Übertragungen verleiten. Dass sie als ein die Kirche tief berührendes Ereignis aber aus den Köpfen der Beteiligten nicht einfach verbannt werden kann, zeigt sich in der nicht zu übersehenden referentiellen Bedeutung in der heutigen kirchenpolitischen Diskussion.

Caspar Decurtins als Bannerträger der Ultramontanen

Wer sich mit dem Modernismus in der Schweiz beschäftigt, kommt nicht an diesem Mann vorbei. Mit ganzer Energie – und das hiess bei Decurtins nicht wenig – hat er sich in diesen Kampf gestürzt, mit solcher Vehemenz, dass er sich nach Meinung Gruners „geradezu verhasst machte“ und mit Methoden, die einen Biographen jüngster Zeit zur Einschätzung nötigen: „ausnehmend peinlich.“¹⁵⁰

Warum die Vehemenz, warum diese wirklich peinlich anmutende Ketzerschnüffelei bei einem Politiker, der sonst keinerlei Berührungsängste zeigte, wenn es zum Beispiel darum ging, mit linken Politikern zusammen ein Gesetz durch den Nationalrat zu bringen? Warum dieser fast manisch erscheinende Kampf um die Reinheit der katholischen Lehre, wenn er daneben sehr gut mit Reformierten wie z.B. Theophil von Sprecher, dem nachmaligen Generalstabschef zusammenarbeitete?¹⁵¹ Warum ein solcher Zusammenstoss mit einem grundkatholischen Mann wie Gisler, der später Weihbischof werden und den nur sein früher Tod am Erreichen des Churer Bischofssitzes hindern sollte?

Wenn im folgenden die Kontroverse Gisler – Decurtins auf die Beweggründe von Decurtins hinterfragt wird, geht es mir nicht um die Psychologie Decurtins', auch wenn dies nicht ganz auszuschliessen ist. Es dürfte im Vorangegangenen hinreichend klar geworden sein, dass es um die Rezeption der Moderne durch den Katholizismus geht. Der Dissens zwischen Integristen und gemässigten Anti-Modernisten hat zwei mögliche Positionen illustriert, gewonnen an der von der Kirche sofort abgelehnten dritten, der des Modernismus selbst. Damit ist eine Art Binnenperspektive gegeben. Gegenüber Arbeiten, welche sogleich die Konsequenzen auf die soziale und politische Tätigkeit der Katholiken und der katholischen Parteien, so weit sie damals schon existierten, ins Auge fassen, schien es mir wichtig, innerkirchliche, sogar innertheologische Rezeptionsweisen im Detail zu analysieren. Es ist mir bewusst, dass auf diesem Wege die Moderne nur über die Vermittlung durch eine kirchliche Gruppe, die Modernisten, überhaupt ins Blickfeld tritt. Diese Einschränkung entspricht der Realität, war doch um die Jahrhundertwende und bis zum Ersten Weltkrieg dies die einzige mögliche Perspektive,

unter welcher die kirchlichen Autoritäten und die Schultheologie von der Moderne überhaupt Kenntnis nahmen: In der Verzerrung der Häresie.

Die Darstellung verengt sich also bewusst noch einmal, wenn sie nun den einen Kontrahenten auf seine Motive und Hintergründe befragt. Sie erweitert sich aber zugleich, geht es doch nicht um einen Apologeten, nicht einmal um einen Fachtheologen, sondern um einen Politiker, Sozialpolitiker und Wissenschaftler, um einen Angehörigen einer ganz anderen Welt als der des geschlossenen Kosmos des Priesterseminars St. Luzi in Chur, stellvertretend für viele derartige Kosmoi im deutschsprachigen Raum.

Natürlich kann und will sich die Darstellung nicht zu einer Biographie in nuce ausweiten, so sehr eine solche Biographie, fassend auf der reichhaltigen zweibändigen Arbeit Frys, ein Desiderat der Forschung wäre.¹⁵² Sie bleibt zentriert auf die Interventionen Decurtins in der Modernismus-Debatte. Die zu Beginn dieses Abschnittes gestellten Fragen lassen sich aber nicht beantworten, ohne auszugreifen auf die übrigen Tätigkeitsfelder dieses rastlosen und umfassend tätigen Mannes. Ich bin überzeugt, dass gerade so ein Kapitel „Katholizismus und Moderne“ zur Darstellung kommt und in anderer Perspektive als im letzten Kapitel die gleichen Fragen nur anders nüanciert sich stellen.

Um die Darstellung Decurtins innerhalb dieser Arbeit nicht zu überfrachten, werden einzelne Aspekte seiner Tätigkeit ganz ausgespart, andere sehr abgekürzt dargeboten. Ich hoffe, an anderer Stelle einiges davon nachholen zu können.¹⁵³

Ich habe oben schon erwähnt, dass sich die Lebensläufe und die Standpunkte der beiden Protagonisten in eigentümlicher Weise kreuzen. Dieses Sich Kreuzen macht natürlich einen besonderen Teil der Faszination dieser Kontroverse aus. Dieser teilweisen Durchbrechung des Normalen möchte ich am einen Lebenslauf nachgehen. Weiter: Gibt es gewisse weltanschauliche Fixierungen, welche mit Ultramontanismus gekoppelt sind und welche sind dies? Inwiefern halten sich Prägungen durch das katholische Milieu bis in die sozialpolitischen Stellungnahmen durch? Wie ist der schweizerische Föderalismus mit dem römisch-katholischen Zentralismus vereinbar, bzw. welche Nüancierungen sind in und an dieser Beziehung anzubringen? Die Beschäftigung mit Decurtins ist nur darum schon sehr heilsam, weil dieser

Mann sich nicht leichthin in ein Schema pressen lässt und damit denn auch die Relativität aller Schemata blosslegt. Ich werde unten versuchen, eine Art Schlüsselidee für seinen Ansatz zu formulieren. Aber auch diese Annäherung an sein geheimes Zentrum ist ein nachträglich formuliertes Theologumenon, das nicht von Decurtins selbst stammt und seine Berechtigung nur so einsichtig machen kann, dass es sein Handeln gewissermassen hermeneutisch erst erschliessen kann.

Ich meine zu sehen, dass in der Darstellung des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts oft vorschnell Katholizismus mit Ultramontanismus, mit Ablehnung aller sozialpolitischen Massnahmen, sofern nicht kirchlich gefördert, und mit föderalistischer Grundstruktur, Bewahrung der ländlichen Eigenheiten, Abwehr der städtischen Zivilisation, identifiziert wird.¹⁵⁴ Die Suche nach dem Hintergrund der militanten antimodernistischen Haltung bei Decurtins soll bei der Bestimmung solcher religiöser Verhaltensmuster (pattern) die mögliche Variationsbreite erhöhen – es gibt auch im Katholizismus nicht einfach einen normierten Lebenslauf verbunden mit einer ebenso milieubestimmten, normierten Weltanschauung.¹⁵⁵

Es ist also die Anomalie, die mich beschäftigt, wenn es denn eine Anomalie sein soll. Und wenn nicht, dann stellt sich erst recht die Frage, ob nicht auch im Katholizismus Standardisierungen sich verbieten oder höchstens als Annäherungen erlaubt sind.

DER ANTI-LIBERALISMUS DECURTINS

Für Decurtins ist der Liberalismus sein ganzes Leben hindurch der Hauptgegner, sei dies auf politischem, sozialem oder kirchlichem Gebiet. Diese Komponente seines Weltbildes hält sich von seiner Studienzeit bis ins Alter durch und beschlägt alle Tätigkeitsgebiete. Wir werden allerdings noch genau zu definieren haben, was Decurtins unter Liberalismus versteht.¹⁵⁶

Bekanntlich war Decurtins der Sohn einer pointiert liberalen Mutter, von ihr mehr als vom Vater hat er die Passion für politisches Handeln und Debattieren geerbt. Katharina Decurtins war eine geborene de Latour aus Brigels, das führende liberale Haus im Bündner Oberland. Die „konsequente Haltung der liberalen Mutter“ hat

sich auch dann nicht verändert, als ihr Sohn schon längst seine eigenen Wege ging.¹⁵⁷ Der Liberalismus führender Familien des Bündner Oberlandes darf nun aber nicht unbesehen mit dem rein oekonomisch orientierten, auf die Industrialisierung ausgerichteten Liberalismus der Wirtschaftszentren identifiziert werden. Martin Bundi betont das zurecht in seiner Biographie eines direkten Konkurrenten Decurtins in den Nationalratswahlen, Anton Steinhäuser: „Man findet in diesen Worten einen der charakteristischsten Züge der Bündner Liberalen jener Zeit: den einer tiefen und ehrlichen Sorge um die Armen, wahrhaft ein Verständnis und den festen Willen, *die soziale Frage* zu lösen.“¹⁵⁸ (Übersetzung von mir) Der Bündner Liberalismus, das gilt in besonderem Masse für die Surselva, nährte sich aus den Ereignissen der französischen Revolution und der Staatengründung auf kantonaler und eidgenössischer Ebene. Die Liberalen waren eingetreten für einen Kanton Graubünden mit einer handlungsfähigen Regierung, für den Anschluss an die Schweiz, in der Folge dann für weitgehende Volksrechte, für die Erschliessung der Bündner Täler mit Strassen und Eisenbahnen in der Hoffnung auf wirtschaftlichen Aufschwung, für effizientere Gemeindeverwaltung und für eine obligatorische, mehrere Jahre umfassende Elementarbildung.¹⁵⁹ Gerade der letzte Punkt brachte sie in Konflikt mit der damals noch stark von der Kirche getragenen katholischen Schule. Weder die Latour noch die Steinhäuser können als antiklerikal bezeichnet werden, sie waren durchwegs katholisch, in beiden Familien gab es allerdings schon damals Mischehen. Ihr Bemühen um den Fortschritt brachte sie aber in den Ruf der Antiklerikalität, wenn sie z.B. für eine paritätische Realschule in Ilanz eintraten. Anton Steinhäuser, der spätere Antipode Decurtins, war in einem paritätischen Dorf aufgewachsen, die Wahrung des konfessionellen Friedens durch gegenseitige Toleranz war ihm seit seiner Jugend zur Selbstverständlichkeit geworden, eine ultramontane Haltung war unter solchen Umständen undenkbar.

Wo, wann und unter welchen Umständen sich Decurtins vom Liberalismus seines Elternhauses abwandte, ist unklar, für unsere Untersuchung auch sekundär, ebenfalls wie sehr die bewusste Absetzung von der Mutter dazu beitrug. Die Tatsache, dass Anton Steinhäuser eine Generation später Ähnliches mit seinem Sohn Aluis erlebte, lässt darauf schliessen, dass eine politische Karriere mit

liberalen Vorzeichen zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Bündner Oberland nicht mehr möglich war. Dieses Erlöschen des katholischen Liberalismus in der Surselva ist ein Phänomen, das noch der Darstellung harrt. Zwar steht fest, dass es mehr um Personen geht als um Positionen. Kämpfe um Positionen wurden vor Wahlen geführt, wenn es galt, Personen zu diskreditieren. Die Wähler scharten sich um einzelne Persönlichkeiten, aber es ist dennoch signifikant, dass diese ab 1880 ultramontan, konservativ und zunehmend konfessionalistisch waren.¹⁶⁰

In eindrücklicher Zentrierung zeigt diesen Zug die Grabrede des Trunser Pfarrers Rest Giusep Caminada vom 1. Juni 1916. Sie scheint mir darum signifikant, weil sie einem Publikum gilt, das Decurtins kannte und ihn jahrelang in das Kantons- wie ins Eidgenössische Parlament abordnete. „Credidit et zelum Dei habuit“, in diese Worte aus einer Liturgie am Sterbebett fasst Caminada Decurtins Lebenswerk zusammen und wird nicht müde, immer wieder zu betonen, dass das Prinzip all seines Wirkens katholisch war. „Sia politica fuva catolica da principi, q.e. da fundament anora ... jeu plaidel tier vus dalla politica da principi, q.e. de quellas ideas religiusas filosoficas, che fan il moviment della cultura humana ... en quei fuva el il grand um catholic, ...“¹⁶¹ Für Decurtins war es selbstverständlich, dass Katholizismus Ultramontanismus hiess, dass somit in der Ausrichtung auf das Zentrum der Kirche die einzige Möglichkeit lag, sie in den Stürmen der Zeit lebendig zu bewahren. Das hiess nicht totaler Verzicht auf Rezeption der Moderne; wir werden noch zeigen, dass für ihn z.B. die Massenmedien ein oft benütztes Instrument darstellten, aber das hatte mit der Kirche nichts zu tun, ihre Lehre und ihr Aufbau blieben davon unberührt. Er schreibt in der Rückschau: „Ma formation intellectuelle s'est accomplie à cette époque de régénération de la pensée et de la vie catholique où la jeunesse croyante se groupait sous l'étendard du Syllabus et s'enthousiasmait pour le programme de catholicisme intégral déployé par Louis Veuillot.“¹⁶² Decurtins selbst nimmt also Bezug auf die durch den Syllabus und seine Nachwehen erfolgte Schliessung der Reihen des Katholizismus und auf die Formung des Integralismus in Frankreich. Er nimmt allerdings ebenfalls Bezug auf eine Strömung, welche einen latenten Konservativismus bis hin zu monarchischen Strömungen nicht verleugnen konnte. Es wird uns noch beschäftigen müssen, wie dies mit dem Föderalismus

und dem Demokratieverständnis bei Decurtins Hand in Hand gehen konnte.

Wann genau diese für sein ganzes Leben entscheidende Zuwendung zum integralen, papsitreuen Katholizismus geschah, ist für unsere Untersuchung sekundär. Sicher spielt aber die erste politische Wirksamkeit Decurtins, seine Erhebung zum Mistral (Landammann) der Cadi, mit dem Auftrag zur Restitution des Klosters Disentis, eine sein politisches und religiöses Leben markierende Rolle. Dass diese Restitution Erfolg hatte, gab den Konservativen Auftrieb: „Die Rettung des Stiftes Disentis wurde zum Symbol der politischen, kulturellen und religiösen Selbstbehauptung der konservativen Katholiken in einer – ihrer Auffassung nach – der Religion feindlich gesinnten, liberal-katholischen und radikalen Umwelt.“¹⁶³ Die Klöster und die Orden (Jesuiten!) spielten in der Kirchenpolitik des Liberalismus bekanntlich eine entscheidende Rolle, besonders darum, weil sie in der Schule stark verankert waren, umgekehrt die Schule in den Augen der Liberalen Garant für eine progressive Formung zu sein hatte. So war der Kampf um die Schule in den Augen beider Parteien alles andere als ein Nebenschauplatz in der ideologischen Auseinandersetzung. Wenn es nun dem jungen Decurtins – unter anderem durch die Koalition mit konservativen protestantischen Kräften – gelang, ein Benediktiner-Kloster zu restituieren und die Schule dort wieder zum Leben zu erwecken, hatte das Signalwirkung und dies weit über den engen Raum der Surselva hinaus: Die Restitution war zum einen ein Symbol für die Leistungsfähigkeit eines geeinten Katholizismus, zum anderen wurde der vermeintlichen oder wirklichen „Aushungerungspolitik“ der liberalen Kräfte ein Riegel geschoben, und zum dritten – Decurtins hat das nie vergessen – war es auch ein Zeichen der politischen Begeisterungsfähigkeit durch ein grosses Projekt. Dies wurde nicht nur im Bündner Oberland, sondern erst recht in den vom Sonderbundskrieg betroffenen Landschaften der Schweiz so gesehen.

Aus solchen Erfahrungen, die durchaus auch Elemente der Identitätsstiftung und -sicherung aufweisen, nährte sich Decurtins Anti-Liberalismus. Er fand in der vom Syllabus geprägten katholischen Gesellschaftslehre und Theologie adäquaten Ausdruck. Doch hat er dabei die elementare Prägung durch die föderalistische und irgendwie anarchische Struktur bündnerischer Politik, eine anarchische Struktur,

die verbunden ist mit einer geheimen Neigung, starken Figuren lange zu folgen, um sie dann plötzlich fallen zu lassen, nie ganz abstreifen können.

Seine vor Wahlen immer wieder bemerkbare Angst, sein Drängen gegenüber Freunden, seine oft fast grotesken Anstrengungen mögen auch hier ihre Wurzeln haben.¹⁶⁴

Der Liberalismus verhinderte nach seiner Einschätzung gerade diese Schliessung der Reihen, welche dem Katholizismus Stärke verlieh. Er stand in den Augen Decurtins nicht nur in klarem Widerspruch zur kirchlichen Lehre, er war für ihn Selbstaufgabe, aber auch Aufgabe des Menschen schlechthin, der um des oekonomischen und zivilisatorischen Fortschrittes willen seine Würde verriet, ja sie um ein Linsengericht verkaufte. Meines Erachtens liegt hier einer der Zugänge zu Decurtins Handeln, gewissermassen das ihn organisierende Zentrum. Alles war darauf ausgerichtet, den Katholiken, den Arbeiter, den Menschen schlechthin nicht in die Fänge des menschenvernichtenden Liberalismus geraten zu lassen. Er hatte keine Hemmungen, mit Sozialisten, welschschweizer Föderalisten und protestantischen Konservativen zu politisieren. Im Unterschied zur Meinung anderer Katholiken war er aber kein Befürworter des Eintrittes der Katholisch-Konservativen in einen radikal (= liberal) dominierten Bundesrat, dies in deutlichem Gegensatz zum Wirken Ph. A. von Segessers.

Er war ebenso zeit seines Lebens ein entschiedener Verfechter der Gleichsetzung von Katholizismus mit Ultramontanismus. In der Zentrierung auf Rom sah er die einzige erfolgversprechende Abwehr des Liberalismus. Nur in dieser Ausrichtung – der bei vielen Katholiken ein Personenkult um den Papst entsprach – war es möglich, der eigentlichen Aufgabe Herr zu werden, „in der Abwehr des – aus ihrer Sicht – schädlichen saekularisierenden Zeitgeistes und der Gefahren, die von dieser Seite den Katholiken als Minderheit im Staate drohten.“¹⁶⁵ Dies musste zur Anfeindung, aber auch zur Bewunderung führen. Ein Beispiel: „Ja, das ist der unverrückbare Grundzug, das brennende Herz, Stern und Kern des Decurtins'schen Wesens: die *Leidenschaft für die einmal erkannte Idee!*“ Was aber die Idee inhaltlich ist, sagt Walter nie präzise. Wir können es erahnen, wenn er wenig später schreibt: „Einer, der in die Täler einer kleingläubigen, engbrüstigen, im Materialismus verlotternden Zeit den hohen Fackel-

schein ewig blühender und stürmender Jugend warf, ...“.¹⁶⁶ Das war die Zeichnung des Liberalismus aus der Sicht Decurtins und seiner Anhänger, eine verlotternde, allen hohen Ideen abgeneigte und einzig dem Dienst am Mammon verpflichtete Zeit, dagegen galt es anzukämpfen, dagegen lohnte sich der Kampf!

Im konkreten Kampf gegen den Modernismus allerdings fehlten ihm Leute, die ihn unterstützt hätten, Decurtins hat dies selbst schmerzlich empfunden. Fry beschreibt seine damalige Situation unter Rückgriff auf alttestamentliche Bilder: „Von eigenen Freunden verlassen, wenn nicht verraten, von Wächtern auf Sion, die sein makelloses Schwert hätten segnen sollen, vielfach verdächtigt, ...“, und er billigt ihm Konsequenz zu: „In Wirklichkeit war der Modernistenkampf Decurtins' die gradlinige Fortsetzung eines Lebens, das er dem Kampfe gegen den Liberalismus auf allen Gebieten geweiht hatte.“¹⁶⁷ Das sieht auch Rusch so, wenn er Decurtins' Haltung in der Modernistenkrise direkt mit seiner Bekämpfung des politischen und wirtschaftlichen Liberalismus zusammenbringt, er setzt sich aber ab von der Art und Weise, wie dies geschah. Diese ihm widerstrebende Art und Weise führt er auf einen Charakterzug Decurtins' zurück: Es mangle ihm an Humor, es fehle ihm „der fröhliche Einbezug der eigenen und fremden Schwächen in die Lebensberechnung. Solche Leute nehmen alles zu ernst, oft auch sich selber.“¹⁶⁸ Ich will Ruschs Beobachtungen zu Decurtins Persönlichkeitsstruktur nicht in Zweifel ziehen, aber auf den Hintergrund hinweisen. Für einen Ultramontanen vom Schlage Decurtins gab es keine Möglichkeit humoristischer Distanz, wenn das Zentrum des Glaubens in Gefahr war. Darum musste und zwar mit allen Mitteln gekämpft werden, alles andere wäre Verrat an der Sache gewesen. Deshalb konnte Decurtins auch nicht unterscheiden zwischen dem Inhalt des Kampfes und der Art und Weise wie gekämpft wurde. Es gab in dieser Situation keine Adiaphora – alles war zur entscheidenden Situation geworden, alles war wichtig, alles war miteinbezogen ins glaubensentscheidende Pro und Contra.

Decurtins war sich deshalb gar nicht bewusst, konnte es wohl gar nicht sein, wie abstossend seine Kampfmittel auf Freund und Feind wirkten. Da es um nichts weniger als *alles* ging, war *alles* erlaubt, ja musste *alles* eingesetzt werden; wir werden im nächsten Kapitel noch darauf zurückkommen.

Natürlich spielte ebenfalls eine Rolle, dass das Engagement auf konservativer und konfessionalistischer Seite Wählerstimmen brachte. Dieses Motiv dürfte aber nicht ausschlaggebend gewesen sein und nur in der Frühzeit erheblich mitgespielt haben. Später hat Decurtins mehrere Male bewiesen, dass sein Anti-Liberalismus nicht wahlpolitisch begründet war. Er hätte durch begrenzte Abmachungen mit den Liberalen sich politische Vorteile erwerben können. Ihm Populismus vorwerfen, ist also in diesen Fragen unzutreffend.

IM KAMPF GEGEN DEN PRAKTISCHEN MODERNISMUS

Ich greife noch einmal auf die Entwicklung und den Bildungsgang Decurtins zurück. Aus seiner Kantonsschulzeit sind zwei Ereignisse in diesem Zusammenhang signifikant: Einmal wird er von einem seiner Lehrer auf die bei Kösel erscheinende Bibliothek der Kirchenväter hingewiesen, und er nutzt die Gymnasialjahre zu einem eifrigen Studium derselben. Es ist nicht übertrieben, darin den eigentlichen Grundstock und ein zentrales formendes Element seiner Kultur zu sehen. Die Väter des Christentums, darin war die Richtschnur und die Maxime allen christlichen Handelns und aller Weltansicht aus christlichem Glauben zu finden. Dann wird berichtet, er habe sich vor dem Rektorat der Kantonsschule verantworten müssen, weil er mit einem Lehrer bezüglich der Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vatikanischen Konzils, welche damals die Gemüter bewegte, in einen heftigen Streit geraten sei. Hier liegt eine weitere Eigenheit Decurtins'schen Denkens. Seine Überzeugung von der Notwendigkeit sichernder Institutionen verbindet sich mit seiner Lektüre. Die Kirche, in ihrer römisch-katholischen Form, gipfelnd im unfehlbaren Papst, bewahrt diese Lehre der Väter in reiner Form. Alles andere kann nur Abfall, kann nur Verzerrung oder Missbrauch dieser *doctrina sana et pura* sein.¹⁶⁹

Hinter dem oben gezeichneten Antiliberalismus Decurtins steht sein Katholizismus. Dazu hat, die Grabrede weist deutlich darauf hin, seine Umgebung und seine Familie Entscheidendes beigetragen.¹⁷⁰ Dass sich aber der Katholizismus im Falle seiner Mutter mit einer weltoffenen liberalen Haltung verband, beim Sohn dann ein ultramontanes, konservatives Gepräge fand, mag vordergründig auf

einen reinen Generationenkonflikt hinweisen. Nicht zu vergessen ist aber die allgemeine Entwicklung, wie ich sie zu Beginn der Arbeit gezeichnet habe. Der Katholizismus von Katharina de Latour war sozusagen ein Katholizismus vor dem Syllabus, er hat sich nicht mehr geändert. Es war zugleich ein Katholizismus eigentlich vor demokratischer Strukturen, ein Katholizismus, um es überspitzt zu sagen, den sich die führenden Häuser, aufgeklärt und gebildet, leisten konnten.¹⁷¹ Ich habe oben bei dem Hinweis auf die Herkunft des liberalen und dann des ultramontanen Klerus auf diese soziale Differenzierung aufmerksam gemacht. Bei ihrem Sohn ist es ein Katholizismus nach dem Syllabus, in einer Zeit des kraftvollen Rückzugs auf sich selbst (um ein Paradox dieser Art zur Beschreibung zu Hilfe zu nehmen), ein Katholizismus der Demokratie, nicht frei von populistischen Zügen, jedenfalls bemüht und bewusst, mit der Haltung der Wähler übereinzustimmen. Der Wandel im europäischen und schweizerischen Selbstverständnis der Katholiken ist bis in die Trunser Familie hinein zu verfolgen.¹⁷²

Dieser Katholizismus sah sich in der Modernismus-Debatte in seinen Grundfesten bedroht. Alles stand auf dem Spiel und deshalb – ich habe oben schon einmal auf diese Folgerung hingewiesen – waren alle Waffen erlaubt, bzw. einzusetzen. Damit war natürlich auch kein Gebiet vom Kampf ausgenommen. In der Theologie und Philosophie waren Modernisten, mindestens wenn man der Meinung des Lehramtes folgte, klar zu bezeichnen. Schwieriger war es auf dem Gebiet der Kunst, insbesondere der Literatur, schwieriger ebenso auf dem Gebiet der Wissenschaft. Ein Beweggrund bei der Errichtung der katholischen Universität Fribourg war ja die Sorge um die Entfremdung katholischer Studenten von ihrem Glauben und ihrer Kirche gewesen, wenn sie in der Schweiz notgedrungen Universitäten in reformierten Kantonen besuchen mussten. Nicht dass eine katholische Jurisprudenz oder Geisteswissenschaft gefordert wäre, Decurtins selbst hatte ja ebenfalls an protestantischen Universitäten (Heidelberg!) studiert. Gefordert war aber eine Wissenschaft durch katholische Lehrer, welche dem Studenten mit dem Wissen ein solides Fundament katholischer Weltanschauung mitzugeben hatten.¹⁷³

Es musste Decurtins, der die Universität Fribourg immer noch als „sein Kind“ ansah, sehr treffen, als er in seinem Kampf gegen den Modernismus von seinen Universitäts-Kollegen, mit Ausnahme von

A. M. Weiss, wenig Unterstützung, ja sogar offene Ablehnung zu spüren bekam. So verdichtete sich sein Eindruck, der Modernismus sei bis an die Universitäten, in Fribourg besonders bis in die katholische Fakultät, vorgedrungen.¹⁷⁴ Es ist nicht daran zu zweifeln, dass sanktionierende und disziplinarische Massnahmen gegen einzelne Professoren (z.B. Publikationsverbote etc.) auf Meldungen Decurtins', unterstützt von Weiss, zurückgingen. Er hatte zum einen genügend Einfluss in Rom, zum anderen stand ihm das von seinem persönlichen Freund und Kampfgenossen Umberto Benigni aufgebaute geheime Nachrichtennetz zur Verfügung.¹⁷⁵ Die Bedeutung dieses Netzes ist in der Regel übertrieben worden, es ist aber an seiner Tätigkeit nicht zu zweifeln, ebensowenig an der lähmenden Angst, die sich in den Kreisen der Reformkatholiken breit machte, wollten diese doch die Kirche auf keinen Fall verlassen, weder freiwillig noch gezwungenermassen. Decurtins war für die Schweiz der Hauptgewährsmann Benignis, von ihm nur schon als Reformist verdächtigt zu werden, konnte für einen Kleriker das Ende seiner Laufbahn bedeuten. Belastend war in erster Linie die Tatsache, dass alles geheim geschah, Verteidigung nicht möglich war und auch nie klar wurde, wer eigentlich zu diesem Netz gehörte. Diese Art der Machtausübung lud zu Denunziationen geradezu ein, überzeugter Integrist zu sein konnte der eigenen Karriere nützlich sein, eine gezielte Meldung konnte einen Konkurrenten um einen Lehrstuhl von einer Bewerbung ausschliessen und so die eigenen Chancen vergrössern.

Massnahmen wurden in der Regel nicht bekannt und fast nie begründet. Von der Öffentlichkeit weitgehend abgeschirmt, begann eine Säuberung in Theologenkreisen, nicht eigentlich gefährlich durch die getroffenen Massnahmen, sondern viel eher durch die Lähmung der Forschung und die Akte vorauseilenden Gehorsams. Ohne die wenigen Mitstreiter Benignis in ihrer Wirksamkeit zu überschätzen, darf diese Zeit doch zu den für die Theologie und die kirchlichen Amtsträger unangenehmsten und unappetitlichsten Perioden der Neuzeit gezählt werden. Sie hielt in ihrer Wirksamkeit bis weit ins 20. Jahrhundert an, als Modernist und verkappter Protestant konnte einer noch 1950 verdächtigt und denunziert werden, und das konnte Folgen haben.¹⁷⁶

Der Kampf gegen den praktischen Modernismus wurde von Decurtins, was die Literatur anging, unter die Frage gestellt: „Gilt

für das literarische Schaffen Religion und Moral?“¹⁷⁷ Decurtins stellt selbst die Gegenfrage, ob es denn nicht der Schriftsteller allein sei, der die Moral seines Werkes bestimme, ob es nicht gerade das Wesen eines Kunstwerkes sei, nicht einfach die Entfaltung eines vorgegebenen Glaubensatzes und einer vorgegebenen Moral darzustellen. Für Decurtins heisst aber die oben formulierte Grundfrage stellen auch sie bejahen: „Alle, die auf christlichem Boden stehen, müssen diese Frage bejahen; wer sie verneint verlässt bewusst denselben, und mit ihm können wir nicht über katholische Literatur streiten.“¹⁷⁸ Katholische Literatur hat die Aufgabe, katholische Religion und Moral darzustellen und zu verbreiten. Wenn sie das als sekundäre Aufgabe neben der gestalterischen ansieht, vernachlässigt sie ihre eigentliche Aufgabe und macht sich zur Trägerin modernistischer Ideen, weil sie damit implizit die moralische Autonomie des Individuums verkündet und so nach Decurtins dem Subjektivismus Tor und Tür öffnet. Vor diesem Anspruch kann natürlich ein Tolstoi, wie wir oben gesehen haben, nicht genügen.

Es wäre ein falscher Ansatz zu meinen, man könne sich mit vielen Autoren darin treffen, dass jeder Mensch nach Wahrheit strebe und viele von einer Ahnung, einem Gefühl des Absoluten berührt seien. Dieses religiöse Moment, wie Decurtins es nennt, das „in seiner weitesten und unbestimmtesten Form mit Elementargewalt wieder auftaucht und immer weitere Kreise umgreift, ...“ führt aber nicht zu einer Renaissance des Katholizismus, es ist im Gegenteil „ein wilder Subjektivismus“, angetreten „für die neuen Menschen eine neue Religion zu suchen.“¹⁷⁹ Dahinter steht der Wahn, es lasse sich irgendwie und irgendwo ein gemeinsames Feld finden, auf welchem sich katholische und moderne Weltanschauung treffen könnten, um partiell wenigstens eine Einigung zu erzielen. Das wäre nach Decurtins wahrhaft ein Wahn und zur gleichen Zeit „eine masslose Überschätzung künstlerischer und dichterischer Leistungen ...“. Es würde eine mindestens partielle Anerkennung künstlerischer Autonomie bedeuten. Die Suche des Menschen nach Wahrheit kann aber nur in der Nachfolge Jesu, der sich selbst als die Wahrheit bezeichnet hat, ihre Erfüllung finden. „Und weil wir in unverbrüchlicher Treue gegen jenen, der gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit!“, im Besitze der Wahrheit sind, so ist es unsere Pflicht, auch in der Literatur alles das zurückzuweisen, was wir als eine Verletzung und Trübung der Wahr-

heit betrachten müssen.“¹⁸⁰ Der Besitz der durch Jesus Christus verbürgten Wahrheit, den Decurtins hier apostrophiert, ergibt sich im Kontext der Kirche in der Übernahme der katholischen Lehre. Decurtins spricht in bezeichnender Weise von „Verletzung und Trübung“ der Wahrheit. Während die erste als offenkundig erkannt und verurteilt werden kann, ist die zweite imstande, sich als Verwirklichung des Katholizismus auszugeben und so ins Innere der Lehre einzudringen. Es ist aber nichts anderes „als der Versuch, die alten Wahrheiten umzuwerten und Tendenzen als katholisch zu bezeichnen, die es gar nicht sind.“¹⁸¹ So muss und kann als modernistisch zuletzt alles Abweichen von der als orthodox definierten katholischen Lehre bezeichnet werden. Nicht einmal nur die Übernahme der lehramtlichen Definitionen wird gefordert, sondern die Zustimmung zu einer einzigen Interpretation. Verständlich, dass Poulat dies als die maximalistische Form des Anti-Modernismus bezeichnet.

Der Künstler hat diese definierte Lehre der katholischen Kirche zu gestalten und zu vertreten. Er wird also bei der Schilderung der Gegenreformation als Beispiel um Sympathien für die Männer werben, „die so vieles getan haben, um die Abgefallenen zum alten Glauben zurückzuführen, ...“.¹⁸² Verständnis für die Beweggründe der Reformierten, gar Gestaltung echter Gewissenskonflikte oder Betonung des glaubensgeprägten Handelns auf nicht katholischer Seite, all dies könnte doch den Leser nur zum Gedanken der Relativität der christlichen Konfessionen führen. Ginge es um die Schilderung protestantischer Glaubenshelden, wäre dies nicht von Bedeutung, der Katholik würde solche Literatur sofort als gegen die katholische Kirche gerichtet erkennen. Weil aber in dem von Decurtins hier konkret angegriffenen Roman von ihrem Glauben überzeugte Katholiken und Protestanten (!) vorkommen, weil dadurch das Bewusstsein gefördert wird, „die ganze Wahrheit werde dem Menschen nie zuteil“ und so alles darauf hinausläuft, „dem Leser die Relativität der religiösen Erfahrungen zu beweisen“, darum sind solche Werke modernistisch und für den katholischen Glauben viel gefährlicher als ein offener Angriff es wäre. „Es gibt Gegensätze, die man nicht überbrücken, nur überwinden kann.“¹⁸³ Überwinden heisst für Decurtins, dass die katholische Literatur zurückfinden muss zur „aufrichtigen Anerkennung und Beobachtung der katholischen Grundsätze ...“.¹⁸⁴ Dass sie dadurch innerhalb der zeitgenössischen Literatur einen Sonderstatus einnimmt,

ist durchaus beabsichtigt. Es ist in der Tat ein jeweils anderes Kirchenverständnis, das in der Kontroverse zwischen Minimalisten und Maximalisten zutage tritt, hier in der Literatur noch fast deutlicher als auf dem Gebiet der Theologie. Die Kirche ist für Decurtins die *societas perfecta*, dementsprechend aber auch *societas clausa*. Sie ist in allen Fragen der Wahrheit, des Glaubens und der Moral die unbedingte Führerin, sie ist Trägerin und Verkünderin der unfehlbaren Offenbarung. Dem entspricht auf dogmatischer Seite die Reduktion der Ekklesiologie auf die Beschreibung der sichtbaren Kirche und wiederum auf den Aspekt ihres hierarchischen Aufbaus. Gehorsam, Anerkennung, Beobachtung von Grundsätzen, Treue zur Lehre, dies alles erhält in der Folge einen spezifischen, auf Disziplinarisches eingegangten Klang.¹⁸⁵

Die Kirche ist Richterin auf den oben erwähnten Gebieten. Es ist ihre Aufgabe, festzustellen, wo Wahrheit sich findet, ist sie doch Hüterin der ein für allemal feststehenden Wahrheit überhaupt. Wahrheit als Besitz, das ist eine der zwar etwas simplifizierten, aber nicht falschen Kurzformeln zur Beschreibung dieser Position.

Es lag mir daran, die Stellung Decurtins hier detailliert vorzuführen. Sein Agieren in der Modernismus-Krise wird dadurch nicht etwa entschuldigt, aber doch etwas verständlicher. Seine Leitidee war, der Kirche in einem Kampf um Sein oder Nichtsein zu Hilfe zu eilen. Erkennend, dass der Kampf schon im Innern der katholischen Kirche und Lehre tobte und dass es eigentlich nicht um einen Kampf Katholizismus gegen Modernismus, sondern Katholizismus gegen Katholizismus ging, konnte ihm jedes Mittel recht sein, den unter dem Deckmantel Katholische Reform angetretenen Gegner als das zu decouvrieren, was er wirklich war: Das Ende der katholischen Kirche, so wie sie nach Decurtins für alle Zeiten feststand. Denunziation war in den Augen Benignis und Decurtins dementsprechend nichts weniger als ein moralisch angreifbares Handeln. Es war Pflicht eines treuen Sohnes der Kirche, die Wächter des Glaubens zu warnen, und sie zum Eingreifen zu veranlassen.

Die konsequente Haltung und das Unverständnis Decurtins über die ihm entgegenschlagende Kritik, welche seine Biographen konstatieren, werden so zumindest verständlich. Sogar der von kaum jemandem verstandene und unterstützte Angriff auf die Gislersche Darstellung des Modernismus gewinnt so seinen, in der grausamen

Konsequenz doppelt alarmierenden Sinn. Decurtins konnte nur eine Verharmlosung des Modernismus darin sehen und so die Gefahr, den Feind da zu bekämpfen, wo er gar nicht gefährlich war, und ihn dort gar nicht zu sehen, oder nicht sehen zu wollen, wo er das Gebäude der Kirche sturmreif schoss.

Gerade diese Sprache macht deutlich, welche Weltsicht hinter dieser Konzeption stand. Mit A. M. Weiss sieht Decurtins in der Moderne eine der Kirche und ihren Werten durchwegs feindlich entgegentretende Kraft, darauf aus, den einzelnen Glaubenden abspenstig zu machen, die Struktur des Glaubens und der Kirche auszuhöhlen und den feststehenden Wahrheiten einen zeitbedingten Relativismus entgegenzusetzen. Abschottung, Rückzug, Rückbesinnung auf die katholischen Werte und auf die katholischen Strukturen war damit die einzige mögliche Lösung. Rezeption der Moderne hieß Aufspaltung dieser Moderne in einen „technologischen“ Teil, den man gebrauchen und für die Ziele der Kirche einsetzen konnte und in einen „ideologischen“ Teil, der vehement zu entlarven und zu bekämpfen war.¹⁸⁶ Rezeption und Auseinandersetzung im eigentlichen Sinn wurde so durch die Negierung der Moderne in ihrem wertgeladenen Teil verunmöglich. Die Frage war allerdings gestellt, ob man die Mittel der Moderne, z.B. auf dem Gebiet der Kommunikation, der bürgerlichen Freiheiten, der industriellen Revolution so unbesehen von den sie tragenden und entwickelnden Ideologien abspalten konnte, ohne sie faktisch zu Vehikeln der Moderne bis in Moral und Lehre hinein zu machen. Die Frage war ebenfalls, ob die Fixierung des Katholizismus auf die Positionen des Syllabus im dogmatischen, die von Leo XIII. im sozialpolitischen Bereich einfach Perennität beanspruchen konnte. War hier eine Form gefunden worden, die allen Entwicklungen standhielt? Geschah nicht auf diesem Weg eine Belastung dieser Form mit einem Gewicht, das auf Dauer nicht zu tragen war? Die identitätsstiftende und -sichernde Funktion dieses Modells ist auf der Hand liegend und war für den Katholizismus im 19. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung, als er sich dem antiklerikalnen Liberalismus gegenüber sah. Wenn nun aber Decurtins diese Form ins 20. Jahrhundert hinüberretten wollte, ja ihm jede Entwicklungsmöglichkeit faktisch absprach, verhinderte er, dass diese Funktion in gleicher Weise unter veränderten Umständen wahrgenommen werden konnte. Sein Weg würde den Katholizismus auf

Dauer zwar geschlossenen, aber durch die Entwicklung marginalisierten Gruppe machen. Die Kommunikation würde beeinträchtigt, wenn nicht verunmöglicht. Die Schärfe der Auseinandersetzung ist ein erstes Anzeichen dafür. Seine Gegner spürten instinkтив, dass da einer im Besitze der Wahrheit auftrat. Um sich diesem Anspruch gegenüber nur einmal Gehör zu verschaffen, schien ihnen Polemik die richtige Waffe.

Natürlich mag in der Art der Auseinandersetzung auch eine Rolle gespielt haben, dass Decurtins – wir werden unten darauf zurückkommen – spürte, dass seine Position auf dem Gebiet der Sozialpolitik an Einfluss rapide verlor und langfristig gescheitert war, Benigni ging es hier nicht anders.¹⁸⁷ Dies und die Frage der Einheitlichkeit seiner Haltung wird uns einmal am Beispiel Föderalismus – Zentralismus und dann am Beispiel Sozialpolitik beschäftigen. Es lag mir aber daran, seinen Kampf gegenüber dem Modernismus als exemplarische Konsequenz einer maximalistischen katholischen Position zu verstehen (im integralisch-ultramontanen Sinn) und nicht von Anfang an auf psychologische Gründe zu rekurren. Theologische Gründe und Entscheidungen bilden das Feld, auf welchem debattiert werden müsste, mit theologischen Argumenten. Dies ist in der Kontroverse Gisler – Decurtins weitgehend nicht geschehen, weil Gisler die Grundsätzlichkeit nicht sah (oder nicht sehen wollte) und weil er die Kritik Decurtins – mit einem gewissen Recht übrigens – als kleinlich empfand. Es wäre aber mehr und grundsätzlicheres zur Sprache gestanden, und es hätte sich gelohnt, darauf einzugehen.¹⁸⁸

FÖDERALISMUS UND UTRAMONTANISMUS

„Mochte er (sc. Decurtins) sogar von seiner eigenen katholischen Generation als hoffnungsloser Föderalist verschrien werden, der durch seine starre Haltung jeder gesunden staatlichen Entwicklung hinderlich sei, ...“, nicht ganz zu Unrecht beschreibt Metz die staatspolitische Haltung Decurtins in dieser Weise.¹⁸⁹ Decurtins, das sieht Metz richtig, war Minderheitenpolitiker, er vertrat innerhalb des Kantons eine sprachliche Minderheit, im Kanton, aber mehr noch in der Eidgenossenschaft, ebenso eine konfessionelle, und er sah sich

mit der durch ihn vertretenen Bevölkerungsgruppe der Übermacht des Liberalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts gegenüber. Das föderalistische Modell des Rückzugs auf die kleinen Einheiten und die gesetzliche Stärkung dieser Refugien war damit gegeben. Decurtins hatte dieses Modell in den Nationalratswahlen immer wieder erfolgreich durchgespielt und als ihm adäquat erfahren. Ihm lag der direkte Kontakt mit seinen Wählern, mit Menschen überhaupt, hier lag seine grosse Stärke, hier wusste er sich ein- und durchzusetzen. Es ist nicht zuletzt diese Erfahrung, welche seine politische Weltsicht immer wieder nachhaltig prägte. In der zeitgenössischen Berichterstattung ist das ein sich durchhaltender Zug: Decurtins wusste eine Versammlung zu begeistern, die Zuhörer mitzureissen, ohne dass er in einen sich anbiedernden Stil verfallen wäre, ohne dass er an seiner religiösen Haltung selbst vor mehrheitlich sozialistischen Arbeitern auch nur ein Iota geändert hätte.¹⁹⁰ Ich sehe dahinter letztlich eine theologische Motivation. Es dürfte nicht übertrieben sein, in seiner Einstellung zu seinem Wahlkreis typisch parochiale Strukturen zu sehen. In der Parrochie lag nach Decurtins die Stärke sowohl der Kirche wie des politischen Gemeinwesens. Die Parrochie hat im Priester bzw. im politischen Führer ihr Zentrum. Obwohl der Priester sein Amt nicht der Volkswahl verdankt, ist er angewiesen auf sein Inkorporiertsein in den parochialen Kontext; der politische Amtsträger, gewählt und beauftragt vom Souverän, von Decurtins in deutlicher Anlehnung an basisdemokratische Modelle konzipiert, repräsentiert wiederum gegen aussen die lokale Einheit. Dass aus dieser Struktur der auf andere sehr mühsam wirkende Paternalismus Decurtins als konsequente Haltung erklärbar wird, scheint mir ein weiteres Indiz für die damit gegebene Nähe von kirchlichem und politischem Denken zu sein, wenn auch die Strukturähnlichkeit nicht gepresst werden darf.

