

Grundlagen zur Geschichte der christkatholischen Kirche der Schweiz

Autor(en): **Amiet, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **78 (1988)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404743>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Grundlagen zur Geschichte der Christkatholischen Kirche der Schweiz

Zum Werk von *Peter Stadler*, «Der Kulturkampf in der Schweiz, Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888», Verlag Huber, Frauenfeld/Stuttgart 1984. 787 Seiten.

1. Vorbemerkung

Das umfängliche Werk des Zürcher Ordinarius für Neuere Geschichte kann hier nicht bloss mit einer knappen Rezension vorgestellt werden. Für sein Thema ist es in Zukunft grundlegend und ruft nebst der schweizergeschichtlichen Diskussion nach einer intensiveren kirchengeschichtlichen Auseinandersetzung, die der Aufgabe dieser Zeitschrift unmittelbar entspricht.

Im Sommer 1985 hat sich der Historische Zirkel Basel mit Stadlers Werk in einer ausführlichen Aussprache auseinandergesetzt. Dabei standen die folgenden Gesichtspunkte im Vordergrund: Liberalkonservatismus und radikales Staatskirchentum sowie Reformkatholizismus und Ultramontanismus im 19. Jahrhundert, die «alte» und die «neue» Kirche nach 1870 (das altkatholische Selbstverständnis), die Wirkungen des Kulturkampfes und Forschungsfragen für die Zukunft¹. Die hier folgende Rezension will diese Diskussion, soweit sie den Altkatholizismus betrifft, weiterführen. Das Referat über den Inhalt des Buches hebt die entsprechenden Aspekte hervor. Auch die anschliessenden kritischen Bemerkungen, die Anstösse für eine künftige Forschung geben möchten, sind unter der Beschränkung auf diese Gesichtspunkte zu begreifen.

¹ In der Sitzung des Historischen Zirkels vom 15. Juni 1985 unter dem Vorsitz des Rezensenten sprachen nach einem einleitenden Votum des Autors Peter Stadler (Zürich): Eduard Vischer (Glarus) über «Liberalkonservatismus und radikales Staatskirchentum im 19. Jahrhundert», Heidi Bossard-Borner (Luzern) über den «Standpunkt Philipp Anton von Segessers», Urs Altermatt (Freiburg) über «Reformkatholizismus und Ultramontanismus im 19. Jahrhundert», Herwig Aldenhoven (Bern) über «Die Kontinuität des synodalen Kirchenbegriffs und des staatskirchlichen Prinzips vom Spätmittelalter bis zur Gründung der altkatholischen Kirche», Kurt Stalder (Bern) und Peter Amiet (Wettingen/Bern) über «Altkatholisches Kirchenverständnis und altkatholi-

2. Das Thema

Für den Leser dieser Zeitschrift verbindet sich mit dem Begriff «Kulturkampf» in erster Linie die Erinnerung an den Konflikt zwischen der staatlichen Gewalt und der Kirche römischer Observanz sowie der innerkatholischen Opposition mit dem Ultramontanismus im Gefolge der Vatikanischen Dogmen von 1870, in der Zeit also, in der eben die altkatholische Kirche in Deutschland und die christkatholische Kirche in der Schweiz sowie die ersten altkatholischen Gemeinden in Österreich gegründet wurden. In diesem engeren zeitlichen Bereich ist der Begriff auch geboren worden. Das hier anzuzeigende Werk macht jedoch im Untertitel klar, dass es den Begriff «Kulturkampf» in einem weiteren Sinn für die ganze kirchenpolitische Auseinandersetzung des liberalen Bundesstaates und der radikalen Stände nach dem Sonderbundkrieg bis zur Lösung der Basler, Genfer und Tessiner Bistumsfrage bis ins Jahr 1888 verwendet. Damit ist auch angedeutet, dass der kirchengeschichtliche Teil dieses «Investiturstreites des 19. Jahrhunderts» (Stadler) nicht im Vordergrund steht. Stadlers Werk handelt vorwiegend vom schweizerischen liberalen Staatskirchentum des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum römischen Katholizismus.

3. Inhalt

Nach einer der Begriffsgeschichte des Kulturkampfes und der aktuellen Forschungslage gewidmeten Einleitung werden die Voraussetzungen von der Aufklärung bis zur Regeneration geschildert. Als «Erbe des 18. Jahrhunderts» werden die staatskirchlichen und episkopalistischen Ideen des Gallikanismus, des Febronianismus und Josephinismus und ihre Wirkung auf die Schweiz im Fricktal und über Felix Bal-

sche Spiritualität im 19. Jahrhundert», Victor Conzemius (Luzern) über «Die Wirkungen des Kulturkampfes». – Im Mittelpunkt der anschliessenden Diskussion standen: Segesser als der einzige permanente Kommentator der Ereignisse vom Sonderbund bis zum Ende des Kulturkampfes, sein Bestreben, eine überkonfessionelle konservative Partei zu gründen und seine von derjenigen Eduard Herzogs abweichenden Haltung nach 1870; im weiteren; der Kirchenbegriff der Christkatholiken, die Frage, ob es nicht auch einen anti-reformierten Kulturkampf gegeben habe (Eglise libre!), das Verhältnis des Kulturkampfes zur sozialen Frage, die Integration der Römisch-Katholiken im Bundesstaat nach dem Kulturkampf.

thasar in Luzern sowie die schweizerischen Widerstände dagegen kurz vorgestellt. Dabei wird der aufklärerische Charakter dieser Strömungen betont und festgehalten, dass die Aufklärung selbst von Anfang an auch eine ausgesprochen religiöse Kraft gewesen ist. An keine Konfession gebunden, schafft sie sowohl Voraussetzungen für ökumenische Verständigung als auch für grundsätzliche Kritik an kirchlicher Machtpolitik. Es wird auch die Frage nach den grundsätzlichen Wirkungen des Jansenismus aufgeworfen, die allerdings mangels Spezialforschungen offengelassen wird. Deutlichere Spuren haben Helvetik, Mediation und die Reformen Wessenbergs hinterlassen: Dass der Helvetik mit ihrem extremen aufklärerischen Staatskirchentum, mit ihrer Diskriminierung der Geistlichkeit und den Kampfmassnahmen gegen die Klöster ein eigentlicher Kulturkampf erspart geblieben ist, das ist wesentlich dem französischen Protektorat zuzuschreiben.

