

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
Kapitel: Anmerkungen
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: 12.04.2026

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

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 abzugewinnen, 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 Besprechung 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 Zuspitzung 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

Hünemann 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 „Modernisierungs-jagd“ erneut auf.“

Ebenso Hünemann in Hünemann/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 Fundamentalthologie 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 evangelikal, 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 Gemeindeführer, 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 Kirchgemeinde getragen sein? Ist er Interpretament 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 willkürlichsten 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 machte, 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 Depravation 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 Weltansicht. 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). Jünger 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 arbeitsökonomischen 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, Loomer 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 scheuten 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 Modernisierungsprozesse 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 bloss.

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 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 konfessionskundlichen 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 herbeizieht: „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 wundert, 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 Wahlwürde 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 schienen; 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 Kulturkampf 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 *Liber-tas 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 Zerrbild 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 vor-modernen 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 Antimodernisten-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 zusammengesetzten 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 Trippe 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. Loomer 1979 hat darauf zurecht hingewiesen. Es sollte heute möglich sein, die reformistischen Ansätze als solche anzusprechen, ohne sie dadurch sogleich 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 Wettlauf 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. Ähnlich 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).

Vgl. Altermatt 1972, passim. Ich habe in Flury 1980 darauf hingewiesen, dass die Situation für eine sprachliche Minderheit sich ganz ähnlich präsentiert 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?

Zu Gislers 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.

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, präsentierten 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. Instrukтив 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, dezidiert 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 grundstützensden 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. Loomer 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 Staffolgebet beten zum Herrn, der die Jugend erfreut.“ (1910, 468) Es lohnt sich, hier genau hinzuhören: Das Staffolgebet 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 geoffenbarte Wahrheit abspricht und an die Religion keinen anderen Masstab 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: «Modernistenriecherei». 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, 41 ff.

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 Sakramente, 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 Parallele 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 Eindringens 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 behaupte 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. 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 Semiarier; 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: „Habilité 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 Barthélemy 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 Barthélemy 1992, 151ff. Barthélemy'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 degrés.“ 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. Gislens 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 schlateina“ 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 Konservatismus, 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 Kampfgefährten 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 Geringschätzung 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 Nüancen 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, altliberale Gesinnung 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 Ultramontansten 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 bekennerrische Grabrede hält, ein Aufruf an die Leidtragenden, die Grundsätze Decurtins zu den ihren 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 Aufflug 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 köstlicher Anekdote“ (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 menschenverachtenden 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 Volksschichten, 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 Erstarren und in der Quasi-Alleinherrschaft 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 besseres 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 coeur même de l'Eglise, et d'entraîner 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 Zerrbild 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 Sturmeswettern 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 disziplinierenden 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.“

So zitierte er am Zürcher Arbeiterkongress von 1889 den Philemonbrief und das kanonische Recht ebenso wie Lassalle und den römischen Theologen Liberatore. Seine Rede beendet 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 Volkstribun.“ (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 letztjährigen 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)

„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).

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 Volksschule 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 Steinhäuser 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 eidgenössischen

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 vorauseilte, 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, kurzer 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 Inkonsequenz. 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 Denkgenerationen 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 gearbeteten 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 interventionsfreundlichen 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.

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.

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). Denselben 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.

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 ökonomische Übermacht des Liberalismus eindruckliche 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 tönenden 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 verstehbar 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 beigelegt. 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 Wicherns theologische Basis einen guten Artikel geschrieben, Janssen 1973. Im gleichen Band finden sich weitere Aufsätze zu Wichern 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 Wichern die Gründung des „Central-Ausschusses für die Innere Mission“ durch. Wichern nimmt deziidiert 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 Wichern: „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 Wichern ist fundamental und sie kann denn auch innerhalb der Geschichte der religiösen und allgemeinen Erziehung kaum überschätzt werden. Wichern 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 verkennen: „Dieser Missionsgeist freilich ist für das Hausvateramt keineswegs und nie das *einzig*e, 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 Reformen 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 verkennen 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 Modelles verantwortlich.

235

Eine Literaturübersicht würde eine eigene Arbeit erfordern. Hier nur einige Angaben, in denen sich weitere Literatur findet: Niewiadomski 1988, Pfürtner 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 Entmythologisierung-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 Verbindungslinien 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 schmerzhaft 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, Ähnlichkeiten, 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 welcher 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 verfehmt, 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 plebiszitären 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.