Decurtins selbst hat sich 1895 in einer in Sursee vor dem katholischen Männer- und Arbeiterverein, *seiner* Organisation in vielerlei Hinsicht, gehaltenen Rede über die Bedeutung und die Ziele des Föderalismus geäussert. Er stellt scharf zwei Richtungen einander gegenüber und zeichnet damit zugleich seine Sicht der Moderne: Die eine will den Staat so weiter entwickeln, dass sie die historisch gewachsenen und im Unterschied zu den Nachbarländern lebendig gebliebenen kleinen Einheiten entwickeln will.¹⁹¹ Decurtins singt die-

ses Lob der kleinen Einheiten, er, der durch und durch ultramontan Gesinnte! Die andere Richtung verdankt sich nach Decurtins der modernen Staatsphilosophie. Im Adjektiv macht sich schon die Einschätzung Decurtins bemerkbar. Modern heisst Einbruch in die Tradition, ist nicht vereinbar mit dem, was historische Kontinuität wachsen liess. Exemplifiziert am Postulat eines einheitlichen Strafrechtes für die Schweiz lehnt Decurtins diese Richtung scharf ab. Das Recht muss „seine Wurzeln in der Tiefe haben, in der Tiefe des Volkes“. Wie soll dies bei einem einheitlichen Strafrecht der Fall sein. Decurtins kann – man spürt die Rede durch die Verschriftlichung hindurch – ausrufen: „Lieber kein Gesetz, als ein dem Volk aufgedrungenes Gesetz!“¹⁹² Ein einheitliches Strafrecht würde zusätzliche Macht von der lokalen zur zentralen Einheit abführen, hiesse eine Juristenkaste zu schaffen und damit die Gemeindestruktur im oben erwähnten ekklesialen-patriarchalischen Sinn eines wichtigen Aspektes zu berauben. (Die eingangs erwähnte Fähigkeit Decurtins zur nicht anbiedernden Kommunikation mit seinen Hörern zeigt sich auch in der Zitierung einer lateinischen Maxime: In quaque pesima civitate, plurimae leges und in der schlagenden Übersetzung: „Je schlechter der Alpboden, umso häufiger die Sauerampfer.“)¹⁹³

Neben der Kompetenz im Gerichtswesen und in der Formung des Strafrechtes will Decurtins auch die militärische Kompetenz bei den Kantonen belassen, weil er fürchtet, und diese Furcht geschickt durch ein Zitat Segessers begründet, durch ein eidgenössisches Truppenmonopol könnte eine vom Volk abgehobene Offizierskaste entstehen. Diese aber, soviel schimmert zwischen den Zeilen durch, wäre sicher liberal-antikirchlich denkend und würde zu einem beachtlichen zentralisierenden und damit eo ipso anti-katholischen Machtfaktor.

Zentraler noch ist nach Decurtins ein dritter Punkt: Die Schulfrage.¹⁹⁴ Unter dem Stichwort „Konraditag“ (26. November, in diesem Fall 1882) ist dieser Sieg föderalistischer Eigenständigkeit als mit grossen Lettern verzeichnetes Datum in die Decurtins'sche Argumentationsstruktur eingegangen. Die geplante Einführung eines, den Vollzug der wenigen Bundesverfassung-Artikel zur Volksschule sichernden eidgenössischen Schulsekretärs, für Decurtins wie für alle katholisch-konservativen Politiker nichts weniger als der erste Schritt auf eine völlige Zentralisierung des Unterrichtswesens, wurde deutlich abgelehnt: eines der von katholischer Seite zur Bremsung der herr-

schenden Mächte mit Erfolg ergriffenen Referenden hatte sein Ziel erreicht, damit aber über die bekämpfte Sache hinaus auch die Macht des föderalistisch-antiliberalen Gedankengutes bewiesen.¹⁹⁵ Vom „Centralismus zum Caesarismus ist nur ein Schritt“, deshalb ist im Erziehungswesen der Centralismus doppelt gefährlich, er würde zu einer laizistischen Schule führen und damit den katholischen Volks- teil ins Mark treffen. Man fürchtete das Bestreben der reformerischen, mehrheitlich protestantischen Kantone, über einen solchen Sekretär das Schulwesen letztlich den Orden zu entziehen und es dem Liberalismus auszusetzen. In dieser Perspektive sollte durch die Vorlage um des Fortschrittes willen der Föderalismus geopfert werden, einmal mehr mussten damit in Decurtins' Augen Föderalismus und Moderne sich diametral gegenüberstehen, einmal mehr war das Beharren auf dem Föderalismus zur gleichen Zeit ein Bollwerk gegen die vom Liberalismus geförderte Moderne.

Ebenso bedeutsam wie der Konraditag ist nach Decurtins die Schaffung einer katholischen Schweizer Universität. Sie konnte nur einem katholischen Kanton gelingen (mit der Betonung auf Kanton) und dies nur darum, weil der Schweizer Kanton im Gegensatz zu Beispielen aus dem Ausland eine starke und selbständige Einheit ist. Decurtins kann deshalb Freiheit der Kirche mit Föderalismus gleichsetzen, allerdings nicht einfach mit Freiheit in der Kirche. Er schliesst in Sursee mit einer Art Bekenntnis: „Ich scheide von Sursee mit dem Bewusstsein, dass hier die föderalistische Idee noch lebt. Der Geist Segessers geht durch diese Gauen, der Geist des Kampfes für die Freiheit im Kanton und in der Kirche.“¹⁹⁶

Aus dem letzten Zitat, besonders den letzten Worten, darf nun aber nicht gefolgert werden, Decurtins sei ein Anhänger von Freiheitsrechten innerhalb der Kirche, wie diese 100 Jahre später von Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche propagiert werden. Dazu wäre Decurtins der falsche Mann. Die Kirche soll frei sein. Wenn sie aber Kirche sein will, kann sie dies nur in unbedingter Anlehnung an den Bischof von Rom sein. Decurtins bezeichnet sich auch selbst gerne als durch und durch ultramontan. Der überzeugte, allen möglichen Koalitionen nicht abgeneigte Föderalist – mehr als dies seinen Parteidrägnen lieb ist, allerdings mit Kampfgenossen auf konservativ-reformierter Seite und auf der Seite der welschen Föderalistin jeder Couleur – ist zur gleichen Zeit ein ebenso über-

zeugter Zentralist, wenn es um die wahre Kirche geht. Hier kennt er nur die Ausrichtung auf die in der hierarchischen Spitze des Papsttums gipfelnde römische Kirche. Dies ist nicht nur darauf zurückzuführen, dass Decurtins in der Kurie Freunde bis in die höchste Ebene besass und diese ihm zur Verfügung stehenden Kanäle in der Universitätsfrage wie in der Modernistenkrise meisterlich zu nutzen verstand, dass für ihn also diese Machtballung, die für viele mit dem Namen Rom gegeben war, nichts Bedrohliches, sondern eher etwas Vertrautes an sich hatte. Ich möchte auch nicht vorschnell an eine Spaltung in Decurtins Haltung glauben, auch wenn er eine Persönlichkeit mit vielen Facetten war. Ebenso scheint mir die Auffassung zu kurzsinnig, hier zeige sich sein Katholizismus in einer fast utilitaristischen Art: Im Grunde zentralistisch, nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch bezüglich des Staates, dort, wo sich die Katholiken in einer Mehrheitsposition befinden, hingegen pointiert föderalistisch, wo dies einer Minderheit von Katholiken Überleben und Entfaltung sichert. Diese Haltung ist bei katholischen Kirchenrechtlern der römischen Schule bis in die Mitte unseres Jahrhunderts nachzuweisen. Sie ergibt sich konsequent aus der Gleichsetzung von wahrer Kirche mit römisch-katholischer Kirche. (Am Horizont dieser Fragestellung melden sich Themen wie *ecclesia visibilis/invisibilis* oder *ecclesia abscondita* und ihre Konnotationen.)

Anders bei Decurtins: sein Eintreten für den Föderalismus im Staatswesen ist nicht taktischer Natur. Es entspringt einmal, wie oben gezeigt, seiner Erfahrung in kleinen politischen Einheiten (Kreis, Gemeinde) ebenso wie seinem politischen Naturell. Dahinter liegen aber auch theologische Gründe. Ich gehe wieder aus von der Struktur der Parrochie. Innerhalb der Kirche muss diese eingebunden sein in das hierarchische Gefüge der Kirche, muss Anteil haben an der der Kirche und ihrem geistlichen Leiter zugesagten Fülle der geistlichen Gaben. Sie nährt sich gleichsam von oben und ist *societas sui generis*.¹⁹⁷ Anders beim Staatswesen, das sich in der Schweiz nach Meinung Decurtins lebendig nur von unten aufbauen kann, sich von dorther nährt. Die beiden Richtungen treffen sich in der Parrochie. Als Politiker gibt Decurtins nach oben weiter, vertritt gleichsam die Interessen der Basis, ebenso wie der Priester von oben nach unten vermittelt, als Gläubiger ist Decurtins auf diese Verbindung angewiesen. Die Parrochie im politischen und kirchlichen Sinn ist also ei-

ne Art von corpus mixtum, die Verbindungslien kreuzen sich. Eine Nationalkirche, wie sie in der Krise um den Altkatholizismus versucht wurde und wie sie Decurtins mindestens als Tendenz während der Modernistenkrise zu diagnostizieren meint, beraubt sich ihrer vertikalen Dimension und muss verkümmern.¹⁹⁸ Das Schicksal der dieser Dimension beraubten altkatholischen Bewegung ist für Decurtins Mahnung genug, der in seinen Augen, da nirgends verankert, allen philosophischen Bestrebungen schutzlos ausgelieferte Protestantismus ebenfalls. In diese Richtung sieht er die katholische Kirche abgleiten, wenn sie der Tendenz zu einem nationalkirchlichen oder partikularen Gebilde nachgäbe.

Ähnliche Tendenzen, aber in der Richtung genau umgekehrt wären beim Gemeinwesen zu diagnostizieren. In der noch zu besprechenden sozialen Frage sieht Decurtins im Grunde einfach die Konsequenz des von seinen autochthonen Wurzeln losgelösten und damit notgedrungen materialistisch ausgerichteten Staatswesens. Wenn nicht mehr wie in ländlichen Gegenden die kleine Einheit Gemeinde oder Kreis gestärkt werden kann, sind neue Formen sozialen Zusammenlebens und oekonomischer Gestaltung nötig. Alle mit dem Ziel, den Moloch des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu zerschlagen, andere, neue Einheiten aufzubauen und den Menschen so wieder seiner eigentlichen Bestimmung zuzuführen: Ebenbild Gottes zu sein und sein Leben dementsprechend zu gestalten.

In dieser Konzentration der beidseitigen Linien auf die Parrochie liegt das Verbindende zwischen seinem zentralistischen Ultramontanismus und seinem föderalistischen Demokratieverständnis. Allerdings ist Decurtins realistisch genug, den Föderalismus dort einzuschränken, wo „es sich darum handelt, grosse soziale Fragen, die Versicherungsfrage, die Agrarfrage zu regeln.“¹⁹⁹ Aber er schränkt auch diese Konzession an den Zentralismus sofort ein, dies beziehe sich nur auf die Gesetzgebung, Ausführung und Verwaltung seien in Anlehnung an Tocqueville's Unterscheidung den kleinen Einheiten zu überlassen.

In seinem politischen Auftreten wurde er häufig von den protestantischen Föderalisten unterstützt, die allerdings seiner ultramontanen Haltung mehr oder wenigerverständnislos gegenüberstanden. Auch innerhalb der katholisch-konservativen Partei, besonders dann aber in seiner Universitätszeit, ist er mit seinem kompromisslosen,

glühenden Ultramontanismus auf wenig Gegenliebe gestossen, sein fanatischer, keine Grenzen mehr kennender Antimodernismus als konsequenter Schritt war für viele die Bestätigung ihrer Ablehnung. Die Ablehnung wurde umso schärfer, je deutlicher die Konsequenz seiner Haltung erkannt wurde. Wenn 1910 in der „Ostschweiz“ der Luzerner Regierungsrat Walther mit den Worten zitiert wird: „Die Luzerner Katholiken verabscheuen jene *Verketzerungssucht*, die sich in neuester Zeit so häufig gegen katholische Gelehrte, Schriftsteller, Feuilletonisten und Redaktoren wendet und als Modernisten verdächtigt und verketzert, ... Es wäre dringend zu wünschen, dass man in Rom sich über Deutschland und namentlich auch über die Schweiz besser und richtiger informieren würde, als dies hie und da der Fall ist. Es ist nicht nötig, dass alle Informationen den Weg über Freiburg nehmen“,²⁰⁰ dann zeigt dies, wie die gleichen Luzerner Katholiken, die 15 Jahre früher seinem Auftreten Beifall zollten, jetzt von ihm dachten, zeigt aber auch, wie sehr Decurtins damals den praktischen Modernismus im Visier hatte („Gelehrte, Schriftsteller, Feuilletonisten ...“). Decurtins, in seiner Haltung unverstanden, war einsam geworden und war doch eigentlich angetreten mit der Überzeugung, die ganze Kirche müsste sich hinter ihm sammeln und so den Papst in seinem Kampf unterstützen. Sein Entschluss, die Freiburger Professur aufzugeben und in seine Heimat zurückzukehren, wurde von vielen als Konsequenz dieser Vereinsamung interpretiert. Auch wenn dies im Grunde mehr mit der mangelnden Resonanz bei den Studenten zusammenhängen mag (auch dies ein Indiz für die zwar als Sprunghaftigkeit interpretierte Haltung, die aber ebenso als fundamental unvereinbar mit der Moderne betrachtet wurde), so zeigt die zeitgenössische Interpretation dennoch, in welchem Masse Decurtins seine Gefolgschaft verloren hatte, bis hinein in Kreise, die ihm freundschaftlich verbunden und ihm immer gefolgt waren.

Mit der fortschreitenden Integration der Katholiken in den Bundesstaat war auch ihre Einsicht in ein gewisses Mass an Vereinheitlichung des Rechts- und Staatssystems gewachsen. Dieser Kompromiss mit der Moderne, das Akzeptieren der Bedürfnisse des Bundesstaates, um es einmal so zu formulieren, war für Decurtins deshalb undenkbar, weil dies seine staatspolitische ebenso wie seine religiöse Haltung tangierte. Solche Positionen waren für ihn der erste Schritt zur Aufweichung der ultramontanen Haltung, waren Verlust der

einzigsten Stütze auf der schiefen Bahn gegen den unkirchlichen oder antikirchlichen Liberalismus, und diese Stütze war die Integration in die una sancta catholica. Nur in der uneingeschränkten Bindung an Rom, „nur in dem vollständigen Bruche mit dem Liberalismus und in der entscheidenden Rückkehr zu einer katholischen Weltanschauung“, sieht Decurtins (hierin Vogelsang folgend) den Weg der Kirche, aber nicht anders den Weg des Gemeinwesens.²⁰¹ Es ist mehr als das Wissen um die taktische Undurchführbarkeit dieses Programms in einem konfessionell gemischten Staat, welches Decurtins zum Föderalisten machte. Es ist die tiefste Überzeugung, dass das Wohl des Staates auf den Grundwahrheiten des Christentums beruhe und der Staat damit nur leben könne, wenn er immer wieder von unten genährt wird. Lieber wollte Decurtins die Überzeugung in der kleinen Einheit ganz leben als sie aufs Spiel zu setzen um der Wirksamkeit im grösseren Rahmen willen.

DECURTINS SICHT DER SOZIALEN FRAGEN²⁰²

Dieses Kapitel muss genau abgegrenzt werden: Es geht hier nicht um eine Darstellung von Decurtins Sozialpolitik, auch nicht um eine Geschichte der katholischen sozialen Bewegung in der Schweiz, die zum einen nicht einfach zu entwirren ist, zum anderen sich auf eine Geschichte der Christlichen Volkspartei bis zu ihrer formellen Gründung auswachsen könnte. Dies alles ist nicht beabsichtigt und auch nicht – einmal mehr sei es betont – eine Biographie Decurtins, nicht einmal bezüglich der sozialen Frage.

Leitidee ist Decurtins Haltung in der Modernistenkrise und einzig da; seine Sicht der sozialen Frage soll auf ihre Stimmigkeit untersucht werden. Ist der Katholizismus ultramontaner-integraler Prägung auch hier das beherrschende Element seines Denkens, verbunden mit dem parrochialen Gedanken, Decurtins also katholischer Denker auch in sozialen Fragen, oder sind hier, wie in zeitgenössischer Einschätzung von Decurtins Wirken häufig, zwei Seiten zu konstatieren, die unter sich nur durch die Person Decurtins' selbst zusammengehalten werden. Dieser Eindruck liegt nahe, wenn ein Bündner Politiker, aufgewachsen in einem Umfeld, das die klassische soziale Frage: Arbeiterklasse gegen Grossindustrielle überhaupt nicht

kannte, plötzlich zu einem der führenden Sozialpolitiker nicht nur der Schweiz, sondern Europas wird, mit Bebel an Kongressen spricht, Lassalle zitiert und die soziale Frage zu *der* Frage, auch im katholischen Raum macht, wenn er die bis heute massgebliche Enzyklika beeinflusst und so den Grundstein zu immer wiederkehrenden päpstlichen Verlautbarungen legen hilft. Das war mit seiner Herkunft nur schlecht zu vereinen. Natürlich gab es im Bündner Oberland arme Leute, Decurtins umgekehrt gehörte zur Oberschicht, aber sicher ist keine in irgend einer Art formierte Klasse festzustellen, kein Proletariat, und erst recht kein Industrieproletariat. Die Umgebung hätte Decurtins zum Bauern-, zum Kultur-, allenfalls noch zum Verkehrspolitiker machen können, aber auf keinen Fall zum Sozialpolitiker. Gerade seine Herkunft hätte ihn zur Auffassung bringen müssen, dass eine christliche, caritative Haltung *die* Lösung der sozialen Frage sei. Hier liegt in der Tat eines der Rätsel um diese so reiche Persönlichkeit. Nichts – ausser vielleicht seine Lektüre – deutet auf ein Werden eines Sozialpolitikers hin, bei seiner Wählerschaft hatte er mit seinem Engagement kaum Verständnis zu erwarten, im Gegenteil, im Kanton gab es wie erwähnt in diesem Sinne kein industrielles Proletariat, am wenigsten auf katholischer Seite, konzentrierte sich dieser Bevölkerungsteil doch damals noch fast ausschliesslich auf dörfliche, bäuerliche und kleingewerbliche Strukturen.²⁰³ Der Katholizismus, in welchem Decurtins gross geworden war, hatte zum Teil vorkonziliare Strukturen (die Familie Latour), zum Teil war es der übliche neuscholastische Kontext nach dem Konzil. Auch von daher sind also kaum Anregungen zu sozialem Engagement geflossen.

Erst im schweizerischen und dann europäischen Kontext hatte Decurtins Verständnis zu erwarten, auf katholischer Seite aber wenig offizielle Unterstützung, mindestens bis die Enzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. erschien. Wieso gerade Decurtins, wieso ein vermögender Politiker eines peripheren Bündner Bergtales? Auch unsere Darstellung wird diese Frage nicht befriedigend beantworten, eine monokausale Antwort scheint es nicht zu geben.

Ich gehe im folgenden so vor, dass ich den späten Decurtins zu Worte kommen lasse, eben den Decurtins der Modernistenkrise. Die zur katholisch-sozialen Bewegung in immer reichlicherem Masse erscheinende Sekundärliteratur muss ich in die Anmerkungen verwei-

sen, eine Auseinandersetzung mit ihr ist nur am Rande möglich. Ich bin mir ebenso bewusst, dass es nötig wäre, Decurtins Freunde Beck und Feigenwinter miteinzubeziehen, besonders Beck's Äusserungen bereichern das Bild. Eine gewisse Berechtigung, sich im folgenden einzig auf Decurtins Haltung zu konzentrieren, ist allerdings durch die Tatsache gegeben, dass er in der Zeit der Modernistenkrise auch von seinen engsten Freunden nicht verstanden wurde und in dieser Frage auf ihre Gefolgschaft nicht rechnen konnte. Er war – von Benigni, Weiss u.a. abgesehen – ein Einzelgänger; viele, die ihm auf dem Gebiet der Sozialpolitik Unterstützung gewährt hatten, schwiegen nun betreten oder distanzierten sich deutlich. Die Stimmigkeit seiner Haltung kann also, wenn überhaupt, nur an ihm selbst aufgezeigt werden. „Seitenreferenten“ gibt es während der Krise keine, oder besser keine mehr.

„Was die christliche Sozialreform will, lässt sich in wenige Worte zusammenfassen: Die Anerkennung der christlichen Grundsätze vom Recht und von der Würde der Arbeit, vom gerechten Lohn – die soziale Gerechtigkeit in Wirklichkeit umgesetzt.“²⁰⁴ In dieser Art resümiert Decurtins 1907 die Anliegen, die er in die Tat umzusetzen versucht hatte. Gerade in einer Zeit, in der offenbar die Gefahr besteht, die christliche Sozialreform als eine Spielart des Reformkatholizismus anzusehen, hält es Decurtins für dringend geboten, „auf das tiefste Leitmotiv der christlich-sozialen Bewegung zurückzugehen, ...“ Das heisst aber für ihn nichts anderes als auf ihre Väter zu hören und damit in erster Linie auf Ketteler und in seinem Gefolge auf Vogelsang.²⁰⁵ Ketteler lehnte im Rückgriff auf Thomas von Aquin den Eigentumsbegriff der zeitgenössischen Oekonomie ab, nicht anders Decurtins. „Seine (sc. Kettelers) Definition des Eigentums und die Schlüsse, die er aus derselben zog, überraschten die Zeitgenossen aus allen Lagern; man war über die Tiefe und Wucht dieser bischöflichen Kundgebung erstaunt.“ Decurtins wird nicht müde zu betonen, dass Kettelers Anschauungen im Grunde nichts anderes seien als in die heutige Zeit übertragene Positionen des Aquinaten. Treue zu Thomas ist das Motiv der Ablehnung, nicht etwa ein anders geartetes, oekonomisches Programm. Vogelsang hat in der gleichen Art ein Programm katholischer Soziologie durchgeführt, „indem er auf christlicher Grundlage ein System der Gesellschaft aufbaute.“²⁰⁶

Decurtins sieht in der Anlehnung an den Aquinaten nicht einfach eine Repristination seiner Philosophie. „Nein, wir glauben an eine Erweiterung der thomistischen Philosophie durch die sicheren Ergebnisse moderner, vorab geschichtlicher und naturwissenschaftlicher Forschung.“²⁰⁷ Dies allerdings nicht, um neue Wege einzuschlagen oder die zeitgenössische Philosophie in die Überlegungen einzubauen. Denn einmal gilt, was Decurtins mit einem Zitat Vogelsangs vermerkt: „Es ist zweifellos, dass die christliche Ordnung endgültig abgeschlossen ist und dass absolut nichts Neues mehr, nichts, was von dem Schatze der vorhandenen Glaubens- und Sittenlehre abweiche, uns gelehrt werden darf.“²⁰⁸ Des weiteren aber kann in der neuen Philosophie die Antwort auf die drängenden sozialen Fragen gar nicht gefunden werden, im Gegenteil. Da die aus der Philosophie der Aufklärung herausgewachsene zeitgenössische Sozialphilosophie im menschlichen Egoismus die einzige ethische Grenzziehung des wirtschaftlichen Lebens sehe, sei sie die eigentliche Wurzel der sozialen Probleme. Denn „die soziale Frage ist nicht eine blosse Brotfrage, sie ist vielmehr eine Kulturfrage im weitesten Sinne des Wortes.“²⁰⁹ Es macht gerade die Fruchtbarkeit des Ansatzes von Thomas von Aquin aus, dass dieser offen ist für den Einbau von Problemen der Neuzeit und für die Aufnahme neuzeitlicher wissenschaftlicher Ergebnisse – alles aber im vorgegebenen Rahmen der hochscholastischen Theologie und Philosophie.

Die Anerkennung des Rechtes und der Würde der Arbeit, wie sie christliche Sozialpolitik fordert, ist im Grunde nichts anderes als die Forderung nach Rückgabe von Würde an den arbeitenden Menschen, ist Miteinbezug des Menschen, hier exemplifiziert am Arbeiter, in die spezifische christliche Kultur. Wenn Decurtins immer wieder zitiert wird mit seinem Ausruf, dass es keinen christlichen und keinen atheistischen Hunger gebe und dass Brot für jeden Hunger da sein müsse, darf dies nicht als eine Verleugnung dieser Grundsätze angesehen werden. Der Arbeiter hat das Recht auf einen gerechten Lohn, weil er damit, besonders in der Gestaltung auch der Arbeitszeit, erst seiner eigentlichen Bestimmung folgen kann: Ebenbild Gottes zu sein als Teil der Kirche. „Erst wenn die Sozialethik, welche aus der falschen Philosophie und aus den tatsächlichen Verhältnissen des modernen Industrialismus hervorgewachsen ist, durch eine richtige christliche Sozialethik ersetzt wird, erst dann wird auch

der soziale Frieden kommen.“²¹⁰ Vielleicht sind soziale Verbesserungen möglich, sozialer Friede aber erst, wenn die Basis dafür mit Hilfe der *philosophia perennis* gelegt ist. Die Rückkehr dazu ist für Decurtins wahrer Fortschritt, das Studium der Scholastik gibt die Mittel zur Lösung der sozialen Frage.²¹¹ Auch hier ist die, Aussenstehenden als paternalistisch erscheinende Haltung Decurtins nicht zu erkennen.

Es ist nach dem oben Gesagten nicht verwunderlich, dass an der Spitze der Forderungen der Union de Fribourg, eines lockeren Zusammenschlusses von an solchen Fragen interessierten Katholiken, die Sonntagsruhe steht.²¹² Das Postulat meint aber nicht einfach mehr Freizeit und damit Erholungszeit für den Arbeiter, es ist auch nicht einfach familienpolitisch motiviert. Der Sonntag ist die Zeit und der Ort, wo der Arbeiter sich seiner eigentlichen Bestimmung bewusst werden kann und soll, wo er im Decurtins'schen Sinne seine Kultur und seine Würde findet. Es macht keine Schwierigkeit, heute darin ebenso wie in der Forderung nach Befreiung der Frau von der Berufsarbeit, ein fast sozial-romantisch anmutendes Bild der christlichen Familie auf dem sonntäglichen Kirchgang zu diagnostizieren und in der Folge zu disqualifizieren.²¹³ Bei Decurtins ist diese Sicht nicht einfach Verschleierung sozialer Wirklichkeit, sie ist eingebettet in eine in sich konsistente Haltung, welche Realitäten durchaus ernst nimmt. Diese Haltung geht von einer mittelalterlichen, teilweise paternalistischen Sicht der Gesellschaft aus, ihr sind deutlich korporativ-ständische Züge eigen.²¹⁴ Seine Haltung ist aber nicht einfach darauf aus, Arbeiter (wieder) zu Katholiken zu machen, sie also materiell besser zu stellen, um sie für die Verkündigung der Kirche ansprechbarer zu machen. Sie ist vielmehr durchdrungen von der festen Überzeugung, dass nur in der christlich-katholischen Gesellschaftslehre die Würde des Menschen gewahrt sein kann. Jeder Schritt in diese Richtung, mit welchen Koalitionen er auch zu stande gekommen mag, ist somit ein richtiger Schritt hin zur Würde des Menschen, zur wahren, da christlich-katholischen Humanität.

Wie sind solche Koalitionen aber mit der ultramontanen Linie vereinbar? Decurtins weist darauf hin, dass auch Ketteler „seinen Zeitgenossen ... als der bedeutendste Vertreter des Ultramontanismus“ galt.²¹⁵ Dem gleichen Ketteler wurde immer wieder vorgeworfen, er sei Sozialist. Damit ergibt sich für Decurtins eine parallele

Konstellation: Dem Engagement in der Sozialpolitik entspricht (oder eben widerspricht) die ultramontane Ausrichtung. Letztere steht für Decurtins nicht in Frage. Er schliesst seine Ausführungen zum Verhältnis der christlich-sozialen Bewegung zum Reformkatholizismus mit einem Bekenntnis. Er zitiert Johannes 21.3, wo Petrus sich zum Fischfang entschliesst und die sechs anwesenden Jünger ihre Bereitschaft zum Mitgehen bekunden. Sie werden bekanntlich bei dieser Arbeit dem auferstandenen Christus begegnen. Decurtins legt diesen Vers folgendermassen aus: „Möchten wir alle die grosse Mahnung dieses kleinen Bildes verstehen und im engsten Anschluss an den Stellvertreter des göttlichen Stifters unserer Kirche an der unantastbaren Wahrheit des Christentums festhalten, ...“ Sah sich Ketteler dem „selbstbewusste(n), siegesstolze(n) Liberalismus“ gegenüber, so kämpft Decurtins gegen die „Forderung, mit der Philosophie der Vorzeit zu brechen, von einer veralteten Auffassung sich loszulösen, um sich dem Bau moderner wissenschaftlicher Anschauungen anzuschmiegen.“²¹⁶ Allerdings – hier ist der zeitliche Unterschied mit Händen zu greifen – war unterdessen der Gegner eine Strömung innerhalb der Kirche selbst. Die Forderung, diese Philosophie den gewandelten Umständen anzupassen, wurde bekanntlich von katholischen Theologen und Priestern erhoben, nicht etwa von antikirchlichen Liberalen. Umso gefährlicher musste sie Decurtins vorkommen.

Dadurch aber, und es wiederholen sich Decurtins Auffassungen, wie sie oben im Kampf gegen den praktischen Modernismus geschildert wurden, ist ein viel gefährlicherer Gegner entstanden. Er tritt ja nicht auf „in der offenen, rücksichtslosen Weise der Aufklärung oder des vulgären Materialismus ...“.²¹⁷ Wie der Arianismus oder die Gnosis versucht er, das Christentum von innen her umzugestalten, eine Art schleichender Unterwanderung, welche dem einzelnen Christen glaubhaft machen will, dass christlich-sozialer Katholizismus eo ipso Reformkatholizismus sei, bzw. sein müsse, wenn er seine sich selbst gestellte Aufgabe erfüllen wolle. Dabei ist nach Decurtins so der erste Schritt hin zum Liberalismus getan und damit zur gefährlichen Zuspitzung der sozialen Frage. Je sozialer der Katholizismus sich ausformt, desto ultramontaner müsste er nach Decurtins sein. Nicht nur, um sich gleichsam gegen hinten, in den Raum der Kirche hinein, abzusichern, wenn er sich zu Gunsten seiner Postu-

late in wechselnden Koalitionen mit Sozialisten, atheistischen Freidenkern und Grütlianern aller Färbung vorfindet. Diese Absicherung ist höchstens eine nicht unwillkommene Konsequenz. Der eigentliche Grund des Ultramontanismus liegt in der scholastischen Anthropologie und diese wiederum beruht auf dem Verständnis von Natur und Gnade, auf der christlichen Ontologie im neuscholastischen Sinn. „Wo die Kirche fehlt, geht die wahre Erkenntnis Christi verloren“, ohne diese Vermittlung der Person Christi durch die Kirche wird aber der Mensch zur Ware degradiert, wird zum rein ökonomisch bestimmten Subjekt (oder eben Objekt).²¹⁸ Nur in der steten Rückbeziehung auf die Kirche und – Johannes 21.3 wird nicht zuletzt deswegen zitiert – auf den Nachfolger Petri wird die eigentliche Fragestellung in der sozialen Problematik getroffen. Die Unbekümmertheit und Sicherheit Decurtins bei seinen Tätigkeiten und seiner Suche nach Verbündeten bei Sozialisten und bei Marxisten verdankt sich nicht nur dem Wissen, ein Refugium im Rücken zu haben, sondern mehr noch der Überzeugung, das eigentlich Nottuende zu vermitteln. So ist soziales Engagement und Ultramontanismus für ihn kein Antagonismus. Das soziale Engagement ist für Decurtins im Gegenteil die konsequente Anwendung des Ultramontanismus, kein Fremdkörper, sondern, wie er dies für Ketteler beschreibt, „ein integrierender Teil der Regeneration der christlichen Weltanschauung in Wissenschaft und Leben, ...“.²¹⁹

Wenn Decurtins daraus folgert, dass „das Zurückgreifen auf das gute Alte meistens das Darbieten eines sicheren Neuen bedeutet,“ dann darf aus dieser Hochschätzung des Alten aber keine Ablehnung der technischen Mittel herausgelesen werden.²²⁰ Für Decurtins ist die Technik zuerst einmal ein wertfreies Instrument. Die Tragik des Einsatzes technischer Mittel besteht darin, dass sie im Laufe der Geschichte zur gleichen Zeit zum Zuge kamen wie eine letztlich menschenverachtende Philosophie. „Es war ein fatales Verhängnis, dass, als die Maschine erfunden wurde, eine skeptische, frivole Philosophie die christliche Weltanschauung verdrängt hatte; sonst wäre die Maschine nicht nur zu einem gewaltigen Kulturfaktor, sondern auch zu einem Segen für alle geworden.“²²¹ Decurtins ist deswegen kein Maschinenstürmer, er ist im Gegenteil davon überzeugt, dass auch Grosstechnik ihren Platz haben kann, sofern sie im Rahmen eines auf christlichen Wertmaßstäben fußenden Systems eingesetzt wird.

Zustimmend zitiert er Vogelsang, dass die christliche Sozialwissenschaft danach strebe, „die Verhältnisse der Gegenwart mit Einschluss aller technischen und echt wissenschaftlichen Errungenschaften derselben sittlich vernünftig zu ordnen.“ An dieser vernünftigen Sittlichkeit, beruhend auf der in der mittelalterlichen Philosophie zum Höhepunkt gelangten christlichen Gesellschaftslehre, hängt, ob die Technik dem Menschen zum Fluch oder zum Heil werde. „Gelingt ihr dies, so wird die Erde nicht ein Schauplatz wüster, bestialischer Kämpfe um das Dasein unter den Menschen sein, sondern eine Stätte der edelsten Kultur und ein Vorbereitungsort der Kinder Gottes für das Jenseits.“²²² In dieser fast apokalyptisch geprägten Sprache widerspiegelt sich die Entscheidungssituation, in die hinein Decurtins sich gestellt sieht. Sie ist darum so akut, weil der Kampf innerhalb der Kirche selbst ausgefochten wird, Decurtins' Blick zurück ist aber keine Nostalgie an eine verklärte bäuerliche Vergangenheit. Er nimmt die technischen Hilfsmittel auf, ohne allerdings modernes Denken mitaufnehmen zu wollen. Letzterem kann er den Charakter echter Wissenschaft nicht zubilligen. Die Kirche als Hüterin der Wahrheit ist der Maßstab, an welchem Wissenschaft sich zu messen hat. Dort entscheidet sich ihre *echte* Wissenschaftlichkeit. Nach dem in der Neuscholastik wichtigen Lehrsatz: *gratia supponit naturam* kann der Katholik unbefangen alle aus der Schöpfungsordnung sich ergebenden Mittel gebrauchen, solange diese ausgerichtet bleiben auf das Ziel: *Gratia perficit naturam*. Ohne diese *perfectio* bleibt die „Natur“ in sich gefangen und wird zum Anlass und zum Schauplatz der sich im schrankenlosen Egoismus erschöpfenden liberalistisch verstandenen Individualität.²²³

ZWISCHENHALT III

Die deutsche protestantische Kirche erlebte in der Katastrophe des Ersten Weltkrieges den Zusammenbruch der liberalen Theologie und des theologisch abgestützten Fortschritt- und Kulturoptimismus. Die Bewusstseinskrise führte zur Entstehung der dialektischen Theologie und zur zum Teil erzwungenen und deshalb im Nationalsozialismus nicht tragenden Neuorientierung der Kirchen in der Weimarer Republik. Decurtins hat diese Entwicklung nicht mehr erlebt,

aber für ihn wäre es eine eindeutige, seine Sicht von protestantischer Kirche und von Liberalismus innerhalb der Kirche verifizierende Entwicklung gewesen. Der Liberalismus zeigte im Weltkrieg wie in der darauf folgenden Radikalisierung sein wahres Antlitz: Das einer die Menschen letztlich vernichtenden Macht. Die Wurzeln des Menschseins waren bedroht, hier musste die Kirche Einhalt gebieten. Jeder Kompromiss hiess Anerkennung dieser Gegenmacht.

Decurtins Position und besonders die Position, welche er in seiner Sicht der Kirche zuschrieb, waren damit keine Machterhaltungs-Positionen, sondern hatten als Ziel die Wahrung der Menschenwürde, welche nur im Raume der die Menschen bergenden Kirche möglich war. Das Zusammenbrechen einer Weltsicht und Werthaltung, wie sie im Ersten Weltkrieg zu konstatieren war, hätte er als Menetekel gedeutet, zu lesen von den Kundigen als Warnung, was geschähe, wenn auch in der katholischen Kirche die gleichen Strömungen wie in der protestantischen Einfluss erhielten. Seine Haltung kann so auch nicht einfach als anti-oekumenisch bezeichnet werden. Sie tritt wohl so auf, aber nicht etwa, weil sie die Macht der katholischen Kirche erhalten will gegenüber den reformatorischen Abspaltungen. Sie ist einzig auf die Wahrung des Heils des Menschen ausgerichtet, nährt sich also aus einer sehr grundsätzlichen Stellungnahme. Der Satz *Extra ecclesiam nulla salus* erhält einen prinzipiellen Stellenwert: Die Ekklesia ist *der Ort*, wo der Mensch sich den ihn zerstörenden sittlichen und oekonomischen Mächten entziehen kann. Ich kann nur so erklären, dass Decurtins auch bei einer in der Sache so klaren römisch-katholischen Haltung dennoch so gut mit konservativen Protestanten zusammenarbeiten konnte. Sie haben gespürt, dass seine Überzeugung nicht gegen den Protestantismus gerichtet war, sondern gegen Mächte, die er allerdings im Protestantismus viel mehr am Werk sah als in der eigenen Kirche. Ja, er war bekanntlich davon überzeugt, dass der Liberalismus, wie er ihn verstand, eine Konsequenz der Reformation darstelle. Da aber die konservativen Kräfte des Protestantismus, zum Beispiel sein Bündner Grossratskollege Theophil von Sprecher, sich der pietistischen Linie zuzählten, trafen sie sich im Protest gegen diese Linie der Reformation, bzw. gegen deren Ausschliesslichkeit-Anspruch.²²⁴

Wenn der Konflikt in der Modernismus-Krise also einen Konflikt innerhalb der katholischen Kirche, innerhalb der Orthodoxie gleich-

sam darstellte, dann ist es zwar gefährlich, aber halt doch verführerisch zu konstatieren, in welchem Masse sich die Problemlage in den aktuellen Kontroversen wiederholt, wobei der historische Abstand nicht aus dem Auge zu verlieren ist, die zeitliche Distanz macht das Gefährliche bei der historischen Parallelisierung aus. So gesehen ist der Konflikt innerhalb des Bistums Chur ebenso wie damals weit mehr als ein Personen-Konflikt. Es geht nur vordergründig um die Person des Bischofs, dieser ist vielmehr der Katalysator oder besser der Kristallisierungskern, an welchem sich die verschiedenen Kirchenbilder und damit verbunden die verschiedenen Ausgestaltungsmöglichkeiten des Verhältnisses Kirche-Gesellschaft, sei es positiv oder negativ, festmachen. Wenn wir nur für einen Augenblick und nur zögernd die historische Andersartigkeit in den Hintergrund schieben, konturieren sich im Lichte der damaligen Konfliktpositionen die heutigen. Wieder ist es eigentlich ein Konflikt zwischen Angehörigen der gleichen Konfession, wieder will keine der Konflikts-Parteien die römisch-katholische Kirche verlassen oder ihre Struktur aufbrechen. Es geht wieder um die Haltung der saekularen Entwicklung gegenüber, es ist wieder ein Modernisierungs-Konflikt. Nur dass unterdessen Jahrzehnte ins Land gegangen sind, in welchen die Autonomie des einzelnen Menschen, seine Verfügungsmöglichkeit auch über seinen Wertehorizont einen anderen Stellenwert gewonnen haben als zu Beginn des Jahrhunderts.²²⁵ Wenn wir aber diese Veränderung in Rechnung stellen, ist dann nicht auch der heutige Konflikt einzureihen in die oft schmerzliche Auseinandersetzung Katholizismus und Moderne? Grundsätzlicher allerdings durch den Anspruch auf religiöse Autonomie des Einzelnen, einen Anspruch, der die katholische Ekklesiologie vor schwierige Fragen stellt, auch wenn, ja eher gerade weil in seiner Verfechtung das Zweite Vatikanische Konzil zum Hauptzeugen gemacht wird. Das Amt des Bischofs und das des Bischofs von Rom erhielten so eine ganz andere Funktion als ihnen dies Decurtins noch zugeschrieben hätte. Wer weiss aber, vielleicht auch eine ganz andere Dignität. So lässt den Theologen, aber nicht weniger auch viele in der Kirche engagierte Laien der heutige Konflikt in der Ekklesiologie darüber nachdenken, was denn die Ämter in der Kirche seien und bewirkten in einer Zeit, in welcher die Absetz- und Ersetzbarkeit der Amtsträger zur Selbstverständlichkeit und ihre rein funktionale Verstehbarkeit zu einer Art Tabu geworden ist.²²⁶

Was heisst das, wenn eine Gemeinschaft wie die Kirche sich Amtsträger gibt, von denen sie Lebenslänglichkeit und Beauftragung ab extra behauptet? Was heisst das für die Gemeinschaft selbst in einer auf demokratische Art verfassten Umgebung, mit Gewaltentrennung und mit Kontrollfunktion der Medien? Was heisst es, wenn der Einfluss des ideologischen Fundamentes, seine spezifische Ausprägung, fast nur noch in solchen Konfliktsituationen sichtbar wird und sonst in den Umkreis persönlicher Beliebigkeit gehört?

Hier ist nun die Distanz zur Anti-Modernisten-Krise mit Händen zu greifen. Es ist mehr als die Distanz der bald hundert Jahre. Es ist zum einen die nur schlecht und missverständlich ausgedrückte „Verprotestantisierung“ des Katholizismus. Das Schlagwort wird hier und da auf die katholische Kirche angewandt, besonders von Gegnern der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil. Dort ist es gänzlich fehl am Platz. Angewandt auf den Katholizismus als ganzen greift es eine wichtige Entwicklung auf, benennt sie aber missverständlich. Die einflussnehmende Grösse ist ja nicht die protestantische Kirche oder ein vom Protestantismus geprägter Volksteil. Es ist vielmehr in beiden Grosskirchen der Einfluss der saekularen Welt und ihres Wertehorizontes. Dieser hat zur Konsequenz, dass sich die Einstellungsdifferenzen zwischen den Angehörigen verschiedener Konfessionen bis fast zur Unkenntlichkeit verwischen. Da dieser Einfluss sich zuerst im Raume der protestantischen Kirche bemerkbar machte, – siehe die Abhängigkeitslinien, welche Decurtins festzustellen meint – konnte der Eindruck entstehen, der Katholizismus befände sich auf dem Weg zum Protestantismus. Diese ungenau gesehene Entwicklung muss die Gegner dazu bringen, sich viel katholischer zu gebärden als sie eigentlich sind und sein wollen. Insofern spiegeln sich die Fronten des Modernismus auch in den von der Neuzeit geprägten Antworten wider.

Der feststellbare Abstand liegt also nicht eigentlich hier, sondern in der Erosion jeglicher Autorität, in der zum Signum der Zeit gewordenen Autonomie des Einzelnen und in der zur Notwendigkeit gewordenen Konstruktion des Wertehorizontes durch den Einzelnen, stringent nur für den Einzelnen selbst. Die Studie: Jede(r) ein Sonderfall? und die weiteren neueren Untersuchungen zu den Werten der Schweizer belegen nicht nur dies, sondern in gleichem Massse, dass diese Entwicklung fast identisch beide Konfessionen erfasst

hat.²²⁷ Die im katholischen Raum noch feststellbare grössere Bindung an die Kirche und die Feiern der Kirche erweisen sich als Rituale ohne inneren Gehalt. Fast unabhängig von seiner äusseren Kirchenbindung legt sich der Einzelne selbst zurecht, aus welchen Einstellungen er sich seinen Wertehorizont bauen will. Die Kirche ist Vermittlerin solcher Einstellungen, aber nur eine unter vielen. Sie darf in den Augen der Einzelnen keine autoritative Gültigkeit beanspruchen, sie hat sich in den Diskurs hinein zu begeben und dort argumentativ zu bestehen. Hat damit faktisch der Modernismus in der Kirche gesiegt? Sind nicht so all die Befürchtungen Decurtins wahr geworden, die Kirche ihrer Aufgabe, der Mensch seines eigentlichen Haltes beraubt?