Die Mediation bildet auch im religionspolitischen Bereich einen Kompromiss zwischen aufklärerisch-revolutionären Idealen und restaurativen Tendenzen. Es sind vor allem die neugeschaffenen paritätischen Kantone Aargau und St. Gallen, wo zu jener Zeit die wichtigsten politischen Voraussetzungen der dortigen späteren Auseinandersetzung geschaffen wurden.

Schon 1800 hatte das Wirken von Ignaz Heinrich von Wessenberg als Generalvikar im Bistum Konstanz begonnen, dessen Schwergewicht in die Mediationszeit fällt. Stadler unterstreicht die «innere Widersprüchlichkeit und Tragik» des Wessenbergianismus, dessen aufklärerisches Wesen grosse Teile des katholischen Landvolkes und des Klerus überforderte und dessen episkopalistisch-nationalkirchlicher Charakter in der deutschen Reichskirche verwurzelt war. Die Diözesankantone, die sich um die Trennung vom Bistum Konstanz bemühten, wollten aber ein *schweizerisches* Nationalbistum.

Die Restauration brachte den Bundesvertrag mit der Klostersgarantie, die Erweiterung des Kantons Bern um den alten fürstbischöflichen Jura (das Birseck ging an Basel), die Arrondierung Genfs mit den katholischen Landgemeinden, die Neuordnung der Bistumsverhältnisse (Basel, Chur, St. Gallen). Beachtenswert ist der Umstand, dass in der Bistumsfrage nicht nur die Mediationskantone, sondern auch typisch restaurative Stände wie Luzern und Solothurn einen betont staatskirchlichen Standpunkt einnahmen und schliesslich auch gegen den Willen der Kurie durchsetzten.

Der Geist Wessenbergs wirkte bei einigen katholischen Geistlichen fort, so besonders in der Person des Aarauer Pfarrers Aloys Vock, der

sich auch in der Regenerationszeit als Führer einer liberal gesinnten innerkatholischen Opposition hervortat.

Die Regeneration bildete schliesslich das unmittelbare Vorfeld für die kirchenpolitische Lage im Bundesstaat von 1848. In den regenerierten Kantonen zeichnete sich bald das liberale Dilemma ab: einerseits die Forderung nach Religionsfreiheit – die allerdings vorerst nur den beiden grossen christlichen Konfessionen gewährt wird, andererseits die etatistische Politik im Schul- und Kirchenwesen. Der Ersatz älterer kirchlicher Kollegien durch staatliche Lehranstalten und eine verschärfte staatliche Kirchengewalt sollten die Verbreitung des liberalen Gedankengutes im Volke sichern. Die Badener Artikel von 1834 waren zunächst das Werk von liberalen Politikern katholischer Konfession. Sie markieren «die Kontinuität von der Staatsaufsicht josephinischer Prägung zu einer liberal-nationalstaatlichen Konzeption von reformkirchlicher Prägung». Die Idee der Schaffung eines schweizerischen Metropolitanverbandes und der Aktivierung von Synoden – allerdings unter Staatsaufsicht – bedeutet die Vorwegnahme wichtigster kirchenpolitischer Programmpunkte der späteren siebziger und achtziger Jahre. Dort, wo sich eine reformierte Majorität diese Anliegen zu eigen machte wie in Bern, «verloren sie ihren positiven Sinn und erstarrten zu Bestandteilen einer eindeutigen Herrschaftsideologie» gegenüber einer katholischen Minderheit im Jura. Damit erwuchs der kirchenpolitischen Seite der Auseinandersetzung eine weitere Komponente: das Wiedererwachen des alten konfessionellen Hasses der Eidgenossen.

Das Bündnis von aufklärerischen Katholiken im liberalen Lager mit einem antikatholischen Protestantismus ist auch im Aargau in der Politik von Augustin Keller zu beobachten, die mit vulgäraufklärerischen antimonastischen Argumenten ihren ersten Höhepunkt in der Klosteraufhebung von 1841 erreichte.

Die Jesuitenberufung nach Luzern verschärfte die Lage noch mehr. Es liegt in der Natur der Sache, dass der Sonderbundskrieg auch konfessionelle Wunden schlug. Der Bundesstaat von 1848 ist das Werk der Sieger und trägt vor allem mit dem Jesuitenartikel einen konfessionspolitischen Stempel. Die Nichtwählbarkeit von Geistlichen in den Nationalrat und in den Bundesrat betrifft auch die reformierte Kirche, entspringt aber demselben radikalen Misstrauen gegenüber einer möglichen geistlichen Bevormundung. Zwar fiel die Klostergarantie des Bundesvertrages von 1815, das Verbot von Klosterneu Gründungen aber, wie es 1874 beschlossen wurde, brachte die Achtundvierzi-

ger-Verfassung noch nicht. Dennoch ist in den Jahren 1848 und 1849 in verschiedenen Kantonen eine ganze Welle von Klosteraufhebungen zu beobachten. Hervorzuheben ist die gemässigte Haltung des Solothurners Josef Munzinger, des Vaters von Walther Munzinger, dem späteren Mitbegründer der christkatholischen Bewegung.

Die Bundesebene betrifft auch die Stellung der Nuntiatur. Es war eine Illusion der radikalen Bundesbehörden, den Vertreter des Papstes bloss als Gesandten eines italienischen Mittelstaates behandeln zu können und ihm jedes Recht kirchlicher Einflussnahme in der Schweiz absprechen zu wollen. Die Kurie selbst hielt gegenüber dem Bundesstaat auf kritische Distanz, indem sie sich zunächst nur durch einen Geschäftsträger mit Sitz in Luzern vertreten liess.

In den schwierigen Anfängen der Etablierung einer katholischen konservativen Opposition im eidgenössischen Parlament profilierte sich bald als ein geistiger Führer der Luzerner Philipp Anton von Segesser. Allerdings war dieser «zu sehr Einzelgänger, um die an sich schon heterogene Gruppe in den eidgenössischen Räten lenken zu können oder zu wollen». Beziehungen zu verschiedenen «Gelehrten protestantischer Konfession, aber altständischer Gesinnung» waren stärker als zu den ausgesprochenen Reaktionären im eigenen konfessionellen Lager. Von einem gemässigten konservativen Standpunkt aus kommentierte und kritisierte der scharfsinnige Politiker, Historiker, Jurist und Publizist die Vorgänge der folgenden Jahrzehnte.