Die Frage wäre uneingeschränkt mit ja zu beantworten, wenn wir die Haltung der 90er-Jahre unseres Jahrhunderts einfach tale quale in den Beginn des Jahrhunderts zurücktransferieren könnten. Bei der Beurteilung der obigen Frage darf aber die dazwischen liegende Entwicklung nicht vernachlässigt werden. Sie bildet eine der Anfragen, welche im abschliessenden Teil noch zu stellen sind.

Wenn wir diese dazwischen liegende Entwicklung (Stichwortartig: Aufbrechen der Neuscholastik, neue Ansätze auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil, dieses selbst, Einbezug der aussereuropäischen Theologie) aber mitgewichten, fällt es schwerer, den heutigen Zustand der katholischen Kirche einfach als Sieg des Modernismus zu bezeichnen. Vielmehr spricht einiges dafür, dass in der Position des Modernismus Fragen aufgeworfen wurden, welche jede Zeit zu beantworten hat, sobald einmal das corpus christianum nicht mehr ungefragt das ganze Leben des Gläubigen umfasst. Die Anerkennung eines, um ungeschützt zu formulieren, nicht-ekklesialen Raumes bringt mit sich, dass Autonomie und Saekularität dieses Raumes zur Sprache kommen müssen, nicht anders bei der Anerkennung der Autonomie des Glaubenden. Vielleicht haben sich so mehr die Gewichte verschoben, mehr vielleicht auch die Zahlen der Anhänger hüben wie drüben, die Fragestellungen sind in der gleichen Weise ungelöst und damit weder der einen noch der anderen Seite als Sieg zuzurechnen. Der Modernismus-Krise, ihr wäre ein Sieg zuzusprechen, insofern als sie sich immer wieder meldet, in immer anderer Form sich zur Sprache bringt, und dies solange die so wiederkehren-

den Fragen einer Bewältigung und einer mindestens vorläufigen Antwort harren.

Bei Decurtins war es letztlich eine aus prinzipiellen Gründen genährte Verweigerung der Bewältigung. Bei Gisler ein Versuch, das Problem zu bewältigen, ohne der katholischen Kirche und Dogmatik eine substantielle Veränderung zuzumuten. Dies macht denn auch den heutigen Eindruck aus, dass wir Decurtins Haltung keineswegs zur unsrigen machen möchten, sie uns aber in ihrer Konsequenz Achtung abnötigt. In dieser Haltung der Achtung, des Respektes vor dem Ultramontanismus, bei aller Kenntnis von und Kritik an seiner retrospektiven Position, läge wohl auch ein hermeneutischer Schlüssel zur Bewältigung heutiger Probleme, wenn denn diese Haltung vice versa auch denen abgenötigt werden könnte, die in der Position des Besitzes der allein selig machenden Wahrheit verharren. Gerade dies wird uns aber noch beschäftigen müssen. In diese Richtung hätte meines Erachtens auch die Erarbeitung einer Biographie dieses so restlos tätigen, sich selbst und seine Freunde verzehrenden Mannes zu gehen. Sie würde ihm gerechter als die in der Literatur feststellbaren Topoi von Heldenverehrung und Verketzerung, sei es als Agent des Vatikans oder als unverbesserlicher mittelalterlicher Katholik.

Ausblicke

Dieser letzte Teil soll in erster Linie Verknüpfungen herstellen, und mögliche Schnittstellen aufzeigen, Schnittstellen einmal zur reformierten Diakonie und damit zur versuchten Bewältigung der sozialen Fragen durch die Kirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dann zur heutigen Debatte um Fundamentalismus und fundamentalistische Strömungen innerhalb der christlichen Kirchen, und weiter sollen Ausblicke eröffnet werden auf die Entwicklung der katholischen Fundamentaltheologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also nach der Modernismus-Krise, letzteres allerdings nur schlaglichtartig und nur im schweizerischen Raum.

Damit soll einmal angedeutet werden, wo meines Erachtens die Forschung anzusetzen hat, wenn sie die Lücken zwischen der zweiten und einer möglichen dritten Modernismus-Krise ausfüllen möchte, dann aber auch, welches Reservoir an Problembewältigung gerade in diesen Verknüpfungen zu finden ist. Im weitern wird so noch vermehrt sichtbar, dass sich die Modernismus-Krise nicht in einem abgetrennten Kirchen-Labor abgespielt hat. Sie widerspiegelt viele implizite Beziehungen, auch wenn die katholische Kirche wie dargestellt in dieser Zeit eine Sondergesellschaft bildete. Noch deutlicher als bisher wendet sich hier die Arbeit von einer historischen zu einer fundamentaltheologischen und damit implizit auch praktisch-theologischen Fragestellung.

Das eigentliche Thema der Modernismus-Debatte erscheint denn auch innerhalb der engen Kontroverse zwischen Antimodernisten pointierter und auf den Punkt gebracht: Es geht um die Kirche. Sie – und nicht etwa die historisch-kritische Forschung, die Exegese oder die soziale Frage, – die Kirche ist das eigentliche Thema. Dies ist kein Widerspruch zur weiter gespannten Formulierung im Titel: Katholizismus. Im Gegenteil, schon die Möglichkeit solcher weiterer Formulierung zeigt die Kalamität im ursprünglichen Wortsinn, in welche die Kirche sich gestellt sah und die sie zu beantworten und zu bewältigen hatte. Mit Mitteln der mittelalterlichen Ekklesiologie wurde der Konflikt um die Moderne angegangen und war so schon von Beginn weg verloren. Ein Modell hatte ohne adäquate hermeneutische Vermittlung seine Wirksamkeit verloren, ohne dass dies zur Kenntnis gelangen durfte.

Wir sind damit aber auch bei dem durch Decurtins' Auftreten formulierten Thema: Auch ihm, wenn auch in präzis gezeichneter Kontur, ging es um die Kirche, als ecclesia visibilis, als römisch-katholische und so christliche Kirche. Auch ihm schwebte ein Modell der Superstruktur vor, allerdings nicht einfach in einer simplen Repristination des mittelalterlichen kirchlichen Auftretens.

DER BERGENDE RAUM

Ich habe oben die Wahrung der Menschenwürde als das Ziel der Bemühungen Decurtins bezeichnet, insofern eine, obwohl von einem oft als unbelehrbarer Konservativer bezeichneten Ultramontanen stammende, dennoch der Moderne durchaus angemessene Fragestellung. Diese Wahrung war für ihn allerdings nur im bergenden Raum der Kirche möglich. Die Formulierung „bergender Raum der Kirche“ trifft Decurtins Anliegen sehr präzis, stammt aber von einem, ein ähnliches Ziel wie er verfolgenden protestantischen Theologen: Johann Heinrich Wichern.²²⁸ Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Blick über den konfessionellen Zaun zu tun, um interessante Parallelen zu entdecken, auch wenn zwei Generationen zwischen diesen beiden Sozialreformern liegen und sich damit die sozialen Verhältnisse nicht unwesentlich gewandelt hatten. Ob dann die Formulierung geeignet ist, den hermeneutischen Schlüssel zur Persönlichkeit Decurtins zu bilden, muss sich im Laufe des Vergleiches herausstellen.

Wichern war, nicht anders als Decurtins vierzig Jahre später, beeindruckt von der sozialen Not der Arbeiterschaft, besonders der Kinder, und er sah wie Decurtins sehr präzise den Sog der sozialistischen Parteien, welcher über kurz oder lang Kirche und Arbeiterschaft einander entfremden musste. Nicht untypisch, dass diese separierende Entwicklung im protestantischen Raum Jahrzehnte früher der Fall war. In seiner als Fanal wirkenden Rede von 1848 rief Wichern auf zur Integration der in Angriff genommenen sozialen Tätigkeiten in die Kirche und zugleich zur Sensibilisierung der Kirche für eine Tätigkeit, von der er sich die entscheidende Mithilfe bei der Lösung der sozialen Frage versprach, umgekehrt erhoffte er aber auch für die Kirche entscheidene Rückwirkungen, wenn sie sich nur auf die so-

ziale Frage einlassen würde.²²⁹ In den Augen Wicherns ging es wie in der Zeit der Reformation darum, die Kirche auf die Fragen der Zeit antworten zu lassen und damit ineins die Zeitgenossenschaft der Kirche zu erreichen.

Wichern wurde aus diesem Impetus heraus der Schöpfer der so genannten Rettungshäuser. Mit ihnen und in ihnen wollte er nicht nur die ihm Anvertrauten erziehen, sein Erziehungswerk bezog sich in konsequenter Anwendung des ihn motivierenden Prinzips nicht weniger auch auf die Kirche und die Gesellschaft. Das Wichern'sche Rettungshaus ist so nicht einfach eine Institution, um vernachlässigten Proletarier-Kindern Bildungs- und damit Aufstiegsmöglichkeiten zu verschaffen, Schäden zu heilen, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse bewirkt hatten. Wo immer Eltern in ihrer Aufgabe versagen, besser: aus sozialen Gründen versagen müssen, den Kindern die notwendige Sozialisation und damit ineins das Wissen um die Gnade und die Erfahrung der, den Menschen in seinem ganzen Elend annehmenden und der ihm vergebenden Gnade (bei Decurtins würde hier die Erfahrung der Kirche stehen) zu vermitteln, ist der Christ aufgefordert, diesen Kindern das ihnen Fehlende zu schaffen: Einen sie bergenden Raum. Dieser bergende Raum war, da es um Kinder ging, auch Schule, aber weit mehr als das. Schule soll Teil der Diakonia im neutestamentlichen Sinn, ebenso aber Teil der Martyria sein. Hier, mitten im christlichen Deutschland, sah Wichern in untrennbarer Einheit von verkündigender und helfender erziehender Kirche ein ebenso bedeutendes und ebenso drängendes Tätigkeitsfeld wie in der äusseren Mission. Diese helfend-erziehende und zugleich helfend-verkündigende Tätigkeit konnte allerdings nur gelingen, wenn dem Hilfe suchenden und Hilfe benötigenden Kind der es bergende Raum zur Verfügung gestellt wurde.²³⁰

Diese Tätigkeit war für Wichern somit Dienst der ecclesia ministrans et praedicans, eine Trennung für ihn von der Sache her unmöglich. Einzig der Aktion verpflichtete diakonische Institutionen einerseits, einzig der Verkündigung verpflichtete „Funktionäre“ der Kirche andererseits – das sind heutige Zerrbilder, die in nichts dem Wichern'schen Ansatz entsprechen. (En passant sei's immerhin angemerkt: Eine Verankerung der Diakonie in einem, Wichern ähnlichen Ansatz würde der Kirche in ihrem Handeln und Auftreten viele Dichotomien ersparen, der helfenden wie der verkündigenden Kir-

che.) Das den bergenden Raum konstituierende Rettungshaus ist eine religiöse und eine soziale Grösse, vergleichbar in seinem Status der Familie bei Pestalozzi, auch diese eine eminent religiös bestimmte und zugleich die soziale Grösse: ‘Gemeinde’ konstituierende Einheit. Bewusst hebt denn Wichern seine Rettungshäuser gegenüber dem Staat ab, nicht weil ihm das staatliche Wirken gleichgültig gewesen wäre, seine Biographie wiederlegt dies deutlich, sondern aus tiefer Überzeugung, dass er so und nur so, nämlich als unabhängige Grösse ins öffentliche Leben hineinwirken könne. Staatliche Rettungshäuser zu initiieren hiesse, die religiöse Idee dahinter zu korrumpern. Wichern war überzeugt, dass auf dem Weg über solche Erziehung ein sozialer Ausgleich zwischen den Klassen zu bewerkstelligen sei. In seiner berühmten Denkschrift über die innere Mission von 1849 bringt er dies pointiert zum Ausdruck: „Nur durch eine sittliche Wiedergeburt des Volkes in seinen obern und untern Ständen kann eine befriedigende Ausgleichung zwischen den verschiedenen Besitzständen möglich werden ... Von dieser Seite her hat sich vorzugsweise die innere Mission bei der Lösung dieser sozialen Aufgabe unserer Zeit mitzubeteiligen.“²³¹ Die sittliche Wiedergeburt sollte nach Wichern nun gerade im bergenden Raum der Rettungshäuser geschehen können. Wichern sieht denn auch sein Rettungshaus in Parallele zur christlichen Kirche, die er als allgemeine Rettungsanstalt bezeichnen kann. Mit diesem Ansatz sind über eine rein caritative Idee hinaus alle Stände betroffen. Wiedergeburt ist ein Postulat, das nach Wichern gerade die ganze Gesellschaft umfasst. Ohne den Einbezug der kleinen Gemeinschaft Rettungshaus in die grosse Gemeinschaft Kirche war sowohl die kleine, aber auch in gleicher Weise – und darauf legt Wichern Wert – die grosse Gemeinschaft einer notwendigen Dimension beraubt. Zog sich nämlich die Kirche auf ihre Verkündigungsaufgabe zurück und überliess das Feld des sozialen Wirkens dem Staat und den Parteien, dann verstümmelte oder amputierte sie sich selbst. Die soziale Aufgabe ist nicht ein epitheton ornans, schmückendes Beiwerk, gut, wenn es geschieht, aber nicht dem Zentrum der Kirche zuzurechnen. Wicherns Appelle zielen immer wieder darauf hin, innere und äussere Mission als die konstitutiven Lebensäußerungen der Kirche festzuhalten. Verzicht auf innere Mission hiess somit den Tod der Kirche zu konstatieren.²³² Sie

traf sich selbst damit ins Mark, weil sie sich so als der Wiedergeburt weder fähig noch bedürftig darstellte.

Es dürfte auch in dieser verkürzten Darstellung des Wichern'schen Ansatzes hinreichend deutlich geworden sein, dass in grossem Masse Parallelen zu Decurtins Ansatz bestehen. Sie bis in die Details darzustellen und die gemeinsamen Linien auszuziehen, erforderte eine Geschichte der sozialen Bemühungen beider Kirchen im 19. Jahrhundert. Meine Absicht ist eine andere. Der Ausblick auf einen bedeutenden Sozialreformer und gerade darin bedeutenden Theologen der protestantischen Kirche sollte eine Schnittstelle bei Decurtins aufzeigen und seine, so seltsam es klingen mag, oekumenische Dimension herausstellen.

Allerdings sind die Unterschiede nicht zu verkennen. Bei Decurtins bildet die Kirche den bergenden Raum. In diesen gilt es die Arbeiterschaft einzubetten, damit sie ihrer eigentlichen Bestimmung, Teil der Herde unter einem Hirten zu sein, gerecht werden kann. Hier sind die Formulierungen Wichern's, auch wenn bei ihm die Kirche eine wichtige Funktion einnimmt, um einiges individualistischer. Natürlich ist die sittliche Wiedergeburt, welche Wichern postuliert, nicht nur auf den Einzelnen bezogen, sie ist aber ein Geschehen, das seinen Ausgangspunkt im Gewissen des Einzelnen nehmen muss. Wichern will für das Geschehen und das daraus fließende Leben den Raum bereitstellen, Decurtins umgekehrt will die Arbeiterschaft über die Vereine dem Raum der Kirche inkorporieren. Die Differenz im jeweiligen Vorgehen ergibt sich aus dem verschiedenen Bild der Kirche. Bei beiden gleich ist die Einschätzung der Lage der Arbeiterklasse, gleich ebenso die Überzeugung, dass die Kirche nur verlieren kann, wenn sie diese Aufgabe nicht zu ihrer ureigensten macht, gleich ist ebenso die Überschreitung des caritativen Ansatzes. Dies hatte zur Folge, dass Decurtins, der um Jahrzehnte später als Wichern seine Postulate in die Diskussion brachte, in den Verdacht geriet, die protestantischen Bemühungen nachzuahmen, was ein pikantes Detail darstellt, wenn man es mit seinen Vorwürfen bezüglich Beeinflussung durch den Protestantismus während der Modernisten-Krise vergleicht.²³³ Meines Erachtens ist dieser Ansatz mit ein Grund für die Wirkungslosigkeit Decurtins in seinen späten Jahren. Er war zu spät gekommen. Im katholischen Lager ein früher Mahner, fast prophetisch zu nennen, ging später die allgemeine

Entwicklung in der Schweiz und nicht anders in Europa über ihn hinweg. Darüber können auch die Kongresse und sein gemeinsames Auftreten mit den Grössen der Arbeiterbewegung nicht hinwegtäuschen, das gemeinsame Auftreten hatte seine Zeit gehabt. Hätte Decurtins zur Zeit Wicherns eine ähnliche Wirksamkeit im katholischen Raum entfaltet, so wäre einer gemeinsamen Aktion, einmal mit den protestantischen Diakonischen Werken und besonders mit den Gewerkschaften, vielleicht Erfolg beschieden gewesen. So aber ist Decurtins über die Rolle des Mahners nicht hinausgelangt, bzw. er hat nur im Raume der katholischen Soziallehre und da auch mehr als Anreger denn als Gestalter gewirkt. Wichern ist im Raume der protestantischen Kirchen in die karitative Ecke abgedrängt worden, wo er nicht hinbegehrt hatte. Die Weiterverfolgung des Bildes der Kirche als bergenden Raumes hätte aus den juridisch-strukturellen Verengungen der Ekklesiologie innerhalb der neuscholastischen Fundamentaltheologie in eine Weite geführt, welche es erlaubt hätte, neue Ansätze anders und besser zu integrieren.²³⁴ Und dies Jahrzehnte bevor mit der Enzyklika „Mystici corporis“ und den Texten des II. Vatikanums ähnliche Wege beschritten wurden.

DER FUNDAMENTALISMUS – VERDACHT

Es wäre vermessen von mir, mich in die heute bald uferlose Fundamentalismus-Debatte einzumischen, und ich will Decurtins nicht noch einen weiteren Ketzerhut oder Heiligenschein aufsetzen. Er hat beides zur Genüge aufgesetzt erhalten und mit Gleichmut getragen, soweit ihm diese Eigenschaft überhaupt zur Verfügung stand. Es geht hier um Fragen, die an seine Position zu richten sind, Fragen, die aus der heutigen Situation stammen und damit eine gewisse Inadäquatheit nicht verbergen können, Fragen aber zugleich, die sich notwendig stellen, wenn seine Positionen in den heutigen Diskussionen, sei es warnend oder leitend, zur Sprache gebracht werden.²³⁵

Wenn heute konstatiert wird, mit welcher fast wütenden Entschlossenheit Decurtins in seinen späten Jahren auf alles losging, was er als Abweichung von der reinen und einen Lehre betrachtete und wenn ebenso festzustellen ist, dass für ihn diese reine und eine Lehre identisch war mit der Lehre des päpstlichen Stuhles als Verwalter

des Lehramtes, dann stellt sich für uns die Frage nach der Freiheit, der theologisch notwendigen Bandbreite, der Toleranz und die Frage auch, ob nicht damit eine Art kirchlicher Fundamentalismus sich breit mache, der statisch jede Entwicklung negiere und faktisch damit denn auch verunmögliche. Mindestens während der Modernismus-Krise war das auch der Eindruck der Zeitgenossen. Nur dass in ihren Augen die katholische Kirche noch viel mehr der monolithische Block war und Decurtins strikte Referenz auf diese damit viel weniger aussergewöhnlich erschien, als sie uns das heute tut. Wenn denn das „Nachbeten“ römischer Positionen die einzige adäquate Haltung sein sollte, um es hart zu formulieren, wozu denn noch das doch auch kirchliche Amt des Theologen, wozu auch die Theologie als Wissenschaft? Wird sie so nicht faktisch auf eine Hermeneutik päpstlicher Lehraussagen reduziert?

Damit ist fürs erste aber nur die Feststellung der durch den zeitlichen Abstand jeweils anderen Einschätzung gewonnen. Wenn heute Decurtins Position geteilt würde, würde der Betreffende sich mit seiner Meinung so sehr in einer Minderheit finden, dass diese in der Tat faktisch als Sekte bezeichnet werden müsste.²³⁶ Dazu kommt bei Decurtins die uns heute sehr Mühe machende Aufstöberung aller Abweichungen, kommt sein ständiger Verdacht, Abweichungen seien vor allem in den eigenen Reihen zu suchen sowie sein krampfhaftes Bemühen um Reinheit innerhalb der eigenen Partei, koste diese Reinheit, was sie wolle und besonders, wen sie wolle.

Solche Haltung, verbunden mit der erwähnten Rückbindung an eine statisch verstandene Doktrin, legt es nahe, hier von Überzeugungen zu sprechen, die sich heute in ähnlicher Form bei kleinen geschlossenen Gruppen mit fundamentalistischer Tendenz finden lassen. Gewiss, Decurtins konnte noch darauf vertrauen, mit seiner Haltung mindestens der offiziellen Linie einer Grosskirche zu entsprechen. Wie sehr diese Haltung aber die Linie der Mehrheit innerhalb des Schweizerischen Katholizismus war, durfte schon damals bezweifelt werden. Verschiedene Reaktionen, insbesondere die Gislars auf den Angriff Decurtins lassen anderes durchblicken. Die Haltung war vielleicht noch Mehrheitshaltung bezüglich der Lehre, sicher aber nicht bezüglich der angewandten Methoden. Heute aber ist diese Konzentration auf eine klar angebbare und durch Referenz auf eine Institution (bzw. eine Person) abgesicherte doctrina pura das

Kennzeichen von Splittergruppen geworden, dort in der Regel der Sicherung eines gespaltenen und damit permanent gefährdeten Weltbildes dienend. Der Fundamentalismus-, weiter noch der Ideologieverdacht liegt nahe und damit die Position, die von Decurtins Gegnern (und teilweise Kampfesgenossen) zur Linken als harmonisierende Verschleierung der realen Verhältnisse bezeichnet und zugleich entlarvt wurde.

Aber so stimmig ist das Bild denn doch nicht. Immerhin hatte Decurtins keine Bedenken, mit links und rechts zusammenzuarbeiten, wenn seine Ziele dadurch gefördert wurden. Bei aller Ablehnung seiner Position hatte er doch Freunde und Beziehungen auch ausserhalb des katholischen Zirkels ultramontaner Prägung, er war literarisch interessiert, Kultur ihm nicht nur als Negativfolie ein Anliegen, neuen Wissenschaften wie der Soziologie und Sozialphilosophie war er zugetan, seine Gegner haben erkennen können, warum er angriff und so kam es – sein Begräbnis beweist es – eher selten zu bleibenden Verwundungen.²³⁷ All dies geht nun schlecht Hand in Hand mit einem Kirchenbild, das zur strengen Exklusivität der Reinen hintenderte. Der Fundamentalismus und „Sekten“-Verdacht ist also zu differenzieren. Dass der schon von seinen Zeitgenossen oft beschworene doppelte Decurtins oder die Rettung Decurtins vor sich selbst nicht trägt, habe ich oben gezeigt. Sein Ultramontanismus und seine Offenheit, seine Bindung an eine statische Position und seine stete Zuwendung zu Zeitproblemen, seine Liebe zur althergebrachten Kirche und sein Drängen, diese solle sich den Problemen der Zeit stellen, gehören zusammen. Das ist oft verkannt worden, so wie Decurtins selbst Gisler gegenüber verkannte, dass dort ein ähnlicher und damit ebenso respektabler Zusammenhang bestand. Über die Art dieses Zusammenhangs wäre zu streiten gewesen und nicht über die Rechtgläubigkeit der jeweiligen Positionen, bzw. über den Häresie-Verdacht gegenüber den jeweils andern.

Decurtins sah sich als Pionier in einer unwirtlichen, oft feindlichen Gegend. Er war, um seine Ziele zu erreichen, zu Koalitionen mit allen möglichen Partnern gezwungen. Dies gab Raum zu Verdächtigungen, aber auch zu eigener Verunsicherung. Gerade weil Decurtins demgegenüber den bergenden Raum der Kirche zentral in den Vordergrund stellte, konnte er in seiner Pioniertätigkeit so unbefangen sein. Umgekehrt musste er sich apodiktisch zur Wehr

setzen, wenn seine Basis bedroht war. Dadurch wäre ihm sein weiteres Vordringen unmöglich geworden, Verlust des bergenden Raumes hiess Verlust der Ausgreif-Möglichkeit. Ich muss zu dieser militärischen, Decurtins nicht fremden Sprache greifen, um deutlich zu machen, wie Toleranz gegen aussen, Unduldsamkeit gegen innen zusammengehören können.

Eine kurze kontroverstheologische Reflexion mag dies noch verdeutlichen.²³⁸ Auf protestantischer Seite würde an die Stelle der Kirche das in Gott gefangene Gewissen des Einzelnen zu setzen sein, sein Stehen in der Gnade Gottes. Luthers crede fortius macht den Einzelnen frei, die Welt unbefangen in ihrem Weltsein zu erfahren. Die Welt wird dabei nicht einfach als widergöttlich oder neutral dem Herrschaftsbereich Gottes entzogen gesehen. Ihre Saekularität muss aber nicht bestritten werden. Der Einzelne weiss sich geborgen in der Liebe Gottes und so befreit zur Gemeinschaft und zur Solidarität, gerade auch mit der saekularen Welt.

Solches Denken war für Decurtins kaum nachvollziehbar, sicher aber in seinen Augen ein erster Schritt zur Ideologie eines menschenverachtenden Liberalismus. Dessen Macht kann der Mensch nur Widerstand leisten innerhalb der Kirche, eingebunden in ihre heilsstiftende Struktur. Wieder zeigt sich die konfessionelle Differenz im Kirchenbild und damit verbunden in der jeweils verschiedenen Anthropologie. Dem Eingebundensein in die Gewissheit der Gnade gegenüber aller Anfechtung entspricht das Eingebundensein in die hierarchisch klar strukturierte und so Gewissheit vermittelnde Kirche.

Hier meldet sich eine theologiegeschichtlich bedeutsame Linie: Gewissheit, Certitude – das betont und wiederholt Pascal in seinem berühmten *Mémorial*, das er in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu seiner Vision verfasst hat. Hier hinein, in die Erfahrung von Gewissheit, verlegt er die Änderung, die in ihm und mit ihm geschehen ist.²³⁹ Diese Gewissheit und Geborgenheit stammt bei ihm aus der Erfahrung, dass der Gott Abrahams, Jakobs und Isaaks der ihm persönlich begegnende Gott ist, und als begegnender Gott der Vater Jesus Christi. Um die Frage der certitude kreisen auch die Angriffe Decurtins während der Modernistenkrise. Die von ihm als einzige Möglichkeit verstandene Rückbindung an die den Glauben vermittelnde Kirche kontrastiert mit der protestantischen Bindung des Ge-

wissens an das Wort Gottes, in Predigt und Sakramenten der Gemeinde vermittelt, die sich zusammengefunden hat.²⁴⁰

Diese Position ist bei Decurtins allerdings nicht einfach Verlust der Zeitgenossenschaft. Seine Haltung fliesst nicht aus einer Ablehnung, viel eher aus einer, natürlich schon von einem klaren Vorverständnis geleiteten Analyse der Moderne. Letzterer ist der Einzelne in ungeahntem Masse ausgesetzt. Die Gewissheit und Sicherheit des Protestant, seine Geborgenheit im Glauben, herrührend aus dem Hören des heilsstiftenden Wortes, ist den Mächten des beginnenden 20. Jahrhunderts gegenüber gerade keine Gewissheit. Der Einzelne ist den oekonomisch bestimmenden Mächten schutzlos ausgeliefert. Will er sich selbst in seinem Menschsein und ineins damit in seinem von Gott Angesprochensein nicht verlieren, ist er auf den ihn haltenden und bergenden Raum der Kirche angewiesen. Hat er diese Gewissheit gewonnen, dann kann er unbefangen allem gegenübertreten, was die saekulare Welt ihm bereit hält. Das scholastische Axiom: *gratia supponit naturam* postuliert eine *natura*, welche durch die *gratia* zur *perfectio* geführt werden kann. Der Liberalismus würde in seiner schrankenlosen Gier nach oekonomischer Maximierung diese *natura* so zerstören, dass sie unansprechbar würde. Wenn die Kirche sich schützend vor die *natura* stellt, dann nicht zuletzt, um dieses Ansprechen zu ermöglichen.

Der oft gehörte Vorwurf an Decurtins, seine Haltung führe zurück ins Mittelalter, sei gleichsam ein Versuch, unwiderbringlich verlorenes Territorium wieder zurückzugewinnen, ist somit nur zum Teil richtig. Dies mag ein Vergleich mit seinem Engagement für die Erhaltung der rhätoromanischen Sprache zeigen. Natürlich ist Decurtins bewusst, dass Teile des rhätischen Alpenraumes germanisiert sind und dass diese Entwicklung nicht einfach ungeschehen gemacht werden kann. So ist seine Tätigkeit als Sammler zu verstehen, der Kulturgut sammeln und verschriftlichen will, bevor es verloren geht. Aber Decurtins setzt sich ebenso mit allen Kräften dafür ein, die Sprache dort zu erhalten und zu fördern, wo sie für die Menschen seines Kantons Heimat und echte Muttersprache ist.²⁴¹ Die Parallelen zu seinem Engagement in der katholischen Soziallehre und der Sozialpolitik überhaupt liegen auf der Hand. Ebenso auch die Differenz: Decurtins ist sich bewusst, dass sein Menschenbild und die daraus abgeleiteten Aktivitäten zugunsten der Bewahrung der Wür-

de des Menschen, gegen seine Zerstörung durch die oekonomische Macht des Liberalismus, nicht einfach partikulär für die katholische Arbeiterschaft gelten. Es geht um den Menschen schlechthin, nicht um den katholischen Arbeiter.²⁴² Decurtins ist zwar sofort bereit zuzugeben, dass grosse Teile der Arbeiterschaft faktisch dem Zugriff der Kirche entzogen sind, bzw. sich entzogen haben. Das hindert ihn aber keineswegs daran, sich mit allen Kräften auch für diese einzusetzen. Angehörige fundamentalistischer Gruppen reduzieren ihre Anstrengungen auf die eigene Gruppe oder für diese zu Gewinnende. Keine Spur davon bei Decurtins!

Ein weiteres Merkmal spricht gegen eine fundamentalistische Haltung Decurtins. Fundamentalistische Gruppen haben fast durchwegs die Tendenz, die Welt nur als Negativfolie, wenn überhaupt, ins Blickfeld zu nehmen. Um der durch den saekularen Kontext repräsentierten Versuchung – und nur so erscheint der Bereich ausserhalb der Gruppe – zu entgehen, ist ein möglichst auf die Gruppe Gleichgesinnter ausgerichteter Lebensstil Bedingung. Die damit Hand in Hand gehende Ängstlichkeit allem Neuen gegenüber, das ja seiner Neuheit wegen eine weitere noch potenzierte Versuchungsmöglichkeit darstellt, ist weiter ein signifikantes Zeichen solcher Gruppen.²⁴³ Davon kann Decurtins nicht deutlich genug abgehoben werden. Ängstlichkeit war zum einen gar nicht sein Naturell, zum anderen auch das Gegenteil dessen, was er der Kirche und seinen Gesinnungsfreunden raten wollte. In seiner Sprache ausgedrückt: Angriff heisst die Devise, ängstlicher Rückzug auf eine vorbereitete, zum Überleben in einer feindlichen Welt geeigneten Stellung wäre Selbstaufgabe. Die Welt ist für Decurtins Kampfplatz. Auch hier ist die Repristination des mittelalterlichen Kosmos, in sich geordnet und ruhend, nur eine Seite Decurtins'schen Denkens.

So sehr also gewisse Züge seines Denkens in heutigen fundamentalistischen Gruppen innerhalb und am Rande der Kirchen vorkommen, so sehr sind sein Denken und besonders die Umsetzung seiner Gedanken in die politische Wirklichkeit ein Ausdruck eines freieren und souveränen Zuganges zur Wirklichkeit.

ZUR WEITEREN ENTWICKLUNG

Der Krieg und der Wechsel im Papsttum machten der Modernistenkrise fast schlagartig ein Ende, allerdings nur der Krise, nicht etwa der Problemstellung als solcher. So sehr dies von vielen als Entlastung empfunden wurde, so sehr ist nachträglich festzustellen, dass dadurch abgeschnitten und verdrängt wurde, was eigentlich durchzustehen und zu bearbeiten gewesen wäre. Um Decurtins war es seit seiner definitiven Übersiedlung nach Truns stiller geworden, einzig die Schulfrage lockte ihn noch einmal aufs Kampfgelände.²⁴⁴ In der Frage des Modernismus war Gisler, besonders in den Augen der Öffentlichkeit, unbeschädigter als sein Gegenspieler aus der Kontroverse hervorgegangen. Seine Position, den Modernismus als eine durch eine falsche Philosophie in die Theologie hineingetragene Zeitströmung anzusehen und ihn dort, wo er als solcher auftauchte, zu bekämpfen, ohne aber alle vielfältigen Vermittlungsversuche des katholischen Credos in die Kultur des beginnenden 20. Jahrhunderts hinein sogleich als praktischen Modernismus zu diskreditieren, war durch den Papstwechsel gleichsam bestätigt worden. Seine Wahl zum Weihbischof mit dem Recht auf Nachfolge ist Ausdruck der Wertschätzung, die er am Priesterseminar und beim Bischof genoss. Er hat bekanntlich von seinem Nachfolgerecht keinen Gebrauch machen können, da er vor dem Bischof starb, dem er als Koadjutor beigegeben war. Es sollte noch Jahre dauern, bis ein Urner den Churer Bischofsstuhl bestieg.

Geblieben waren aber die Traumatisierungen durch die Erfahrungen während der Modernismus-Krise, und diese Traumatisierungen waren umso schmerzlicher noch spürbar, als eben die Krise gar kein eigentliches Ende gefunden hatte. Sie verhinderten ein Fortschreiten der theologischen Forschung nur allein schon durch das Menetekel der Zensurierungen während dieser Zeit. So waren es Einzelne, die sich auf neue Geleise wagten, oft unter Einsatz ihrer Stellung oder ihres beruflichen Fortkommens.²⁴⁵

Es war ursprünglich beabsichtigt, an einigen Beispielen zu zeigen, wie diese Tabuisierung und Traumatisierung innerhalb des Schweizer Katholizismus überwunden werden konnten. U. Altermatt hat für einen Längsschnitt dieser Art die Grundlagen in historischer Sicht gelegt, die Sozial- und Lokalhistorie kann darauf aufbauen. A.

Stoecklin hat aus persönlicher Betroffenheit einen Bericht über diese Jahre vorgelegt, Jahre, welche schlagwortartig mit dem Anfangspunkt Modernismus-Krise und dem Endpunkt Zweites Vatikanisches Konzil bzw. Schweizer Synode bezeichnet werden können. Meine Absicht war, aus theologischer Sicht die Ansätze Altermatts auszuweiten und der Darstellung Stoecklins an einigen Orten vermehrtes theologisches Profil zu verleihen, dies eben nicht nur, wie geschehen, bezüglich der Modernismus-Krise, sondern ebenso bezüglich der darauf folgenden Entwicklung. Die leitende Hypothese dabei musste sein, das gängige Bild von beharrender Amtskirche und vorwärtsdrängenden Einzelnen zu vertiefen und besonders zu differenzieren, da es einem Klischee bedenklich nahe kommt; weiterhin zu zeigen, dass die Entwicklungen auf der politischen, kirchenpolitischen und sozialen Ebene, welche Altermatt nachzeichnet, ihre Ent- und zum Teil Widersprechung innerhalb der Theologie finden, bzw. dass sie innerhalb der theologischen Entwicklung vorbereitet wurden. Bezogen auf den Schweizer Katholizismus war damit etwas ähnliches geplant, wie ich es für die deutsche katholische Fundamentaltheologie in meiner Dissertation versucht habe: Eine Entwicklung an einzelnen Positionen fest- und sichtbar zu machen. So sollte der Aufbruch des Zweiten Vatikanums auch innerhalb der Schweiz verständlicher werden, verständlicher aber auch die von vielen als Verhärtung und Rückschritt empfundene und denn auch dermassen apostrophierte Entwicklung der 80er und 90er Jahre.²⁴⁶ So hätte sich auch das Fortleben und die Veränderung der Fragestellungen der Modernismus-Krise verfolgen lassen, wäre der Gebrauch des Wortes Modernismus als Schlagwort und als sinnvolle Apostrophierung einer kirchlichen Situation heute differenzierter und verständlicher dagestanden.

Ich muss es, um diese Arbeit nicht allzusehr auszuweiten und ihr die Lesbarkeit nicht zu nehmen, bei einigen Andeutungen bewenden lassen. Diese sind nicht viel mehr als die Skizzen eines Arbeitsplanes, ein Vorprojekt gewissermassen, welches Ausmass und Richtung der Ausführung abschätzen hilft. Gerade weil das Projekt noch der Ausführung harrt, habe ich im Vorhergegangenen deutlich gemacht, worauf der Schweizer Katholizismus fundamentaltheologisch abzuklopfen wäre und will dies im folgenden noch illustrieren. Dass eine solche Skizze kritisch anzuschauen ist, denn vom Vorprojekt hängt ja der

Ausführungsbeschluss ab, dass sie aber auch um Nachsicht bitten muss, ist mir ebenfalls sehr wohl bewusst.

Erstens wäre die weitere Entwicklung des Gislerschen Ansatzes zu verfolgen. Welche Haltung nimmt die Schweizer Rundschau ein, nachdem der Modernismus ebenso wie der pointierte Anti-Modernismus verstummt waren, bzw. zum Verstummen gebracht worden waren? Wie erfüllt sie in den folgenden Jahren ihre seit der ersten Nummer verfolgte Aufgabe, kulturelle und geisteswissenschaftliche Entwicklungen der gebildeten katholischen Welt zu vermitteln? Inwiefern hat sich ihre Linie unter dem Einfluss der Krise verändert? Sie war ja als Zeitschrift dem Reformkatholizismus zugerechnet worden. Was geschieht jetzt, um sich von diesem Ruch zu befreien? Zu erwarten wären entweder eine deutlich hierarchie-treue Linie oder aber ein Ausweichen auf sogenannt harmlose Themen. Wie steht Gisler, der die ersten Jahre dieser Zeitschrift massgeblich geprägt hatte, nun zu seinem Kind? Sind Distanzierungen oder Beeinflussungen spürbar?²⁴⁷

Bei Gisler selbst interessiert besonders seine Kontroverse mit J. Wittig über dessen Aufsatz: Die Erlösten.²⁴⁸ Instruktiv wäre eine Untersuchung dieses Disputes besonders darum, weil sich Gisler hier nun in der umgekehrten Position befindet. Er ist Ankläger, sein Gegenüber wird massive Beeinträchtigungen aus der Kontroverse davontragen. Warum auf einmal diese „Ketzerjägerei“? Warum die Apostrophierung als wiedererscheinender Luther (*Lutherus redivivus*) in eindeutiger Absicht? Und das von einem Mann, der eben noch selbst unter ähnlichen Vorwürfen gelitten und diese bekanntlich sehr scharf zurückgewiesen hatte. Stoecklin und Gasser haben hier erste Hinweise gegeben.²⁴⁹ Dahinter stehen aber nicht nur persönliche, sondern auch theologische Positionen. Diese kommen in den genannten Arbeiten zu kurz und damit verengt sich notgedrungen der Blickwinkel.

In der Ostschweiz wäre dann einige Jahre später an die Theologie und das Schicksal von Georg Sebastian Huber zu erinnern.²⁵⁰ Dieser Priester mit grossem Freundeskreis in protestantische, besonders religiös-soziale, aber auch literarisch-künstlerische Kreise hinein wollte das für ihn sterile Bild der traditionellen Kirche aufbrechen und die Pneumatologie in die Ekklesiologie hineinwirken lassen. Heute würde man ihn wohl der charismatischen Bewegung zurechnen. An sein Schicksal ist anlässlich der Neuherausgabe seines Hauptwerkes und ebenso durch Spieler in einem Aufsatz erinnert worden. Man wird

Huber aber nicht gerecht, wenn er nur im Rahmen der religiösozialen Bewegung gesehen wird. Er ist ein Vorläufer des Aufbruchs innerhalb der katholischen Kirche und Theologie und will so in erster Linie als Theologe, besonders innerhalb der Pneumatologie angesehen und gewürdigt werden.

Seine Indizierung und Versetzung ist nicht nur ein Akt einer starren Kirchenleitung – dies gewiss auch –, sondern ebensosehr ein weiterer Akt in einem Ringen um die rechte Position innerhalb der schweizerischen innerkirchlichen Entwicklung. Wer waren seine Gegenspieler und warum haben sie ihn dermassen scharf kritisiert, um nicht zu sagen denunziert? Wie waren die Kräfte innerhalb des Schweizer Episkopates verteilt, hat doch der Bischof von St. Gallen unter massivem Druck einzelner Kollegen gestanden? Kann man daraus folgern, dass immer gröserer Druck nötig war, um eine in sich nicht aufzuhalten Entwicklung, wenn nicht zu bremsen, so doch zu negieren? Gerade die Eingängigkeit solcher Theorien macht es allerdings nötig, sie genauer zu formulieren und nachzuprüfen. Auch hier – wie schon in der Zeit des Anti-Modernismus – könnte die Sachlage vielfältiger und verwirrender sein und sich nicht rasch in ein Schema pressen lassen. Auf alle Fälle lohnen die Schriften G. S. Hubers eine theologische Untersuchung, und ich hoffe, diese in absehbarer Zeit folgen zu lassen.

In der Zentralschweiz sind dann mehrere Theologen von Interesse, neben den Theologen aber auch Laien wie zum Beispiel Meinrad Inglin.²⁵¹ In seinem Werk erscheint immer wieder die Brüchigkeit der geschlossenen katholischen Welt der Zentralschweiz und die Konsequenzen aus dieser Brüchigkeit im Verhalten ihrer Exponenten. Ganz anders, aber gerade im Vergleich mit Inglin instruktiv und interessant, erlebt und gestaltet Meinrad Lienert nur wenige Jahre früher die gleiche Welt.²⁵² Er hat nicht nur in der Zentralschweiz, sondern ebensosehr in der Diaspora gelebt und gearbeitet. Die je andere Art der Gestaltung und Verarbeitung der beiden Dichter könnte das theologische Bild beleben und erweitern. Unter den Theologen beanspruchen in erster Linie Josef Vital Kopp und Otto Karrer unsere Aufmerksamkeit.²⁵³ Beide haben in ihrem Freundeskreis und durch ihre Werke darüber hinaus das Bild eines „anderen“ Katholizismus gestaltet und gepflegt, und beide sind so zu einer Art Symbolfigur geworden, eingeholt erst um das Konzil herum und gewissermassen dadurch rehabilitiert.

Ganz anders, aber gegen den ersten Schein eben auch theologisch, nicht nur staatskirchenrechtlich von Bedeutung, sind die Anstrengungen der Diaspora-Katholiken, in ihren Kantonen zur Anerkennung als Landeskirche zu gelangen. Wie wird hier, nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegen innen, ekklesiologisch argumentiert? Welche Bedeutung bezüglich der oben erwähnten Glaubensgewissheit gewinnt diese Statusänderung? Wie verändern sich die Gewichte innerhalb des Schweizer Katholizismus, welche Themen erscheinen neu oder in anderer Gewichtung innerhalb der „Kirche Schweiz“? Gereduzt modellhaft lässt sich dieser Wandel innerhalb des Bistums Chur, besonders innerhalb der Administrationsgebiete erkennen. Welche Kompromisse sind eingegangen worden, um die Gleichstellung mit dem reformierten Bekenntnis zu erreichen? Was heißt dies theologisch, und wie ist auf diese Herausforderung reagiert worden, Jahre bevor sich die Schweizer Synode der Thematik annahm?²⁵⁴

Nicht zu vergessen die Entwicklung in der französischen Schweiz und an der in dieser Hinsicht Brückenfunktion einnehmenden Fakultät von Fribourg. Die Einflüsse der Nouvelle Théologie wären zu untersuchen, ebenso die von Charles Journet und von Hans Urs von Balthasar, den beiden Schweizer Purpurträgern.²⁵⁵

Was ich hier angedeutet habe, ist nicht mehr als eine Landkarte mit ein paar Flussläufen. Gebirge und Täler, Dörfer und Verkehrswege fehlen. Die Flussläufe geben nicht mehr als eine Richtung, in welcher weiter gesucht und geforscht werden muss. Ich bin überzeugt, dass sich das Ausfüllen der Karte lohnt. Sie wird anschaulicher, differenzierter und für das Verstehen und Bewältigen der heutigen Probleme hilfreicher werden. Sie wird es auch erlauben, von der zum Teil unseligen Personalisierung wegzukommen und die echten, die Sachprobleme anzugehen. Und sie wird uns hoffentlich davor bewahren, uns mit dem Verteilen von möglichst bunten Ketzerhüten zur Linken wie zur Rechten zufriedenzugeben.

Die Arbeit hatte ihren Ausgang genommen an der Erkenntnis, dass in Berichten und Kommentaren immer wieder implizit wie explizit die Modernismus-Krise anklang. Sie hat versucht, einen Abschnitt dieser Krise darzustellen und den Hauptexponenten in seinem Denken und Handeln zu begreifen. Sie ist dann über die Hinweise auf Desiderata der Forschung wiederum in der heutigen Zeit gelandet. Die Hoffnung und der hermeneutische Leitfaden waren, über ein besseres Verständ-

nis der Vergangenheit ein Verständnis der durch jene geprägten Ge- genwart zu erreichen. Damit sollte zugleich ein fundamentaltheologischer, aber auch ein oekumenischer Weg abgeschritten werden. In der Rückschau mag letzterer zu kurz gekommen sein. Ich halte aber dafür, dass die wahre Oekumene dort beginnt, wo der Gesprächspartner, die andere Konfession, in ihren Ausprägungen gesamhaft ernst genommen wird, nicht nur in den Strömungen, die den Protestanten besonders nahe stehen. Nur dann wird der Dialog vor unliebsamen Überra- schungen gefeit sein. In diesem Sinne meine ich, dass die vorgelegten Überlegungen, gerade weil sie sich innerhalb des Schweizer Katholi- zismus und seiner Geschichte bewegen, das Praedikat oekumenisch verdienen, auch wenn sie nicht in erster Linie das Gespräch zwischen den Konfessionen darstellen und suchen. Den andern verstehen, heisst immer auch sich selbst verstehen und heisst im besten Fall, durch die Aussen-Ansicht sogar dem andern zu einem bessern Verständnis sei- ner selbst zu verhelfen. Ich hoffe, dass dies in einem bescheidenen Mass hier geschehen konnte.

Anhang

ANMERKUNGEN

1

Wie schon im Vorwort erwähnt, wollen die Anmerkungen nicht eine umfassende Diskussion der Literatur bieten. Einmal sind in den Anmerkungen „Ausflüge“ zu finden, dann wollen sie den Text aber auch von direkt theologischen Diskussionen entlasten, und sie bieten ebenso die eine und andere Parallele mit der heutigen Situation, welche den Fluss des Textes sonst allzu sehr unterbrochen hätten.

Die Zitierweise und die Abkürzungen verstehen sich von selbst, auf den Nachweis der benützten Standardwerke zur Kirchen- und Papstgeschichte wurde verzichtet, ebenso sind Lexikonartikel in der Regel nur angeführt, wenn sie zitiert werden. Die Arbeit ist 1993 abgeschlossen worden, einzelne neuere Literatur konnte noch nachgetragen, die Auseinandersetzung damit aber nicht mehr in ausreichendem Masse geführt werden.

2

Im Churer Bistum waren es in den letzten Jahren zum Beispiel die Firmungen, welche die örtlichen Kirchgemeinden Zerreissproben aussetzten, die nur schwer zu überbrücken, geschweige denn zu bewältigen waren. Die Diskussionen unter den Eltern und innerhalb der örtlichen kirchlichen Gremien, ob der Bischof als Firmspender genehm sei und unter welchen Bedingungen, sind, mehr als nur auf die aktuelle Person des Bischofs bezogen, eine theologisch brisante Frage. Wenn die Ortsgemeinde, überspitzt formuliert, über die Legitimität des Bischofs und gestützt darauf über die ihm zuzuweisenden Aufgaben befindet, dann konstituiert sie sich in einer ganz besonderen Weise als Kirche. Kongregationalistische Aspekte, welche der katholischen Kirche, besonders in ihren ersten Jahrhunderten, nicht ganz fremd, in letzter Zeit aber doch sehr unvertraut sind, halten unreflektiert Einzug. In ekklesiologischer, aber auch kirchensoziologischer wie fundamentaltheologischer Sicht tut sich ein weites Feld von Fragen auf.

Zum Churer Konflikt vgl. das Gutachten der RKZ zu den Bischofswahlen und dort weitere Literatur, dann aber auch Gut 1990, in rechtlicher Hinsicht liegt nun das Gutachten Fleiner zuhanden der Bündner Regierung vor, das keine Überraschungen gebracht, sondern nur einmal mehr bewiesen hat, dass der Konflikt sicher nicht auf der Basis staatskirchenrechtlicher und innerkirchenrechtlicher Argumentation zu lösen ist.

Zur Wertung des Konfliktes aus oekumenischer Sicht habe ich mich in Flury 1995a geäussert. Vgl. auch die nächste Anmerkung.

3

Soll oekumenische Theologie mehr als eine universitäre Disziplin sein, ist daran festzuhalten, dass auch der Angehörige der reformierten Landeskirche, und diese selbst noch viel mehr, von den Ereignissen im Bistum betroffen sind und das nicht nur über die Solidarität mit der einen oder anderen katholischen Gruppe.

Bei aller Anerkennung des Eigenlebens jeder Konfession darf es keine Gleichgültigkeit bezüglich deren Entwicklung geben. Das hat wenig mit Einmischung, aber viel mit Anteilnahme und Sorge zu tun.

Dann sind aber Kirche und Kirchenglieder auf reformierter Seite ganz direkt betroffen, zum Beispiel dadurch, dass der oekumenische Dialog gar nicht mehr stattfinden kann, weil alle Kräfte durch den innerkatholischen Dialog absorbiert werden und dadurch, dass der katholische Partner im oekumenischen Dialog seiner eigenen Stellung innerhalb seiner Kirche unsicher wird.

Der Ausfall des oekumenischen Gesprächs und die Verhärtung auf beiden Seiten in der letzten Zeit haben direkt mit dieser Situation zu tun. Die Unsicherheit zwingt zum Rückzug in eine defensive Haltung, die eher auf Sicherung des noch Bestehenden bedacht ist.

Doch ist dies nur eine Seite. Die reformierte Seite ist ebenso durch die verhandelten Probleme direkt betroffen, siehe unten Anm. 14.

4

Siehe unten S. 14ff. Das Vorgehen, einer historischen Kontroverse aktuelle Bedeutung abzugeben, muss sich in der Darstellung selbst bewähren. Die hermeneutischen Überlegungen sind notgedrungen zum Teil ein Nachvollziehen dessen, was in der Darstellung selbst angelegt ist. Es soll hier aber ganz klar darauf hingewiesen werden, dass keine historische Arbeit bezweckt ist. Der Fachhistoriker wird somit immer wieder Grenzüberschreitungen monieren müssen. Vgl. Besier 1992, 194f. in der Befreiung des Ansatzes von P. Neuner.

5

H. Fries im Vorwort zu Weiss 1995, Vf. Das umfangreiche Werk von Weiss wird für die Erforschung der Zeit des Modernismus eine unschätzbare Hilfe sein, arbeitet es doch in grosser Breite den ganzen deutschen Reformkatholizismus nach Personen und ihren Positionen auf. Allerdings muss auch gesagt werden, dass es nicht eine eigentliche Darstellung dieser Zeit ist. Dazu fehlt weitgehend die Synthese, die einzelnen Schilderungen stehen merkwürdig unverbunden nebeneinander und geben kein Gesamtbild der Lage in Deutschland. Dazu ist beim Verfasser eine klare Stellungnahme zu bemerken, hie und da gewinnt man fast den Eindruck, es

ginge ihm mit Teilen dieses Werkes um einen Positionsbezug in der heutigen theologischen und kirchenpolitischen Landschaft, wie es das Vorwort von Fries eindeutig tut. Auch wenn dies bezweckt ist, was ja nicht illegitim ist, (man vergleiche dazu bes. die Einführung, zB. S. 7, aber auch S. 12) sind die Qualifikationen der Anti-Modernisten in vielen Fällen zu überzogen. Man lese nur einmal, mit welchen Attributen und Einschätzungen Benigni bedacht wird.

6

Das Zitat bei Kaufmann 1987, 17. Pellegrino bezieht sich besonders auf die im Anschluss an „Humani generis“ und die Zensurierung der Nouvelle Théologie getroffenen Massnahmen, zum Beispiel gegenüber Chenu, Congar, de Lubac, aber auch Rahner.

7

Häring 1989. Dort auch eine anschauliche Schilderung des „Milieus“, S. 21ff.

8

Haag 1991. Natürlich könnte hier auch auf die Kontroverse um H. Küng hingewiesen werden, die ja Haag selbst dargestellt hat, cf. Greinacher / Haag 1980 und Haag 1991, 155ff. Zu Fries vgl. die oben Anm. 5 zitierte Einleitung zum Werk über den deutschen Modernismus.

9

Kaufmann 1987, passim. Bei aller etwas ermüdenden Breite der Darstellung besticht dieses Werk dadurch, dass es – teilweise ähnlich wie die vorliegende Arbeit – versucht, einem vergangenen Kirchenkonflikt eine aktuelle Bedeutung über die Personenebene hinaus abzugewinnen.

10

Eicher 1990, passim. Ich führe Drewermann hier nur an als Beispiel für Konflikte Kirche(nleitung) – Theologen, ein ganz anderes Thema ist die Kontroverse um die Behandlung der Schrift durch Drewermann. In diesem Zusammenhang ist mindestens hinzuweisen auf die Tatsache, dass Theologie offenbar nur in personaler Zuspritzung und dort nur bei entstehenden und verharrenden Konflikten für die Medien interessant ist. Das kontrastiert auffallend mit den Konflikten zu der uns interessierenden Zeit; für diese stellt Stadler 1984, 623 fest: „Anders als in den 70er Jahren blieb diesmal die politische engagierte Anteilnahme einer grösseren Öffentlichkeit aus. Man hatte sich daran gewöhnt, die Katholiken sich selber zu überlassen.“ So gesehen spiegelt sich heute in der in der Regel wohl

kirchenkritischen Berichterstattung durch die Medien doch auch ein Stück wiedergewonnener Öffentlichkeit, was zu registrieren das Lamentieren über die Sensationslust der Medien etwas abmindern könnte. Und dann wäre ebenfalls zu fragen, ob nicht die Kirchenleitungen die Personalisierung durch ihre Art der (Selbst)Darstellung in den Medien gar gefördert hatten.

11

Hünermann 1989. Zur „Periodisierung“ der Modernitäts-Krisen im neueren Katholizismus cf. auch meine Bemerkungen Flury 1979, 91f. Sicher würde ich sie heute etwas nüancieren, sie scheinen mir aber auch heute noch berechtigt zu sein. Es muss unterschieden werden zwischen den allen Kirchen gemeinsamen Problemen der fortschreitenden Säkularisierung und den innerkirchlichen Problemen, wie diese und die je verschiedenen Weisen, ihr zu begegnen, innerhalb einer Kirche zu bewältigen sind, bzw. welchen Zerreiss-Proben die Kirche durch sie ausgesetzt wird.

12

Dies gilt gerade dann, wenn immer wieder auf eben diesen Konflikt zurückgegriffen wird und sei es nur als abschreckendes Beispiel. So bei Kaufmann 1987, 12: „Gerade ... unter Pius X um das Jahr 1908 ... blühten der geistige Terror und die entsprechenden Angstpsychosen zusammen mit dem ganzen System des Denunziantentums als „Modernistenjagd“ erneut auf.“

Ebenso Hünermann in Hünermann/Mieth 1991, 151 oder Fahlbusch ebd. 184: „Ein viel zitiertes Beispiel aus der jüngeren Theologiegeschichte ist der Modernismusstreit am Anfang des 20. Jahrhunderts.“ Die Beispiele liessen sich leicht vermehren, sie illustrieren die tiefgehende Traumatisierung durch den Modernismusstreit. Vgl. Kaufmann/Klein 1990, 40: „Bekanntlich hat ihr (sc. der Antimodernisten-Jagd) erst Benedikt XV ein Ende, *derzeit müssen wir leider sagen ein vorläufiges Ende*, bereitet.“ (Unterstreichung von mir). Nicht anders Besier 1992, 194.

13

Deshalb tauchten denn auch die Neuansätze innerhalb der Fundamentaltheologie in der Regel als historische Arbeiten auf, z.B. als Thomas-Interpretationen oder als Entdeckung einer zweiten Linie innerhalb der Scholastik. (cf. Flury 1979, 129f. und 150) Interessant ist der Hinweis von Roes 1995, 24f. auf die einzelnen Priester, welche als Berater von Organisationen dienten und dadurch sich die Möglichkeit schufen, „auf ebenso pragmatische wie auch effiziente Weise ... pastorale Paradoxa, welche sich mit der Modernisierung ergaben, zu überbrücken.“ (25) Diese Funktion von Einzelpersonen, jetzt nicht innerhalb der theologischen Forschung,

sondern innerhalb des Verbandskatholizismus wäre systematisch noch zu untersuchen. Wie sehr das ganze Feld belastet war, zeigten die Massnahmen gegen einen Autor wie G.S. Huber, siehe unten S. 104ff. und Stoecklin 1978, 107ff.

14

Dazu als Überblick Mattioli 1995. Wenn dort auch Decurtins, abgesehen vom Artikel über R. Mäder, nicht thematisch erwähnt wird, so ist seine Nähe zu den in diesem Buch geschilderten Exponenten doch mit Händen zu greifen. Die von Mattioli anvisierte Zeit zwischen den Weltkriegen hat Decurtins nicht mehr erlebt. Dass er sie aber mindestens in dem in diesem Werk besprochenen Segment von Intellektuellen mitbeeinflusst hat, ist außer Zweifel.

15

Da wäre zum einen auf die Konflikte zwischen evangelikalen, liberalen und religiös-sozialen Gruppen innerhalb des Protestantismus hinzuweisen. Dann aber kann auch die Theologiegeschichte seit Schleiermacher gelesen werden als immer neue Versuche, Zeitgenossenschaft zu bewahren, zu erringen oder sie als Versuchung gerade abzulehnen. Um die Arbeit nicht unnötig zu erweitern, muss ich es bei gelegentlichen Hinweisen aber bewenden lassen.

16

Hier liegt ja die eigentliche Crux solcher Entwicklungen innerhalb der Kirche: Sie ergeben einen unechten status confessionis, in welchem keine „neutralen“ Handlungen mehr möglich sind. Ein zufälliger Besuch dieses und nicht jenes Gottesdienstes wird sogleich zur konfessorischen Geste. So sind es nicht zuletzt meine katholischen Freunde, welche mich darin bestärkt haben, aus aktuellem Anlass auf die Modernistenkrise zurückzugreifen. Was als simple Reminiszenz gedacht war, hat sich dann zu dieser Arbeit ausgeweitet.

17

Flury 1979 V und bes. Teil C der Arbeit. Dort auch die ältere Literatur zur Fundamentaltheologie, jetzt zu ergänzen durch den TRE-Artikel von H. Wagner. Damit wird die Geschichte gleichsam ausgebeutet. Das ist aber, da der Ansatzpunkt eben kein historischer ist, durchaus beabsichtigt. Dass hier der sogenannte hermeneutische Zirkel manifest wird, d.h. mein Vorverständnis die Art des Zuganges prägt, muss noch nicht Illegitimität bedeuten. S. auch die folgende Anmerkung.

18

Davon ist offenbar auch Hünermann (s.o. Anm. 11) überzeugt. Wer die Zeitungsberichte zur Churer Bischofskrise durchblättert, wie sie in den Dokumentationen des „Aufbruch“ vorliegen, wird, wie schon erwähnt, immer wieder auf die Angst stossen, ins Getto zurückgedrängt zu werden. Diese Angst wird vor allem in Stimmen aus dem Kanton Zürich manifest, ebenso in den Äusserungen aus den Agglomerationen Graubündens und der Zentralschweiz, also dort, wo der Diaspora – bzw. städtisch geprägte Katholizismus den Anschluss an die „Moderne“ bewältigt hatte und so nicht mehr das frühere Klischee galt: Katholisch = rückständig. Wenn sich dort nun massiv diese Angst vor der Regression in eine überwundene Entwicklungsstufe zeigt, dann darum, weil auch dort diese Arbeitshypothese unreflektiert geteilt wird. Insofern ist die Paradigmatik gegeben. Sie zu reflektieren und damit bewusst zu machen ist m.E. ein Teil nötiger, wenn auch hie und da schmerzlicher fundamentaltheologischer Arbeit. Da solche unreflektierten Ängste und implizierten Befürchtungen das oekumenische Gespräch nicht wenig beeinflussen, ist es ebenso Aufgabe der oekumenischen Theologie diese zu bearbeiten. Nicht mehr, aber auch nicht weniger bezweckt diese Untersuchung.

19

Dazu ist die Nationalfonds-Studie „*Croire en Suisse*“ (dt. Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz) 1992 ein instruktives Beispiel. Zur Banalität ist vieles zu rechnen, was als eine Art „Bekenntnis“-Literatur ehemaliger Katholiken auf den Buchmarkt kommt, Werke, die von einem Abschiednehmen erzählen und dort in einer persönlichen Betroffenheit durchaus einen Wert haben können, dort aber, wo sie das Kirchenverständnis nicht nur in eigener Erfahrung zu reflektieren beginnen, von der Kirche Unmögliches verlangen und in einer Art von Humanitäts-Gefühl verkommen, das der Reflexion entbehrt. Ein Beispiel dieser Art bietet Hochstrasser 1990.

20

Die Situation der Gemeinden innerhalb der saekularen Welt, die Breite und Unübersichtlichkeit des religiösen Angebotes (cf. *Croire en Suisse* – ich zitiere in der Regel die französische Fassung – und Berger 1980) und die Situierung der Religion innerhalb der sinnstiftenden und so heimatgebenden Mächte macht es aus, dass die Einzelgemeinde und ihr Gemeindeleiter, sei er Diakon, Pastoralassistent oder Priester an Bedeutung sehr gewonnen hat. Wie kaum je zuvor wird das Amt auf die Person hinterfragt, während der Rückgriff von der Person auf das Amt und damit auch die stützende Funktion des Amtes an Bedeutung klar verloren hat.

Ob also der katholische Glaube als Zeitgenossenschaft vermittelbar ist, wird vielfach daran entschieden, wie der Priester bzw. die ihn vertretenden und repräsentierenden Personen, diese Zeitgenossenschaft lebt und interpretiert. Muss er in dieser Interpretation von der Kirche oder allenfalls nur von seiner örtlichen Kirchengemeinde getragen sein? Ist er Interpretant und/oder Interpret der *fides catholica*? Wer erlebt hat, welche Zerreissproben dies dem Priester (und dem Bischof, ist man nach den Schweizer Erfahrungen geneigt beizufügen) auferlegen kann, wird hier nicht mehr leichthin eine Selbstverständlichkeit sehen können. Die Pastoraltheologie hat diese Frage aufgegriffen, eindrücklich wird sie implizit und explizit bei Karrer 1991 immer wieder gestellt und besprochen.

21

Man vergleiche hier die Bemerkungen von Berger 1980 zur deduktiven und reduktiven Möglichkeit (S. 80ff. und 109ff.). Ein Kapitel dieses Werkes trägt ja den Titel: Handel mit der Modernität. Berger weist auf das Werden und den Zusammenbruch der Neo-Orthodoxie hin. Am Unterschied von Barth's Werk selbst und dem Werk der auf Barth fussenden, von ihm kritisch begleiteten Neo-Orthodoxie (im Berger'schen Sinn) liesse sich der im Text angedeutete Dissens illustrieren.

22

Der *sensus fidelium* wird heute (allzu) gerne bemüht, um Spezifitäten der Basis- oder Ortsgemeinden gegenüber der offiziellen Lehre zu rechtfertigen. Das ist m.E. ein Missbrauch der Lehre. Dass diese Spezifitäten in den jüngsten Verlautbarungen der Glaubenskongregation nicht immer auf gutes Echo gestossen sind, macht den Rekurs auf den *sensus fidelium* zwar verständlich, aber deswegen noch nicht legitim. Zur ganzen Frage jetzt Vergauwen 1995.

23

Decurtins diskutiert diese Frage am Beispiel von Pascal. Er zieht das Fazit: „Bei aller Anerkennung des unvergleichlichen Schriftstellers und genialen Denkers bleibt es uns absolut unverständlich, wie man nach dem vatikanischen Konzil und dessen dogmatischen Bestimmungen über den Glauben (Kap. 4) noch eine Apologie des Christentums auf Pascal bauen kann.“ (1907, 403) Sehr viel vorsichtiger ist hier Gisler 1906, 208f., der sogar gegenüber dem Syllabus noch gewisse Freiheiten als möglich ansieht. Decurtins denkt inklusiv: eine dogmatische Feststellung bindet, soweit aus ihr abgeleitet wird, Gisler exklusiv: sie bindet, soweit ihr Wortlaut direkt zutrifft. Ein anderes Kapitel kann hier nur erwähnt werden: Die dogmatisch sehr heikle Frage der Dogmenentwicklung.

24

Anstelle vom Verweisen auf protestantische Autoren sei wieder Decurtins zitiert, der die Differenz zwischen seines Erachtens katholischer und protestantischer Position zu formulieren bemüht ist: „Der Protestantismus hat die hl. Schrift aus dem lebendigen Glaubensleben, aus der innigen Verbindung mit der Tradition und Autorität herausgerissen ... In gleicher Zeit, da er die hl. Schrift als die einzige Quelle des Glaubens erklärte.“ Und er verweist auf die nach seiner Meinung nicht zu umgehenden Konsequenzen dieser Bindung an die scriptura, welche Interpretin ihrer selbst ist: „... gab die hl. Schrift den willkürlichen Erklärungen und seltsamsten Auslegungen preis.“ (1907, 404)

25

Das ist das Thema der protestantischen „Worttheologie“, auch wenn diese Bezeichnung sehr unglücklich gewählt ist. Den Ebeling'schen Ansatz zum Beispiel in der Homiletik und in der Religionspädagogik anzuwenden und durchzuhalten, gäbe zum Teil erstaunliche Ergebnisse. Nur ein Hinweis: Mir ist nicht ganz erklärlich, wie gerade die Religionspädagogik als theologische Disziplin sich derart unreflektiert auf Methoden z.B. der humanistischen Psychologie einlassen kann. Schafft sich denn nicht die bibl. Erzählung auch ihre spezifische Methode? Mindestens die Frage müsste doch erlaubt sein.

26

Diese Fragen stellt z.B. Ratzinger 1985, 34f. Dem ist nicht so einfach zu widersprechen. Immerhin ist zu konzedieren, dass vieles, was unter dem Stichwort Aggiornamento oder Solidarität mit der Welt daherkam, nichts anderes als einen (billigen) Kompromiss bedeutete. Umgekehrt darf auch nicht aus jeder Situation ein Ernstfall im Sinne von Balthasars, d.h. ein status confessionis gemacht werden, sonst ist die gettohafte Abschliessung der einzige Ausweg. Wie sehr im Gefolge des Rahnerschen Theologumens von den „Anonymen Christen“ diese Fragen diskutiert werden, zeigt umgekehrt, wie wenig sie nach der Modernisten-Krise einer Lösung zugeführt werden konnten.

27

Darüber sind sich die Anti-Modernisten sofort einig. Anpassung heißt Relativismus, Verzicht auf Kenntnis der Wahrheit, damit Agnostizismus oder Ausschau auf kommende Wahrheit, also Evolutionismus. Die Häresien häufen sich. Nur: Ist damit das Problem gelöst? Kann die Form des Glaubens wirklich statisch ewig die gleiche bleiben. Müsste nicht mindestens auch die Meinung ernst genommen werden, die de Rosa formuliert

für die Zeit des Modernismus: „Die Probleme, die sich der Kirche in jedem Moment stellten, konnten nicht für immer auf die lange Bank geschoben werden. Der Katholizismus hinkte der Welt hinterher. Die Gefahr bestand, dass die Kirche sich intellektuell lächerlich mache, wenn dies allzu lange weiterging.“ (1989, 31) In die gleiche Kerbe schlägt das Buch von Weiss 1995, vgl. dazu oben Anm. 5. Wenn Ratzinger demgegenüber auf die Fähigkeit verweist, sich entgegenzustellen, den Mut zum Nonkonformismus wiederzuentdecken (s. letzte Anm.), beantwortet er die schwierige Frage noch nicht, wie denn die Trennung der Fälle der Anpassung von denen des Nonkonformismus zu geschehen hat.

28

Ich verzichte darauf, in diese Diskussion einzusteigen. Eigenwillig Sloterdijk 1989, 22ff., immerhin in einem Buch, dem er folgende Aufgabe zuweist: „Die Theologen genossen das Vorrecht, die Welt als Welt im Namen eines weltüberlegenen Anderen so zu kritisieren, dass auch das Eigene der Kritik unterlag. In dem vorliegenden Buch wird versucht, eine Kritik dieses Typs in nicht theologischer Form zu wiederholen.“ Der latente Theologismus bei Sloterdijk würde eine vertiefte Nachfrage lohnen.

29

Eindrücklich zum Beispiel der Rundumschlag bei Mäder 1916, 7f., wo unter dem Stichwort Protestantismus nichts weniger als die gesamte nicht-katholische Welt als religiöse Eiszeit bezeichnet wird, in welcher die letzten Lichter erloschen sind und keine Wärme mehr vorzufinden ist. In den Volksschriften wird dieser Topos des Glaubensverlustes verbunden mit ethischer Depravierung noch und noch wiederholt, vgl. Klöcker 1991, bes. 89ff. Übrigens auch hier in strenger Parallele zum protestantischen Christentum der Erweckung, instruktiv Scharfe 1980, bes. 41ff., 84ff.

30

Präzise beschreibt Oelkers diese Welt. „«Modern» konnte nur heißen: orientiert an der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, also einer säkularen Praxis, die sich von der neuen Oekonomie, der revolutionären Wissenschaft und der bahnbrechenden Technik her versteht, ohne noch in irgendeiner substantiellen Weise theologisch gebunden zu sein. Das Religiöse selbst schwindet und damit die Grundlage für die traditionelle Weltgeltung, die durch Konsensformen abgelöst werden, welche stets umstritten bleiben und nie endgültige Akzeptanz beanspruchen können.“ (1989, 13) Das Buch von Oelkers mit dem Untertitel „Zur Herausbildung der Erziehungswissenschaft im 19. Jahrhundert“ liest sich teilweise wie ein Paralleltext zur Entwicklung der Fundamentaltheologie bis zum Modernismus.

Diesem entspräche die Reformpädagogik, die zur gleichen Zeit ihren Siegeszug antritt. Oelkers geht es teilweise um eine Ehrenrettung der, in theologischen Begriffen, pädagogischen Scholastik des 19. Jahrhunderts. Zumindest will und m.E. kann er nachweisen, dass wir weitgehend das Bild übernommen haben, das uns die Reformpädagogen von ihren ungeliebten Vorgängern überlieferten. Geht es der neuscholastischen Schultheologie vielfach nicht ganz ähnlich? Vgl. Flury 1979, 137f.

Ich verdanke zu dieser Problematik ausserordentlich viel den Arbeiten von Franz-Xaver Kaufmann, insbes. Kaufmann 1989 und Kaufmann in Kaufmann/Zingerle 1996. Der Unterschied zu seiner Sichtweise liegt in der von ihm selbst als distanzierte Perspektive genannten Sichtweise, welche durch den soziologischen Ansatz gegeben ist (vgl. 1996, 10). Dem wiederum entspricht die konfessionelle Differenz in meinem Zugang.

31

Dazu nur einige Stichworte: Das „non expedit“ Leos XIII. in Italien, die Überwindung des Kulturkampfes in Preussen und in der Schweiz, die versuchte Aussöhnung mit dem Staat in Frankreich, die vorsichtige Akzeptierung, um nicht zu sagen Anerkennung der Demokratie und der bürgerlichen Freiheiten durch denselben Leo XIII.

32

Dahinter steht nicht nur eine bestimmte Ekklesiologie, sondern auch eine ganz bestimmte Weltsicht. Diese beiden Auffassungen bedingen einander wiederum sehr direkt. Ob die Kirche einzig als Festung gesehen wird oder als Sammlung Gleichgesinnter, bestimmt direkt die Wertung der saekularen Welt und ob diese saekulare Welt das zu Ende Kommen der Befreiung der Menschen oder die Versklavung des Einzelnen durch widergöttliche Mächte bedeutet, bestimmt meine Sicht der Kirche. Vgl. Kaufmann in Kaufmann/Zingerle 1996, 31: „Dass die Auseinandersetzung der Katholiken mit der Moderne ein schmerzhafter Suchprozess ist, der aus theologischer Sicht in einer spezifischen Hermeneutik zu erschliessen ist, erscheint als auf den kreuzestheologischen Kern des christlichen Glaubens verweisende Botschaft ein Schluss, der hoffentlich über den parteilichen Interessen einer Konzilsinterpretation steht.“

33

Hier liegt einer der zentralen Differenzpunkte zwischen katholischer Fundamentaltheologie und protestantischer Theologie. So kann Jüngels opus magnum „Gott als Geheimnis der Welt“ als Darstellung gelesen werden, dass eine Theologie remoto Deo unmöglich sei (allerdings lokalisiert Jün-

gel den Gegenentwurf nicht in der katholischen Fundamentaltheologie, sondern im Ansatz von Pannenberg). Jüngel 1977, X.

34

Es stimmt also auch hier, was Jedin in der Einleitung zum Band VI/2 des Handbuches der Kirchengeschichte schreibt: „Wem ... die Darstellung des Streites um den Modernismus unter Pius X. zu ausführlich scheint, möge darauf achten, dass in diesen Kapiteln von Problemen die Rede ist, die uns heute in Atem halten.“

35

In der Regel wird nicht die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens (im Anschluss an den locus classicus der Fundamentaltheologie 1Petr. 3.15) gestellt, sondern die nach seiner Zeitgenossenschaft. Das ist eine Verschiebung, aber auch nicht mehr. Mit der Betonung der Vernünftigkeit sollte ja gerade eine gemeinsame Plattform mit der ungläubigen oder vorgläubigen Reflexion gefunden werden. Dadurch wäre die Zeitgenossenschaft gegeben. Das Problem zeigte sich dann allerdings in der Tatsache, dass die vermeintlich gemeinsame Plattform für die Nichtglaubenden die diese bewegenden Fragen nicht mehr aufnahm. Insofern war es mit der Zeitgenossenschaft gleich wieder dahin.

36

Vgl. Flury 1979, passim., besonders das Verhältnis der Teile A und B illustriert dies.

37

Allerdings geschieht dies nun nicht, wie zuerst beabsichtigt, bei den Neuansätzen (die vorgesehenen Teile im Kapitel 5 mussten aus arbeitsoekonomischen Gründen gestrichen werden), sondern innerhalb des Anti-Modernismus. Nur so lässt sich dieser überhaupt differenzieren.

38

Loome 1976, 197 betont zu Recht, dass hinter all den verschiedenen -ismen die gleiche Sache stehe, vgl. auch seine grosse Arbeit 1979.

Die Differenzierungen geschehen in der Regel durch die Theologen selbst, und zwar im Anschluss an die kirchlichen Sanktionen, um auf diese Weise zu betonen, dass die eigene Position von den Massnahmen nicht betroffen sei.

Die heute gewonnene Sicht darf aber im Gegenzug nun nicht dazu verleiten, die antimodernistischen Rundumschläge gegen alle -ismen einfach unbefragt zu übernehmen.

39

Das ist gängige Argumentation, zum Teil auch Gisler 1912, 644. Vgl. Maron 1988, 48ff.; Nipperdey 1988, 35; Flury 1979, 115; Poulat 1969, 349.

40

Trippen, 1976 und bes. 1977, Loome 1976 und dann seine umfassende Arbeit 1979, Weber 1983 und 1991.

Auch Weinzierl hat mit gewichtigen Beiträgen die Erforschung dieser Zeit vorangetrieben vgl. 1973, 1985.

41

Poulat 1962, 1969, 1977. Für unser Thema ist bes. Poulat 1969 von Bedeutung, die ungemein kenntnisreich kommentierte Edition der Texte von La Sapinière (189ff. zu Fribourg und Decurtins, 338ff. zu Gisler).

42

Aubert 1973 und 1975, früher schon zum Vatikanum I 1965 und zur Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 1969.

43

Zum Beispiel zur ersten Priesterzeit von Johannes XXIII. vgl. Hebblethwaite 1986 und Kaufmann/Klein 1990, dort 48ff. Haag 1988 zu Lagrange, ebenfalls Haag 1991, 40ff. Herger 1974, 11ff. zu Gisler. Ott 1992 zu Heidegger. Das Milieu hat sich bis weit ins 20. Jahrhundert erhalten vgl. de Bruyn 1992, in der Gestaltung des Dichters. Zum ganzen Komplex Köhler 1972. Klöcker 1991 beschreibt mehr den Zerfall dieses Milieus, ist aber besonders da, wo er das sog. Kleinschrifttum zitiert, eine wahre Fundgrube, ebenfalls die dem Band beigefügten Photographien könnten sprechender nicht sein.

44

Altermatt 1989, 7, 29: „Im deutschsprachigen Raum stehen für die meisten Zeithistoriker religiöse Phänomene ausserhalb des eigentlichen wissenschaftlichen Betätigungsfeldes.“ Überblick über die Situation und die Begründungen S. 29-41. Loth 1991, 7 und 13f. stösst ins gleiche Horn: „Folglich blieb die Thematik Autoren überlassen, die selbst dem katholischen Milieu verbunden waren; diese aber scheuteten bei aller verdienstvollen Aufarbeitung der Fakten häufig davor zurück, auf ihren Gegenstand die Sonde analytischer Kritik zu richten.“

45

Nipperdey 1988, Loth 1991, Schmidt/Schwaiger 1976, Schwaiger 1976, Weinzierl 1973, Kaufmann/Schäfer 1988. Sehr nützlich ist die Übersicht über die Literatur und den Forschungsstand in Besier 1992, dort S. 182ff. eine Besprechung der Ansätze von Nipperdey und Wehler, 190 zu Lill, 192 zu Schatz.

46

Altermatt 1972 und 1989 (dort auch seine weiteren Arbeiten), dazu Besier 1992, 190. Imstepf 1987 und Jung 1988 wenden das Paradigma auf einzelne Segmente an und dies mit beachtlichem Erfolg. Im Hintergrund sichtbar sind diese Ansätze auch bei der Darstellung der Situation der katholischen Kirche in der Schweiz durch Karrer 1991.

47

Dazu vor allem Leugers-Scherzberg 1991, 219ff. Das Fazit auf S. 221: „Die von Nipperdey und Altermatt entwickelten Erklärungsansätze können keine ausreichende Erklärung für die Modernisierung des Katholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geben.“ S. auch die folgende Anm. Zu fragen wäre, wie weit ein Ansatz, wie er bei P. Berger vorliegt, der liberalen protestantischen Theologie verpflichtet, bzw. ihn weiterdenkend, geeignet ist, eine Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche und Gesellschaft zu strukturieren. Altermatt lässt sich allerdings auch nicht so eindeutig wie Leugers-Scherzberg es darstellt, auf Berger festlegen.

Zur ganzen Frage verweise ich noch einmal auf den Ansatz von Kaufmann, siehe oben Anm. 29. Obwohl Soziologe ist sich Kaufmann bewusst – und er wird nicht müde, das zu betonen – dass alle diese Fragen, die er aufwirft, auch von theologischer Seite zu bearbeiten wären. Meine Darstellung versucht, in einem Mikrokosmos dies wenigstens in Ansätzen zu leisten.

48

Die Darstellung, wie sie Leugers-Scherzberg 1991, 225f. dann selbst gibt, vermag allerdings nicht glaubhaft zu machen, inwiefern er andere Wege einschlägt. Er plädiert für eine Doppelstrategie „indem Modernismusprozesse im Katholizismus sowohl in gesamtgesellschaftlicher Perspektive wie aus der Perspektive des Katholizismus analysiert und miteinander in Beziehung gebracht werden.“ Wenn damit mehr gesagt sein soll als die Trivialität der Beeinflussung des Katholizismus durch gesamtgesellschaftliche Phänomene bzw. der Existenz einer Binnen- und Aussenperspektive

müsste dies ausgeführt werden. So bleibt sein positiver Ansatzpunkt merkwürdig blass.

49

Natürlich ist für uns insbesondere der von Barthélemy edierte Dokumentenband von grossem Interesse, aber auch die vom gleichen Autor vorgelegte Beschreibung der Gründung und der ersten Jahre der Universität Fribourg sind äusserst wichtig. Selbstverständlich muss unser Vorgehen die Bündner Ereignisse und die Person Decurtins mehr als Barthélemy es tun kann, ins Blickfeld rücken.

50

Niemand, der über Decurtins schreibt, wird am materialreichen und in der Darstellung soliden Werk von Fry vorbeikommen. Gruner 1950 und 1953 hat die Vorzüge dieser Biographie, aber auch ihre Schwächen deutlich gemacht, ebenso Vasella 1954, ich habe meine Sicht in Flury 1980, 155f. schon angedeutet. Vgl. auch Poulat 1969, 191, der allerdings Fry nicht gerecht wird: „copieuse, mais tendencieuse et de toute façon insuffisante.“ Ich hatte Fry bei meinen Vorarbeiten immer wieder in der Hand, habe mich aber bewusst nicht auf ihn abgestützt, sondern versucht, meinen eigenen Weg zu gehen. Deshalb wird er auch sehr selten zitiert. Ich verdanke ihm aber sehr viel Material und eine zukünftige Biographie Decurtins wird nicht umhin können, auf Fry's Werk aufzubauen.

51

Gasser 1991, allerdings eigentümlich unbefriedigend, da die allgemeine Situation und Gislars Sicht zu wenig differenziert darstellend. Besser sein früheres Werk zu einer lokalen Kontroverse Gasser 1987.

52

Huber 1991, besonders das Nachwort, das aber aus theologischer Sicht noch einmal aufzunehmen wäre. Ich hoffe, dass es mir einmal gelingen wird, zu diesem Theologen und besonders zu seiner Theologie die Vorarbeiten in eine Darstellung zu bringen. Er hätte es verdient, da die beiden bis jetzt vorliegenden Darstellungen von Breuss (Nachwort zu oben) und Spieler bes. seiner Theologie nicht gerecht werden bzw. ihn auf eine ganz bestimmte Sicht hin darstellen bzw. ausbeuten. Einige Hinweise auch bei Stoecklin 1978, 107ff.

53

Stoecklin 1978. Der Verfasser, von Haus aus Historiker und direkt Beteiligter an der von ihm beschriebenen Entwicklung, betont selbst, dass es

um das Schlagen einer ersten Schneise gehe. Die Darstellung des Schweizer Katholizismus bes. aus theologischer Sicht zwischen Modernismus und II. Vaticanum ist eine Desiderat. Sie könnte viele der heute als Probleme erkennbaren Entwicklungen historisch begreifbar und leichter handhabbar machen. Vgl. Besier 1992, 194: „Für die katholischen Theologiegeschichtler des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist die kuriale Antimodernismus-Problematik des vorigen Jahrhunderts so aktuell wie je.“ Wenn dies so ist, und Neuner, den Besier hier referiert, steht mit seiner Meinung nicht alleine da, dann ist eine Darstellung der Zwischenzeit von besonderer Wichtigkeit und Dringlichkeit.

54

Klinkert/Büsser 1988. Decurtins Hauptwerk, die Rätoromanische Chrestomathie, liegt neuerdings in einem Reprint vor. Das Engagement Decurtins in Schulfragen, bes. bezüglich des Einbezugs deutscher Sagenstoffe ins romanische Schulbuch ist von Deplazes 1949 aus der Sicht der Sprachwissenschaft, von Metz 1992 aus der Pädagogik dargestellt worden. Ich habe eine dritte Sicht, die des Theologen, in Flury 1995b zu schildern versucht.

55

Dazu Bundi 1985 und bes. Collenberg 1982. Eine romanische Fassung dieses, zuerst für die vorliegende Arbeit vorgesehenen Kapitels ist unterdessen erschienen (Flury 1995c): Ich muss zum politischen und konfessionalkundlichen Hintergrund auf diese Studie verweisen. Das 19. Jahrhundert für den romanischen und katholischen Teil Graubündens aufzuarbeiten, bleibt allerdings immer noch ein Desiderat.

56

Die Darstellung bei Metz 1991 ist materialreich, sieht Decurtins aber aus der Sicht des liberalen protestantischen Juristen. Mit dem Ansatz der Verfassungsgeschichte wird man aber diesem Mann nie gerecht werden können, da er sich einmal sehr genau an die Verfassung anlehnen und wiederum sich ebenso unbekümmert über die Gesetze hinwegsetzen konnte. Die bis heute ihre politischen Auswirkungen zeitigende Flügelbildung bzw. Spaltung der CVP in einen bürgerlichen und einen sozialen (in Graubünden CSP) Parteiteil hat nicht zuletzt in Decurtins Wirken ihre Wurzeln. Das Klischee des „schwarzen Oberlandes“ ist gar nicht so alt, wie dies den übrigen Teilen Graubündens erscheint. Das nur einmal zu realisieren, könnte das Klischee heilsam verändern.

57

Vgl. dazu die Handbücher der Kirchen- und der Papstgeschichte. Nipperdey fasst zusammen, was er als „geballte Verdammung aller modernen Grundsätze und Institutionen“ bezeichnet: „Gegenmodell gegen die moderne Welt, gegen Rationalismus und Materialismus, Befestigung der Autorität gegen die Demokratie, der Unabhängigkeit der Kirche gegen die Machtansprüche der Regierungen und der Völker, ihrer Geschlossenheit gegen alle Auflösung, ihres Weltanschauungsmonopols gegenüber allen katholischen Laien“. Und er fügt hinzu, indem er die Ereignisse nach 1848 herbezieht: „Und die Bedrohung des Kirchenstaates und der politischen Unabhängigkeit des Papstes durch die italienische Nationalbewegung machte in den Augen der Ultramontanen die Sache noch dringlicher.“ (1988, 9f.) Der Papst stand also unter einem grossen Druck; seine Handlungen konnten das Ende des Kirchenstaates, in vielen Augen das der Kirche überhaupt bedeuten. Wen wunderts, dass Bewahrung und Verteidigung angesagt war. Zum Hintergrund ist Durand 1995, 41 heranzuziehen. Insbesondere die von ihm geknüpfte Verbindung zum religiösen Aufbruch der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verdient gesehen zu werden. Diese Sicht vermeidet die einseitige defensive Zuschreibung.

58

Besonders weil kaum jemand sich die Mühe nahm, die Sätze (sc. welche der Syllabus verurteilte) in ihrem ursprünglichen Kontext zu situieren, musste der Syllabus als eine Abrechnung mit allen Zeitströmungen erscheinen und als Beweis dafür herhalten, dass die Kirche sich niemals mit der modernen Zeit abfinden werde, oder, polemisch gesagt, dass sie sich entschlossen hatte, „ein Hort des Konservativismus und der Reaktion zu sein und es auch zu bleiben.“ (Flury, 1979, 30 dort auch Lit.) Damit ist schon angedeutet, dass die Form, eine Zusammenstellung von einzelnen Sätzen der Verurteilung aus früheren Ansprachen und Sendschreiben, eine denkbar ungünstige war. Sie lud direkt ein zur massiven Ablehnung, weil die ursprünglichen Ansprachen, d.h. der Kontext nicht greifbar waren. Und dazu wäre nicht einmal dies der ursprüngliche Kontext gewesen, stammen doch die meisten Sätze ursprünglich aus Werken ganz verschiedener Autoren bzw. sind eine Kompilation von Meinungen.

Der Syllabus und die ihn begleitende Enzyklika sind gut greifbar bei Schnatz 1973, 1ff.