Da auch der neue Bundesstaat die Kirchenhoheit grundsätzlich den Kantonen belies, spielte sich die Auseinandersetzung in Religionsfragen weiterhin zur Hauptsache in den einzelnen Ständen ab, am schärfsten zunächst dort, wo ein radikales Regime erst in der Folge des Sonderbundkrieges an die Macht kam, wie in Freiburg. Die Kampfmassnahmen der Freiburger Regierung im Einvernehmen mit den übrigen Diözesanständen Bern, Waadt, Genf und Neuenburg, die verschärfte Staatsaufsicht über die Kirche, der Versuch, die kirchliche Opposition unter der Führung des Bischofs mit Haft, Exil und Absetzung von Mgr. Marilley zu brechen, erscheinen als eine Vorwegnahme der späteren Ereignisse um Eugène Lachat und Gaspard Mermillod. Aus den Vorgängen der fünfziger Jahre ragen im übrigen hervor die St. Galler Systemkrise, der lange Weg zum Diözesanseminar des Bistums Basel und der Diözesankonflikt um den Kanton Tessin.

Um 1860 war eine gewisse konfessionelle Entspannung unverkennbar. Im Neuenburger Handel hatte sich der Bundesrat aussenpolitisch behauptet. Der konjunkturelle Aufschwung lenkte das Interesse auch

des Volkes von kirchenpolitischen Fragen ab. Die Verwirtschaftlichung der Politik wirkte im kirchlichen Bereich vorübergehend stabilisierend. Im folgenden Jahrzehnt zeigt sich ein deutliches Wiedererstarken der katholischen Kräfte. Die Bemühungen um gesamtschweizerische Organisationsformen schlugen sich nieder im Schweizerischen Studentenverein und in der Gründung des Piusvereins. Der Piusverein setzte sich unter anderem die «Pflege katholischer Wissenschaft» zum Ziel, was vor allem die Unterstützung der Neuscholastik zur Abwehr des Liberalismus bedeutete. Der langjährige Vorsitzende des Piusvereins, Theodor Scherer-Boccard, stieg damit zu einer Führungsstellung im schweizerischen Katholizismus auf. Scherer «kann als Verkörperung eines ›Ultramontanen‹ im damaligen Wortsinn gelten», nämlich «absolutistisch in den Tendenzen und radikal in den Mitteln» (Bluntschli 1845). Dieser Ultramontanismus stellt (ebenfalls nach Bluntschli) das reaktionäre Gegenstück zum revolutionären Radikalismus dar. In den sechziger Jahren begann sich die Niederlassungsfreiheit des Bundesstaates in Verbindung mit der industriellen Entwicklung auszuwirken, indem nun auch in traditionell protestantischen Gebieten die katholische Bevölkerung stark zunahm. Der Piusverein bemühte sich auch um diese Diasporagebiete intensiv. Den Hintergrund der schweizerischen Vorgänge dieses Jahrzehntes bildeten der Aufschwung des europäischen Liberalismus und die Infragestellung des Kirchenstaates durch das geeinte liberale Italien, was sich auch in den schweizerischen Diskussionen niederschlug.

Im Jahre 1860 verfasste Walther Munzinger seine Schrift «Papsttum und Nationalkirche». Sie enthält bekanntlich ein «vorzeitiges» altkatholisches Programm, das eine Stärkung des schweizerischen Episkopates gegenüber Rom und eine Wiederbelebung des konziliaren Prinzips bewirken sollte. Dieses Programm musste auf den Widerstand der Ultramontanen stossen, die ihrerseits eine Aktivierung des schweizerischen Episkopates mit allerdings andern Vorzeichen erwarteten. In den sechziger Jahren gewann der schweizerische Episkopat tatsächlich an Profil, zunächst in der Person des St.Gallers Carl Johann Greith. Dieser war seinerzeit in München in den Görres-Kreis getreten und stand in regem Briefverkehr mit Dollinger. Der sozialen Frage gegenüber aufgeschlossen, hat er sich in den hängigen kirchenpolitischen Fragen aus realpolitischer Einsicht kluge Zurückhaltung auferlegt und für die Erhaltung des «Status quo» eingesetzt. Im Vatikanischen Konzil hat er nicht zuletzt im Blick auf die schweizerischen Verhältnisse gegen die Infallibilität gesprochen. «Es ist wohl der einzige

seines Landes, der den Vergleich mit einem Ketteler auszuhalten vermag.» Der Jurassier Eugène Lachat war im Jahre 1863 der Kompromisskandidat für das Bistum Basel, weil der von den Diözesanständen erwünschte Luzerner Stiftspropst Josef Burkard Leu (der Oheim von Eduard Herzog) den Domherren zu liberal, die Kandidaten des Diözesankapitels den Diözesanständen wiederum zu ultramontan waren. Nach jahrelanger Landesabwesenheit in Besançon, Albano bei Rom und im Elsass hat sich Lachat als Pfarrer und Dekan im Jura in politischen Dingen strikte Zurückhaltung auferlegt. Für ihn sprach auch das bernische Interesse an einer verstärkten Integration des Juras, nicht zuletzt wegen Plänen für eine bessere Eisenbahnverbindung der Bundeshauptstadt mit Frankreich, die eben durch den Jura führen sollte(!). Die Wahl Lachats wurde sowohl von einem Wilhelm Vigier als auch von Augustin Keller sehr positiv aufgenommen. Nach guten Anfängen in der Pflege des Einvernehmens mit den staatlichen Organen zeigte sich dann immer deutlicher, dass Lachat von seinem Herkommen mit dem politischen Umfeld, in das er als Bischof des schwierigen Bistums Basel hineingestellt wurde, zuwenig vertraut war. Geschadet haben ihm wohl auch die persönliche Verbindung und die damit verbundene Beeinflussung durch Scherer-Boccard in Solothurn. Die «Eminence grise» war der Kanzler Duret, der den Bischof im Konfrontationskurs der kommenden Auseinandersetzungen bestärkt hat.