59

Fraglich ist dabei, was unter Scholastik zu verstehen ist. Ist es das Lehrgebäude der sich entwickelnden Neuscholastik, oder ist es die Philosophie und Theologie des Mittelalters in ihrer ganzen Fülle? Ohne Zweifel

meinte der Syllabus ersteres. Er konnte aber, und das ist schon im 19. und erst recht im 20. Jahrhundert häufig geschehen, auch im zweiten Sinne verstanden werden. So liess sich der Syllabus – wohl entgegen seiner Abzweckung – dann auch als Rechtfertigung der Neu-Ansätze auffassen. Decurtins 1912, 13 dagegen verteidigt diese Schultheologie „als die notwendige Erklärung der Lehren der Kirche“ und betont 1910, 453: „Uns ist nicht recht begreiflich, wie man die Scholastik von der Schultheologie unterscheidet, ...“

60

Diese Mitsprache zeigt sich in erster Linie im Bereich der öffentlichen Erziehung. Wer soll Träger der Schule sein, wer soll die Inhalte bestimmen? Der Liberalismus sah in der öffentlichen Volksschule das Vehikel, den Fortschritt zu beschleunigen und in die entlegensten Täler zu tragen. Die katholische Kirche war entschlossen, ihren Einfluss zu behalten. In den Augen der liberalen Staaten wurde sie zum Hemmschuh des Fortschrittes, und diese gebärdeten sich in der Folge immer antiklerikaler und zum Teil antikirchlich, und das wiederum bestärkte die Kirche in ihrer Haltung. „Denn die Liberalen als eigentliche Träger des Konflikts machten in der Öffentlichkeit und in den Parlamenten (zwar) gegen ein, wie sie es sahen, überholtes, geistig-religiöses Welt- und Menschenbild Front; und sie forderten nicht zuletzt ein entkirchlichtes Schul- und Bildungssystem in einem konfessionell neutralen Staat, um ihr Ideal eines freien vernunftgeleiteten Individuums durchsetzen zu können.“ Ullmann 1995, 56. Dazu kam die innerhalb der Schweiz sich zentralistisch gebärdende Schulidee des liberalen Staates, welche sich hart mit dem Föderalismus auf der einen, dem Ultramontanismus auf der anderen Seite stiess. Dieser Konflikt blieb nicht allein auf die katholische Kirche beschränkt. Ich habe versucht zu zeigen, dass die Gründung speziell evangelischer Schulen wie z.B. Schiers sich der gleichen Problematik verdankt. Es wäre interessant der Frage nachzugehen, inwiefern sich innerhalb der reformierten Erweckung ähnliche modernitätskritische bis -ablehnende Stimmen zeigten. (Flury 1985)

61

Dazu Stadler 1984, Altermatt 1972 und 1989, kürzere Zusammenfassung Altermatt 1979. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Person Ph. A. von Segesser, cf. dazu Conzemius 1977.

62

Dies gilt besonders, wenn während der Studienzeit der Kontakt mit liberalen Kreisen intensiv war, was in der damaligen Universitäts-Landschaft

in der Schweiz die Regel sein musste. Es sind nicht zuletzt ähnlich situierte Kreise innerhalb des heutigen Katholizismus, welche den Verdacht fassen mussten, sie seien durch die Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche in der Gefahr einer neuerlichen Gettoisierung. Eine Anerkennung des Bischofs, der von ihm vertretenen Linie und seiner Wahl würde für sie den Bruch mit vielem bedeuten, was einen Teil ihrer selbst ausmacht: Die Selbstverständlichkeit der Autonomie des Denkens, des Bekenntnisses zu demokratischen Strukturen, des Aufbaus des Gemeinwesens von unten. Diesen Kreisen verbleibt dann in der aktuellen Situation nur noch die innere Emigration oder aber die Basisgruppe Gleichgesinnter, die gerade nicht die Katholizität repräsentiert.

63

Siehe unten S. 30 und Anm. 77, ebenso S. 39 und Anm. 99 die Darstellung der Forschungen zum badischen Klerus von Götz von Olenhusen. Vgl. auch Loth 1991, 267: „Angehörige der traditionellen Unterschichten liessen sich für die katholische Sache gewinnen, weil sie zugleich der Abwehr liberaler Führungs- und Modernisierungsansprüche zu dienen schien; katholische Arbeiter erlebten den Katholizismus als Fluchtpunkt vor den Zumutungen der industriellen Arbeitswelt und möglichen Bundesgenossen bei der Abwehr der Ausbeutung durch liberale Unternehmer.“ Nicht anders Ullmann 1995, 56 :“Schon der badische Kulturmampf seit den sechziger Jahren hatte die Liberalen gelehrt, dass der politische Katholizismus jene Bevölkerungskreise zu mobilisieren vermochte, welche die ökonomischen und sozialen Strukturen erhalten oder allenfalls langsam fortentwickeln wollten. ... Das untergrub den Anspruch des Liberalismus im allgemeinen und der liberalen Honoratioren im besonderen, das gesamte Volk zu vertreten.“ Die liberale Linie im Klerus, zum Teil ein Erbe der Ära Wessenberg, erlosch. Genau parallel dazu verschwinden innerhalb der Fundamentaltheologie die Hermesianer und Rationalisten und werden auch auf den Lehrstühlen durch Germaniker und so Anhänger der Römischen Schule ersetzt. Die sozialpolitische und kirchenpolitische Entwicklung läuft hier genau parallel zu der Entwicklung innerhalb der Apologetik. Vgl. auch Durand 1995, 46.

64

Altermatt 1972 und die durch sein Werk ausgelöste weitere Forschung, z.B. Imstepf 1987. Eher abwertend Loth 1991, 268: „Der Ultramontanismus mochte darum wohl zunächst einmal identitätsstiftend wirken; für die Auseinandersetzung mit den Problemen der sich industrialisierenden Gesellschaft und die politischen Entscheidungen, die in dieser Umbruchphase getroffen werden mussten, gab er kaum etwas her.“ Dazu ist für die

Schweiz immerhin festzuhalten, dass der Ultramontanismus es den katholischen Landesteilen nach der Katastrophe des Sonderbundeskrieges erlaubte, wieder Tritt zu fassen. Da eine klare Ausrichtung auf Bern oder Zürich faktisch eine Selbst-Auslieferung an den protestantisch gefärbten Liberalismus bedeutet hätte, war eine Zentrierung auf das katholische Gemeinsame eindeutig vorzuziehen. Insofern ist das Urteil Loths zu differenzieren. Die neu gewonnene, sicher dem Rückzug sich verdankende Identität gab die Möglichkeit, von der gefundenen Basis aus den Schritt in die Moderne zu wagen. In nuce zeigt sich die Problematik sehr schön an der Restitution des Klosters Disentis, einer Rückbesinnung auf die eigenen Kräfte. Sie wird uns unten noch beschäftigen.

65

Stadler 1984, 145. Zum politischen Hintergrund vgl. die Zusammenfassung bei Durand 1995, 49-55.

66

Die Vereine sind in der Schweiz nicht anders als in Deutschland für die Entwicklung der spezifisch konfessionellen Subkultur von nicht zu überschätzender Bedeutung. Als Vorläufer der christlichen Gewerkschaften einerseits, der christlichen Parteien und der kirchlichen Organisation in der Diaspora andererseits haben sie den Katholizismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt und in seiner Entwicklung massgeblich geprägt. Ihre Vielfalt und die häufigen Schwierigkeiten untereinander und mit dem Episkopat machen sie nur noch für den Spezialisten überblickbar. (vgl. Nipperdey 1988, 4ff.; Klöcker 1991, *passim*; Altermatt 1989 *passim*, bes. 247 ff; Imstepf 1987, 357 ff.). Sowohl Gisler wie Decurtins waren in den Vereinen aktiv und einflussreich. Decurtins hat mit den Vereinen politisiert, sie bildeten für ihn die schweizerische Basis für seine sozialpolitischen Ideen. Die Vereine sind denn auch der Ort für die Emanzipation und den Aufstieg der Laien in der Kirche geworden. Die Schweizer Synode war so auch der Endpunkt eines langen Weges innerhalb des Schweizer Katholizismus.

67

Enzyklika *Diuturnum illud* vom 29. Juni 1881 (Schnatz 1973, 89). Dem Zitat voraus geht der Hinweis auf die sogenannte Reformation, auf die „alsbald Unruhen und höchst verwegene Empörungen“ folgen. Zur Filiation der Haeresien vgl. Enzyklika *Quod Apostolici numeris* vom 28. Dezember 1878 (Schnatz 1973, 48): *Socialistae, Communistae vel Nihilistae*, so genannt diversis ac pene barbaris nominibus. Ebenso Enzyklika *Liberitas praestantissimum* vom 20. Juni 1888 (Schnatz 1973, 159 ff): *Naturali-*

stae, rationalistae, fautores Liberalismi, Socialistae aliaeque seditiosorum
greges (unter Angleichung der Fälle).

68

So noch Mitte des 20. Jahrhunderts. Ottaviani: *Institutiones juris publici ecclesiasticae* Bd. 2, Rom 1960: „Du sagst vielleicht, die katholische Kirche braucht also zweierlei Mass und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Mass und Gewicht ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“ (Zit. bei Schnatz 1973, XVIII)

69

Neben den Darstellungen der Kirchengeschichte ist für diese Entwicklung Biehl 1988 sehr instruktiv. S. 282: „Katholizismus war in Amerika seit den Tagen der protestantischen Niederlassungen identifiziert mit dem Teil der Christenheit, von dem sich das junge Amerika definitiv abgewendet hatte. ... Diesem Misstrauen von protestantischer Seite entsprach unter den Katholiken Amerikas die Meinung der Mehrheit, katholischer Geist und Leben (!) seien unvereinbar mit dem «american way of life».“

70

Zu den Schwierigkeiten, vor welche sich die eine Teilnahme befürwortenden Katholiken gestellt sahen, vgl. Biehl 1988, 282f.

71

Gisler 1909/10, 345. Zur Indifferenz äussert sich Decurtins pointiert im 3. Brief (1910, 454): „Aus dieser Charakteristik (sc. ein Zitat von Martin Spahn) des Katholizismus und Protestantismus spricht der nackte Relativismus ... mit erschreckender Deutlichkeit. Danach wären die beiden Konfessionen gleichwertige Äusserungen des religiösen Sinnes des deutschen Volkes ...“, ein Gedanke, der für Decurtins gerade das Signum des Modernismus darstellt, die Verherrlichung des Protestantismus, das Zerbild des Katholizismus und, eine Seite weiter, „über beiden die Hoffnung auf eine Zukunftsreligion.“ Hier ist der religiöse Evolutionismus eindeutig (dis)qualifiziert.

72

Gisler 1909/10, 333. Die USA werden demnach auch eindeutig charakterisiert als das Dollarland, welches amtlich die Trennung von Staat und Kirche eingeführt und so den für den Staat so nützlichen Bund mit der

Kirche verschmäht hat. Vgl. Leo XIII. Enzyklika *Immortale Dei* vom 1. November 1885, wo zuerst die Neuerungssucht des 16. Jahrhunderts beklagt wird, um dann die falschen Verhältnisse von Staat und Kirche auf diese *studia rerum novarum* zurückzuführen (Schnatz 1973, 117 ff).

73

Zur ganzen Frage vgl. die Darstellung Oskar Köhlers im Handbuch der Kirchengeschichte VI/2, 155 ff, zum Kongress 169-171, zum Amerikanismus und seiner Verurteilung 341 - 344.

74

Dazu nur einige Stichworte: Die 4. Vollversammlung des Oek. Rates in Uppsala befasste sich in seiner Sektion I mit dem Thema: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche mit u.a. den Abschnitten: Das Ringen um Vielfalt (Nr. 12f.) und das Ringen um die Einheit der ganzen Kirche (Nr. 17ff.). Die Theologie der Befreiung hat das Thema eindringlich gestellt, katholische und protestantische Kirche waren dieser Eindringlichkeit nicht immer gewachsen. Ein Überblick bei Goldstein 1989. Dort S. 51 eine prägnante Formulierung: „In gewissem Sinn lässt sich die Theologie der Befreiung also beschreiben als Schnittpunkt zwischen vormodernen Glaubensgebärden des lateinamerikanischen Volkes und modernen ... Assimilationen seiner Theologen.“ In Europa ist an die politische Theologie zu erinnern. Siehe jetzt zu diesem Komplex Kaufmann in Kaufmann/Zingerle 1996, 21: „Die Veränderungen des Katholizismus unter dem Einfluss gesellschaftlicher Modernisierung und die Frage, ob und wie sich die katholische Tradition unter den Bedingungen der entfalteten Moderne inkulturieren kann, müssen daher zu einem zentralen Theme (!) kirchlicher Selbstverständigung – auch und gerade in der Perspektive einer propagierten Reevangelisierung Europas werden.“

75

Siehe Flury 1979, 53 ff. und 88 ff. Die Fortwirkung dieser Art von Apologetik bzw. Fundamentaltheologie reicht weit ins 20. Jahrhundert. Kolping kann 1968 bemerken: „In der vorliegenden Darstellung wissen wir uns dem traditionellen Aufbau nach wie vor verpflichtet, weil er Sachproblemen entspricht, die nicht umgangen oder ignoriert werden können.“ Die Entwicklung und zugleich Auflösung der traditionellen Fundamentaltheologie, wie ich sie in der erwähnten Arbeit dargestellt habe, entspricht in der Dialektik genau der Retardierung und zugleich Modernisierung des Katholizismus in der Getto-Situation.

76

Wenn die neuere Erforschung der Scholastik eines ergeben hat, dann dies: Die Auflösung des Klischees einer uniformen Zeit und einer uniformen Doktrin. So kann eine zeitgenössische Darstellung der Philosophie des Mittelalters (Flasch 1987) direkt so vorgehen, dass in jedem Kapitel zwei Positionen miteinander konfrontiert werden. Es ist ein Teil der schon erwähnten Entwicklung, dass die in der Zeit der Neuscholastik beginnende bessere Erforschung der Scholastik in der Folge geradezu dazu beigetragen hat, die Neuscholastik aufzulösen.

77

Aufweisbar am Schicksal der sog. Tübinger Schule und spürbar noch an der Auflehnung der staatlichen Fakultäten gegen die Leistung des Anti-modernisten-Eides. Vgl. Götz von Olenhusen 1991, 57f. In Deutschland ist nach zuständigem Land zu differenzieren (Baden reagiert zum Teil anders als Bayern), in der Schweiz nach Kantonen.

78

Man erwarte hier nicht eine Darstellung der traditionellen katholischen Apologetik. Es geht nur darum, gleichsam die Bühne zu schildern, auf welcher dann die Ereignisse innerhalb des Anti-Modernismus sich abspielen. An Darstellungen aus dieser Zeit, bzw. dadurch geprägt erwähne ich Weber 1907; Specht, in erster Auflage 1911, zweiter 1924; Goebel 1930. Weber teilt auf in Theorie der Religion (= demonstratio religiosa), Theorie der Offenbarung (= demonstratio christiana) und Theorie des Kirchentums (= demonstratio catholica).

79

Weber 1907, 1: „Der Gegenstand unserer christlichen Apologetik ist als authentische Darstellung des Christentums die katholische Religion.“ ebd 7: „Auf diese Weise strebt die Apologetik dem Ziele zu ... die Grundlagen der katholischen Religion so in Beziehung mit allgemein anerkannten Wahrheiten und unumstößlichen Tatsachen zu setzen, dass wer jene leugnen wollte, auch diese in Abrede zu stellen gezwungen wäre, und aus der Unmöglichkeit, jene zu leugnen, zur Einsicht der moralischen Notwendigkeit bzw. Angemessenheit kommen muss, auch diese anzuerkennen.“ Die unten noch zu besprechende Konsequenz dieses Ansatzes ist, dass der nicht katholische Intellektuelle dann zwangsläufig entweder dumm oder verstockt sein muss. Eine redliche, theologisch begründbare, nicht-katholische Haltung ist in dieser Sicht unmöglich.

80

Gisler 1912, 236. Vgl. Commer 1908, 337 (Diese Kampfschrift gegen Schell zeigt die Überspitzung der Apologetik in der Modernismus-Krise in kaum zu überbietender Form). Weber 1907, 238 sieht die Aufgabe der demonstratio catholica darin: „Hat Christus eine Kirche zur Vermittlung und Reinbewahrung des religiös übernatürlichen Heilsgutes eingesetzt, ist diese Kirche die katholische, und welche Gewähr haben wir dafür, dass sie das göttliche Heilsgut rein bewahrt und treu vermittelt?“ (alles gesperrt) Der letzte Teil der Frage zielt direkt auf die Beantwortung durch die hierarchische Verfasstheit der Kirche mit dem unfehlbaren Lehramt an der Spitze. cf. 272: „In der durch den Primat zur Einheit zusammengeschlossenen Kirche muss die höchste Regierungsgewalt beim Inhaber des Primat ruhen.“ Die unten noch darzustellende Engführung der Ekklesiologie bei Decurtins hat ihre Herkunft aus der Fundamentaltheologie jener Tage. Decurtins hat diese konsequent auf die innerkirchlichen Diskussionspunkte angewandt.

81

Nur so ist zu erklären, dass die traditionelle Fundamentaltheologie dann eigentlich sang- und klanglos im deutschen Sprachgebiet verschwand. Allerdings sind Nachklänge auch dort zu sehen, wo man sich bewusst von ihr abzusetzen versucht. (z.B. in Küngs Werken: Die Kirche; Christ sein; Existiert Gott? ist die traditionelle Dreiteilung klar zu erkennen).

82

Ausführlich dazu die zeitgenössischen Besprechungen Cauly 1911; Michelitsch 1908; Gisler 1908/1909. Vgl. die in Flury 1979 erwähnten neueren Arbeiten von Stirnimann, Aubert und Bedeschi, zu ergänzen bes. durch Trippen 1977.

83

Das ist denn auch der Grund dafür, dass Gisler fast 200 Seiten dem Amerikanismus widmet und den deutschen Reformkatholizismus darunter subsumiert. Der amerikanische Episkopat versuchte dagegen auf allen Ebenen anzukämpfen. Die Anerkennung der besonderen Situation des Katholizismus war nach seiner Auffassung alles andere als eine haeretische Strömung und so mit den haeretischen Strömungen auf keinen Fall auch nur in Kontakt zu bringen.

84

Zu Pius X. die Darstellung bei Weinzierl 1973 und 1985, ebenfalls Köhler 1972.

85

Diese „Konstruktion“ des Modernismus durch die Enzyklika ist eine der Besonderheiten des Modernismus. Die Feststellung einer Konstruktion trifft weitgehend zu, ist aber umgekehrt auch eine Verharmlosung und ein Schachzug, um nicht durch die Verurteilung getroffen zu werden. Loome 1979 hat darauf zurecht hingewiesen. Es sollte heute möglich sein, die reformistischen Ansätze als solche anzusprechen, ohne sie dadurch so gleich zu perhorreszieren. Dass die Enzyklika das Bestreben hat, den Modernismus als allumfassende Haeresie darzustellen, hat ein Körnchen Wahrheit: Die Kurie und mit ihr die traditionelle Theologie hat instinktiv gespürt, dass ein Umbau geplant war, nach welchem das Gebäude anders aussehen würde.

Decurtins selbst gibt in der *La Liberté* vom 30.10.1908/31.10.1908 eine Darstellung und Kommentierung der Enzyklika.

86

Die Formulierung verdankt sich der Arbeit von Weber 1983, welche durch die Edition der Werke von Kraus nichts anderes erreichen will, als dieses bewusste „Vergessen“ rückgängig zu machen.

87

Zu Harnacks Stellungnahme zuhanden des preussischen Ministeriums vgl. Trippen 1977, 72f. Interessant auch die Einschätzung der Position Harnacks durch Decurtins 1907, 409f.; Holl 1928 bringt eine zeitgenössische protestantische Stimme, weil sein Aufsatz in der ursprünglichen Veröffentlichung direkt aus dieser Zeit stammt. cf. auch die Einschätzung von Hadorn bei Gisler 1910/116, 123. Zum ganzen Thema Maron 1988, 48ff.

88

Als Illustration bei Ott 1992, 78 bzgl. Besetzung des Lehrstuhls für christliche Philosophie der Universität Freiburg i.B.: „Im bevorstehenden Wettkampf schien der Theologe Krebs als bereits Habilitierter einen Vorsprung zu haben. Andererseits konnte der geistliche Status als Handicap gelten, das umso grösser war, da Krebs den vom päpstlichen Lehramt geforderten Modernisteneid abgelegt hatte und von der überwiegenden Mehrheit der Philosophischen Fakultät nicht mehr als ungebundener Wissenschaftler angesehen wurde.“

89

Haag 1991. cf. Fahlbusch in Hünermann/Mieth 1991, 148ff. zur Parallele Modernismus-Krise/Anti-Modernisteneid und die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990.

90

Stadler 1948, 623. Eindrücklich auch die Darstellung bei Trippen 1976 (J. Schnitzer) und Neuner 1976 (F. von Hügel).

91

Dazu Knapp 1976. Ein Reflex bei von Sachsen 1979, 16: „Er (sc. sein Vater, der sächsische König Friedrich August III.), ein ergebener und treuer Sohn seiner katholischen Kirche, protestierte scharf in Rom, als der Papst in seiner Enzyklika die evangelische Kirche öffentlich verletzte.“ Es muss, wer diesen Hintergrund kennt, mindestens auffallen, dass Ratzinger 1985 angesprochen auf die Termini Reform und Restauration explizit auf Karl Borromäus Bezug nimmt: „Für mich ist Karl Borromäus der klassische Ausdruck einer wahren Reform, einer Erneuerung nämlich, die vorwärts führt, eben weil sie lehrt, in neuer Weise die bleibenden Werte zu leben, indem sie die Gesamtheit des christlichen Faktums und die Gesamtheit des Menschen gegenwärtig hält.“ (S. 36)

92

Dantine/Hultsch 1984, 342f. Ganz ähnlich Fahlbusch bei Hünermann/Mieth 1991, 206 allerdings auf die heutige Situation bezogen! Allerdings wird auch dieses Zitat der immanenten Dialektik der neuscholastischen Anstrengung nicht gerecht. Aehnlich wie z.B. bei Grane 1987, wird auch hier nicht gesehen, dass implizit der Ansatz zum Sprung in die Moderne schon am Werden ist. Zuspitzung ist zugleich der erste Schritt zur Überwindung – diese Sicht der Entwicklung kommt in der protestantischen Geschichtsschreibung notorisch zu kurz, da das Paradigma der hinter der Entwicklung herhinkenden Kirche ganz univok verwendet wird. Es würde einladen, diese ganze Entwicklung einmal mit den Theorien von Kuhn (bzw. Popper) über die Struktur und das Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnis zu untersuchen: Aufbau, Verfestigung und dann fast sang- und klangloses Zusammenbrechen eines Paradigmas sind hier mit Händen zu greifen.

93

Das erste Zitat bei Trippen 1977, 407; das zweite Häring 1989, 174. Die Zusammenstellung soll klar machen, wie sehr sich einmal die Probleme

gleichen und wie sehr das zeitlich spätere durch die unterbliebene Aufarbeitung des ersten bedingt ist.

94

Vgl. dazu Ratzinger 1985, 166f. der genau in dieser Frage den Dialog mit Luther heute aufnehmen würde: „... die katholische Überzeugung von der Kirche als der authentischen Auslegerin des wahren Sinnes der Offenbarung ...“ (S. 167). Allerdings ist es vereinfachend zu folgern, dass der Protestantismus ein (leichter) Ausweg aus dieser Problematik sein könnte: „So kann gerade bei katholischen Theologen, die mit der herkömmlichen Theologie nichts mehr anzufangen wissen, die Meinung entstehen, hier seien die richtigen Wege für die Verschmelzung von Glaube und Modernität schon vorgebahnt.“ (S. 164) Dass diese Einschätzung für katholische Theologen einen herabmindernden Ton hat, sei einmal dahingestellt. Dass sie aber zusätzlich suggeriert, dass für den reformierten Theologen einfachere, da schon vorgebahnte, Wege in der Problematik Glaube und Modernität beständen, ist nun auch sachlich falsch und kann, wenn uns kurz vorher gesagt wurde, dies sei „nicht nur ein Schreckbild bestimmter integralistischer Kreise“, das gegenseitige Verständnis be- und verhindern.

95

Klöcker 1991 mit dem bezeichnenden Untertitel: Eine Lebensmacht im Zerfall? Der Wandel hat nach seiner Einschätzung in den letzten Jahren „geradezu dramatische Ausmasse erreicht“ (S. 14). Schmied 1988 versucht die These zu begründen, dass sich die katholische Kirche, zumindest in der Bundesrepublik, vom Idealtypus Kirche zum Idealtypus Sekte hin bewege.

96

Eindrücklich dazu die Untersuchungen und Umfragen der Schweizer Studie Croire en Suisse / Jede(r) ein Sonderfall. Die Zahlen belegen deutlich, dass der Katholik, welcher das Credo seiner Kirche vollumfänglich mitträgt und sich auch in seiner Lebenshaltung danach richtet (z.B. Sexualmoral, Sonntagsheiligung, etc.) Angehöriger einer kleinen Minderheit ist, die im Sinne Troeltschs Züge des Typus Sekte aufweist (Verbindlichkeit der Moralvorstellung, Distanz zur Welt, hoher ethischer Standard). Daneben finden sich allerdings, darin ist Schmied (s. letzte Anm.) einzuschränken, ebensoviele Züge, die dagegen sprechen (Heiligkeit der Institution, Sakramentalität, rechtliche hierarchische Gliederung).

97

Vgl. Altermatt 1972, *passim*. Ich habe in Flury 1980 darauf hingewiesen, dass die Situation für eine sprachliche Minderheit sich ganz ähnlich präsentierte wie für die Katholiken in der Diaspora: „Religionssoziologische Untersuchungen im Raume Chur sprechen von einem, allerdings nicht nur auf die Rätoromanen beschränkten «cultural lag», d.h. das religiöse Leben und Denken identifiziert sich bis in die zweite Generation noch mit dem Ort des Herkommens und vollzieht den Schritt aus dem ländlichen ins städtische Milieu nur zögernd.(...) Die kirchlichen Handlungen werden bevorzugt an den Heimatort gelegt, dort – und eben häufig nur dort – besteht auch eine echte Beziehung zur Kirche.“ (S. 120) Dazu die interessante und materialreiche, von den Kirchen kaum beachtete Arbeit von Egloff 1981. Eine Gesellschaft, die bald mehrheitlich aus „Entwurzelten“ im Sinne Egloffs – dh. ohne pejorativen Beigeschmack – besteht, muss auch von der Pastoral her in dieser Situation gesehen werden. Die katholische Kirche Schweiz hätte hier der reformierten Kirche einiges zu lehren, da ihr die Situation vertrauter war. Man denke nur an die jahrzehntelange Aufbauarbeit im Kanton Zürich. Ist es aber nicht so, dass diese Situation, da sie nicht zu den beliebten Erinnerungen gehört, fast mehr verdrängt als aufgearbeitet wird?

98

Zu Gislars Jugend und Bildungsgang Herger 1974, 11ff. Gisler besuchte das Gymnasium bei den Benediktinern in Einsiedeln und wechselte dann nach Rom. Schon bald nach der Aufnahme der Lehrtätigkeit an der Churer Hochschule wurde er zum Vertrauten des damaligen Churer Bischofs Georgius Schmid von Grüneck vgl. Herger 1974, 68ff.

99

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte der Priesterberuf in städtischen und bürgerlichen Schichten in zunehmendem Masse an Prestige verloren, besonders gegenüber dem evangelischen Pfarrer, der dann nach der Reichsgründung unter dem Zeichen Thron und Altar als Repräsentant des aufstrebenden Deutschlands galt. Innerhalb der Priesterschaft ist denn auch in der Folge eine deutliche soziale Umschichtung festzustellen. „Während von den Vätern der zwischen 1830 und 1840 geweihten Priester nur 18,7% in der Landwirtschaft tätig waren, betrug dieser Anteil in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg 44,8%“ (Götz von Olenhusen 1991, 50). Innerhalb des badischen Klerus kann die Autorin eine Entbürgerlichung, eine Nichtintegration des Sektors Industrie und eine vermehrte Berücksichtigung ländlicher Kandidaten nachweisen (*ebd* 51f.). Die Priester entstammten also einem Milieu, das Kaufmann in Kaufmann / Zingerle

1996, 16 so beschreiben kann: „Durch Volksmission, Predigt, Religionsunterricht und Katechese gelang in Verbindung mit den nachfolgend genannten Elementen eine historisch vielleicht einmalige Durchdringung der Volksfrömmigkeit mit Elementen der Priesterreligion. Gleichzeitig entstand mit der Intensivierung der individuellen Beichtpraxis und der starken kirchlichen Reglementierung des Alltagshandelns eine überaus effektive Form sozialer Kontrolle, die sich in einer beachtlichen Homogenität und Dominanz konfessionsspezifischer Verhaltensmuster niederschlug.“ Sehr schön zeigt sich diese „Engführung“ im Lebenslauf Martin Heideggers. Vgl. Ott 1992, 45ff. Er beschreibt dort auch seine Förderung durch den Rektor und Stadtpfarrer Gröber: „Wie sonst hätten begabte junge Menschen aus dem ländlichen Raum eine höhere Schule besuchen können, zumal sie in der Regel aus einfachen, ja einfachsten gesellschaftlichen Schichten kamen!“ (ebd. 52) Zur Veränderung („Aufschmelzen“) dieses Milieus vgl. die Darstellung von Klöcker 1991, 28ff.

100

Herger 1974, 43. Man beachte im angeführten Zitat besonders die Wortwahl. Sehr früh wurden die angehenden Priester über das katholische Internatsgymnasium ihrem Elternhaus entnommen. Darauf folgte das Priesterseminar, alles abgeschottet, schon ausgerichtet auf das Berufsziel. Kein Wunder, wenn das Seminar Heimat war und Heimat bot, Gemeinschaft und Geborgenheit. Hier ist das Kirchenbild, dem wir bei Decurtins begegnen werden, Struktur und Organisation geworden.

Vgl. auch Klöcker 1991, 247: „Erziehung und Bildung sind im katholischen Milieu sehr binnenorientiert gewesen, weitestmöglich abgeschottet von «paritätischen» oder nichtkatholischen Schulanstalten und von bedrohlich «modernen» Umweltverhältnissen und Sitten, konzentriert auf bestimmte «geistliche» Tugenden.“

101

Dies wurde gefördert durch Vorschriften, welche die Lebensführung der Priester zusehends auf den Bereich der katholischen Gemeinde einengten. Götz von Olenhusen kann dies anhand der Disziplinarfälle innerhalb des badischen Klerus nachweisen. Unter anderem gehörten zu Verhaltensweisen, welche disziplinarische Massnahmen nach sich zogen: „Verkehr mit Liberalen und «Kirchenfeinden», Besuch von Schützenvereinen, Mitgliedschaft in bürgerlichen Vereinen überhaupt, das Lesen und Abonnieren liberaler Zeitungen, (a.o.O. 61). Das hatte die Konsequenz, dass der Klerus „zum natürlichen Verbündeten der unterbürgerlichen ländlichen Schichten“ geworden war (ebd. 68). Ebenso deutlich ist aber festzustellen: „Ultramontanisierung bedeutete hier ganz praktisch Abschliessung von

weltlichen Dingen, vom naturwissenschaftlichen Weltbild und von bürgerlicher Bildung und Kultur.“ (ebd. 53). Durand 1995, 62f. fasst diese Verhältnisse zusammen: „Ce magistère auquel les catholiques intransigeants se sont identifiés, caractérisé par le quadruple refus de l’individualisme, du libéralisme, de la sécularisation (laïcisation) et du socialisme, définit la génération Léon XIII des prêtres ‘hommes du peuple’ et des laïcs engagés dans des organisations diverses, et d’une certaine manière autonome par rapport à l’hiérarchie.“ Und er beschreibt präzise, an wessen Stelle diese Organisationen traten: „Cette génération reçut une mission particulière alors que les ‘Etats chrétiens’ (et même parmi eux l’Etat pontifical) avaient disparu.“ Die Verhältnisse in der Schweiz, besonders in den gemischt-konfessionellen Kantonen und in der Diaspora, präsentierte sich vor der Jahrhundertwende, aber auch noch in der Zwischenkriegszeit nicht wesentlich anders, einzig dass das Demokratieverständnis durch die lange Einübung in die Strukturen der Selbstverwaltung anders ausgebildet war. Die Subkultur ist auch in der fehlenden Schichten-Spezifizierung greifbar vgl. Klöcker 1991, 29: „Spitzenverdiener und Akademiker bilden im katholischen Milieu eine weitreichende Einheit mit Mittelstand und Unterschicht in der gemeinsamen Glaubensausrichtung, im Gottesdienst, ja auch in der politischen Einstellung und im Wahlverhalten.“ Ein ähnliches Phänomen findet sich auch in den Untersuchungen von Egloff 1981 zur Situation der katholischen Romanen in Chur. Allerdings sind in dieser „Einheit“ der Schichten nach Egloffs Untersuchungen paternalistische Züge durchaus präsent.

102

Gisler 1912 passim. Instruktiv die Besprechung von Müller 1913 in der renommierten ZkTh der Innsbrucker Jesuiten, instruktiv vor allem für das Klima innerhalb der katholischen Theologie dieser Zeit.

103

Herger 1974, 52. Es ist also sicher nicht übertrieben zu behaupten, dass Gisler hier *sein* Thema gefunden hatte. Im Unterschied zu Decurtins war der Modernismus für ihn ein Thema der Apologetik, also der Fundamentaltheologie als Wissenschaft. Damit war er als Professor der Apologetik gefordert. Insofern er also eine theologische Antwort sucht, erweist er die Modernisierung als genuin theologische und nicht etwa nur disziplinarische oder strukturelle Frage. Verständlich, dass er damit in Gegensatz zu Decurtins und seiner Überzeugung geriet. Für diesen war der Modernismus in erster Linie ein Kulturphänomen. „Der oberste Zweck der Modernisten ... war also ein apologetischer: die Verteidigung und Erhaltung der Kirche durch Anpassung an die Bedürfnisse der Gegenwart.“

Gisler 1912, 666. Mit dieser in der damaligen Zeit besonnenen Einschätzung hat Gisler das Gespräch mit dem Modernismus aufgenommen, deziert ablehnend, aber seine Intention mindestens respektierend. In ähnlicher Weise reklamiert der Soziologe(!) Kaufmann die Modernisierung auch als theologisches Problem: „Dass die Auseinandersetzung der Katholiken mit der Moderne ein schmerzhafter Suchprozess ist, der aus theologischer Sicht in einer spezifischen Hermeneutik zu erschliessen bleibt, erscheint als auf den kreuzestheologischen Kern des christlichen Glaubens verweisende Botschaft, (Kaufmann in Kaufmann/Zingerle 1996, 31).

104

Altermatt 1972, 148. Der erste Jahrgang der Schweizer Rundschau entwickelt wie oben angeführt bekanntlich kein Programm der neuen Zeitschrift. Dieses muss den Beiträgen entnommen werden. Die Eröffnung des 1. Jahrganges mit dem schon erwähnten, im Ton mässigen, in der Sache recht kritischen Artikel über den eben gestorbenen Friedrich Nietzsche zeigt, dass Gisler einmal die Zeitschrift massgeblich prägen und sie weiter zur Vermittlerin von saekularer Kultur in die katholische Leserschaft hinein machen wollte. Vgl. auch Herger 1974, der einen Abschnitt Gislers Arbeit an der und für die Schweizer Rundschau widmet.

105

Gisler 1910 /11 a), 45, das letzte Zitat 46.

106

Gisler 1911/12 a), 24: „P. Hecker war ein Mann reiner Absicht, kühnen Eifers und Opfermutes ... Aber er war es auch, auf den die Vertreter des Amerikanismus, der schliesslich von Rom verurteilt wurde, sich beriefen und teilweise ... nicht mit Unrecht berufen konnten.“ cf. auch Gisler 1912, 666: „In diesem Ziele (sc. der Anpassung) treffen sie (sc. die Modernisten) sich mit den Amerikanisten und dürfen insofern deren Erben und Nachfolger genannt werden.“

Hier liegt die sachliche Begründung für die umfangreiche Darstellung des Amerikanismus zu Beginn von Gislers grosser Abhandlung über den Modernismus. Dem amerikanischen Episkopat konnte allerdings diese Einschätzung alles andere als recht sein, denn diese brachte ihn kirchenpolitisch in arge Bedrängnis. Eine vermehrte Anbindung an Rom behinderte gerade die Integration in die nordamerikanische Gesellschaft, ging es doch darum, den Vorwurf zu entkräften, mit einem Fuss in Europa verblieben zu sein und so für den Aufbau der Nation nur halb zur Verfügung zu stehen.

107

Zu Blondel vgl. auch die Bemerkungen von Gisler 1910/11c), 255 und meine Darstellung 1979, 94ff. Er wird in der zeitgenössischen Apologetik „der Vater der sog. Immanenz- oder Bedürfnis-Apologetik“ genannt. Von dieser heisst es bei Goebel eine Seite weiter: „Sie enthält ... die grundstützenden Irrtümer der liberal-protestantischen und modernistischen Theologie: eine Auffassung von Offenbarung und Glaube, die jeden Unterschied zwischen Natur und Übernatur verwischt.“ (Goebel 1930, 11 und 12). Eine zum Teil positive Wertung Blondels findet sich beim sonst konservativ vorgehenden Kolping 1968, 60ff.

108

Gisler 1906, 227. Nicht anders Goebel, a.a.O. 13: „Für sich allein genommen vermögen sie nun einmal die notwendige Voraussetzung des Glaubwürdigkeitsurteil im katholischen Sinn: den Offenbarungscharakter des katholischen Christentums nicht objektiv gewiss zu machen.“ Genau darum geht es auch nach Gisler: Um objektiv demonstrierbare Gewissheit. Wir werden darauf im letzten Teil noch einmal zurückkommen müssen.

109

Gisler 1906, 227 (beide Zitate). Zu diesem Thema vgl. meine Arbeit 1979, bes. 114ff.

110

Gisler 1906, 242. Vgl. Weber 1907, 246: „Die Bibel allein kann unmöglich als zureichendes Vermittlungsorgan der Offenbarung gelten. Sie ist für sich allein nicht im Stande, dem Leser ein sicheres Urteil über den Umfang der Offenbarung zu bieten.“ Ders. 248: „Somit ist die Kirche in der Idee der Offenbarung gelegen, von ihr gefordert und also auch vom Vollender der Offenbarung ihre Verwirklichung zu erwarten.“ Ein Durchblick durch die zeitgenössische Fundamentaltheologie zeigt rasch, dass diese Auffassung damals Allgemeingut war. Sie hat sich aber in dieser Zeit eher noch deutlicher ausgeprägt. Die Zitate stammen denn auch aus Fundamentaltheologien aus der Zeit des Modernismus. Um jeglichem Vorwurf des Subjektivismus, und das hätte ja nach den Schlagworten der Zeit auch Modernismus geheissen, zu entgehen, verschrieb sich die Apologetik einem nur noch schwer zu überbietenden Objektivismus. Eine deutlich andere Stimme, die sich aber erst Jahrzehnte später Gehör verschaffen konnte, findet sich im Werke Pierre Rousselots.

111

Gisler 1912 passim. Der Modernist ist Agnostiker (670) und Immanentist (671). Deshalb ist die Behandlung dieser Strömungen nach Gisler für dessen Verständnis unerlässlich. Hieran wird sich der Einspruch Decurtins' entzünden. Einerseits fordert Decurtins ein umfassenderes Bild, andererseits ist er der Meinung, dass nicht nur der pointiert und dezidiert als solcher auftretende Agnostiker und Immanentist als Modernist anzusprechen sei, sondern dass im Grunde Modernismus vorliege, wo auch immer Spuren der obengenannten -ismen zu finden seien.

112

Das erste Zitat Gisler 1912, 665, das Zweite ebd. 666. Gisler will denn auch sehr vorsichtig sein mit der Kennzeichnung Modernist. Ebd. 669: „Die Bezeichnung Modernist ist so einschneidend, dass man damit niemand leichter Hand belasten darf ... sie spricht ihm Glauben und Christentum ab und das darf so leichthin nicht geschehen.“ Die kirchliche Indizierung hat ihre Spuren hinterlassen: Nicht einfach Fehler hat der Modernist begangen, nicht Irrtümer sind ihm anzukreiden, die Bezeichnung nichtet schon Glauben und Christentum! Hierin wird Decurtins ganz anderer Meinung sein. Identifizierung als Modernist ist seines Erachtens Pflicht der Katholiken, dieser Pflicht nicht nachzukommen, ist der erste Schritt in Richtung Modernismus.

113

Gisler 1910/11 b), 123. Mit der Verbindung von Modernismus und protestantischer Theologie steht Gisler nicht allein da, s.o. Anm. 78/79 (Goebel), cf. aber Dantine/Hultsch 1984, 337: „Aller voreiligen und vordergründigen Unterstellungen zum Trotz, es handle sich beim Modernismus um eine protestantische Erosion katholischer Tradition, war der Modernismus ein typisch katholischer Versuch, durch «Reform» des eigenen Denkens den Ausgleich zwischen theologischer Vergangenheit und Gegenwart herzustellen.“

114

Gislers Besprechung 1911/12 b). Zu A.M. Weiss vgl. Loome 1976, 206: „... Albert Maria Weiss, der ausgesprochene Gegner des Modernismus in Deutschland ...“ Dagegen Fry 1952, 345: Ein prachtvolles Werk. Vgl. auch Beck, 1914, 251: „Diese beiden Werke (sc. Die religiöse Gefahr und Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart) sind nicht ohne Grund von den Vertretern des katholischen Liberalismus, des Reformkatholizismus und der «gemeinsamen christlichen Basis» so masslos bekämpft und heruntergerissen worden; bilden sie doch eine herrliche Waffensammlung

zum Kampfe für die reine katholische Wahrheit.“ So sehr sich Beck von einzelnen Methoden seines Freundes auf dem Höhepunkt der Krise auch distanziert, so sehr sind sie sich im Ziel und in der Identifikation des Gegners einig. Vgl. auch Klöcker 1991, 21ff.

115

Gisler 1913, 3: „Mein Buch «Der Modernismus» erschien Mitte August 1912. Bald setzte die Besprechung ein, die diesseits und jenseits des Ozeans durchwegs günstig und sehr günstig lautete.“ Poulat 1969 urteilt: „un lourd travail de théologie“ (S. 345), „reposant sur une bonne connaissance de la philosophie moderne, analysant son action néfaste sur l'intelligence catholique, descendant rarement des hauteurs théologiques“ (S. 349). „Der Modernismus“ sollte so etwas wie ein Standardwerk werden (ebd.), konsultiert von jenen, die mehr als nur eine billige Abrechnung mit dieser Strömung wollten. Ich kann die Einschätzung von Gasser 1991, 109 nicht teilen: „Einen ebenso gewichtigen wie schwer lesbaren Wälzer. Ich habe in den vergangenen dreissig Jahren niemanden gefunden, der die umfangreiche Abhandlung gelesen hätte.“ Ich gestehe gerne, dass ich sie schon während der Arbeit an meiner Dissertation gelesen habe, sehe aber ebenso, dass allerdings Gasser hier, ohne es zu wollen, den Finger auf eine heikle Stelle legt: Die Tabuisierung für einmal nicht der Modernisten, sondern heute fast eher der Antimodernisten, als Vorfahren, derer man sich eigentlich schämt und die man deshalb sehr gerne dem Vergessen anheim gibt. In einer Zeit, in welcher Emotionen eo ipso schon als Basis religiöser Weltdeutung dienen, mag der Objektivismus der damaligen Apologetik uns sehr ferne scheinen. Sich zu fragen, in welcher Weise das Christentum in die Kultur hinein zu vermitteln ist, dies als Aufgabe festzuhalten, müsste eigentlich auch heute noch ein respektables Anliegen sein.

116

Gisler 1912, 674. Schon 1908/09, 45 hatte er geschrieben: „Roms Vorgehen gegen Professor Schnitzer wird jeder Katholik begreifen ...“, und wer es nicht begreift, so ist dann wohl zu folgern, der hat sich selbst als Katholiken disqualifiziert.

117

Aubert 1975, 174. In diesem Zusammenhang verweist Aubert auf die Tatsache, dass mehrere Exponenten der Integralisten (Benigni, Maignen, Decurtins) Anhänger der religiös-sozialen Bewegung waren. „Sie blieben dem Anfangsprogramm des sozialen Katholizismus aus den ersten Jahren Leos XIII. treu ...“. Wir werden dieses „Stehenbleiben und dann Über-

holt-werden“ bei Decurtins wiederholt beobachten können. Durand unterscheidet zwischen den christlich-demokratischen sozialen Katholiken und den legitimistischen sozialen Katholiken, zu welchen er zB La Tour du Pin und de Mun rechnet. Erstere bleiben Demokraten, während letztere von einer Rückkehr zu einer ständischen, traditionalistischen Monarchie träumen. (Durand 1995, 45 - 47) Poulat betont, dass es sich beim praktischen Modernismus nicht einfach um ein Konstrukt handle, gegen das dann eine Hasspropaganda entfesselt werden konnte (1969, 195). Ein neues Konstrukt gewiss nicht, aber eine einseitige Konstruktion der Wirklichkeit sicherlich.

118

Ullmann 1995, 195 sieht hier einen wechselseitigen Prozess, von dem Decurtins aber nur die eine Seite wahrnehmen wollte und konnte: „In einem wechselseitigen Prozess ging einerseits die überkommene christliche Religiosität zurück; andererseits reicherte sich die moderne weltliche Kultur mit religiösen Elementen an.“

119

Das erste Zitat bei Decurtins 1913, 1, das zweite Knapp 1976, 57. Schon in seinem dritten Brief hatte Decurtins die Akzentverschiebung als gefährlich bezeichnet. Damit müsse die katholische Kritik notgedrungen den Elfenbeinturm der Wissenschaft verlassen und dem Modernismus auf das andere Feld folgen: „Aber die Lehren, die sich in der Theologie und Philosophie nur mehr schwer laut verkünden liessen, wurden umso eifriger und rücksichtsloser in der schönen Literatur verteidigt, ...“ (Decurtins 1910, 468) Decurtins begrüßt die Enzyklika Pascendi als Zeichen, dass der Papst damit die Führung der Kirche wieder klar als ihm zustehend dokumentiert habe. (Decurtins 1910, 468/1913, 16). Das eine Gebiet ist somit klar umrissen; Decurtins ist bereit, ähnliches auf dem Felde der Kultur zu tun.

120

Decurtins 1912, 2. Es wäre interessant, Decurtins' Einschätzung des Liberalismus mit der von Dostojewski zu vergleichen (vgl. die Bemerkungen des letzteren in Die Brüder Karamasov, dtv-Klassik 1991, II.Teil, 6.Buch, 3.Kap.).

121

de Rosa 1989, 331. Zu dieser Entwicklung Klöcker 1991, 23, der zurecht auf der folgenden Seite differenziert und darauf hinweist, dass mehr als uns heute bewusst ist (bzw. bewusst sein will) die Modernisierung „auch

von Impulsen und Strömungen katholischer Herkunft geprägt (worden) ist.“ Nicht anders auch Kaufmann in Kaufmann/Zingerle 1996, 24. Decurtins 1910, 468 beklagt: „In einseitigster Weise pries man die moderne Kultur und behandelte die katholische Kirche als rückständig.“

122

Decurtins 1913, 2f. Kirche bauen ist hier das Stichwort. Decurtins befürchtet, dass diese „moderne“ Kirche innerhalb der bestehenden am Entstehen sei, diese sich also langsam und unvermerkt transformiere. „So viele Erscheinungen liessen uns befürchten, es könnte eine dem Reformertum ähnliche Richtung sich in der katholischen Kirche verbreiten und eine Zeit kommen, wo Priester, die nicht an die Gottheit Christi glauben, das herrliche Staffelgebet beten zum Herrn, der die Jugend erfreut.“ (1910, 468) Es lohnt sich, hier genau hinzuhören: Das Staffelgebet hört nicht auf, aber seine Worte erhalten einen ganz andern Sinn, wenn der, welcher sie ausspricht, nicht mehr daran glaubt. Würde das Gebet aufhören, wäre dies ein klar ersichtliches Alarmzeichen. Dass aber unter der Hand die Worte ihren Sinn verlieren, darin liegt nach Decurtins die eigentliche Gefährdung der Kirche durch den Modernismus und die modernistischen (im Sinne Decurtins) Priester

123

Decurtins 1909, 13. Diese Relativität und die Fundierung des Glaubens auf der Erfahrung bilden nach Decurtins gerade die Erkennungsmerkmale des Modernismus. „Aus dieser Charakteristik des Katholizismus und Protestantismus spricht der nackte Relativismus ...“ (1910, 454); „denn der Kern der Religion ist (sc. nach den Modernisten) die Erhebung des Gemütes über das Wirkliche ...“ (1913, 2) „die Stelle, welche Verstand und Vernunft in der Religion spielen, ist durchwegs eine sekundäre; ...“ (1913, 8). Der hier besprochene Roman stammt von E. Handel-Mazzetti: Jesse und Maria.

124

Das erste Zitat Decurtins 1909, 13, das zweite 15: Toleranz im Sinne der Modernisten „hängt gar enge mit der herrschenden Philosophie zusammen, die der Religion jede geoffenbartete Wahrheit abspricht und an die Religion keinen anderen Maßstab anlegt als an die Poesie.“ (ebd. 13) Und wieder tritt zum Relativismus die Fundierung der Religion auf das Gefühl. „Die religiöse Wahrheit ist ihr nichts anderes als eine so tiefe Erregung, dass alles vor ihr zurücktritt; ist diese Erregung echt, so wird sie zur Wahrheit.“ (ebd.)

125

Decurtins 1913, 11. Modernismus ist damit weiter verbreitet als nur dort, wo das ganze System im Sinne der Enzyklika geteilt wird. (ebd. 16) „Wenn man uns einwendet, diese geschichtsphilosophische Beurteilung der letzten Jahrhunderte der Kirchengeschichte sei noch kein Modernismus, wie ihn Papst Pius X. in der Enzyklika verurteilt, so möchten wir darauf hinweisen, ...“ (1910, 453) „Hat man ja mit einer unbegreiflichen Zuversicht den Satz aufgestellt, der Modernismus beginne mit der Enzyklika, und es sei ungereimt auf Dokumente zurückzugreifen, die der Enzyklika vorausgingen!“ (1910, 467) Zum Arianismus in der Kirche 1913, 16 und ein später Reflex in einem Zeitungsartikel (Die Schildwache 20. November 1915): „Wenn der welthistorische Kampf der modernen Gnosis, welche die Wege des Arius wandelt, in Deutschland geschlagen wird, dann werden die tapferen deutschen Männer im Geiste eines Görres und Ketteler, Hergenröther und Mallinkrodt ihn siegreich im engsten Anschluss an den unfehlbaren Lehrer in Rom führen.“ Decurtins nennt hier zum einen seine geistigen Ahnen und stellt der von ihm hoch geachteten Lehre der Väter die Gnosis entgegen.

126

Das erste Zitat Decurtins 1913, 16, das zweite 11. Zum Vorwurf der Modernistenschnüffelei Decurtins 1910, 450, 465: „Überraschen und peinlich berühren musste es uns, dass P. Expeditus Schmidt unsere religiösen Bedenken in Bezug auf die Literaturströmung mit dem einzigen, gehässigen Ausdruck erledigte: «Modernistenriegerei». Wir hatten von einem Sohne des hl. Franziskus etwas anderes erwartet.“

127

Das erste Zitat Decurtins 1913, 13. Die Stichworte Entkonfessionalisierung und Entklerikalisierung und das zweite Zitat ebd. 15. Das Verhältnis zu Thomas v. Aquin und zur mittelalterlichen Scholastik behandelt Decurtins besonders in seinem ersten Brief 1907, 411ff.

128

Decurtins 1913, 12. Oft erscheint auch das Bild des Sturmes auf dem Meer (1909, 2) oder der hochgehenden Flut (1910, 468). Später nehmen dann die Bilder des Krieges und der Waffen überhand, bes. in den Artikeln in „Die Schildwache“ des Jahres 1915.

129

Decurtins 1913, 3; ebenso 6; 1910, 467; 451: „Abgesehen davon, ist der innere Zusammenhang zwischen dem Reformertum im Protestantismus

und den Ideen der neulateinischen Modernisten für jeden, der die modernistische Bewegung verfolgt, durchaus klar und erwiesen.“ 1907, 410: „Für jeden der unbefangen und ruhig denkt, ist es aber klar, dass der Reformkatholizismus, gleich wie das protestantische Reformertum, nur etwas rascher als dieses zu einem Jesus ohne Christus, zu einem Christus ohne Gottessohn, zu einem Gottessohn ohne Kirche, zu einer Kirche ohne Dogmen, ohne Sakamente, ohne Priester gelangen wird.“ Vgl. oben Anm. 25.

Diese Filiation macht zum einen die Position Decurtins sehr deutlich, zum anderen zeigt sie, wie angstbesetzt die Kontroverse auf beiden Seiten war. Kirche ohne Konturen – das ist nach Decurtins die Vision der Modernisten. Es wird unten noch zu zeigen sein, dass eine solche Kirche die ihr nach Decurtins übertragenen Aufgaben gerade nicht erfüllen kann. Umgekehrt wird so auch deutlich, warum sich Gisler derart zur Wehr setzen musste: Die Behauptung Decurtins, er betreibe die Geschäfte der Modernisten, sprach ihm – man beachte die oben angezeigten Konsequenzen – den katholischen Glauben ab.

130

Decurtins 1913, 5 ebd. zu Harnack. Zu Strauss bes. 1907, 406f., wo sich wieder die Parallel zu Harnack findet. Ich verzichte auf Literaturangaben zu Strauss und Harnack, cf. die einschlägigen Lexika. Für Decurtins sind beide nicht nur Vertreter einer rationalistischen Exegese, sondern Zeugen des Eindringen des Liberalismus in die Theologie.

131

Natürlich sieht auch Decurtins, dass Harnack nur eine Linie im Protestantismus repräsentiert, deshalb spricht er auch vom protestantischen Reformertum. Er ist aber überzeugt, dass dies die bestimmende Linie sei und kann sie deshalb mit dem Protestantismus schlechthin identifizieren, vom dem er aber einzelne Pfarrer wieder ausnimmt. Die Schweiz ist hier in einer besonderen Stellung: „Und gerade die katholische Schweiz, wo die grossen geistigen Strömungen zu gleicher Zeit aus germanischen und romanischen Ländern sich in sehr bemerkbarer Weise geltend machen, ist am allerwenigsten in der Lage, hier eine unmögliche Neutralität zu wahren.“ (1909, 3)

132

Decurtins 1913, 16 cf. oben Anm. 28. Der Kampf gegen diese einschränkende Meinung macht den Kardinalpunkt des Angriffes von Decurtins aus und ist zugleich der Hauptanstoß der Kontroverse mitsamt ihrer von beiden Seiten verwendeten Schärfe.

133

Das erste Zitat Decurtins 1909, 16, das zweite 1913, 16. In beiden Fällen ist die Tendenz zur Globalisierung der Kontroverse unverkennbar. Vgl. 1910, 468: „... die Lehren, die sich in der Theologie und Philosophie nur mehr schwer laut verkünden liessen, wurden umso eifriger und rücksichtsloser in der schönen Literatur verteidigt, ...“.

134

Gisler 1913, 13. Fatal sei es, dass Decurtins in Sachen französischer Übernahme des Amerikanismus zu wenig beschlagen sei (12), leere Redensarten, keine Belege (12) Decurtins behauptete faktisch, Pius X. habe nichts verstanden (14), mit Pius X. wird dann gegen Decurtins als Anwalt Loisy gekämpft (15 und 16), in der Besprechung finde sich eine völlige Verkennung des Buches (19), „ein Kenner des Modernismus schreibt nicht so“ (21) und Gisler fasst zusammen: „Sechs von seinen 16 Seiten schrieb Decurtins über Loisy; presse ich sie aus wie eine Zitrone, so finde ich keine Zeile, die ich in meinem Buche als brauchbare Ergänzung einfügen könnte.“ (24)

Ich breche hier ab, es dürfte klar geworden sein, dass Gisler den Angriff umkehrt und Decurtins vorwirft, er betreibe aus Unkenntnis, aus theologischer Unbedarftheit und aus Nachlässigkeit und Böswilligkeit die Geschäfte Loisy's. Durchwegs versucht Gisler den Eindruck zu erwecken, dass der Angriff sowohl des Anonymus wie der von Decurtins auf einem erbärmlichen Niveau geführt werde, dass beide vom Modernismus nichts, aber auch gar nichts begriffen hätten und damit zur Sache überhaupt nicht beigetragen werde. Und das alles in einer sarkastischen Sprache, die dem Zweihänder Decurtins zwar sehr unähnlich, in der verletzenden Art aber durchaus ebenbürtig ist.

135

Das erste Zitat Gisler 1913, 24, das zweite ebd.; ebd. 34: „Ich werde hier (sc. bei Decurtins), verschleierter zwar, aber sachlich so stark wie vom Anonymus, als Helfer derjenigen hingestellt, die im Wahrheitskampf der Kirche heute so gefährlich seien wie einst die Semiarianer; auch erhebt Decurtins etwas weniger höflich, aber ebenso hoch wie der Anonymus seinen Anzeigefinger ... Auf diesen hässlichen Angriff nur wenige Worte.“ ... „Dass ich so einfältig oder so unkatholisch hätte sein können, erkläre ich als eine niederträchtige Verleumdung.“

136

Zur Verschwörungs-Theorie Gisler 1913, 3f.; das Urteil des Vigilanz-Rates ebd. 36. Zum folgenden Kapitel insbesondere die Bemerkungen von

Poulat 1969, 345ff. Die anonyme Kritik ist zuerst französisch in der *Correspondance de Rome* erschienen, dann deutsch in *Wahrheit und Klarheit*, italienisch in der *Sentinella Antimodernista*.

137

Unschwer zu erraten, wen Gisler sich als Hauptmann denkt. Das Zitat Gisler 1913, 4. Immer wieder fällt die sorgfältige, von langer Hand vorbereitete Verbreitung in verschiedenen Sprachen auf. So auch bei den drei Briefen an einen jungen Freund von Decurtins. Zu deren verschiedenen Auflagen in verschiedenen Sprachen Poulat 1969, 195.

138

Dazu Poulat 1969, 346. Poulat weist zur Erklärung dieses Phänomens auf die oben schon erwähnte Einschätzung des deutschen Modernismus als kaum vorhanden hin (in Anlehnung an J. Mausbach) und vermerkt dazu: „*Habileté de langage, dont on a bien eu le temps de voir ce qu'il couvrait, pensent les intégraux.*“ Zur Besprechung im *Univers* ebd. 346f. Gislers Buch war im deutschen Sprachgebiet also darum so erfolgreich, weil es durch seine so umfassend philosophisch-theologisch geführte Art der Darstellung des Modernismus die Möglichkeit bot, den Modernismus nur dort zu lokalisieren, wo alle diese Elemente vorhanden waren. Dass und warum Decurtins damit nicht einig gehen konnte, ist im Vorangegangenen dargestellt worden. Sich selber plötzlich als Symbolfigur dargestellt zu sehen, mag mit ein Grund für die Schärfe der Gegenkritik Gislers gewesen sein. Er musste, koste es was es wolle, aus dieser Ecke heraus, die er nicht selbst gewählt hatte.

139

Dazu Poulat 1969, 347; Was Fribourg angeht vgl. ebd 191ff. und Barthélémy 1992, 148ff. Zu Decurtins, „*le plus acharné des antimodernistes fribourgeois*“ (148) und zu der die Fakultät in ihrem Bestand bedrohenden Kontroverse bes. bezüglich Vincent Zapletal, Poulat 1969, 193f. und Barthélémy 1992, 151ff. Barthélémy's Darstellung ist aber, seiner Fragestellung gemäss, mehr auf Zapletal als auf Decurtins zentriert. Nützlich auch die entsprechenden Briefe im Dokumentenband.

140

Das Zitat stammt aus den *Cahiers romains*, zit bei Poulat 1969, 347. Benigni selbst schreibt im Oktober 1913: „*Pour M. Gisler il n'y a d'autre modernisme que le modernisme radical, outré, comme s'il n'y avait de fièvre qu'à 40 degrès.*“ Deshalb ist denn sein Buch „*un livre positivement moderniste*“ (beide Zitate bei Poulat 1969, 340). Vgl. oben die Wertung

des „Semi-Modernismus“ parallel zum Semi-Arianismus als für die Kirche weitaus gefährlicher als der offene Modernismus parallel zum Arianismus.

141

Dazu Poulat 1969, 349. Dort auch das folgende Zitat. Ein Reflex dieser Demarchen bei Gisler 1913, 35f.

142

Neuner 1976, 9. Zur Besprechung durch das „Jahrhundert“, vgl. Poulat 1969, 348. Zur ganzen Kontroverse kenntnisreich auch Rusch 1952-54, 49. Offenbar wandte sich Kardinal de Lai an den Churer Bischof, worauf dieser Hilfe bei Kardinal Billot suchte und fand. Rusch, ein Parteigänger Decurtins, sieht allerdings die sachliche und zeitliche Abfolge etwas anders als Poulat: „Kaum war diese Kritik (sc. Decurtins) erschienen, lehnte auch Monsignore Umberto Benigni ... das Buch Dr. Gislers mit einer Schärfe ab, die kaum je gegen eine modernistische Schrift angewandt worden ist.“ cf. Poulat 1969, 339 wo ein Brief Kardinal Billots zitiert wird. „Son évêque, l'excellent évêque de Coire est venu ici tout ému. J'ai fait mon possible pour le rassurer.“

143

Poulat 1969, 349.

144

Loome 1976, 198. Die Gründe, weshalb dies gar nicht geschehen konnte, dürften hinreichend deutlich geworden sein. Es waren allerdings nicht die Gründe, welche Decurtins 1909, 2 erwähnt: „Die Encyklika Pascendi hat über Wogen und Stille des Meeres, über die den Glauben bedrohenden Zeitströmungen, wie über die unheimliche Gleichgültigkeit die ersehnte Klarheit ausgestreut.“

145

Poulat 1969, 349 wobei nicht ganz klar wird, ob Poulat hier Benigni zitiert oder seine eigene Einschätzung darstellt.

146

Die Nähe zu heutigen Fragestellungen dürfte deutlich sein. Immerhin expliziert Schifferle 1989, 86ff. an der Haltung Lefebvre's zum Modernismus und seinen Verurteilungen wesentliche Teile seines Gedankengebäudes.

147

Wir werden unten zu erläutern haben, dass dieser Trennungsprozess für Decurtins nicht Distanz zur Welt bedeutet. Er lässt sich also sicher nicht für eine Troeltsch'sche Konzeption von Sekte einspannen. Die Welt wird ihm zum Missionsgebiet. Er will machtvoll ausgreifen, da er mehr als nur den katholischen Glauben bedroht sieht.

Reinheit oder Katholizität – darauf liesse sich schlagwortartig die Kontroverse zurückführen, wenn da nicht eben die Tatsache wäre, dass Decurtins nicht weniger als Gisler an der Katholizität festhalten will. So einfach geht es also nicht. Das nächste Kapitel will dieser sperrigen Person und Position nachgehen.

148

Es ist schon des öfteren festgestellt worden, dass Pius X. von seiner Umgebung hie und da in seiner Angst vor den die Kirche bedrohenden Mächten manipuliert worden ist. Wenn Barthélemy 1992, 149 darauf hinweist, dass der Kredit Decurtins bei Pius X. erschüttert wurde, stimmt das für die Situation in Fribourg. Decurtins konnte das päpstliche Schreiben vom 15. September 1910 (teilweise zitiert bei Poulat 1969, 194f.) durchaus als Bestätigung seines bisherigen Kampfes, besonders in den drei Briefen, auffassen. Die zwei ebenfalls von Poulat 1969, 197 zitierten Briefe an Dominikanergeneral Comier zeigen die gleiche Besorgnis, doch dieser weigerte sich, Sanktionen gegen die Professoren der Universität Fribourg zu ergreifen. Dazu jetzt die zitierten Akten und die Darstellung von Barthélemy.

149

Das zeigt sich auch schon daran, dass nie eine Kirche ohne Bischof gefordert wird (ausser in einzelnen, im Grunde mehr dem Wortspiel als der Sache verpflichteten Formulierungen wie : Lieber eine Basis ohne Bischof als ein Bischof ohne Basis u.ä.), sondern ein anderer Bischof. Auch dort, wo Gemeinden betonen, sie kämen auch ohne Bischof zurecht, geschieht dies immer als Schilderung einer Notsituation.

150

So Cadruvi 1970, 221. Die knappe Skizze, welche Cadruvi Decurtins widmet, gehört zum besten, was es über den Löwen von Truns gibt, besonders wenn man bedenkt, dass der Autor weder Historiker noch Theologe ist. Vielleicht hat gerade die berufliche Nähe (Cadruvi ist Jurist und Politiker, u.a. war er Regierungsrat des Kantons Graubünden) es dem Autor erlaubt, seinen „Helden“ zu verstehen, ohne ihn um jeden Preis zu verteidigen. Im allgemeinen findet Decurtins Handeln in dieser Sache

wenig Lob. Rusch und Fry unterstützen immerhin die eiserne Konsequenz seiner Aktionen, wobei Rusch 1952-54, 49 schreibt: „Auf alle Fälle war es ein übler Abschluss des in der Idee berechtigten, aber in den Methoden nicht in allen Phasen schön und würdevoll geführten Modernistenkampfes von Caspar Decurtins.“

Das ist sehr wohlwollend dargestellt, wenn man die Wortwahl bedenkt, die die Kontrahenten anwandten. Durch die Pressestimmen anlässlich seines Todes schimmert die schwierige Lage durch, in welcher Decurtins sich befand. Sein engster Freund Beck sagt in seiner Ansprache auf dem Friedhof in Truns: „Was Decurtins im Kampfe gegen den Modernismus in den letzten Jahren seines Lebens gelitten und geopfert, das bleibt aufgeschrieben im Buche des Lebens. Immer kämpfen – niemals hassen.“ (Bündner Tagblatt 4.6.1916) und gg. (Wohl Pfr. Brugger) weist in der Gassetta Romontscha (21.6.1916) darauf hin, dass die besondere Schwere des Kampfes, seine Undankbarkeit durch die Tatsache bedingt war, dass es ein „combat cum igl inimitg de medema schlaleina“ war, also ein Bürgerkrieg. Und schon der Bericht von der Trauerfeier lässt die verschiedenen Bilder der Trauergäste erahnen: „Uns schien, er stünde im Tode viel grösser vor uns da. Die Geschichte wird ihn noch grösser machen. Denn seit seinem Todestag (!) ist manches scharfe Urteil und Vorurteil gegen ihn gewichen.“ (Bündner Tagblatt 3.6.1916)

151

Ich habe mich zu einer Episode dieser Zusammenarbeit, zur Restitution des Klosters Disentis, geäussert, Flury 1982, 362f. Gemeinsam war Decurtins wie seinem protestantischen Grossrats-Kollegen von Sprecher der Antiliberalismus wie der Föderalismus. Dazu Altermatt 1979, 581 und 593ff. Sehr anders die Sicht von Jost 1992, 31ff.

Von Sprecher und Decurtins teilen im politischen Feld das gleiche Schicksal, dass sie nämlich mit der Zeit einsam werden und zusehen müssen, wie ihre Gesinnungsgenossen Koalitionen eingehen, zu denen sie sich nicht bekennen können. Das zeigt sich auf verschiedenen Ebenen, vgl. Holenstein 1993, 47. Eine ähnliche Konstellation wie mit von Sprecher ergibt sich auch in der Zusammenarbeit mit Laur auf dem Gebiet der Landwirtschaftspolitik und der Bauernorganisation. Laur stammte wie von Sprecher aus einem pietistisch beeinflussten Elternhaus und vertrat die Linie des reformierten Konservativismus, dazu jetzt Baumann 1993, zum Milieu und zur Religiosität von Laurs Elternhaus bes. 84f.

152

Dies soll die Leistung Fry's nicht mindern, im Gegenteil (s.o. Anm. 50). Bei der Darstellung der Modernismus-Krise (Fry 1952, 29ff.) wird wohl

am deutlichsten sichtbar, dass es für Fry an seinem Heldenbild keine Flecken erträgt. Fry zitiert zwar die Einschätzung Feigenwinters, Decurtins sei krank (350), ohne sich aber ernsthaft zu fragen, warum einer der engsten Kampfesgefährten zu einem solchen Urteil gelangen könne und ob diesem Urteil nicht ein Körnchen Wahrheit beizumessen wäre. Eine neuerliche Darstellung von Decurtins Leben und Wirken könnte die unterdessen erschienenen Arbeiten zur Katholizismus-Entwicklung zum einen zusammenfassen und der Forschung zum anderen neue Impulse geben.

153

So habe ich an separater Stelle über den Schulbuch-Konflikt aus theologischer Sicht berichten (s.o. Anm. 54) zu den Darstellungen aus sprachlicher und pädagogischer Sicht), ebenso muss ein Kapitel über das Erlöschen des Liberalismus in der Surselva an anderem Ort erscheinen (s.o. Anm. 55).

154

In dieser Klischee-Vorstellung liegt einer der Hauptgründe für die Geringsschätzung der katholischen Forschung wie der katholischen Universitäten. Allerdings ist diese Vorstellung des monolithischen Blocks antimodernistischer Prägung auch bewusst gefördert worden, war doch das für massgebende Kreise geradezu ein Idealtypus. Natürlich ist Decurtins, und nicht nur er, der Meinung, dass Katholizismus mit Ultramontanismus gleichzusetzen sei (vgl. Stadler 1984, 143). Dass und wie sehr er sich aber in Kontroversen verstrickte, zeigt deutlich, dass seine Position so unbesehen denn doch nicht übernommen wurde, und was zum Beispiel die Schweizer Rundschau unter ultramontan verstand, war um spürbare Nuancen anders als es bei Decurtins der Fall war.

155

So verträgt sich der ultramontane, in einigen Zügen einem mittelalterlichen Weltbild verpflichtete Katholizismus Decurtins sehr gut mit sehr modernen Zügen, zum Beispiel der Inanspruchnahme aller Mittel der Medienwelt, insbesondere der Presse. Decurtins verachtete zum Beispiel das Flugblatt nicht, und er wollte dem praktischen Modernismus mit einer grossangelegten Presse- und Aufklärungskampagne internationalen Zuschnitts begegnen – alles Zeichen, wie sehr er die technischen Mittel des beginnenden 20. Jahrhunderts zu gebrauchen wusste (vgl. ähnliche Züge beim protestantischen Konservativen U. Dürrenmatt, so Jost 1992, 48f.). In diesem Zusammenhang muss eindringlich auf die Fragestellungen hingewiesen werden, wie sie sich von soziologischer Seite in Kaufmann 1989 finden, bes. 32ff. Kaufmanns Bemerkungen und Beobachtungen ergeben einen wichtigen und in vielem noch zu bearbeitenden Beitrag zur Debatte

Katholizismus und Modernität. Der Vereinskatholizismus zeigt, nicht anders als das Wirken von Decurtins, in seinen vielen Verästelungen ein vielfältigeres Bild als dies aus der Ferne erscheint.

156

Decurtins beurteilt den Liberalismus als eine „aus der Aufklärungsphilosophie herausgewachsene(n) Sozialphilosophie, welche im Egoismus den sittlichen Regulator des wirtschaftlichen Lebens sieht und in der Entwicklung desselben die Moral ausschaltet“. Diesem gegenüber „anerkennt die scholastische Philosophie ein ewiges Sittengesetz, dem das wirtschaftliche Leben wie das Leben des Einzelnen unterworfen ist“.(1907, 413) Bei dieser fundamentalen Gegnerschaft mussten Decurtins Veränderungen im Ansatz des Liberalismus als belanglos erscheinen (cf. aber Bracher 1982, 94f.: „Korrekturen an der reinen Lehre, die ... am Ende des Jahrhunderts die Auffassungen über die Rolle des Staates und die Anforderungen der Demokratie einschneidend veränderten“).

157

So Cadruvi 1970, 208. Zur politischen Stellung von Katharina Decurtins-de Latour insbesondere Cavelti 1917, 9-11. „Die Mutter, Katharina de Latour von Brigels, repräsentierte den Typus der Landaristokratin; sie wurde als eine Frau von feinen Gaben des Geistes, liberal durch und durch, mit besonderer Vorliebe für Politik, geschildert.“ (Gygax 1916, 883). Metz 1991, 68 meint sogar von ihr sagen zu können, „die nur mit Schmerz die durch ihren Sohn bewirkten liberalen Niederlagen trug“. Beck 1916, 242 umgeht dieses Problem, indem er zuerst die Mutter beschreibt als „geistreich und humorvoll, altkonservativ mit ernster Religiosität und wahrer Frömmigkeit verbindend“, um dann weiter unten festzustellen: „So blieb der ganze erzieherische Einfluss bei der Mutter. Ihr verdankte der Sohn den Zug ins Große, den idealen Schwung, der ihn nebst reichen Geistesgaben zeitlebens kennzeichnete.“ Damit ist dann für den wohl besten Freund und Kenner Decurtins diese Problematik schon besprochen, bzw. umgangen. Verständlich, dass Fry 1949, 17 zwar vermerkt, sie hätte bei der ersten Nationalratskandidatur Stimmen für seinen (liberalen!) Gegenkandidaten geworben, ohne diese doch eigenartige Beziehung zwischen zwei so hochpolitischen Figuren näher zu untersuchen. Rusch 1952-54, 1 spürt immerhin diesen Zwiespalt, wenn er schreibt: Diese Frau erzog „den später Ultramontanen aller Ultramontanen“.

158

Bundi 1985, 27 unter Verweis auf G.B. Caflisch und J.R. Brosi, beide Exponenten des linken Bündner Liberalismus, zu welchem der Autor

a.a.O.19ff. Beispiele des praktischen Wirkens gibt. Vgl. auch Derungs 1915 zu Steinhauser.

Gegenüber diesen Liberalen muss ein Begriff von Liberalismus, wie ihn Beck 1914, 253 zustimmend aus dem Buch von A.M. Weiss zitiert, als völlig unangemessen erscheinen: „Der Liberalismus ist jene Gestaltung des Subjektivismus, die nicht an einzelnen Angriffen auf einzelne Gesetze für das christliche Denken, Glauben und Leben hängen bleibt, sondern das Wesen des Gesetzes selbst, das Prinzip der Autorität und die daraus fliessenden Grundprinzipien für Glauben, Denken und Leben nicht zwar völlig umstürzen, aber doch nach eigenem Ermessen meistern will.“ (Zit aus A.M. Weiss: Liberalismus und Christentum 1914, 91f.)

Diesem Bild von Liberalismus entsprach das Verständnis Decurtins. Ihn musste er bekämpfen. Sich zu fragen, wie und warum z.B. seine Mutter Liberalität und Katholizismus vereinigen konnte, dafür war in der Modernismus-Krise weder Anlass noch Zeit!

159

Dazu ausführlich Bundi 1985, 46f. Steinhauser musste im Wahlkampf dann allerdings erfahren, „er habe sich in konfessionellen Fragen immer gegen die katholische Religion eingesetzt“ (ebd. 40; wenn nicht aus der Feder Decurtins, so von ihm inspiriert.) Vgl. Derungs 1915, 13 wo differenziert wird, dass Steinhauser nur für paritätische Orte wie Sagogn die paritätische Schule empfahl. Zu den de Latour vgl. das umfangreiche, wenn auch eher die früheren Jahre beschlagende Werk von Collenberg 1982.

160

Die Biographen Decurtins schreiben diese Entwicklung entweder den Verdiensten Decurtins zu oder bezeichnen sie als den Sieg der gerechten Sache (vgl. Cavelti 1917, 17ff., Fry 1949, 194ff., dazu Gruner 1953, 431). Allerdings wird so ausgeklammert, dass es sich, die Beispiele Steinhauser u.a. zeigen es, um mehr als ein regionales und zeitlich begrenztes Phänomen handelt. Es ist in Verbindung zu bringen mit dem Erstarken des Katholizismus, der sich nun aus dem Getto mit neuem Selbstbewusstsein in die eidgenössische Politik wagt. Vgl. dazu meine Darstellung in Flury 1995c. Cf. auch die als Demonstrationen („Heerschau“) geplanten und durchgeführten Katholikentage, dazu Imstepf 1987.

161

„Seine Politik war katholisch von Grund auf, d.h. von ihrem Fundament her ... ich spreche zu Euch über die Grundsätze der Politik, nämlich über die religiösen und philosophischen Ideen, welche die Bewegung der

menschlichen Kultur ausmachen ... darin war er ein grosser Katholik.“ (Caminada 1916, 109 übersetzt) Obwohl Caminada keine ausgewogene, auf Decurtins’ ganzes Leben abgestützte, sondern eine bekennerische Grabrede hält, ein Aufruf an die Leidtragenden, die Grundsätze Decurtins zu den ihnen zu machen, ist im ganzen Text eine grosse Vertrautheit mit und ein durchwegs treffendes Verständnis der Persönlichkeit Decurtins zu spüren.

162

Decurtins in *La Vigie* vom 26. Juni 1913, zitiert bei Poulat 1969, 347. Zu seiner Verbindung mit Benigni Fry 1952, 348 und die Werke von Poulat.

163

Dazu Flury 1982, 362f. Das Zitat bei Collenberg 1982, 175. Cf. Gruner 1953, 431 und eine schöne Charakterisierung bei Rusch 1952-54, 13: „Er war Bündner. Das ist sein Positiv gewesen. Er war Romontscher. Das bildete seinen Komperativ (!) und er war Oberländer. Das erklärte seinen Superlativ.“ Berther 1916, 8 betont, dass Decurtins gegen die lokalen Potentaten auf das Volk zurückgriff. Damit hatte er eine sein Leben bestimmende Erfahrung gemacht: Es war möglich, ein Projekt auch gegen Widerstände der bestimmenden Schichten zu verwirklichen, wenn man das Stimmvolk dafür zu begeistern wusste. In einer ganz besonderen Weise bringt Decurtins basisgemeindliche Züge ins politische Handeln, s. unten meine Bemerkungen zur Struktur der Parochie.

164

Cf. oben Anm. 14 das Zitat von Rusch. Cadruvi 1970, 210 bezieht sich auf Decurtins Einsatz von Zeitung und Volksversammlung „zweier Mittel, die bis auf den heutigen Tag zu den klassischen Instrumenten surselvischer Politik“ zu zählen sind. Drängen und Anstrengungen gehören zu Decurtins Fähigkeit, glücklich oder fatal?, aus jeder Frage einen status confessionis zu konstruieren.

165

Collenberg 1982, 187. Sogar Fry 1952, 348 muss zugeben, dass Decurtins „in diesem Kampfe mit äusserster Energie und einer fast brutalen Rücksichtslosigkeit vorging“. Aus sozialistischer Sicht konstatiert Roschewski 1961, 8 ebenfalls, dass Decurtins in Sachen Ultramontanismus zu keinen Kompromissen bereit war.

166

Walter 1915, ein Artikel aus der Zeitschrift 'Der Gral'. In der Sprache ähnlich Baumberger im Nachruf in den Neuen Zürcher Nachrichten: „In vielem erinnert Kaspar Decurtins an jene Grossgestalten katholischer Renaissance, die ihre Zeit nie ganz verstand, die dafür umso bedeutender in die Nachwelt ragten“ (abgedruckt im Bündner Tagblatt 7.6.1916) und besonders Rusch in der Schildwache vom 3.6.1916: „Es tut mir weh, ... nie mehr seine Felsenstirne, sein Flammenauge, seine Rittergestalt mehr sehen und den Eindruck seiner Bündnerhand ...“ Die Depesche kündete „den letzten Aufzug des Bündneradlers. Der grosse Decurtins ist zur triumphierenden Kirche gegangen. Er kann das rascher als mancher, weil er immer der streitenden angehört hat. Toter Held im Geisteskampf, General der jungen Garde ...“ Mehr noch als der Inhalt zeigt die Sprache, mit welcher Emotionalität der Kampf um den richtigen Weg des Katholizismus gefochten wurde. Hier stand nicht weniger als alles auf dem Spiel.

167

Fry 1952, 302. Das erste Zitat Fry 1938/39, 38. Hier zeigt sich die mangelnde Distanz des Biographen zu seinem Helden am deutlichsten. Wenn er zur Bekräftigung von Decurtins Kritik an Gisler zum Beispiel anführt, das Buch sei auch in der Correspondance de Rome eindeutig ablehnend besprochen worden, und man habe in Rom bereits von Indizierung gesprochen, dann ist dies höchstens ein Beweis für die gut gezogenen Fäden im Hintergrund, sicher nicht für die sachliche Berechtigung des Angriffs. Das gleiche wäre zu sagen bezüglich „mancher kostlicher Anekdoten“ (1952, 351) welche die Nervosität Decurtins belegen sollte. Es ging immerhin um nichts weniger als um die Entlassung Zapletals und damit um ein Berufsverbot für diesen und so faktisch um die Existenz der Freiburger Fakultät.

168

Rusch 1952-54, 60. Decurtins wurde von seinen engsten Freunden für krank gehalten, da er von ihnen einen nahtlosen Schulterschluss mit ihm verlangte, ohne Prüfung der Sache. Abweichungen, auch minimale, durfte es keine geben, er war jederzeit bereit, auch eine langjährige Freundschaft dafür zu opfern.

169

Dazu Beck 1916, 242f.; Cavelti 1916, 13f. Auffallend ist, wie sehr Decurtins in der Lehre der Väter und der scholastischen Theologen, vor allem des Thomas von Aquin, lebt und sich bewegt. Er kann in Reden vor Arbeitern daraus zitieren, seine Briefe zur Literatur atmen ihren Geist, sein

Engagement in der Sozialpolitik ist geprägt davon. Für ihn ist das reine, gesunde Lehre, durch Leo XIII. der Kirche wieder neu als Richtschnur gegeben. Alles Abweichen davon muss die Kirche in den menschenvernichtenden Liberalismus führen. Vgl. Decurtins in der Schildwache vom 13.5.1916: „Wir wissen kein besseres Mittel, den katholischen Sinn zu vertiefen und zu stärken, als das fleissige Studium der Väter.“ (In einem Artikel über katholisches Reformertum und katholische Sozialreform, also in einer Aufnahme des Themas aus dem ersten Brief. Nicht nur im Modernistenstreit, ebenso in der Frage der sozialen Ausrichtung wird also das Studium der Väter als Richtschnur empfohlen.) Ch. Caminada meint in seinem Nachruf sogar feststellen zu können, dass dieser Hinweis auf das Studium der Väter in seinen späteren Jahren eher noch häufiger wurde: „... ja die letzten Jahre war diese Mahnung ständiger Refrain seiner religiös-philosophischen Aufsätze.“ (Bündner Tagblatt vom 5.6.1916)

170

R.G. Caminada 1916, 108 „in der Familie gepflanzt werden, weitergeführt in der Gemeindeschule“ (aus dem Rom. übersetzt). Dort auch zu seiner Arbeit an den Kirchenvätern. Beck 1916, 242 umgeht, wie oben schon festgestellt, das Verhältnis zum Katholizismus der Mutter bewusst. Cavelti 1917, 10 betont, dass auch die als liberal geltenden Familien gut katholisch waren.

171

Als Beispiel die Biographie Ernst Heinrich von Sachsen 1979, bes. 43ff. Bekanntlich war sein Bruder Max von Sachsen Theologieprofessor in Freiburg. Dieser Katholizismus hätte es den sozial benachteiligten Volkschichten, bes. den Diaspora-Katholiken nicht erlaubt, ihre Identität zu finden und zu bewahren. Sie wären innerhalb des Aufbruchs der protestantischen Schweiz des 19. Jahrhunderts marginalisiert worden. Instinktiv zogen sie sich auf einen linientreuen, doktrinären und u.a. ultramontanen Katholizismus zurück. Dagegen spricht nicht, dass z.B. Josef Schnitzer in Luzern ein aufmerksames und ihm wohlwollendes Publikum findet (Trippen 1976, 187). Was er im dort zitierten Tagebuch beschreibt, ist nicht *der* Katholizismus. Es sind zum einen Überbleibsel des liberalen Luzerner Flügels und zum anderen bürgerliche Kreise, welche den Anschluss an die Entwicklung auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet suchen und nicht in den Geruch religiöser und so allgemein geistiger Inferiorität geraten möchten.

172

Hier zeigt sich innerhalb der Theologie (bes. im Erstarken und in der Quasi-Alleinerrschaft der Neuscholastik) die gleiche Entwicklung, wie sie Altermatt für die politische und wirtschaftliche und Klöcker für die soziale Situation des katholischen Teils der Bevölkerung beschrieben haben. Dahinter steht im sozialen Bereich die Überzeugung: „Die auf dem Naturrecht aufgebaute katholische Gesellschaftslehre ... besitze den Schlüssel zur friedlichen Lösung der wirtschaftlichen Krisen der Zeit ...“ (Roschewski 1961, 12) Ihr entspricht die Überzeugung, dass mit der Neuscholastik ein theologischer Stand gewonnen sei, der der Entwicklung nicht mehr fähig, aber auch nicht mehr bedürftig sei. Einzig ein noch beseres Verständnis der mittelalterlichen Scholastik und dadurch eine Verfeinerung des Gebäudes der Neuscholastik lasse sich denken. Dieses Gebäude bleibt auch gänzlich unberührt von den um es herum kommenden und gehenden geistigen Strömungen.

173

Diese Sorge schimmert durch alle Briefe hindurch, welche Decurtins in der Frage der Universitätsgründung geschrieben hat – und dies sind nicht wenige! Barthélemy 1991 hat sie in einem Dokumentenband sorgfältig ediert und kommentiert.

174

Zur „Arbeitsgemeinschaft“ mit Weiss vgl. Cavelti 1917, 88; instruktiv die Besprechung von Beck 1914, 250ff. Als ein Beispiel die Buchbesprechung von Decurtins (zu Weiss: Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart 1911, d.h. das gleiche Buch, das Gisler 1911/12 b bespricht) in *La Liberté* vom 14. Juni 1911.

175

Poulat hat in seinen Werken dieses Nachrichten-Netz detailliert beschrieben und zugleich auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Vgl. auch Bedeschi 1968.

Die Lektüre von Couly 1911 zeigt, dass hier mit gleicher Intensität wie bei Decurtins versucht wird, der Kirche in ihrem Entscheidungskampf beizustehen. Der Feind sitzt mittendrin: „Pour atteindre ce but (sc. la destruction de l'Eglise) le libéralisme essaie sous le nom de *modernisme* de pénétrer au cœur même de l'Eglise, et d'entrainer non seulement les laïques, mais jusqu'au prêtres chargés de les instruire.“ (Couly 1911, 89) Diese Lage zwang zu grenzübergreifendem und teilweise geheimem Handeln, war man doch der Überzeugung, dass sonst der schon ins Innerste der Kirche infiltrierte Feind alles mitgehört hätte. In diesem Zusammenhang kann

nicht genug auf die spezielle Welt der Kurie und auf ihr damaliges Gefühl – bis hinauf zu Papst Pius X. -, alle Pforten der Hölle hätten sich aufgetan, die Kirche zu vernichten, hingewiesen werden. Diese dahinter stehende Überzeugung macht die Massnahmen nicht sympathischer, aber immerhin verständlicher.

176

Cf. oben Kapitel 1 und 2. Typisch für die Zeit nach 'Humani generis' ist auch die Einschätzung von Fry 1952, 361f.: „Nach seiner (sc. Decurtins) Ansicht war der Kampf gegen den Modernismus nicht am Ende, sondern am Anfang.“ Und er kommentiert und begründet die Richtigkeit dieser Einschätzung Decurtins mit einem geschichtlichen Längsschnitt: „Damit hatte Decurtins vollkommen recht. Denn wir stehen auch heute (sc. 1952) noch mittendrin ... Nicht umsonst mussten die beiden letzten Päpste gegen die Irrlehren des Modernismus neuerdings Stellung beziehen, Pius XI. in seinem Rundschreiben „Mortalium animos“ vom 6. Januar 1928 und Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis“ vom 12. August 1950.“ Ohne hier in die Mitte des 20. Jahrhunderts vorzugreifen, zeigen solche Sätze die Gegenwartsbedeutung, welche die Modernismus-Krise damals für Fry hatte. Heute ist es – allerdings mit geänderten Vorzeichen – nicht viel anders.

177

Decurtins 1909, 15. Cf. dazu das Breve von Pius X. (15. Nov. 1910) zit. bei Cavelti 1917, 83.

178

Decurtins 1909, 15. Für Decurtins steht ausser Frage, dass es *katholische* Literatur gibt, geben muss. Er kann sich deshalb nur zur Frage äussern, wie diese auszusehen hat. Die Literatur ist deshalb gefährlich, weil die „mit dem Zauber der Kunst zur Geltung gebrachte Tendenz“ (so 1910, 456) eben als solche gar nicht erkannt wird. Die Tendenz ist am Beispiel Handel-Mazzettis und Spahns in den Augen Decurtins eindeutig: „in beiden die Verherrlichung der protestantischen Kultur, in beiden das Zerbild des Katholizismus, über beiden die Hoffnung auf eine Zukunftsreligion.“ (1910, 455) Aus seinem Verständnis von der alle Kultur bestimmenden Kirche heraus musste Decurtins zu einer solchen Einschätzung kommen. Dass allerdings mit der Ablehnung seiner Position die Frage nach der Eigenständigkeit der Kultur, nach der Frage ihrer Ethik auch, noch nicht beantwortet ist, ist gegeben.

179

Decurtins 1909, 5 (beide Zitate) Cf. ders. 1910, 449ff.

Dass bei all diesen Fragen auch die Rivalität zwischen den beiden Zeitschriften „Hochland“ und „Gral“ eine Rolle spielt, ist deutlich (vgl. Trippen 1977, 41). Decurtins ging es aber um die grundsätzlichen Fragen. Vom Vorwurf der Taktik bleibt er wahrhaftig unberührt, eher könnte man ihn in theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen für den völligen Mangel an Taktik anklagen.

180

Das erste Zitat Decurtins 1909, 5; das zweite ebd. 5f.