Nach aussen noch aktiver als Lachat hat sich Gaspard Mermillod aus Carouge für die Infallibilität stark gemacht. Der ehrgeizige Karriere-Kleriker mit seiner Schwäche für die vornehme Welt, im September 1864 als Genfer Hilfsbischof zum Bischof von Hebron i. p. geweiht, war der Hauptakteur in der Genfer Bistumsfrage und hat weitgehend gegen den Willen des Freiburger Diözesanbischofs Marilley auf seine Weise zur Polarisierung in der Westschweiz beigetragen. In diese sechziger Jahre fallen auch die Anfänge einer schweizerischen Bischofskonferenz. Deren zentrale Themen waren vorerst die Einführung der Zivilehe und unter dem Druck der Industrialisierung die Frage der Reduktion der Feiertage. Die Reformversuche eines P. Theodosius Fiorentini stellen eine Ausnahme dar gegenüber einem sonst eher «reaktiven» Verhalten gegenüber der Industrialisierung und dem dahinter stehenden politischen Liberalismus.

Eine institutionelle Grundlage der Vorgänge nach 1870 bildete u. a. das Pfarrwahlrecht, das in den fünfziger und sechziger Jahren in den radikalen Kantonen über Verfassung und Gesetz immer mehr Verbrei-

tung fand. Mit der Seminarfrage hängt die ganze Frage der Rekrutierung der Geistlichkeit zusammen. Der bewusste Widerstand der Kirche gegen den Zeitgeist, wie er gerade in den Seminarien von Freiburg und Solothurn zu spüren war, dürfte dem Klerus viele Kräfte entzogen haben und hat wohl zu einer zunehmend einseitigen ultramontanen Zusammensetzung einer jüngeren Priestergeneration geführt, die gerade in den sechziger Jahren deutlich hervortrat.

Das gewichtigste Dokument des römischen Widerstandes gegen den Liberalismus ist bekanntlich der «Syllabus errorum» vom Jahre 1864. Die darin enthaltene Verurteilung des Prinzips der Religionsfreiheit hat den radikalen Politikern die Argumentation erleichtert. Auch die sogenannten «liberalen Katholiken» in der Schweiz und im Ausland waren über die Enzyklika unglücklich. Sie sahen sich in ihren Bemühungen um die Aussöhnung der Kirche mit der modernen Welt desavouiert. Nachdem das öffentliche Interesse schon abgeklungen war, haben mit Verspätung die Kantone Thurgau und Aargau die Publikation der Enzyklika verboten. Damit war eine Verschärfung der Gegensätze eingeleitet, die sich in weiteren staatskirchlichen Repressionsmassnahmen in verschiedenen Kantonen vor allem in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre auswirken sollte: in der Diskussion um die Bundesrevision im Zeichen der sogenannten Demokratischen Bewegung, in der Diskussion um die Zürcher Landeskirche und die Verfassungsrevision im Thurgau. Im Jura kann von der Entfesselung einer Konfessionskrise im Zusammenhang mit der Schulfrage gesprochen werden. Der Streit um das Lehrbuch der Moral des Jesuiten Gury gipfelte in der Aufhebung des Priesterseminars in Solothurn unmittelbar vor der Verkündigung der Vatikanischen Dogmen.

Stadler würdigt das Erste Vaticanum als Ausdruck von «Selbstbewahrung durch Selbsterhöhung», als einen Rückzug ins «Ghetto» (nach Altermatt) in der Konsequenz von Traditionen, die der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts zu ihren Erfolgen verholfen hatten, damals allerdings mit Unterstützung des weltlichen Arms. Es sei darum gegangen, die von den geistigen Bewegungen noch wenig erfassten Volksmassen gegen Einwirkungen einer intellektuellen Oberschicht, die stets nur eine Minorität bildete, abzusichern. Die römische Kirche konnte der Zustimmung breiter, gläubiger Bevölkerungsschichten gewiss sein. Das Konzil und seine Wirkung wird im europäischen Gesamtrahmen geschildert. Zu den grossen schweizerischen Opponenten der geplanten Infallibilitätserklärung gehörte bekanntlich Segesser, wobei dessen Vorbehalte weniger in der Opposition ge-

gen die Lehre als solcher als im Zweifel an deren kirchlichen und politischen Opportunität gesehen wird. Segesser sah im Dogma die Gefahr der verschärften Verketzerung von Auffassungen, die sich nicht im Kern der Glaubenswahrheit, sondern vielmehr in der wissenschaftlichen Form von der offiziellen Kirchenlehre unterschieden. Ein anderer Gegner, der Stiftspropst Tanner aus Luzern, hat das Konzil schon frühzeitig verlassen. Bischof Greith vermied es zum Befremden des Geschäftsträgers Agnozzi, an der entscheidenden Abstimmung teilzunehmen, und hat Rom ebenfalls rechtzeitig verlassen. Er hat sich später unterworfen. Wenn sich Mermillod und Lachat nachher zu Hause für die Vatikanischen Dogmen einsetzten, blieben sie ihrer Haltung im Konzil selbst treu.

Nach der Darstellung der schweizerischen Reaktionen aus allen Lagern, der ersten innerkatholischen Proteste, der Rolle der «Katholischen Stimme aus den Waldstätten» (wie der richtige Titel lautet), des Streites um Johann Baptist Egli und des konservativen Umsturzes in Luzern sowie der kirchenpolitischen Aspekte der Debatte um die Bundesrevision der Jahre 1872 und 1874, lässt Stadler die einlässliche Schilderung des Kampfausbruches in Genf und im Bistum Basel folgen. Jener gipfelt in der Verbannung Mermillods, dieser spitzt sich im Streit um Pfarrer Paulin Gschwind in Starrkirch zu und mündet in die Absetzung von Bischof Lachat durch die Diözesanstände aus. Der diplomatische Bruch der Eidgenossenschaft mit dem Vatikan und die Bundesrevision von 1874 mit den verschärften konfessionspolitischen Bestimmungen («Ausnahmeartikel») bilden die nächsten Etappen.