181

Decurtins 1909, 6 Vgl. seine Einschätzung der Position Martin Spahns (1910, 454): „Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, dass bei einer solchen Beurteilung die Anerkennung eines allein wahren Glaubens hinfällig wird.“ Und ebd. 455 sein Rückgriff auf den Kulturkampf: „Damals erkannte das katholische Volk so klar und scharf, wie sich das von Wetterwolken umleuchtete Turmkreuz heraushebt, was katholisches Denken und Empfinden war, was nicht.“ Der Hinweis auf die sich aus der kirchlichen Lage ergebende Entscheidungssituation und die fast wehmütige Erinnerung an den Kulturkampf, in welcher diese Situation durch den staatlichen Angriff von aussen her gegeben war, ist bei Decurtins häufig. Decurtins sucht eindeutige Situationen und er zögert nicht, bei der Schaffung solcher auch mitzuhelfen, man denke nur an seinen Einstieg in die Politik!

182

Decurtins 1909, 7. Demgegenüber moniert Decurtins ebd. „Wenn selbst katholische Erzählungen die Gegenreformation in so dunklen Farben schildern ...“ Vgl. 1910, 464: „Die ganze Darstellung ist so recht dazu angetan, die tiefste Entrüstung gegen die Inquisition zu wecken.“ Und die Konsequenz liegt auf der Hand (ebd. 465): „Es verwundere sich dann niemand, wenn die Saat des Modernismus überreich aufgeht und den in Sturmewettern gewachsenen Weizen erstickt.“ Und dann wieder den Hinweis auf den Kulturkampf (s. vorige Anm.): „Liegen Jahrhunderte zwischen den Tagen des «Kulturkampfes» und unserem «Heute», dass man ohne Rückerinnerung, ohne Pietät zerstören will, was man damals aufgebaut hat?“ Das Zitat im folgenden Abschnitt Decurtins 1909, 13. Die Auffassung der Toleranz hängt nach Decurtins mit der herrschenden Philosophie zusammen und diese wiederum mit der Aufklärung, dem Skeptizismus und Kantianismus.

183

Decurtins 1909, 15 (Sperrung durch D.). Vgl. Decurtins Einschätzung seiner drei Briefe als „ein Tribut, den auch der Laie an den Fuss des Kreuzes von Golgatha niederlegen soll. Ein gläubiger Katholik kann nicht drüben, nicht auf neutralem Boden stehen.“ (1910, 469) Die Einschätzung des sacrificium intellectus als theologia crucis wäre einer gesonderten Behandlung und eines Vergleiches mit Luther wert. Decurtins ist überzeugt, dass es nur Blindheit oder Vogel-Strauss-Politik sein kann, wenn ihm nicht mehr Gefolgschaft geleistet wird. Vgl. Cavelti 1917, 84: „er war auch hier wieder, wie überall, der anregende Geist, der weitausschauend die Zeichen der Zeit verstand, während andere nach Straussenart ihren Kopf im Sande versteckten.“

184

Decurtins 1909, 16.

185

Deshalb die Betonung der diziplinierenden Funktion der Lektüre der Väter und des Handelns des kirchlichen Lehramtes: „Das Studium der kirchlichen Literatur, besonders der Väter bewahrt junge und alte Forscher vor der törichten Überschätzung der wirkungsvollen Erscheinungen der Zeit, die den ewigen Wahrheitsgehalt, von dem uns die Geschichte der Kirche erzählt ... vergessen lässt.“ Und weiter unten: „Es bedeutet der Syllabus einen Grenzstein am Wege der Regeneration des Katholizismus, welche das 19. Jahrhundert charakterisiert“ (Decurtins in Schildwache vom 13.5.1916). Ich habe oben schon darauf hingewiesen, dass mit einigen Jahrzehnten Abstand auch ganz andere Interpretationen des Syllabus möglich waren. Nicht zuletzt deshalb musste er durch einen „neuen Syllabus“ ergänzt und durch das Leisten des Eides immer wieder eingeschränkt werden. Damit übernimmt Decurtins die Einengung der Ekklesiologie auf die sichtbare, hic et nunc erfahrbare Kirche, wie sie in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie zu konstatieren ist.

186

Das Zerstörerische an der Maschine ist die Tatsache, dass sie gleich nach ihrem Auftreten in die Hände des Kapitals geraten ist. Vgl. Decurtins 1907, 414 und schon Jahre früher in seiner Rede am Arbeiterkongress von Zürich 1889 (die Rede ist abgedruckt in *La Liberté* vom 28.12.1889 und 29.12.1889): „C'est ainsi que la machine aux mille bras entra dans l'arène de la vie économique comme organe du capital.“

187

Siehe Aubert 1975, 174: „Man könnte auf den ersten Blick über diese Stellungnahme (sc. im Streit um den praktischen Modernismus) erstaunt sein, wenn man sieht, wie mehrere Integralistenführer – unter anderen Benigni in Italien, Maignen in Frankreich, Decurtins in der Schweiz – eifrig für die Enzyklika *Rerum novarum* eintraten. Sie blieben dem Anfangsprogramm des sozialen Katholizismus aus den ersten Jahren Leos XIII. treu, ...“. Vgl. auch Gruner 1953, 436: „Ist nicht der Misserfolg in der Sozialpolitik gleichsam der Ansporn zu seinem monomanen Hyperkatholizismus im Modernistenstreit, ...“. Nicht anders auch Altermatt 1972, 125. Jetzt auch Holenstein 1993, bes. 46f.

188

Gisler, der natürlich um die Rolle Decurtins in der Freiburger Modernistenkontroverse, insbesondere um seinen Angriff auf Zapletal und die weiteren Meldungen nach Rom, mindestens gerüchteweise wusste und ebenfalls vom Besuch Benignis in Trun (Sommer 1910), konnte gar nicht gelassen reagieren. Er fürchtete sogleich nicht nur um seinen wissenschaftlichen Ruf, sondern auch um seine kirchliche Stellung und seine Rechtgläubigkeit, mindestens um die römische Einschätzung derselben. Decurtins wiederum hatte schon Jahre früher (1910, 467) die Eingrenzung des Modernismus auf das in Pascendi gezeichnete philosophisch-theologische System als *den Fehler* bezeichnet.

189

Metz 1991, 306. Vgl. Cavelti 1917, 47ff., bes. 48f.: Decurtins Kampf gegen die Zentralisierung des Rechtes. Ch. Caminada erwägt sogar, dass das Überhandnehmen des Zentralismus ihn zur Demission als Nationalrat bewogen habe (Bündner Tagblatt vom 5.6.16). Als 1898 eine Rede in Schaffhausen Zweifel an seiner Linie aufkommen liess, setzt er sich in der Gasetta Romantscha vom 27.10.1898 zur Wehr. Er tut dies unter Heranziehung der Qualifikation, die ihm U. Dürrenmatt, sein protestantischer Antipode und Gesinnungsgenosse zugleich, zuteil werden liess: „Wir sollten nur zitieren, was Redaktor Dürrenmatt von der Berner Volkszeitung, der immer und mit grösster Kraft für den Föderalismus eingestanden ist, in seiner Zeitung einem alten Bündner über meine (sc. Decurtins) Rede schreibt: Diese Rede eines Mannes, der wie kein anderer das föderalistische Banner hochhielt und seine katholischen Freunde nie verlassen hat, zeigt uns, wo wir mit der Zentralisierung des Rechtes hinkämen.“

190

So zitierte er am Zürcher Arbeiterkongress von 1889 den Philemonbrief und das kanonische Recht ebenso wie Lassalle und den römischen Theologen Liberatore. Seine Rede beendigt er mit einem Hinweis auf das ora et labora der Benediktiner, welches umfasst sei vom Memento mori. Das ist nicht eine übliche Rede vor Gewerkschaftern. Der Nachruf im katholischen „Aargauer Volksblatt“ versucht seinen Eindruck in diese Worte zu fassen: „Da prägte sich alles in ihm aus: der stolze Bündner, der feurige Katholik, der gewaltliebende Volkstrieb.“ (31. Mai 1916)

Decurtins war insofern kein Populist, als er dem Volk gefallen wollte. Das muss auch Jost 1992, 50 konzedieren: „Decurtins lässt nie den leisesten Zweifel, dass seinen religiösen Grundsätzen, die sich einem integralistischen Konfessionalismus sehr nähern, absolute Priorität zukommt.“ Er ist aber, wie Ch. Caminada schreibt, ein Mann, der als Führer des Volkes auflebt: „... ja noch bei der letzjährigen Landsgemeinde, wo er keine Ämter mehr erstrebte, rauschte die Begeisterung der Männer, da sie wieder mit dem gewohnten „pievel dil cumin della Cadi“ angesprochen wurden; wie ein Volkskönig verstand er dieses „an mein Volk“ über der Versammlung vibrieren zu lassen.“ (Bündner Tagblatt vom 5.6.1916)

191

„Unsere 48er Verfassung war ein Kompromiss. Den Kantonen blieb ihre Souveränität gewahrt. Deshalb ist ... die Beteiligung *unseres* Volkes am Staatsleben eine rege geblieben ... Was den Staat geschaffen, das soll ihn erhalten; in historischem Sinn wollen wir ihn weiter entwickeln.“ Decurtins im „Vaterland“ vom 27.12.1895. Die Rede selbst war am 22. Dezember in Sursee gehalten worden. Aus einem gewissen Abstand, immerhin nun schon bald 50 Jahre, wird die gleiche Verfassung, die vorher zum Teil als Diktat der Sieger des Sonderbundskrieges erschienen war, sogar gelobt! An der gleichen Tagung sprach Regierungsrat Walther (s. unten Anm. 200) über den Vorwurf, dass die Katholiken schlechte Eidgenossen seien. An der gleichen Tagung führte der anwesende Geistliche aus, dass sie für die föderalistischen Ziele Bundesgenossen unter den gläubigen Protestanten finden könnten, also wieder die gleiche Allianz wie Decurtins – von Sprecher oder Decurtins – Dürrenmatt. (Zu diesem Thema cf. Rusch 1952-54, 25).

192

Decurtins ebd. Es ging damals um die Frage eines einheitlichen Strafrechtes. Decurtins befürchtet den Verlust des Rechtsbewusstseins und erläutert dies an einem Beispiel: „Milde wird man in einem Hochtale von Uri und Graubünden einen Diebstahl von ein Paar Schuhen, strenge ein

Vergehen gegen die Sittlichkeit ahnden. Genf dagegen wird im ersten Fall hart, im zweiten gelinde urteilen.“ Ist es überinterpretiert, hinter diesen Beispielen die geschlossene katholische Gesellschaft der Surselva oder des Urserntales zu vermuten, welche für Decurtins zur Hüterin der ethischen Traditionen der *einen* Kirche wird, ihr gegenüber die dem Besitz verschriebene, um nicht zu sagen verfallene Gesellschaft der protestantischen liberalen Stadt, der Übergriffe im ethischen Bereich (in die Würde der Person) weniger wichtig sind als Eingriffe in den Besitz? Auch wenn die Beispiele zufällig sein sollten, spiegelt sich in ihnen eine Dichotomie, der wir schon des öfteren begegnet sind. Sie führt hart an die Grenze einer Sonderethik der kleinen Einheit, die wiederum mit der Ethik der weltumspannenden Kirche kontrastiert.

193

Decurtins ebd. Hierin finden sich die Züge wieder, welche Gygax, der freisinnige NZZ-Redaktor 1910, 882 so zusammenfasst: „In ihm loderte zeitlebens eine heilige Glut, die Leidenschaft für die Idee, eine Liebe für das Volk, wie sie den Männern des Revolutionszeitalters eigen war.“ Ob allerdings Decurtins den Vergleich mit den Männern der Revolution geschätzt hätte, bleibe dahingestellt.

194

Ich habe das Engagement Decurtins in Schul- und Schulmaterial-Fragen in einer separaten Veröffentlichung behandelt. (Flury 1995a). Besonders in seinen letzten Lebensjahren hat er sich intensiv mit Fragen der Schulzentralisation befasst, man vergleiche die Jahrgänge 1915 und 1916 der „Schildwache“. Einerseits sahen die Liberalen in der öffentlichen Volkschule ein Mittel, ihre Ideen allgemein durchzusetzen, andererseits die katholischen Kantone hier gerade ihr Eigenstes, das sie nicht preisgeben wollten. Das Engagement seines liberalen Gegenspielers Anton Steinhauer zugunsten konfessionell gemischter Schulen war mit ein Grund für seine Abwahl als Nationalrat.

195

Hard 1974 und Cavelti 1954. Bis zur Aufnahme eines Vertreters der Katholisch-Konservativen in den Bundesrat waren die mit der Verfassungsrevision eingeführten Referenden die einzige Möglichkeit des katholischen Volksteiles, eidgenössische Politik zu gestalten, allerdings eine rein defensive, bremsende Möglichkeit. Auffallend zentral war in der Propaganda gegen eine gesamtschweizerische Schulkoordination in den 80er Jahren unseres Jahrhunderts das Argument: Wir brauchen keinen eidgenössi-

schen Schulvogt. Man hat also das Argumentarium vor fast 100 Jahren unbesehen wieder hervorgeholt und angewandt.

196

Unter Hinweis auf die Gründung der Universität Freiburg: „Nur ein katholischer *Kanton* konnte eine katholische Universität schaffen.“, dann das im Text angeführte Zitat (Vaterland vom 27.12.1895). Die Haltung Decurtins zu Ph. A. Segesser war allerdings so konfliktfrei nicht, wie sie in dieser Rede erscheint. Segesser hatte besonders Mühe mit dem sozialen und damit nationalen und internationalen Engagement Decurtins. Vgl. Ständerat Winiger im Nachruf im „Vaterland“: „Der streng föderalistische Kurs, den die Fraktion bis dahin gegangen, musste naturgemäß diesem eigenen Kurse gewisse Hemmungen und Schwierigkeiten bieten, und so erklären sich gewisse, scheinbar sprunghafte Schwankungen ...“ Allerdings sei Decurtins „in den grossen konstitutionell-politischen Fragen nicht weniger Föderalist“ als Segesser gewesen (Zit. im „Bündner Tagblatt“ vom 7.6.1916). Gygax 1916, 884 schreibt allerdings von einem „schroffen Gegensatz“ zu Segesser. Für Decurtins Haltung als Föderalist und zugleich Ultramontaner gilt, was Stadler 1984, 620f. bezogen auf A. Wirz bemerkt: „Was hier mit dem Unterton des Triumphes gefeiert wird, ist eben die straffe Zentralisierung, die man als eidgenössischer Politiker wohl strikte ablehnt, als römischer Katholik jedoch begeistert bejaht.“

197

Mit dieser Konzeption geht eine Auffassung von Welt einher, die Meyer zu Schlochtern 1992, 70f. als integralistisch bezeichnet. Er bezieht diesen Terminus nur auf seinen Gebrauch bei H.U. von Balthasar, ohne klar zu machen, dass damit die ganze Problematik der Modernismus-Krise und des dort die Kirche leitenden Kirchen- und Weltverständnisses aufbricht. Dieser Hinweis auf die heutige Diskussion um das Verständnis von Kirche muss genügen. Er soll aber mindestens anzeigen, wie sehr sich diese auf den ersten Blick rein historischen Fragen in die aktuelle fundamentaltheologische Lage einbeschreiben und wie sehr Decurtins mit seinen Ausführungen immer wieder, bewusst, theologische Fragen aufwirft. Dass diesem Modell der Kirche von oben heute pointierte Modelle der Kirche von unten gegenüberstehen, zeigt das Gutachten der RKZ zu den Bischofswahlen allgemein und speziell zur Churer Bischofswahl.

198

Vgl. die von Decurtins als Abschreckung zitierten Sätze von Martin Spahn zum Antagonismus Germanentum – Römischer Katholizismus. (Decurtins 1913, 13f.). Allerdings steht dem gegenüber der internationale

Zug der Bewegung: „Loisy wie Martin Spahn, Fogazzaro wie Romanones träumten von dieser Zukunftskirche.“ (ebd. 3)

199

Decurtins im „Vaterland“ vom 27.12.1895. Gygax 1916, 888 sieht hier Auswirkungen der Persönlichkeit Decurtins: „Soviel ist sicher, dass er in der Wirtschaftspolitik meistens andere Wege ging als die konservative Partei, ihr sozial weit vorausseilte, aber doch wieder im Grund des Herzens zu sehr Individualist, Herrennatur war, um auf die Dauer an staatssozialistischen Lösungen Geschmack zu finden.“

200

Walther spricht an einer Versammlung des katholischen Männervereins Luzern, im Anschluss an ein Referat von Professor Meyenberg zu den Massnahmen Pius X. gegen den Modernismus. („Die Ostschweiz“ vom 17.10.1910). Es ist der gleiche Regierungsrat, der 1895 an der Versammlung in Sursee (s.o.) die Eigenständigkeit des Luzerner Katholizismus betont hatte. Es mag erlaubt sein, auf eine aktuelle Parallele wenigstens hinzuweisen: Walther beklagte damals den Weg der Informationen über Freiburg nach Rom und deren Tendenz, die sie auf diesem Weg erhielten und da waren sicher in erster Linie Decurtins und Weiss gemeint. 1992 war es der Bischof von Freiburg, welcher in seiner Ansprache vor Johannes Paul II. als Präsident der Schweizer Bischofskonferenz beklagte, der Vatikan sei über die Schweizer Verhältnisse einseitig informiert und möchte doch bitte die nach Rom gelangenden Nachrichten auf ihre Tendenz hin prüfen und sie gewichten. Tempora mutantur?

201

Decurtins 1907, 398

202

Man beachte in diesem Kapitel genau die im Text angegebenen Einschränkungen. Darum ist auch bez. der Literatur kein Überblick intendiert. Ich habe – getreu meinem bisherigen Vorgehen – den zeitgenössischen Stimmen den Vorrang gegeben. Dass der erste Brief an einen jungen Freund (Decurtins 1907) als Grundtext zur sozialen Frage Vorrang hat vor den früheren Arbeiten, ergibt sich aus der Fragestellung. Er ist zu ergänzen durch den Ketteler-Vortrag von 1912 und besonders durch die wenig beachteten Artikel in „Die Schildwache“ von 1915 und 1916. Neben den bereits erwähnten Arbeiten haben mir in diesem Kapitel besonders geholfen: Beck 1903a, Beck 1903b, die Dokumentensammlung Balthasar/Gruner 1989, Beuret 1959, Fry 1951, Balthasar/Gruner/Hirter

1988, Weber 1989, Ruffieux 1966, weitere Literatur in diesen Werken und bei Altermatt/Bosshart-Pfluger/Python 1992. Ein brauchbarer, kürzer Überblick über die Entwicklung der katholischen Soziallehre findet sich bei Steger 1991.

203

Decurtins stand allerdings im Nationalrat auch für seine Wählerschaft ein, vgl. seine berühmte „Geissenrede“ Fry 1949, 218ff. Ausführlich Berther 1916, 35-43, Cavelti 1917, 24 betont, dass sich aus der Anerkennung der allein richtigen Staatsphilosophie und der heissen Liebe zum Volk, bes. den Schwachen, alle äusseren Widersprüche im Wirken Decurtins auflösen liessen. Umgekehrt muss er ihn S. 27 gegen den Vorwurf verteidigen, er sei ein Aristokrat (cf. ebd. S.31 sein Einsatz für von Unglücksfällen betroffene Dörfer, für welche er in nicht ganz lupenreiner föderalistischer Manier Bundesgelder fordert). Das Engagement Decurtins in der sozialen Frage ist in seiner Entstehung schon bei den zeitgenössischen Autoren unklar. C. Caminada 1916, 419 verweist auf das Studium von Lasalle (!) schon während seiner Gymnasialzeit. Berther 1916, 17f. verteidigt ihn nur gegen den Vorwurf der Inkonsistenz. Cavelti 1917 bespricht diese Seite Decurtins sehr ausführlich (55-73) und verweist auf die Vorbildrolle Kettelers. Das tut Decurtins selbst immer wieder z.B. 1907, 394f. Ein Fingerzeig mag der Hinweis darauf sein, dass Ketteler sich seine Anschauung aus Thomas-Studien erarbeitet hat. „Gerade dieses Studium überzeugte ihn von der Unvereinbarkeit der ethischen Auffassung des Eigentums, wie sie die katholische Vorzeit lehrte, mit jeder Auffassung des Eigentums, die er bei den klassischen Nationalökonomien vorfand.“ (395) Decurtins schliesst sich hier an. Dann ist die soziale Frage im Grunde eine ethische Frage und Decurtins mag über sein Studium der Väter zuerst auf diese ethische Frage gestossen sein und dann mit Thomas, vermittelt durch Ketteler, auf die Korrelation mit der sozialen Frage seiner Zeit.

204

Decurtins 1907, 413. Auch dieses Zitat schliesst an eine Erwähnung von Thomas von Aquin an und formuliert den Gegensatz sehr deutlich: „Im Gegensatz zu jener aus der Aufklärungsphilosophie herausgewachsenen Sozialphilosophie, welche im Egoismus den sittlichen Regulator des wirtschaftlichen Lebens sieht und in der Entwicklung desselben die Moral ausschaltet, anerkennt die scholastische Philosophie ein ewiges Sittengesetz, dem das wirtschaftliche Leben wie das Leben des Einzelnen unterworfen ist.“ Wieder zeigt sich hier die zentrale Stellung der ethischen Frage.

205

Das Zitat Decurtins 1907, 394. Seine Stellung zu Ketteler skizziert Decurtins ebd. 394-396 und 1912, wo alle Decurtins'schen Themen bei Ketteler angesiedelt werden, nicht zu Unrecht. Bes. S.126 die Verbindung von historischer Bildung und scholastischer Philosophie bei Ketteler als Motor seines sozialen Engagements. Zu Vogelsang ausführlich 1907, 396ff. Dort S.398 die Skizze einer mittelalterlichen, kollektivistischen Gesellschaftsordnung und die Einschätzung durch Vogelsang: „Als die grossartigste Geistesarbeit steht diese Schöpfung der christlichen Sozialordnung des Mittelalters vor unseren Augen: ein sozial inkarniertes Christentum; wie die gen Himmel strebende Majestät unserer gotischen Dome ...“ Decurtins selbst bejaht die Fundierung der christlichen Soziallehre in den Lehren der Vorzeit und sieht ihren Zerfall gerade da, wo die Forderung aufbricht, „mit der Philosophie der Vorzeit zu brechen, von einer veralteten Auffassung sich loszulösen ...“ (399) Vgl. Durand 1995, 31: „Il (sc. le courant traditionaliste) propose le retour à une société d'ordres, anti-individualiste, aux corporations, ... il préconise une Europe chrétienne dont le Pape serait le roc inaltérable ... ,“

206

Das erste Zitat Decurtins 1907, 395 (vgl. Decurtins 1912, 146 zum Vorwurf an Ketteler, seine Ideen seien sozialistisch). Das zweite Zitat ebd. 396. Zum Verhältnis Vogelsang – Ketteler Decurtins 1912, 146.

207

Decurtins 1907, 412. Allerdings geschieht diese Erweiterung im Sinne einer Bestätigung, dass nämlich der Beweis erbracht wird, „wie die modernsten Forschungen auf dem Gebiete der Psychologie und Psychophysik dazu beitragen, die Wahrheit der Lehre des hl. Thomas über die Seele und ihre Eigenschaften zu beweisen.“ (ebd) Immer wenn die katholische Kirche auf die mittelalterliche Scholastik zurückgegriffen habe, „den Höhepunkt der Philosophie im Christentum ... auf welcher die folgenden christlichen Denkergenerationen mit Sicherheit weiterbauen können“ (411), dann haben Kirche und Theologie eine Blütezeit erlebt. Verfall umgekehrt immer, wenn dieser Weg und sei es nur teilweise verlassen wurde.

208

Decurtins 1907, 397. Vgl. auch 399, wo betont wird, das dies genau das Bestreben der in der Union de Fribourg zusammengeschlossenen „hervorragendsten Vertreter der christlichen Sozialreform aus den verschiedenen Kulturländern“ gewesen war. Es wird uns unten noch be-

schäftigen, wie dieses starre und thetische Festhalten mit einem so dynamischen und sprunghaften Charakter übereinstimmen konnte.

209

Decurtins 1907, 413. Vgl. Gygax 1916, 886f., wo er mit einem Zitat von Leroy-Beaulieu auf die stete Rückbindung aller Anstrengungen Decurtins an das römische Zentrum der Kirche verweist.

210

Decurtins 1907, 414. Das hat Favon, sein Kampfgefährte und Antipode im Nationalrat sehr gut gespürt und gesehen. Beide hoffen, dass in einer in sozialem Frieden lebenden Gesellschaft ihre jeweils ganz anders gearteten Ideen zum Tragen kommen. Cf. Gygax 1916, 886. Ruffieux 1966, 376: „Im Gegensatz zu Decurtins glaubt er, dass das neue Regime die Arbeitermassen nicht in die Kirchen zurückführen, sondern durch die Befreiung des Körpers die Geister dem Freidenkertum öffnen wird.“ Edel 1941, 19f.; C. Caminada 1916, 420. Die Hauptpunkte der Motion Favon/Decurtins bei Cavelti 1916, 63, zur Rede Decurtins 64: „ein meisterhaftes Exposé des katholisch-sozialen Programmes.“

211

Da die Scholastik *philosophia perennis* ist, (s.o. Anm. 207) gilt dies unabhängig der gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen. Was Leo XIII. („Zeuge und mächtiger Förderer einer tiefgehenden Strömung, die der Scholastik eine neue Bedeutung bringen sollte,“ Decurtins 1907, 412) und Pius X. (der „nachdrücklich auf die Bedeutung der katholischen Tradition in Wissenschaft und Leben aufmerksam gemacht“ hat, ebd. 413) an die Hand genommen haben, darf nun nicht einer Modeströmung zum Opfer gebracht werden.

212

Deutsch zu finden in Beschlüsse 1903, französisch in Union 1903, dazu Beuret 1959, 87ff. Interessant seine Bemerkungen S.93 zum ausgesprochen interventionsfreudlichen Charakter der Thesen, was Decurtins immer wieder in den Verdacht brachte, er opfere hier seinen Föderalismus den momentanen Vorteilen der Unterstützung durch den Staat (zB. in den Augen Segessers, welcher den Staat aus der Lösung der sozialen Frage heraushalten wollte). Für Decurtins entscheidet sich diese Frage an der dahinter liegenden Ethik. Ist die Ethik der Staatsintervention der Ethik der Kirche konform, verfolgt sie die gleichen Ziele, dann muss die staatliche Intervention nicht illegitim sein.

213

Die Stellung der Frau war zwischen den katholischen und den sozialistischen Flügeln der Bewegung sehr umstritten, vgl. Cavelti 1916, 68. Katholisches Interesse war die grösstmögliche Befreiung der Frau von der Fabrikarbeit, sozialistisches die der Gleichstellung mit den Männern d.h. Arbeit in den Fabriken ja, aber zu gerechten Bedingungen. (Man vergleiche die parallelen Fragestellungen auf pietistischer Seite vgl. Scharfe 1980, 107ff.) Sehr kritisch Jost 1992, 102. In der Rückschau urteilt Decurtins selbst, „die Grösse der katholisch-sozialen Bewegung lag darin, dass sie dem Sozialismus und seiner geschlossenen Weltanschauung eine katholische Weltanschauung gegenüberstellte. Das ist uns nie so klar geworden wie auf dem allgemeinen Arbeiterkongresse in Zürich, als wir die Frauenarbeit behandelten und die Frage der Familie zur Entscheidung kam.“ (Die Schildwache vom 22.4.1916) Noch kurze Zeit vor seinem Tod zeigt sich einmal mehr die Wichtigkeit der ethischen Frage. Darin muss sich die katholische Weltanschauung von anderen, insbesondere der liberalen und der sozialistischen unterscheiden. Koalitionen sind mit den Liberalen ganz unmöglich, da der Liberalismus menschenverachtend ist, mit den Sozialisten sind sie nicht ausgeschlossen, aber nur soweit als sie nicht zB die Stellung der Frau und der Familie tangieren.

214

Decurtins 1907, 397f. in Aufnahme Vogelsang'scher Gedanken. Zu diesem Thema Weber 1989, 11 und bes. 21ff. Weber betont, dass für Decurtins die soziale Frage eine Arbeiter- und Mittelstandsfrage sei (S.31). Den selben Ansatz hatte schon Gygax 1916, 887 als für Decurtins entscheidend herausgearbeitet: „Das Bestehen einer breiten gewerblichen und bäuerlichen Mittelschicht erschien ihm eine conditio sine qua non für unsere Demokratie.“ Eine ständische Ordnung in einem streng föderalistischen Staat, zusammengehalten durch die Lehre der einen Kirche, so ungefähr präsentiert sich für Decurtins das Idealbild des Staates. Vgl. Edel 1941, 23ff.: ein ständiger Friede kann nur einkehren, wenn und wo der alte Streit zwischen Dienstherr und Arbeiter geschlichtet wird, wozu die katholische Lehre anleitet.

215

Decurtins 1907, 396.; ebenfalls 1912, 136. Zur Definition von Ultramontanismus zur Zeit Kettelers vgl. Stadler 1984, 142f. Decurtins selbst wollte ultramontan sein, für ihn war dies kein Schimpfwort, sondern eine, wenn nicht die Konstante seines Denkens und Handelns, vgl. Rusch 1952-54, 28; Roschewski 1961, 8; Edel 1941, 15, Cavelti 1917, 80ff.

216

Das erste Zitat Decurtins 1907, 414. Der siegesstolze Liberalismus ebd. 394, das zweite Zitat 399. Der Gebrauch biblischer Bilder und Zitate ist bei Decurtins weniger häufig als die Referenz auf die Lehre der Väter und der Scholastik. Er schliesst aber den ersten und dritten Brief mit einer biblischen Referenz, die allerdings mehr bestätigenden und ermahnenden Charakter hat. Exegetische Bemühungen sind bei ihm nicht zu bemerken.

217

Decurtins 1907, 410. Vgl. auch 1913, 1, wo er beklagt, „dass wohl keine geistige Bewegung der Gegenwart so schwer dargestellt werden könne, wie gerade der proteusartig in so vielen Gestalten schillernde Modernismus.“ Ebenso 1910, 451 und 468.

218

Decurtins 1912, 142. Vgl. Decurtins 1907, 404 das Verhältnis von kirchlicher Autorität zur Exegese; 408 zur Auffassung von Loisy bez. Gründung der Kirche und 414; „Es muss der Stolz eines edlen Herzens sein, sich in inniger Verbindung mit jener Kirche zu wissen ...“ Vgl. auch Die Schildwache vom 20.11.1915.

219

Das unter Anm. 73 nachgewiesene Zitat von Vogelsang zeigt die schroffen Gegensätze. Es geht um Heil oder Unheil, Hölle oder Paradies. Insofern wird der Kampf eben nicht nur um eine Mehr oder Weniger an sozialen Errungenschaften gefochten. Wenn nicht zumindest Elemente christlicher Weltanschauung ihren Platz in den sozialen Ordnungen einnehmen, ist der Mensch entweder schutzlos den vernichtenden Mächten der liberalen Oekonomie oder den letztlich atheistischen sozialistischen Lehren ausgeliefert.

220

Decurtins 1907, 396. Zum Verhältnis zur Technik cf. auch die folgende Seite, wo er Vogelsang folgend postuliert, es gehe darum alle „technischen und echt wissenschaftlichen Errungenschaften“ für die Wiederherstellung der Ordnung in den sozialen Verhältnissen zu nutzen. Man beachte: echt wissenschaftlich. Dahinter steht ein auch in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie oft zu beachtender Topos: Echte Wissenschaft kann, da es ihr um Wahrheit geht, der kirchlichen Lehre, die ja die Wahrheit ist, nicht widersprechen. Sollte solch ein Widerspruch existieren, kann es sich nicht um echte Wissenschaft handeln.

221

Decurtins 1907, 414. Der wichtigste Bestandteil des Satzes ist „Segen für alle“. Hierin konnte sich Decurtins mit den Sozialisten treffen: Es galt die technischen Errungenschaften und den daraus sich ergebenden Mehrwert für alle zu nutzen. Die theologische Sprache „Segen“ zeigt dann auch, wo er sich von den Sozialisten unterscheiden musste.

222

Das erste Zitat s.o. Anm. 71, das zweite ebd. Beide Male sind es Zitate von Vogelsang, sie könnten aber von Inhalt und Sprache her genauso bei Decurtins stehen. Sie sind Zeichen seines engen Anschlusses an ihn, vgl. auch Fry 1952, 103. Besonders in seinen letzten Jahren hatte Decurtins einen ähnlichen Sprachstil (vgl. Fry 1950, 692: „stellte Decurtins ... unmittelbar vor seinem Tode fest“ dass der allgemeine Kampf gegen das Christentum „die Lebensbedingungen des Menschen immer unerträglicher (machte), weil mit dem Christentum alle Schranken unersättlicher Habsucht und Genusssucht fallen mussten.“), am besten zu erkennen in seinen Aufsätzen in „Die Schildwache“. Alles oder nichts, Tod oder Leben, katholische Lehre und Kirche oder Nihilismus – wie Kaskaden kommen da die Gegensatzpaare, die keinen Raum für Differenzierungen lassen. In der Art ähnlich wie in der Internationalen wird auch hier zum letzten Gefecht getrommelt.

223

Vgl. Specht/Bauer 1924, 54f., wo innerhalb der demonstratio religiosa von der Notwendigkeit der Religion gehandelt wird, allerdings bez. der sozialen Frage in sehr konservativer Art: „Denn die Religion lehrt und pflegt alle Tugenden, auf denen das *soziale Wohl* der Menschheit beruht.“ (55) Nicht anders argumentiert diese Fundamentaltheologie, wo es um die Notwendigkeit der äusseren (also der Religion als Institution) Religion geht. Ebenso Weber 1907, 114.

224

Vgl. dazu Flury 1982, ebenso 1985 und 1988 zum Hintergrund dieser Haltung des konservativen Protestantismus. Scharfe 1980 bringt zum impliziten Protest des Pietismus gegen die oekonomische Übermacht des Liberalismus eindrückliche Beispiele, vgl. 117f., 123f. u.ä., dann aber auch seine Fortschreibung der Problematik innerhalb der protestantischen Kirchen bis in die Gegenwart S.165 und vorher schon über ein pietistisches Blatt aus Württemberg „Christenbote“, der z.B. die Dogmatik von D.F. Strauss «zusammenfasst» und so gegen die liberalen «Christusleugner» polemisiert (146f.).

225

Vgl. dazu die beiden Studien: Die Werte der Schweizer und Croire en Suisse (Jede(r) ein Sonderfall). Mit dem etwas schlagwortartig tönenen Begriff: Patchwork-Religion ist ja nichts anderes gemeint als diese Verfügung des Individuums, die es ihm erlaubt, sich seine Werte frei zusammenzustellen, ohne dass er – und hier liegt das eigentliche Neue – soziale Nachteile in Kauf nehmen müsste.

226

Diese Sätze sind bes. aus der schweizerischen Situation geschrieben und verstehtbar dort, wo demokratische Strukturen, auch wenn sie nur von einem kleinen Teil aktiv genutzt werden, von der staatlichen ohne weiteres auf die kirchliche Ebene übertragen werden.

Was das für das Amt bedeutet und vor allem auch für die psychische Situation der Amtsträger, die wissen, dass sie das Amt prägen und so indirekt durch diese Last viel mehr wieder geprägt werden als ihre Vorgänger, die vom Amt stützend geprägt wurden, das in einer Reflexion zu bedenken und aufzufangen, ist erst angefangen worden. Die Bischofskrise gäbe hier guten Anlass, wird aber – verständlicherweise – viel zu wenig in diese Richtung genutzt.

Dass diese Problematik die konfessionelle Situation übersteigt und ihre Diskussion damit eigentlich zu einem oekumenischen Anlass werden müsste und könnte, sei hier doch explizit zur ganzen Problematik beigefügt. Der Protestantismus kann sich davon sicher nicht dispensieren mit dem Hinweis auf das Fehlen des Bischofsamtes in der Schweiz. Cf. meine Bemerkungen in Flury 1995a.

227

Damit sind dann auch für den überwiegenden Teil der Befragten die konfessionellen Unterschiede zur Bedeutungslosigkeit verkommen, bzw. auf das Niveau von eher folkloristischen Eigenheiten zu situieren. Dies wird in der Regel noch dadurch verstärkt, dass die Amtsträger der Kirche, d.h. die direkt mit Fragen wie Eheschliessung, Kindertaufe etc. konfrontierten Priester und Pfarrer im Gegensatz zur Hierarchie die Unterschiede in der Regel eher herabspielen und nach meiner Erfahrung ohne grosse Schwierigkeiten auch kirchenrechtlich unabgestützte Feiern durchführen. Daraus muss dann zwangsläufig die Meinung erwachsen, dass es sich bei den konfessionellen Unterschieden in erster Linie um machtbesetzte Strukturen des Kirchenapparates handle, welcher nur das eine Interesse: Verteidigung des status quo habe. Ganz verloren geht dabei die Einsicht in die anthropologisch und theologisch fundamentalen Fragen, welche sich mit der konfessionellen Differenz stellen.

228

Zu Wichern konsultiere man besonders seine pädagogischen Schriften, Bd. 2 in der Ausgabe von Janssen, der ebd. eine instruktive Einleitung gibt. Aehnlich in der Ausgabe von Meinhold, Bd. VII. Janssen hat auch über Wicherens theologische Basis einen guten Artikel geschrieben, Janssen 1973. Im gleichen Band finden sich weitere Aufsätze zu Wicher und auch die nötige Literatur. Zum Zusammenhang von Diakonie und Erziehung, s. auch Wagner 1967, z.B. 28 : „Als die 'Innere Mission' im 19. Jahrhundert ihren Weg begann, stellte sie sich zunächst als *Erziehungsarbeit* vor und entwickelte sehr bald eigene Vorstellungen vom Wesen und Ziel der Erziehung.“ Zu dieser eigenen Vorstellung vgl. auch die besonders für die Schweiz wichtige Arbeit von K. Ruth 1927. Einen guten Überblick bietet jetzt der TRE-Artikel: Diakonie I von P. Philippi.

229

Am Wittenberger Kirchentag 1848 setzt Wicher die Gründung des „Central-Ausschusses für die Innere Mission“ durch. Wicher nimmt deziert gegen die kommunistischen Versuche Stellung, die soziale Frage zu lösen. Vgl. seine Schrift: Kommunismus und die Hilfe gegen ihn. (Sämtliche Werke Bd. 1). Neben diese Ausführungen stelle man seine Bemerkungen zur Revolution in der unter Anm. 231 erwähnten Denkschrift. (ebd. S. 200). Gerade hier wird dann auch sichtbar, wie er die Lage der „verlorenen, verlassenen, verwahrlosten Massen“ (ebd. S. 183) mit einer andern Stossrichtung zu steuern sucht als z.B. Weitling, bei dem Jesus auch als Revolutionär bezeichnet werden kann.

230

Diese Not existiert also nicht nur im Proletariat. Deshalb Wicher: „Das Rettungshaus kann sich aus Waisen und Nichtwaisen, aus Verwahrlosten und nicht Verwahrlosten, aus Armen und Nichtarmen, Wohlhabenden und Reichen rekrutieren.“ (Sämtliche Werke ed. Meinhold Bd. VII, 375). Charakteristisch ist für das Rettungshaus „die Verbindung des positiv Christlichen und Volkstümlichen“ (ebd. S. 384). Die Bedeutung dieses bergenden Raumes bei Wicher ist fundamental und sie kann denn auch innerhalb der Geschichte der religiösen und allgemeinen Erziehung kaum überschätzt werden. Wicher beschreibt hier ein Jahrhundert früher, was die Pädagogik (z.B. W. Flitner oder O.F. Bollnow) im 20. Jahrhundert wieder betonte und die Entwicklungspsychologie denn auch detailliert beschrieb. (R. Spitz, E.H. Erikson) Dazu auch Janssen in der Anm. 1 zitierten Einleitung: „Erziehen heisst ein solches geschichtlich geordnetes Gesamtleben als bergenden Raum für ein Einzelleben anbieten“. Und er fährt zu Recht fort: „Den Inhalt dieser geschichtlichen Vergangenheit

kann Wichern nur theologisch beschreiben.“ (Bd. 2, S. 12) Dass und warum dieser Inhalt letztlich nur theologisch zu beschreiben ist, darüber wäre von einer Art Fundamental-Religionspädagogik der Diskurs mit der Pädagogik zu führen. Ich meine, dass dieser Diskurs für die Religionspädagogik wie für die Pädagogik fruchtbarer sein könnte als das mitunter etwas unbedachte Kopieren und Anwenden von Unterrichtsmethoden auf den Religionsunterricht. Damit wird als stillschweigende Voraussetzung akzeptiert, die Religionspädagogik hätte zur Theorie der Pädagogik nichts Grundsätzliches beizutragen.

231

Wichern, Sämtliche Werke I, S.255 (ed. Meinhold) Der Vergleich Rettungshaus-Kirche zeigt sich auch dann, wenn von Personen die Rede ist. Zwar schränkt Wichern ein, aber die fast priesterliche Funktion des Hausvaters (deshalb auch eine Art von Absolution beim Eintritt ins Rettungshaus) ist nicht zu erkennen: „Dieser Missionsgeist freilich ist für das Hausvateramt keineswegs und nie das *einzig*, aber das *prinzipiale* Erfordernis, ohne dessen Vorhandensein und Bestätigung das Rettungshaus ... kein Rettungshaus mehr ist und niemals werden wird.“(Sämtliche Werke VII, S. 453)

232

Die Kirche hat weithin ähnliche Aufgaben wie der Staat, sie packt sie aber von einer ganz anderen Seite her an:“ Wie der Staat mit dem Aufgebot ganz neuer Kräfte und der Anwendung ... tiefgreifender Mittel ... den materiellen Pauperismus in allen seinen Gründen, Folgen und Wirkungen zu ergründen und zu bekämpfen hat: also auch die Kirche in ihrer Art den ihr angehörenden innern Pauperismus, nämlich jene Erscheinungen der massenhaften sittlichen und christlichen Entartung im Volk.“ (Wichern in seiner Denkschrift von 1849, zit. bei Brakelmann 1971, 123). Wenn die Kirche auf diese Entartungen nicht mehr reagiert, heisst dies, dass sie ihrer ursprünglichen Aufgabe nicht mehr nachkommt, sie ist dann im Grunde tote Kirche.

233

Ich habe oben dargestellt, dass dieser Vorwurf bei Decurtins stereotyp erhoben wird. z.B. 1913, 3f., 7, 12. 1907, 401, 407, 409: „Jüngst hat Harnack ... die katholischen Reformer als Schüler der protestantischen Kritik bezeichnet ...“ in mindestens fragwürdiger Aufnahme Harnackscher Gedankengänge. Die Beispiele liessen sich aus allen Schriften Decurtins zu dieser Zeit vermehren.

234

Es ist oft festgestellt und auch beklagt worden, dass die Ekklesiologie in der neuscholastischen Theologie einzig der Fundamentaltheologie anheim gestellt wurde und damit nur unter dem Gesichtspunkt des remoto Deo und remota fide behandelt wurde. Die gerade in der katholischen Tradition in reicher Fülle vorhandenen Kirchenbilder konnten so nur in geringem Masse aufgenommen werden. Nicht zu erkennen natürlich auch, dass diese Verengung in eine Zeit fiel, in welcher es die modernen Kommunikationsmittel ein erstes Mal überhaupt ermöglichten, einen gewissen Zentralismus innerhalb der Kirche konkret durchzuführen. Dass sich hier Fundamentaltheologie und Kirchenpolitik überkreuzen, ist gewiss nicht zufällig, ist aber andererseits mit für die durchschlagende Wirkung dieses Modells verantwortlich.

235

Eine Literaturübersicht würde eine eigene Arbeit erfordern. Hier nur einige Angaben, in denen sich weitere Literatur findet: Niewiadomski 1988, Pförtner 1991, Stolz/Merten 1991, mehr politisch-philosophisch Glucksmann 1991 und Kepel 1991. Von einem ganz anderen Standpunkt aus schreibt Künneth 1975. Interessant, dass er 24ff. vom „Zerstörungswerk des Modernismus“ spricht und diesen Modernismus kennzeichnet als „eine(r) Totalkrise in Theologie und Kirche, welche die Fundamente des Glaubens ins Schwanken brachte.“ (24) Wohlgemerkt, Künneth spricht nicht von der Jahrhundertwende, sondern von der durch die Entmythologisierungs-Debatte hervorgerufenen Erschütterung.