Ein eigenes Kapitel ist den «politischen Anfängen des Christkatholizismus» gewidmet. Es wird auf das deutsche Vorbild für die Organisation der Protestbewegung hingewiesen. Es kommt zum Ausdruck, dass die dogmatischen Streitfragen nur eine Oberschicht berührt haben. Die von den radikalen Politikern und innerkirchlichen Opponenten erhoffte breite Protestströmung gegen die Unfehlbarkeit des Papstes ist ausgeblieben. Daran änderten der Kongress der Freisinnigen Katholiken in Solothurn im Jahre 1871 und der Oltener Katholikentag von 1872 nichts. Der praktisch nur von Laien getragene «Verein freisinniger Katholiken» verstand sich vorerst als innerkirchliche Opposition. Seine politische Färbung war fast unvermeidlich. Die führenden Persönlichkeiten gehörten auf kantonaler und eidgenössischer Ebene auch zur liberal-radikalen Führungsschicht. Die religiöse Dimension steht bei dem allerdings schon 1873 verstorbenen Berner Rechtsprofessor Walther Munzinger (dem Verfasser von «Papsttum und Natio-

nalkirche» vom Jahre 1860) im Vordergrund. Munzinger hoffte, dass der Kampf – anders als in Deutschland – nicht «von oben herab» mittels Polizei, sondern «aus dem guten tapferen Geiste des Volkes» und durch die Gemeinden geführt würde. Munzinger hat den nachmaligen ersten altkatholischen Bischof Deutschlands, Josef Hubert Reinkens, zu einer Vortragstournée in die Schweiz gebeten, um hier der antirömischen Opposition die geistliche Richtung zu geben. Er hat auch dafür gesorgt, dass seine Vaterstadt Olten, die nun das eigentliche Zentrum der antiinfallibilistischen Katholiken war, in Eduard Herzog den Pfarrer erhielt, der auch zum geistlichen Führer der ganzen entstehenden christkatholischen Kirche der Schweiz werden sollte.

Unter den Politikern kommt vor allem bei Augustin Keller die Idee zum Ausdruck, diese Kirche zunächst anstelle des aus seiner Sicht verwaisten Bistums Basel zu setzen und mit ihr darüber hinaus das alte Projekt der schweizerischen Nationalkirche zu verwirklichen. Ähnlich weitgespannte Ziele verfolgte die Berner Regierung bei der Schaffung der katholisch-theologischen Fakultät, die erst später in «christkatholisch-theologische Fakultät» umbenannt wurde. Die staatliche Gesetzgebung hat es vorwiegend in den Kantonen Solothurn und Aargau, dann auch in Bern, Zürich und Genf antivatikanischen Mehrheiten und grösseren Minderheiten in einigen Pfarreien erlaubt, sich als staatlich anerkannte Gemeinden zu behaupten und nebst weiteren sogenannten Genossenschaften die Trägerschaft für das schweizerische Nationalbistum zu bilden, das im Jahre 1876 mit der Wahl und Weihe von Eduard Herzog zum Bischof definitiv konstituiert ist. Bezeichnend ist die Tatsache, dass der Plan bestand, die Bischofsweihe in der St.-Ursen-Kathedrale in Solothurn durchzuführen, um eine Ablösung von Lachat durch den schweizerischen Nationalbischof zu demonstrieren. Dieses Unterfangen scheiterte am Widerstand einer römischen Mehrheit der Pfarrgemeindeversammlung in Solothurn. Die Weihe wurde dann bekanntlich durch Bischof Reinkens in Rheinfelden vorgenommen. Das Jahr 1878 erscheint als politisches «Schicksalsjahr» des Christkatholizismus. Nachdem der Nachfolger von «Pio Nono», Leo XIII., das strikte päpstliche Nein zu den Kirchengesetzen in Genf und Bern aufgehoben hatte, durften sich die romtreuen Wähler an den Pfarrwahlen beteiligen, was insbesondere im Jura den aufoktroierten «Staatskatholizismus» beendete. Es folgte eine «Gesund-schrumpfung» des Christkatholizismus. Damit waren aber die Träume einer wirksamen Konkurrenzierung des römischen Katholizismus ausgeträumt, und der Christkatholizismus hörte allmählich auf, für die

politischen Instanzen «interessant» zu sein, was wiederum der politischen Entspannung der kommenden Jahre zugute kam.

Was den Kirchenkampf selbst betrifft, kommen auch die Niederungen zur Sprache: Die éatistischen Repressionsmassnahmen, die eine weite Bevölkerung in ihrer herkömmlichen Religionsausübung störte und in der Regel gegen den Willen einer Volksmehrheit einen offiziellen Kult einzurichten versuchte, erinnern an Vorgänge in der Französischen Revolution, «allerdings doch mehr mit spiessig-grotesken Begleiterscheinungen, ohne Blutvergiessen und überhaupt ohne den tödlichen Ernst jenes Präzedenzfalles». In der gegenseitigen Polemik hatte zunächst der Radikalismus einen Vorsprung in den Mitteln der freisinnigen Presse. Doch gerade im Zeichen dieser Auseinandersetzung gewann die katholische Presse an Profil. Den freisinnigen Volksversammlungen stehen die römisch-katholischen Gegendemonstrationen gegenüber, die beeindruckenden Wallfahrten nach Saint-Maurice, Mariastein und Vorbourg bei Delsberg, die Scharen von Firmlingen und deren Angehörigen, die aus den radikalen Kantonen zum exilierten Bischof Lachat ins Luzernische zogen.