236

Croire en Suisse(s) beschreibt dies mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. (Ich zitiere die französische Fassung): Die chrétiens exclusifs, wie sie genannt werden, machen noch 7% der Bevölkerung aus. „La religion chrétienne n'a plus le monopole de la religion en Suisse – un monopole qui se manifestait essentiellement dans les Eglises catholiques et protestantes. Cette perte de monopole reflète un aspect capitale de la désinstitutionnalisation de la religion ...“ (1992, 111)

237

So fanden sich unter den Trauergästen auch Anton Gisler, E. von Handel-Mazzetti war mit einem Brief an die Tochter Decurtins vertreten, aber auch sonst wurden Leute gesehen – und auch gebührend vermerkt – welche zu Lebzeiten mit ihm nicht immer gut Kirschen assen. Natürlich: De mortuis nil nisi bene, aber es zeigt doch, dass seine Persönlichkeit gerade in ihren Schwächen immer auch Respekt einflößte.

238

Ich will hier auf Literaturangaben weitgehend verzichten, der Einfluss der Ebelingschen Gedankengänge dürfte nicht zu überhören sein, vgl. Ebeling 1971, bes. Teil IV, aber auch Mostert 1976.

239

Ich komme bewusst auf diese Linie zu sprechen, weil Pascal bei Decurtins entschiedener Widerspruch ersteht. „Der ausgesprochene Subjektivismus Pascals“ wie Decurtins seine Grundhaltung beschreibt, um daraus zu folgern: „Bei aller Anerkennung des unvergleichlichen Schriftstellers und genialen Denkers bleibt es uns absolut unverständlich, wie man nach dem vatikanischen Konzil und dessen dogmatischen Bestimmungen über den Glauben (Kap. 4) noch eine Apologie des Glaubens auf Pascal bauen kann.“ (1907, 403)

240

Der Anklang an die Formulierung des Augsburger Bekenntnisses ist beabsichtigt. Er soll zum einen daran erinnern, dass gerade in diesen Formulierungen in der jüngsten Zeit die Möglichkeit zum oekumenischen Gespräch und zur Rücknahme der Lehrverurteilungen gesehen wurde, zum andern aber auch anzeigen, wo, innerhalb des Gesprächs und innerhalb der zurückgenommenen Verurteilungen, nun ein echter theologischer Disput anzusetzen hätte, nicht um konfessionelle Differenzen zu verewigen, aber um die bestehenden theologischen Probleme und Fragen zu vertiefen.

241

Die Leistungen, welche Decurtins für die Raetoromania erbracht hat, wären einer eingehenden Betrachtung wert. Sie wären dann auch auf ihre impliziten Verbindungslien zur theologischen Heimat Decurtins abzuklopfen. Diese Fragen können hier nur aufgeworfen werden, sie auch nur oberflächlich zu beantworten, würde den selbstgesteckten Rahmen weit übersteigen.

242

In diesem Rahmen ist denn auch das berühmte Wort Decurtins zu situieren, dass der Hunger keinen Unterschied mache, bei wem er einkehre, und dass deshalb der katholische und der sozialistische Arbeiter gemeinsam kämpfen könnten. Decurtins wäre, ich glaube, dies ist wohl klar geworden, falsch verstanden, wenn er damit einer billigen Mentalität: Wir sitzen alle im gleichen Boot das Wort reden würde. Er hat aus seiner Überzeugung, wo das eigentliche Ziel liege, nie ein Hehl gemacht.

243

Man hüte sich aber umgekehrt wieder vor Vereinfachungen. „Nicht jede Reduktion von Komplexität muss von vornherein mit einer fundamentalistischen Verengung Hand in Hand gehen.“, mahnt zurecht Niewiadomski (1988, 200) Er kommt dann aber auf eine ganz bezeichnende 'Spaltung' zu sprechen: „Einerseits lebt man in einer modernen, unüberschaubaren und bedrohlichen Wirklichkeit, von der man sich keinen Sinn erhofft. Auf der anderen Seite kumuliert man den Sinn in einer extra dafür geschaffenen Wirklichkeit.“ (201)

244

Das Interesse Decurtins an der Schulfrage zeigt zum einen, wie berechtigt oben der Vergleich von Decurtins mit Wichern war, zum andern aber auch, wie sehr in der gewandelten Zeit für Decurtins die Schulfrage nicht mehr zur sozialen und auf diesem Wege dann zur theologischen Frage wurde, sondern direkt mit dem Grunde seines Glaubens und seiner Überzeugung verknüpft war. Wenn den katholischen Ständen in der Schweiz die katholische Schule genommen würde, dann wäre ihr Dasein und ihr Stehen im katholischen Kontext an der Wurzel bedroht. Es zeigt sich auch hier, wie sehr der Föderalismus bei Decurtins von seiner Verbindung zur Kirche bestimmt war, daran mass er die neuerlichen Versuche, die Schule – und sei es auch nur in Ansätzen – zu zentralisieren.

245

Ein weiteres Mal zeigte sich dies in der Krise um die Enzyklika 'Humani generis', aber auch schon vorher kam es zu, wenig Aufsehen erregenden, für den Einzelnen aber nicht weniger schmerzlichen Indizierungen und Zensur-Massnahmen. Vgl. Flury 1979 zu den Neuansätzen im zwanzigsten Jahrhundert. Typisch ist ja geworden, dass die Neuansätze in der Forschung am liebsten – und am ungefährlichsten – als neue Interpretation sei es der Patristik oder der Scholastik vorgetragen wurden. Die exegetischen Wissenschaften wagten sich erst Jahrzehnte später wieder auf neue Geleise, nachdem in der Modernismus-Krise Lagrange deutlich zurückgebunden worden war.

246

Es war nicht vorgesehen, zu dieser Entwicklung Stellung zu nehmen. Ein Gang durch den Schweizer Katholizismus im Anschluss an die Modernismus-Krise hätte aber vielleicht verständlicher machen können, warum es zu solchen Bewegungen – ob sie denn nun als Rückschritt oder als Sammlung, als konservativ oder als kirchenrettend zu bezeichnen wären – kommen musste, bzw. was aus den historischen Herleitungen eben auch

zu lernen wäre. Konflikte innerhalb der Kirche in ihren historischen und fundamentaltheologischen Dimensionen zu begreifen, heisst immer auch, sie zum Guten der Sache zu entpersonalisieren und damit handhabbarer zu machen.

247

Stoecklin erwähnt in diesem Zusammenhang, unter Zitierung der Schweizer Rundschau, die 'Kulturelle Euphorie', „die den Katholizismus der zwanziger Jahre auszeichnete.“ (1978, 55) Dieser Aufbruch habe umgekehrt den Katholiken schmerhaft deutlich gemacht, in welcher kulturell geschlossenen und tendenziell inferioren Subkultur sie sich bewegten.

248

Wittigs Aufsatz erschien zuerst in der Zeitschrift Hochland 1922. Vgl. auch die Literaturhinweise bei Gasser 1991 und schon vorher bei Stoecklin 1978, 308 - 310. Wittigs Aufsatz ist auch heute noch eine Lektüre wert. In seiner Mischung von Dichtung und Theologie muss er auf damalige, nur im neuscholastischen Denken geübte Theologen entweder als frischer Wind der Erneuerung oder als eine dem Gegenstand völlig unangemessene Stimme gewirkt haben.

249

Siehe die vorhergehende Anmerkung. Ich habe schon im ersten Kapitel darauf hingewiesen, dass Gasser meines Erachtens der Kontroverse nicht genügend gerecht wird, weil er den Hintergrund der Modernismus-Krise und die darauf folgende Entwicklung zu wenig gewichtet. Zu sehr nimmt er, aus durchaus verständlichen Gründen, Partei für Wittig, ohne darauf einzugehen, was denn Gisler zu seinem Angriff bewegt haben mag und welche theologischen Gründe sich auf beiden Seiten finden.

250

Ich habe in der Einleitung und im ersten Kapitel darauf hingewiesen, dass eigentlich beabsichtigt war, mit der Person von G.S.Huber und seinem Werk gewissermassen einen Antipoden zu Decurtins zu schildern, um den Gang des Schweizer Katholizismus an den drei Figuren: Gisler – Decurtins – Huber festzumachen. Immer mehr hat sich dann im Verlauf der Vorarbeiten die Person Decurtins in den Vordergrund geschoben, immer mehr wurde auch klar, dass das Vorhaben eine Überforderung war. Ich muss deshalb die Ausführungen zur Entwicklung nach der Modernismus-Krise auf eine spätere Arbeit verschieben. Huber ist in vielem Decurtins ähnlich, sein charismatisches Wesen, seine Neigung zu sozialen Themen, seine Nähe zur Kunst und saekularen Kultur, seine dezidierte Ablehnung

von totalitären Ideen, Aehnlichkeiten, die sich bis in die Theologie hinein verfolgen lassen. Umgekehrt sind auch die Unterschiede überdeutlich: Es ist zum einen die Herkunft, dann der ganz andere Studienweg, weiter das in sich Versponnene bei Huber, das mit dem Volkstribun Decurtins stärker nicht kontrastieren könnte. Auch wenn Huber mit seiner Kirche einen schwierigen Weg gegangen ist – ganz anders als Decurtins mit seinen Freundschaften in der Kurie -, ist das Kirchenbild gar nicht so verschieden. Beide treten an, einer lebendigen, kraftvollen Kirche das Wort zu reden. Wenn Decurtins von den belebenden, den Winter vertreibenden Föhnstürmen spricht, dann könnte das in der Diktion auch bei Huber stehen. Dort allerdings bezogen auf das Wirken des Geistes in der Kirche, bei Decurtins eher bezogen auf das Wirken der Autoritäten in der Kirche. Doch sind es gerade solche Unterschiede, welche das Gespräch fruchtbar machen könnten. Die Tragik bei Huber war die, dass eigentlich mit Ausnahme von Ragaz nur wenige erkannten, in welch tiefer Weise hier einer für seine Kirche litt und stritt. Ich muss es bei diesen Bemerkungen belassen und hoffe, das hier Angedeutete nachholen zu können.

251

Eine ausführliche Besprechung findet sich bei Günther 1986, 340-417, dort auch weitere Literatur, bes. die eindrückliche Biographie von Beatrice von Matt. In Zusammenhang mit dem Inglin-Jahr sind bes.auch sein Verhältnis zur Heimat Schwyz und dem damals dort herrschenden religiösen Milieu neu aufgearbeitet worden.

252

Günther 1986, 104 - 212. Nicht zu Unrecht beginnt Günther die Besprechung von Inglin (s. letzte Anmerkung) mit einem Vergleich mit Lienert, der aus dem gleichen Kanton stammte, dem gleichen liberalen Flügel innerhalb des Katholizismus zuzurechnen war und also ähnliche Erfahrungen machte. Wie sehr haben sie aber diese ähnlichen Erfahrungen anders verarbeitet. Lienert ist bald einmal nach Zürich ausgewichen, Inglin, obwohl verfemt, ist in Schwyz geblieben, die Lebensläufe kreuzen und verbinden sich in interessanter Weise.

253

Zu beiden Theologen erste Hinweise bei Altermatt 1993 b, zu Kopp 264, zu Karrer 270. Dann bei Stoecklin 1978, zu Karrer 190ff., zu Kopp 207ff., dort auch der Hinweis auf die sorgfältige Biographie zu Kopp von Karl Fehr.

254

Stoecklin 1978 berührt diese Problematik nur am Rande. Er beschreibt zwar immer wieder die Gefühle der Katholiken in der Diaspora, insbesondere im Bildungsbürgertum in Basel, auf die spezifisch theologischen Probleme, die sich einer katholischen Kirche stellen, wenn sie zu plebisitären Formen „gezwungen“ wird, geht er aber kaum ein. Die geschichtlichen und soziologischen Gesichtspunkte finden sich in den verschiedenen Arbeiten von Altermatt aufgearbeitet. Sie wären theologisch zu ergänzen und zu erweitern.

255

Erste Hinweise zu Journet bei Stoecklin 1978, 200ff., zu von Balthasar ebd. 202ff. Die Literatur bes. zu von Balthasar ist unterdessen in aller nur wünschbaren Breite greifbar. In unserm Zusammenhang sind ihre Einflüsse auf die Schweizer Situation von Bedeutung und Interesse, bes. auch auf die nun einsetzende oekumenische Bewegung.

ABKÜRZUNGEN

BDHIR	Bibliothek des deutschen historischen Instituts in Rom
BenshH	Bensheimer Hefte
BTZJ	Bilanz der Theologie im 20. Jh.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HKG(J)	Handbuch des Kirchengeschichte, Hg. v. Huber Jedin
Holl	K. Holl: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I-III
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
KGE	Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen
KlRel	Klassiker der Religion
NF	Neue Folge
NZZ	Neue Zürcher Zeitung
ÖBFZPhTh	Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift Philosophie und Theologie
SA	Sonderausgabe
SchwRd	Schweizer (1, 1900-44, 1944: Schweizerische) Rundschau
SThGG	Studium zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh.
SZG	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel
Uni-TB	Universitätstaschenbuch
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZCSR	Zeitschrift für christliche Sozialreform und Caritas
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZSG	Zeitschrift für schweizerische Geschichte
ZSKG	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte

LITERATURVERZEICHNIS

Aufgeführt werden nur selbständige Werke und Zeitschriftenartikel. Bei Decurtins fehlen also alle Zeitungsartikel – er hat nicht wenige geschrieben. Bei Zitaten aus Zeitungen sind die Fundorte in den Anmerkungen aufgeführt. Die Abkürzungen gehen nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) oder verstehen sich von selbst.

- Altermatt, Urs: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972.
- Altermatt, Urs: Conservatism in Switzerland. A Study in Antimodernism, Journal of Contemporary History 14, 1979, 581-610.
- Altermatt, Urs: Identität und Emanzipation einer konfessionell-politischen Minderheit. Sozialgesch. Modell zur Entstehung der kath.-kons. Subkultur im schw. Bundesstaat, ZSKG 73, 1979, 169-192.
- Altermatt, Urs: Von den Hinterbänklern von 1848 zur Regierungspartei von heute, in: 100 Jahre CVP-Fraktion der Bundesversammlung, Bern 1983, 10-28.
- Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.
- Altermatt, Urs; Bosshart-Pfluger, Catherine; Python, Francis.: Katholiken und Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: Geschichtsforschung in der Schweiz. Bilanz und Perspektiven, Basel 1992, 304-322.
- Altermatt, Urs: „Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen ...“, Luzern 1993 (Altermatt 1993 b).
- Altermatt, Urs:(Hg.): Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945-1990, Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 7, Freiburg (Schweiz) 1993.
- Amherd, Moritz (Hg): Wolfgang Haas: Bischof ohne Volk – Volk ohne Bischof, Zürich 1991.
- Aubert, Roger.: Vaticanum 1, GÖK XII, Mainz 1965.
- Aubert, Roger: Die Theologie während der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: BTZJ Bd. 2 Freiburg 1969.
- Aubert, Roger: Die modernistische Krise, in: HKG(J) Bd.VI/2 435-500, Freiburg 1973.
- Aubert, Roger: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum zweiten Vatikanum, Geschichte der Kirche V/1, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.

- Balthasar, Andreas und Gruner, Erich (Hg): Soziale Spannungswirtschaftlicher Wandel. Dokumente zur Schweiz zwischen 1880 und 1914, Bern 1989.
- Barthélemy, Dominique: Les fondements idéologiques et leurs implications, in: Histoire de l'Université de Fribourg Suisse 1889-1989, 141ff, Fribourg 1991.
- Baumann, Werner: Bauernstand und Bürgerblock. Ernst Laur und der Schweizerische Bauernverband 1897-1918, Zürich 1993.
- Baumer, Iso und Vergauwen, Guido (Hg): Oekumene. Das eine Ziel – die vielen Wege, ÖBFZPhTh 28 , Freiburg (Schweiz) 1995.
- Beck, Josef: Das Studium der Sozialwissenschaften in den Priester-Bildungsanstalten, o.0.1903.
- Beck, Josef: Die katholisch-soziale Bewegung in der Schweiz, Bern 1903.
- Beck, Josef: Liberalismus und Christentum (Rez. A.M. Weiss: Liberalismus und Christentum), in: Monatschrift für chr. Sozialreform, 1914, 250-255.
- Beck, Josef: Kaspar Decurtins, ZCSR 38, 1916, 241-265.
- Bedeschi, Lorenzo: La curia Romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo, Parma 1968.
- Beinert, Wolfgang (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991.
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt (Main) 1980.
- Berther, Florin: Erinnerungen an Caspar Decurtins, Freiburg (Schweiz) 1916.
- Beschlüsse welche von den drei verschiedenen Studienkommissionen katholischer Sozialpolitik in den Jahren 1882 - 1891 gefasst worden sind, St. Pölten 1903.
- Besier, Gerhard: Religion – Nation – Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Bessmer, Julius: Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg 1912.
- Beuret, Gregor: Die katholisch-soziale Bewegung in der Schweiz 1848-1919, Winterthur 1959.
- Biehl, Michael: Das Weltparlament der Religionen in Chicago, in: Kodalle K.M. (Hg.): Gott und Politik in USA, Frankfurt (Main) 1988, 278-299.
- Birke, Adolf M.: Bischof Ketteler's Kritik am deutschen Liberalismus, in: Schmidt / Schwäger 976,155-163.

- Bischofswahlen: in der Schweiz. Expertenbericht im Auftrag der römisch-katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, Zürich 1992.
- Blessing, Werner K.: Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern des späten 19. Jahrhunderts, in: Loth 1991, 95-123.
- Bracher, Karl Dietrich: Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1984.
- Brakelmann, Günter: Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Witten 1971.
- Breuss, Josef: Nachwort zu Georg Sebastian Huber, in: Huber 1991, 282-342.
- Bruyn, Günter de: Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin, Frankfurt (Main) 1992.
- Büchi, Albert: Gründung und Anfänge der Universität Freiburg i. Ü., Freiburg (Schweiz) 1987.
- Bundi, Martin: Anton Steinhauer 1840-1915 (rom.), Muster (Disentis) o.J. (1985).
- Cadruvi, Donat: Kaspar Decurtins 1855-1916, in: Bedeutende Bündner aus fünf Jahrhunderten. Chur 1970, Bd. II, 207-222.
- Caminada, Christian.: Nationalrat Dr. Caspar Decurtins 1855-1916, SA aus Bündner Monatsblatt, Chur 1916,
- Caminada, Rest Giusep: Riug de bara tier la sepultura de Sgr. Dr. C. Decurtins, Il pelegrin 1916, Nr. 7.
- Campiche, Roland u.a.: Croire en Suisse(s), Lausanne 1992.
- dt. Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993.
- Cauly, Mgr.: Liberalisme et Modernisme, Paris 1911.
- Cavelti, Leo: Caspar Decurtins – Biographische Skizze, Gossau 1917.
- Cavelti, Urs J.: Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht. Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 8, Freiburg (Schweiz) 1954.
- Collenberg, Adolf: Die de Latour von Brigels in der Bündner Politik des 19. Jahrhunderts. EHS Geschichte 158, Bern 1982.
- Commer, Ernst: Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus, Wien 1908.
- Conzemius, Victor: Philipp Anton von Segesser 1817-1888. Demokrat zwischen den Fronten, Zürich/ Einsiedeln/Köln 1977.
- Cornwell, Jon: Wie ein Dieb in der Nacht. Der Tod von Johannes Paul I., Wien 1989.
- Craig, Gordon A.: Geld und Geist. Zürich im Zeitalter des

- Liberalismus 1830-1869,
München 1988.
- Dantine, Wilhelm und Hultsch,
Eric: Lehre und Dogmenent-
wicklung im römischen Ka-
tholizismus, in: Andresen C.
(Hg): Handbuch der Dog-
men- und Theologiege-
schichte, Göttingen 1984, Bd.
3, 289-423.
- de Rosa, Peter: Gottes erste Die-
ner. Die dunkle Seite des
Papsttums, München 1989.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Bischof Emanuel von Ketteler
und die christlich-soziale Be-
wegung. Monatsschrift für
chr. Sozialreform 34, 1912.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Die Kirche 1. Katholizismus,
in: Seippel P. (Hg): Die
Schweiz im 19. Jh., Bern/
Lausanne 1900, Bd. 2, 81-
116.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Der Sonntag, eine soziale
Studie, Monatsschrift für chr.
Sozialreform, 27, 1905.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Brief an einen jungen Freund
Monatsschrift für chr. Sozial-
reform, 29, 1907, 393-41.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Zweiter Brief an einen jungen
Freund, Separat-Druck, Frei-
burg (Schweiz) 1909.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
dasselbe in Monatsschrift für
chr. Sozialreform, 1909, 689-
703.
- Decurtins, Caspar oder Kasper.:
Dritter Brief an einen jungen
Freund. Monatsschrift für
chr. Sozialreform, 32, 1910,
450-469.
- Deplazes, Gion: Geschichte der
sprachlichen Schulbücher im
romanischen Rheingebiet.
Kulturgechichtliche Dar-
stellung, Luzern 1949.
- Derungs, Johann Baptista.: Na-
tionalrat Anton Steinhauser.
SA aus Bündner Monatsblatt,
Chur 1915.
- Dokumentation zum „Fall
Haas“, 1. Band, Luzern 1988.
- Dokumentation zum „Fall
Haas“, 2. Band, Luzern 1991.
- Durand, Jean-Dominique:
L'Europe de la démocratie
chrétienne, questions au
XXeS, Bruxelles 1995.
- Ebeling, Gerhard.: Einführung in
theologische Sprachlehre,
Tübingen 1971.
- Egloff, Peter: Zatgei eis ei da-
pertut: zur soziokulturellen
Situation abgewanderter Bünd-
ner Oberländer Romanen in
Chur. Lic.-Arbeit, Zürich
1981.
- Eicher, Peter (Hg): Der Kleriker-
streit. Die Auseinanderset-
zung um Eugen Drewer-
mann, München 1990.
- Flasch, Kurt: Einführung in die
Philosophie des Mittelalters,
Darmstadt 1987.

- Flury, Johannes: Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie. ÖBFZPhTh 13, Freiburg (Schweiz) 1979.
- Flury, Johannes: Il cumbat cunter il modernissem in Grischun. Annalas da la società retorumannscha, 93, 1980, 146-157.
- Flury, Johannes: Verkündigung in der Situation der sprachlichen Minderheit, ThZ 36 (1980), 103-125.
- Flury, Johannes: Die Gefährdung der Klöster, in: Terra Grischuna 41, 1982, 362-363.
- Flury, Johannes: Unterrichten – nicht Abrichten. Die Entstehung der Schierser „Anstalt“ vor dem Hintergrund der pädagogischen Bemühungen des 19. Jh., Bündner Monatsblatt 1985, 85-99.
- Flury, Johannes: Schule im 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel der Rettungsanstalt Schiers, Bündner Monatsblatt 1988, 364-385.
- Flury, Johannes: Caspar Decurtins e la baselgia catolica, Ischi 78, 1993, 50-57.
- Flury, Johannes: Die Ereignisse um die Churer Bischofswahl und die Oekumene, in: Baumer/Vergauwen 207-227 (Flury 1995a).
- Flury, Johannes: La fin dal liberalissem, in: Annalas da la societad retorumantscha 108, 1995, 97-116 (Flury 1995c).
- Flury, Johannes: Sigisbert im Kampf mit „Robinson“ und den „Nibelungen“, ZSKG 89, 1995, 45-62 (Flury 1995b).
- Fry, Carl (od. Karl): Casper Decurtins, Rätia 3, 1939/40, 11-16.
- Fry, Carl (od. Karl): Kaspar Decurtins und der Schulkonflikt des Oberlandes mit der Bündner Regierung um die Jahrhundertwende, in: Gedächtnisschrift zum 25 jährigen Bestehen des kath. Schulvereins GR 1945, 244-277.
- Fry, Carl (od. Karl): Kaspar Decurtins. Der Löwe von Truns, 2 Bde., Zürich 1949/1952.
- Fry, Carl (od. Karl): Kaspar Decurtins, der Sozialpolitiker, Civitas 6, 1951, 689-696.
- Fry, Carl (od. Karl): Casper Decurtins 1855-1916. Il Campion della renaschient-scha romontscha. Ina undrientscha per ils 100 onns da sia naschientscha, Chur 1955.
- Fry, Carl (od. Karl): Kaspar Decurtins 1855-1916, Terra Grischuna 14, 1955, 3f.
- Gasser, Albert: Bündner Kulturmampf, Chur 1987.
- Gasser, Albert: Die Kontroverse Anton Gisler/Joseph Wittig im Jahr 1922, ZSKG 85, 1991, 107-117.
- Gisler, Anton: Praelectiones Dogmaticae, 3 Bde., Curiae Rhaetorum 1902-1904.

- Gisler, Anton: Ecclesia militans, in: Schw. Jahrbuch 1. Zürich 1906, 206-265.
- Gisler, Anton: Das Schicksal der Enzyklika „Pascendi“, SchwRd 9, 1908/09, 43-58.
- Gisler, Anton: Das Religionsparlament von Chicago 1893, SchwRd 10, 1909/10, 333-349.
- Gisler, Anton: Begräbnis oder Auferstehung des Modernismus, SchwRd 11, 1910/11, 116-123.
- Gisler, Anton: Der pragmatistische Wahrheitsbegriff – eine Säule des Modernismus, SchwRd 11, 1910/11, 250-264.
- Gisler, Anton: Was ist ein Modernist? SchwRd, 1910/11, 43-46.
- Gisler, Anton: Ein ernster Zeitspiegel, SchwRd 12, 1911/12, 63-65.
- Gisler, Anton: Der Modernismus und das Unterbewusstsein. SchwRd 12, 1911/12, 241-251.
- Gisler, Anton: Isaak Thomas Hecker – ein Apostel des modernen Amerika, SchwRd 12, 1911/12, 1-24.
- Gisler, Anton: Der Modernismus, Einsiedeln 1912.
- Gisler, Anton: Im Kampfe gegen den Modernismus. Abwehr zweier Angriffe, Stans 1913.
- Gisler, Anton: Luther redivivus, SchwRd 22 (1922), 161 -180.
- Glucksmann, André.: Am Ende des Tunnels, Berlin 1991.
- Goebel, Bernardin: Katholische Apologetik, Freiburg 1930.
- Goldstein, Horst: „Selig ihr Armen“. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa, Darmstadt 1989.
- Götz von Olenhusen, Irmgard: Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg, in: Loth 1991, 46-75.
- Grane, Leif: Die Kirche im 19. Jahrhundert, Uni-TB 1425, Göttingen 1987.
- Greinacher, Norbert und Haag, Herbert (Hg): Der Fall Küng. Eine Dokumentation, München 1980.
- Gruner, Erich: Rez. Karl Fry: Kaspar Decurtins Bd.1, ZSG 30 (1950), 491.
- Gruner, Erich: Kaspar Decurtins, der Jürg Jenatsch des 20. Jahrhunderts, SZG 3 (1953), 430-437.
- Gruner, Erich: Konservatives Denken und konservative Politik in der Schweiz, in: Kaltenbrunner G.-K. (Hg): Rekonstruktion des Konservativismus, Freiburg 1972, 241-272.
- Gruner, Erich: Die Parteien in der Schweiz. Helvetia politica B IV, Bern 1977.
- Gruner, Erich: Arbeiterschaft und Wirtschaft in der Schweiz 1880-1914, soziale Lage, Organisation und Kämpfe von

- Arbeitern und Unternehmern, politische Organisation und Sozialpolitik, 3 Bde., Zürich 1988.
- Günther, Werner: Dichter der neueren Schweiz, Bd. III, Bern 1986.
- Gut, Walter: Politische Kultur in der Kirche. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 4, Freiburg (Schweiz) 1990.
- Gygax, Paul: C. Decurtins †, Wissen und Leben 9, 1916, 882-891.
- Haag, Herbert: Wider die Angst vor der Freiheit: Die Geschichte des Pioniers katholischer Bibelwissenschaft Marie Joseph Lagrange, in: Häring/Kuschel 1988, 269-281.
- Haag, Herbert: Mein Weg mit der Kirche, Zürich 1991.
- Hard, Franz Xaver: Der eidgenössische Erziehungssekretär. Bestrebungen zu einer gesamtschweizerischen Schulkoordination im Jahre 1882, Diss. Zürich 1974.
- Häring, Bernhard und Kuschel, Karl-Josef (Hg): Gegenentwürfe, München 1988.
- Häring, Bernhard: Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg 1989.
- Häring, Bernhard: Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrungen mit einer anderen Kirche, Freiburg 1992.
- Hebblethwaite, Peter: Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich 1986.
- Helbling, Hanno: Gerechtigkeit für ein Jahrhundert. Thomas Nipperdeys „Deutsche Geschichte“, NZZ 236, 10./11.10.1992, S. 67.
- Herger, Thomas (Hg): Weihbischof Dr. Antonius Gisler. Chur 1863-1932, Altdorf 1974.
- Hochstrasser, Josef: Der Kopfstand auf der Kirchturmspitze. Eine Befreiungsgeschichte, Bern 1990.
- Holenstein, Dieter: Die Christlichsozialen der Schweiz im Ersten Weltkrieg. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 12, Freiburg (Schweiz) 1993.
- Holl, Karl: Der Modernismus, in: Holl III, 437-459.
- Huber, Georg Sebastian: Das Prophetische. Sein Wesen. Sein Charakter. Seine Notwendigkeit, Pforzheim, 1974.
- Huber, Georg Sebastian: Vom Christentum zum Reiche Gottes, Brugg 1991.
- Hünermann, Peter: Droht eine dritte Modernismuskrise?, HerKorr 43, 1989, 130-135.
- Hünermann, Peter und Mieth, Dietmar (Hg): Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion, Frankfurt (Main) 1991.

- Imstepf, Armin: Die schweizerischen Katholikentage 1903-1954. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 1, Freiburg (Schweiz) 1987.
- Janssen K.: Reich Gottes-Kirche-Staat, Diakonie 73, 1973, 105-110.
- Jost, Hans Ulrich: Die reaktionäre Avantgarde. Die Geburt der Neuen Rechten in der Schweiz um 1900, Zürich 1992.
- Jung, Joseph: Katholische Jugendbewegung in der deutschen Schweiz. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 2, Freiburg (Schweiz) 1988.
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.
- Karrer, Leo: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Freiburg (Schweiz) 1991.
- Kaufmann, Franz-Xaver und Schäfers, Bernhard (Hg): Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde Sonderheft 5, Opladen 1988.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- Kaufmann, Franz-Xaver und Zingerle, Arnold (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996.
- Kaufmann, Ludwig: Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner, Freiburg (Schweiz) 1987.
- Kaufmann, Ludwig und Klein, Nikolaus: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990.
- Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991.
- Kerber, Walter (Hg): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick: 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt (Main) 1991.
- Kern, Walter: Ausserhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg 1979.
- Kirchner, Hubert: Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870-1958, KGE III/9, Leipzig 1992.
- Klinkert, Roman und Büsser, Bettina: Caspar Decurtins (1855-1916), in: Schenda R./Dornkaat H. (Hg.): Sagenzähler und Sagensammler in der Schweiz, Bern/Stuttgart 1988, 419-439.
- Klöcker, Michael: Katholisch von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? München 1991.
- Klüting, Edeltraut (Hg): Antimodernismus und Reform. Bei-

- träge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung, Darmstadt 1991.
- Knapp, Georg: Die „Borromäusenzyklika“ Pius X., als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preussen, in: Schwäger 1976, 56-89.
- Köhler, Josef (Hg): Joseph Wittig: Historiker-Theologe-Dichter, München 1980.
- Köhler, Oskar: Bewusstseinsstörungen im Katholizismus. Frankfurt (Main) 1972.
- Köhler, Oskar: Leo XIII, in: Gestalten der Kirchengeschichte 12, Stuttgart 1985, 203-223.
- Kolping, Adolf: Fundamenttheologie I, Münster 1968.
- Kühn, Ulrich: Kirche. Handbuch systematischer Theologie 10, Gütersloh 1980.
- Künneth, Walther: Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes, Wuppertal 1975.
- Leugers-Scherzberg, August Hermann: Die Modernisierung des Katholizismus: Das Beispiel Felix Porsch, in: Loth 1991, 219-235.
- Lill, Rudolf: Der Kampf der römischen Kurie gegen den „praktischen“ Modernismus, in: Weinzierl 1970, 109-123.
- Lönne, Karl-Egon: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Edition suhr-
- kamp NF 264 Frankfurt (Main), 1986.
- Loome, Thomas Michael: „Die Trümmer des liberalen Katholizismus“ in Grossbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jh. (1893-1903): Die Kirchenpol. Grundlage der Modernismuskontroverse (1903-1914), in: Schmidt/Schwaiger 1976, 197-214.
- Loome Thomas Michael: Liberal Catholicism-Reform Catholicism- Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. Mainz 1979.
- Loth, Wilfried.: Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus, in: Loth 1991, 266-281.
- Loth, Wilfried: (Hg) Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Konfession und Gesellschaft 3, Stuttgart 1991.
- Mäder, Robert: Der katholische Radikalismus, Olten 1916.
- Mallmann, Klaus-Michael: Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers, in: Loth 1991, 76-94.
- Manatschal, Fritz: Einiges aus Bündens öffentlichem Leben der letzten 50 bis 60 Jahre, Bündner Monatsblatt 1914-1919.

- Manatschal, Fritz: Erinnerungen, Chur 1919.
- Maron, Gottfried: Zum Gespräch mit Rom. Beiträge aus evangelischer Sicht, BensH 69, Göttingen 1988.
- Melich, Anna (Hg): Die Werte der Schweizer, Bern 1991.
- Metz, Peter: Graubünden im jungen Bundesstaat. Die Jahre 1848-1874, in: Bündner Jahrbuch 1972, 9-38.
- Metz, Peter: Geschichte des Kantons Graubünden I 1798-1848, Chur 1989; II 1848-1914, Chur 1991.
- Metz, Peter (jun.): Herbartianismus als Paradigma für Professionalisierung und Schulreform. Explorationen. Studien zur Erziehungswissenschaft 4, Bern 1992.
- Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992.
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. Hamburg 1989.
- Michelitsch, Anton: Der biblisch-dogmatische „Syllabus“ Pius X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motuproprio vom 18. November 1907, Graz und Wien 1908.
- Mooser, Josef: „Christlicher Beruf“ und „bürgerliche Gesellschaft“, in: Loth 1991, 124-142.
- Mostert, Walter: Sinn oder Gewissheit. Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatistischen Denkens. HUTH16, Tübingen 1976.
- Müller, Jakob: Rez. A. Gisler: Der Modernismus und J. Bessmer: Philosophie und Theologie des Modernismus, ZKTh 37 (1913), 342-352.
- Müller, Michael (Hg): Marsch auf Rom. Ein Kampf um Kirche, Aachen 1994.
- Neuner, Peter: Friedrich von Hügel, der „Laienbischof“ der Modernisten, in: Schwaiger 1976, 9-22.
- Niewiadomski, Jozef (Hg): Eindeutige Antworten. Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, theologische trends 1, Thaur 1988.
- Niewiadomski, Jozef (Hg): Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche, theologische trends 2, Thaur 1989.
- Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, Beck'sche Reihe 363, München 1988.
- Odermatt, Martin: Der Fundamentalismus. Ein Gott-eine Wahrheit-eine Moral?, Zürich 1991.
- Oelkers, Jürgen: Die grosse Aspiration. Zur Herausbildung

- der Erziehungswissenschaft im 19. Jh., Darmstadt 1989.
- Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Reihe Campus 1056, Frankfurt (Main) 1992.
- Palaver, Wolfgang (Hg): Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre; Bilanz und Ausblick, theologische trends 4, Thaur 1991.
- Pfürtnar, Stephan H.: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg 1991.
- Poulat, Emile: Histoire, dogme et critique dans la crise moderne, Tournai/Paris 1962.
- Poulat, Emile: Intégrisme et catholicisme intégral, Tournai 1969.
- Poulat, Emile: Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme. Religion et sociétés, Tournai/Paris 1977.
- Rascher, Jakob Martin: Altes und Neues über Volk und Parteien im Bündnerland, Zürich 1874.
- Ratzinger, Joseph: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messorio, München/Zürich/Wien 1985.
- Ratzinger, Joseph: Wendezzeit für Europa?, Freiburg 1991.
- Rice, David: Kirche ohne Priester. Der Exodus der Geistlichen aus der katholischen Kirche, München 1991.
- Roes, Jan: Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert, ZSKG 89 (1995), 7-44.
- Roschewski, Heinz: Das politische Vermächtnis des Löwen von Truns, Rote Revue 1961, 6-14.
- Rousselier, Nicolas: L'Europe des libéraux. Questions au XXes, Bruxelles 1991.
- Ruffieux, Roland: Schweiz, in: Scholl S.H. (Hg): Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa, Bonn 1966, 357-392.
- Rusch, Johann Baptist: Caspar Decurtins. Der Löwe von Truns, Schw Rep Blätter 36/37 (1952-54) (Zeitungsausgabe in Kantonsbibl. GR paginiert).
- Ruth, Karl: Die Pädagogik der süddeutschen Rettungsbewegung. Chr. H. Zeller und der schwäbische Pietismus, Berlin 1927.
- Sachsen, Ernst Heinrich von: Mein Lebensweg vom Königsschloss zum Bauernhof, Frankfurt (Main) 1979.
- Schaeffler, Richard: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Die phil. Bemühungen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 1980.

- Scharfe, Martin: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980.
- Schifferle, Alois: Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung, Freiburg (Schweiz) 1989.
- Schlossmacher, Norbert: Der Antiultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland, in: Loth 1991, 164-198.
- Schmidt, Martin und Schwaiger, Georg (Hg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert, SThGG 19, Göttingen 1976.
- Schmied, Gerhard: Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt, Serie Piper 910, München 1988.
- Schnatz, Helmut (Hg): Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft, Texte zur Forschung 12, Darmstadt 1973.
- Schnitzer, Joseph: Der katholische Modernismus, KlRel 3, Berlin-Schöneberg 1912.
- Schwaiger, Georg (Hg): Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, SThGG 23, Göttingen 1976.
- Sloterdijk, Peter: Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, edition suhrkamp NF 450, Frankfurt (Main) 1989.
- Specht, Thomas und Bauer, Georg Lorenz: Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie, Regensburg 1924.
- Spieler, Willy: Vom Christentum zum Reiche Gottes – Georg Sebastian Huber, in: Neue Wege 86 (1992), 83-93.
- Sprecher von Bernegg, Theophil: Gedanken eines Laien über Fragen des christlichen Glaubens und Lebens, Chur 1922.
- Stadler, Peter: Der Kulturmampf in der Schweiz, Frauenfeld 1984.
- Steger G.: Die katholische Soziallehre und die Arbeiterbewegung, in: Palaver 1991, 105-127.
- Stirnimann, Heinrich: Zur Enzyklika „Pascendi“. Eigenart und Gültigkeit, FZPhTh 8 (1961), 254-274.
- Stoecklin, Alfred: Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975, zwischen Ghetto und konziliärer Öffnung, Zürich 1978.
- Stoltz, Fritz und Merten, V. (Hg): Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 6, Freiburg (Schweiz) 1991.
- Swidler, Leonard und Connor, Patrick (Hg): „Alle Katholiken haben das Recht ...“ Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990.

- Trippen, Norbert: Aus dem Tagebuch eines deutschen in: Schwaiger 1976, 139-222, Modernisten (J. Schnitzer).
- Trippen, Norbert: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg 1977.
- Ullmann, Hans-Peter: Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918, Neue Historische Bibliothek, edition suhrkamp NF 546, Frankfurt a.M. 1995.
- Union de Fribourg: Réimpression des thèses de l'Union de Fribourg 1883-1893, Blois 1903.
- Vasella, Oskar: Rez. Karl Fry: Kaspar Decurtins Bd. 2, ZSKG 48 (1954), 320-322.
- Vergauwen, Guido: Sensus fidei-consensus Fidelium im oekumenischen Dialog heute, in: Baumer/Vergauwen 23-47.
- Wagner H.: Diakonie als Wessensbestandteil der in: Die-nende Kirche Theologie, Berlin 1967, 19-50.
- Walter, Otto: Dr. K. Decurtins: Ein Festblatt zum 60. Geburtstag, Der Gral 10 (1915), 95-108.
- Weber, Christoph: (Hg): Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus, BDHIR 57, Tübingen 1983.
- Weber, Christoph: (Hg): Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Loth 1991, 20-45.
- Weber, Quirin: Korporatismus statt Sozialismus. Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz 3, Freiburg (Schweiz) 1989.
- Weber, Simon: Christliche Apologetik, Freiburg 1907.
- Weibel, Rolf: Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche, Zürich 1989.
- Weinzierl, Erika: (Hg.): Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Forschungsgespräch 11, Salzburg 1970.
- Weinzierl, Erika: Der Antimodernismus Pius X., in: Weinzierl 1973, 235-255.
- Weinzierl, Erika: (Hg.): Der Modernismus, Graz 1973.
- Weinzierl, Erika: Pius X., in: Gestalten der Kirchengeschichte 12, Stuttgart 1985, 224-240.
- Weiss, Otto: Der Ultramontanismus, Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, ZBLG 41 (1978), 821-877.
- Weiss, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995.

Woodward, Kenneth L.: Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht, München 1991.

Zurburg, Urban: Aus den Briefen eines Modernisten, SchwRd 16 (1915/16), 385-401.

PERSONENVERZEICHNIS (ohne Anmerkungen)

- Altermatt, Urs 19; 25; 39; 41; 104
- Aquin, Thomas von 81f.
- Aubert, Roger 19
- Balthasar, Hans Urs von 108
- Bebel, August 80
- Beck, Josef 81
- Benedikt XV. 52
- Benigni, Umberto 19; 50f; 67; 70; 72; 81
- Berger, Peter L. 19
- Billot, Kardinal Louis 51
- Blondel, Maurice 40; 42
- Bundi, Martin 60
- Caminada, Rest Giusep 61
- Dantine, Wilhelm 36
- Decurtins-de Latour, Katharina 59; 66
- Decurtins, Caspar 7; 13; 20; 38f.; 39; 45-54; 57-91; 94f.; 95; 97-104
- Drewermann, Eugen 12
- Etter, Philipp 13
- Favre, Julien 51
- Feigenwinter, Ernst 81
- Flury, Johannes 8
- Fries, Heinrich 11f.
- Fry, Karl 20; 58; 64
- Gasser, Albert 20; 106
- Gibbons, Kardinal 28; 32; 34
- Gisler, Anton 20; 27f.; 31f.; 38-54; 57; 70; 72; 91; 99f.; 104; 106
- Gruner, Erich 57
- Gujan, Andreas 7
- Haag, Herbert 12; 35
- Häckel, Ernst 41
- Hadorn, Pfarrer in Bern 44
- Häring, Bernhard 12; 36
- Harnack, Adolf von 35; 48
- Hecker, Isaak Thomas 32; 41f.
- Holl, Karl 35
- Huber, Georg Sebastian 20; 106f.
- Hultsch, Eric 36
- Hünermann, Peter 12
- Inglin , Meinrad 107
- Journet, Charles 108
- Kant, Jmmanuel 24; 39f.; 43; 60f.; 65f.; 74f.; 102; 108
- Karrer, Otto 107
- Kaufmann, Ludwig 12
- Ketteler, Bischof von Mainz 81; 83; 85
- Klöcker, Michael 37
- Kopp, Josef Vital 107
- Lagrange, Marie-Joseph 43
- Lassalle, Ferdinand 80
- Lehmann, Karl 12
- Leo XIII 26; 28; 31f.; 71; 80
- Lienert, Meinrad 107
- Loisy, Alfred 49

- Loome, Thomas 19; 53
Luther, Martin 101; 106
- Metz, Peter 72
Müller, Jakob 51
- Nietzsche, Friedrich 41
Nipperdey, Thomas 19
- Pascal, Blaise 101
Paul VI. 36
Pellegrino, Erzbischof von Turin 12
Pestalozzi, Johann Heinrich 96
Pfürtner, Stephan 12
Pius IX 12; 23; 33
Pius X 12; 18; 33; 36; 40-50; 52; 55
Poulat, Emile 19; 51f.; 54; 69
Rusch, Johann Baptist 64
- Schmid, Georgius von Grüneck, Bischof 39
Schmied, Gerhard 37
- Segesser, Pilipp Anton von 63; 74; 75
Sprecher, Theophil von 57; 87
Stadler, Peter 35
Steinhauser, Alois 60
Steinhauser, Anton 60
Stoecklin Alfred 20; 105f.
Strauss, David Friedrich 48
- Tocqueville, Alexis 77
Tolstoi, Leo 46; 68
Trippen, Norbert 19; 36
Troeltsch, Ernst 37
- Veuillot, Louis 61
Vogelsang, Carl 79; 81f.; 86
- Walter, Otto 63
Walther, Regierungsrat 78
Weber, Christoph 19
Weiss, Albert Maria 44; 67; 71; 81
Wichern, Johann Heinrich 94f.; 97
Wittig, Joseph 20; 106