Naturgemäss wurde der Kulturkampf vor allem auf kantonaler Ebene ausgetragen. Schwerpunkte der – von Stadler ausführlich dargestellten – Auseinandersetzung bildeten bekanntlich der Berner Jura und Genf. Während im Berner Jura der politische Charakter der Auseinandersetzung in der Darstellung dominiert, gewinnt in Genf mit der Person von Père Hyacinthe Loyson auch die religiöse Seite an Profil. Andere Kantone, wo sich der Christkatholizismus stärker etabliert hat, wie Solothurn und Aargau, gehören zusammen mit St. Gallen, Tessin, Basel und Thurgau zu den «Nebenkriegsschauplätzen». Entgegen den Wunschvorstellungen Augustin Kellers identifizierte sich der Aargau nicht mit den Christkatholiken. Im Kanton Solothurn bilden die Aufhebung des Benediktinerklosters Mariastein und der Chorherrenstifte St. Urs und Viktor in der Stadt Solothurn und St. Leodegar in Schönenwerd weitere Höhepunkte des Kampfes. Schülernd erscheinen die Weltanschauung und die konfessionelle Politik von Landammann Wilhelm Vigier, der die Absetzung Lachats betrieb, den Christkatholizismus, zu dem er sich selber bekannte, beförderte und es dann gleichwohl verstand, zur Rekonstituierung der Basler Diözese unter Bischof Fiala beizutragen. Vigier dürfte am Christkatholizismus vor allem interessiert gewesen sein, weil er sich von diesem «modernen» Katholizismus mehr Aufgeschlossenheit gegenüber der Industrialisierung und deren Bedürfnissen erwarten konnte. Unter einem

ähnlichen Vorzeichen steht C. F. Bally, «der Typus des christkatholisch engagierten Unternehmers», dem massiver Druck auf seine Belegschaft zur Bekehrung zum Christkatholizismus nachgesagt wurde. Zu den typischen Kulturkampfthemen gehörte im Kanton Solothurn die Schulfrage und insbesondere der Streit um den konfessionellen Religionsunterricht.

In allen betroffenen Kantonen fanden unzählige Streitigkeiten um historische Kirchengebäude und Kirchenggeräte statt, die – je nach Standpunkt – von der «alten» oder von der «neuen» Konfession beansprucht wurden. Einige langwierige Prozessverhandlungen erstreckten sich bis in dieses Jahrhundert hinein. Zu den Niederungen gehören die hässlichen Demonstrationen der Entweihung von Kirchen und Friedhöfen, welche im Zusammenhang mit der Exkommunikation der Christkatholiken durch Rom standen. Zum damaligen Zeitpunkt kam für die Römisch-Katholiken ein Simultangebrauch mit den neuen «Schismatikern» nicht in Frage. Zur Polemik gehören die klischeehaften Feindbilder, von denen die vielvermutete Verknüpfung von Christkatholizismus und Freimaurerei erwähnt sei.

Die «letzte Schlacht» des eigentlichen Kulturkampfes war der Abstimmungskampf um den eidgenössischen «Schulvogt» im Jahre 1882. Die Ausgleichspolitik Leos XIII. und das Abflauen des kirchenpolitischen Interesses in Bund und Kantonen erlaubten die Regelung der hängigen Diözesanfragen. Im Jahre 1883 konnte Mermillod als Bischof von Lausanne und Genf in Freiburg Residenz nehmen, 1890 wurde er Kurienkardinal. Damit war das Projekt des selbständigen Genfer Bistums aufgegeben. Im Jahre 1884 wurde Lachat zum Apostolischen Administrator des Kantons Tessin ernannt unter gleichzeitiger Beförderung zum Titularerzbischof; 1885 konnte Friedrich Fiala, ein Mann des Ausgleichs, als Bischof von Basel in die St.-Ursen-Kirche in Solothurn einziehen; 1888 wurde die Übereinkunft der Eidgenossenschaft mit der Kurie über die Errichtung des Bistums von Lugano in Verbindung mit dem Bistum Basel beschlossen. Die Gründung der Universität Freiburg im Jahre 1889 darf ebenfalls als Frucht des Kulturkampfes bezeichnet werden, welche die Wiedererstarkung des römischen Katholizismus ausdrückt. Im Jahre 1891 war schliesslich die Wahl des ersten katholisch-konservativen Bundesrates möglich.

Ausblickend stellt Stadler die Frage, ob denn der Kulturkampf ein Kampf ohne Sieger und Besiegte gewesen sei. Tatsächlich hat sich der römische Katholizismus der staatlichen Angriffe und der Zwangsre-

formversuche erwehren können. Der Christkatholizismus ist eine Randerscheinung geblieben. «Wie das Referendum bewies auch das Pfarrwahlrecht, obwohl von kirchlich-traditionalistischen Kreisen bekämpft, seine letztlich konservative Kraft.» Dennoch blieben die staatlichen Auflagen beim Ausgleich in der Bistumsfrage und die von der kirchlichen römisch-katholischen Opposition bekämpfte Verfassungsrevision von 1874 in Kraft. Ähnliches gilt von den meisten revidierten Kantonsverfassungen und etlichen Kirchengesetzen. Umgekehrt scheiterte die Zentralisierung des Volksschulwesens. Der Föderalismus bot der Kirche «Chancen der Selbstverwaltung, die es anderswo kaum gab». Der Kulturkampf hat zwar die Integration des «politischen Katholizismus» in den Bundesstaat verzögert, gleichzeitig wuchs aber in dieser Zeit eine pragmatischere jüngere Generation heran, die sich unbelastet von Sonderbunderinnerungen gegenüber den politisch-sozialen Ansprüchen des Industriezeitalters aufgeschlossener zeigen konnte.

Obgleich – oder weil – Stadler die sozialgeschichtlichen Hintergründe sehr wohl berücksichtigt, kommt er zum Schluss, dass das Thema Kulturkampf trotz der Verbindung der Radikalen mit den grossen Förderern der Industrialisierung nicht über Gebühr ökonomisiert werden dürfe. «Der eigentliche Kern der Kulturkämpfer bestand, von Ausnahmen abgesehen, weniger aus Unternehmern denn aus zu Berufspolitikern gewordenen Advokaten, Schulmännern, Journalisten oder Literaten. Deren Motivation aber dürfte neben dem Profilierungsbedürfnis doch vorwiegend ideologisch-weltanschaulich bestimmt gewesen sein.» Andererseits beobachtet er auch, dass die Rezeptionsbereitschaft für die Kampfparolen zum Teil konjunkturabhängig war.

Nach 1880 liessen andere Tagesfragen, wie z. B. der Kampf gegen Alkoholismus und das Schächtverbot, Kirchenpolitisches zurücktreten. Religion wurde immer mehr zur Privatsache. Bezeichnend ist die abschliessende Feststellung Stadlers, dass die Beseitigung der Ausnahmeartikel im Jahre 1973 einerseits ein Ausdruck der Toleranz war, andererseits aber auch das Zeichen einer gewissen Gleichgültigkeit, mit der man heute den konfessionellen Fragen begegnet. Stadler bemüht sich um ein historisch gerechtes Urteil: «Die konservativ-katholische Öffentlichkeit reagierte – mit vollem Recht – sehr sensibilisiert auf das Vorgehen Berns oder Genfs gegen ihre Minderheiten, fand sich aber – mit etwas geringerem Recht – bemerkenswert gelassen in die kirchliche Repression der nicht unterwerfungswilligen Antiinfallibilisten.

Ähnlich, obgleich mit umgekehrter Wertung, reagierte die radikale Öffentlichkeit» (S. 620).

Die vorgelegte Übersicht beschränkt sich auf die Hauptlinien der Ereignisgeschichte. Dahinter verbirgt sich im Text und im ausführlichen Anmerkungsteil eine gelegentlich fast erdrückende Fülle von Einzelinformationen über Personen und Handlungen, die politischen Vorstellungen, die weltanschaulichen Beweggründe. Stets leuchtet der internationale Hintergrund auf: der deutsche Kulturkampf (dessen unmittelbare politische Wirkung auf den schweizerischen Radikalismus und die christkatholische Bewegung nicht nur von Greith, sondern auch von Segesser u. a. überschätzt wurde), der liberale Katholizismus in Frankreich, die italienische Einigung mit ihren Rückwirkungen auf die kirchliche Entwicklung. Sehr eingehend hat Stadler den diplomatischen Verkehr der Eidgenossenschaft mit der Kurie unter Beizug der Akten im Vatikanischen Archiv untersucht. Auch das «historische Kolorit» kommt zur Geltung, wie mit der sinnigen Menükarte zum «kulinarischen Abschluss» des Kulturkampfes anlässlich des Empfanges von Kardinal Mermillod durch den Bundesrat.

4. Kritik

Schon einleitend ist festgestellt worden, dass bei Stadlers Darstellung die kirchengeschichtliche Betrachtungsweise hinter der politischen zurücktritt. Diese Sicht wird auch beim auslösenden Moment des eigentlichen Kulturkampfes deutlich. Die Behandlung der Beschlüsse des Vatikanischen Konzils vom 18. Juli 1870 setzt beim Leser die Kenntnis ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung voraus. Stadler spricht namentlich nur von der Unfehlbarkeitserklärung. Auch wenn als Schlagwort dieses Dogma Hauptgegenstand der politischen und theologischen Auseinandersetzung war, so darf doch das diesem vorangestellte Dogma vom päpstlichen Primat und Universalepiskopat nicht übergangen werden. Während die Unfehlbarkeitserklärung bloss mit dem Dogma von 1854 sozusagen rückwirkend und dann achtzig Jahre später mit dem Dogma von 1950 konkrete Auswirkungen hatte (wenn man von der prinzipiellen Wahrheitsfrage und der Diskussion um die Verbindlichkeit der Enzyklika «*Humanae Vitae*» absieht), so zementierte das Dogma vom Universalepiskopat ausdrücklich einen Kirchenbegriff, der in der späteren kirchlichen Gesetzgebung wie z. B. im CIC von 1917 und in der «postkonziliären» Revision ungebrochene Aktualität besitzt.

So wie die knappen Kapitel älterer schweizergeschichtlicher Gesamtdarstellungen (zuletzt *H. v. Greyerz*, «Der Bundesstaat seit 1848», in: Handbuch der Schweizer Geschichte) sieht auch Stadler das Werden der Christkatholischen Kirche vorwiegend im Gesamtrahmen der radikalen Staatskirchenpolitik. Der Titel des einschlägigen Kapitels «Die politischen Anfänge des Christkatholizismus» ist dafür bezeichnend. Damit gewinnt die theologische Position des Altkatholizismus in der Darstellung wenig eigenes Profil. Dementsprechend beschränken sich die Spezialforschungen, die Stadler selbst durchgeführt oder bei seinen Schülern angeregt hat, weitgehend auf politische und kirchenpolitische Fragen. Für die geistesgeschichtlichen und allgemeinen kirchengeschichtlichen Aspekte stützt sich das zum eigentlichen Handbuch ausgewachsene Werk auf bestehende Spezialliteratur. Diese ist allerdings sehr umfassend berücksichtigt worden. Stadlers Sicht wird durch die Tatsache gestützt, dass bei der Konstituierung des christkatholischen Nationalbistums die Geistlichkeit neben der stark politisch bestimmten Laienbewegung zunächst eine Nebenrolle spielte. Grössere geistesgeschichtliche Zusammenhänge werden angedeutet. Stadler bemüht sich zu zeigen, dass auch die weltanschauliche Position der «Kulturkämpfer» ihre geschichtliche Begründung hat. Viele breitgestreute Hinweise auf philosophische und theologische Hintergründe verlieren sich gelegentlich zwischen ereignisgeschichtlichen Einzelheiten. Auch unterscheidet Stadler nicht immer klar zwischen den einzelnen Strömungen, die hier zusammenlaufen: zwischen «Neo-Aufklärung» – was das immer heissen mag, dem politischen Liberalismus bzw. Radikalismus und einer innerkatholischen theologischen Opposition. Selbst der Begriff des Altkatholizismus bzw. Christkatholizismus umfasst zuweilen ein sehr breites Spektrum von Meinungen. Die kirchlichen Motive eines liberalen Politikers reformierter Konfession sind naturgemäss andere als diejenigen des katholischen Vertreters derselben politischen Richtung.

Wenn die staatsmännische Überlegenheit Bundesrat Weltis von dem feurigen Temperament und der Polemik seines aargauischen Landsmannes Augustin Keller abgehoben wird, dann ist eben doch zu bedenken, dass der reformierte Welti von der Auseinandersetzung mit dem Papsttum überhaupt nicht in dem persönlichen Mass betroffen war wie der Katholik Keller. Welti schrieb zur Inauguration der katholisch-theologischen Fakultät in Bern, die im Jahre 1874 «unter dem Jubel der Reformer» stattfand, in einem Brief: «Das schneidet mir in die Seele. Wenn Zwingli und Haller wiederkämen, wie würden die

diese altcatholischen Messleser und Götzendiener aus dem Tempel jagen. Es braucht die ganze Verlotterung und Halbheit der heutigen Zeit dazu, um sich solcher Dinge nicht zu schämen und noch mehr, um sie als protestantischer Theolog mitzumachen» (S. 712 Anm. 70). Weltis Ablehnung des Christkatholizismus, die auch in Äusserungen gegenüber Segesser zum Ausdruck kommt, hat ihm die vermittelnde Haltung beim Abschluss des Kulturkampfes natürlich sehr erleichtert. Aus reformierter Sicht blieb der Christkatholizismus ein halber Weg. Wie viele politisch freisinnige Katholiken sind tatsächlich, gelegentlich über den Weg einer reformierten Heirat, zum reformierten Bekenntnis übergetreten (vgl. unten Bodenheimer)? Umgekehrt sind reformierte Einflüsse in der späteren Entwicklung des Christkatholizismus unübersehbar. Das historische Problem der besonderen religiösen Situation politisch radikaler und dennoch kirchlich engagierter Katholiken bleibt trotzdem bestehen.

Kellers «Amoklauf an Rechtschaffenheit» (S. 214) gegen das Lehrbuch der Moraltheologie des Jesuiten Gury mag teilweise über das Ziel hinausgeschossen sein. Mit dem Hinweis auf die geschichtliche Herkunft des spitzfindigen Probabilismus von Alfons von Liguori, der schliesslich von Pius IX. zum «Doctor Ecclesiae» erhoben wurde, ist die Fragwürdigkeit dieser moraltheologischen Methode noch nicht widerlegt. Jedenfalls setzte sich Keller mit einer Problematik auseinander, die ihn aufgrund seines Herkommens zweifellos sehr direkt berührte.

Ob der römische Probabilismus damit abgesegnet ist, dass er Segesser dazu verhalf, sich in praxi widerwillig den Vatikanischen Dogmen zu unterwerfen, bleibe dahingestellt. Es mag sein, dass dieser Probabilismus ausserhalb der römischen Kirche akzeptiert worden ist, weil er auch heute in letzter Konsequenz den wirklichen Gewissensentscheid zum mindesten aufschiebt und damit den politischen und ökumenischen Konsens erleichtert. Die Dialektik dieses Probabilismus erlaubt es heute sowohl der römischen Kirchenleitung als auch einer breiten und lautstarken innerkirchlichen Opposition, ein neues formelles Schisma zu vermeiden und mit einer weit um sich greifenden Auflösung der kirchlichen Disziplin zu leben. Darüber dürfen gelegentliche Rügen und auch schärfere Massregelungen von bekannten Theologen nicht hinwegtäuschen. Das war 1870 anders. Die *Reservatio mentalis* diente der Erhaltung der kirchlichen Disziplin und brachte die innerkirchliche Opposition zum Schweigen. Trotz der staatlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit war die Kirche wegen ihrer gesellschaftli-

chen Stärke praktisch eine Zwangskörperschaft. Bei ihrer Ablehnung der *Reservatio mentalis* suchten die Altkatholiken die Kirchenspaltung nicht. Sie wollten institutionell an ihrer Kirche festhalten. Für die Erhaltung der «alten Kirche» gegen die päpstlichen Neuerungen und für die altkirchlich verstandenen Reformen gab es praktisch kein anderes Mittel als die staatliche Gewalt. Es besteht hier eine echte Parallele zur Reformation des 16. Jahrhunderts.

Mit dem Verständnis für den Kampf Kellers gegen jesuitische Kasuistik und für heute unbestrittene liberale politische Anliegen kann nicht der Rechtsbruch der Klostersaufhebung beschönigt werden. Die Haltung der Christkatholiken gegenüber den politischen Voraussetzungen der Bistumsgründung vor rund 110 Jahren ist seit jeher zwiespältig gewesen. Für die einen sind die damaligen radikalen Führer heroische Gründergestalten, die ohne Menschenfurcht die Freiheit des Geistes gegen eine reaktionäre Priesterherrschaft verteidigt haben; für die andern verkörpern diese Persönlichkeiten die unangenehme Erinnerung daran, dass das altkatholische Bekenntnis gelegentlich die Hilfe von rechtsstaatlich mehr als zweifelhaften Methoden in Anspruch genommen hat und womöglich ohne «Staatskrücken» eine erste Generation nach 1870 schon gar nicht überlebt hätte. Die radikale Gründergeneration hat verschiedentlich kirchliches Brauchtum abgeschafft, um das sich die Altkatholiken in neuerer Zeit – nicht zuletzt unter dem Eindruck der römischen liturgischen Erneuerungsbewegung! – wieder bemüht haben.

Das historische Dilemma der Christkatholiken lässt sich kaum besser umschreiben als mit der Prognose von Jacob Burckhardt vom April 1873: «Der deutsche Altcatholizismus freilich ist in sich null; todtgeborener nützt nichts; jede einzelne Gemeinde die sich aufthun will, hat schon den Todeskeim eines schweren Widerspruchs in sich: nämlich eine kleine Quote wirklicher Catholiken und eine Überzahl von Aufgeklärten. Ich kann mich deshalb nicht völlig Ihrer (scil. Friedrichs v. Preen) Ansicht anschliessen, dass es eine zweite, wesentlich protestantische Kirche mit einigen catholischen Äusserlichkeiten absetzen werde; eher scheint es mir denkbar, dass jene wirklichen Catholiken sich wieder der römischen, und die Aufgeklärten (weil sie nicht mehr zurück können) der protestantischen Kirche anschliessen werden.»² Dass diese Voraussage auch für den schweizerischen Alt-

² J. Burckhardt, Briefe 5, 198; zit. in Teilen Stadler S. 524. – Vgl. ähnliche Äusserungen von Friedrich v. Wattenwyl gegenüber Segesser anlässlich der Gründung der katholischen Fakultät in Bern, zit. *Emil F.-J. Müller-Büchi*, Phi-

bzw. Christkatholizismus gilt, machen andere Äusserungen Burckhardts klar. Für die Christkatholiken tröstlich mag der dem soeben zitierten Text unmittelbar vorausgehende Satz sein: «Nur ist in metaphysischen Dingen böses prophezeien, da sich auf diesem Gebiete Unerwartetes rasch und mächtig entwickeln kann.» Burckhardts Biograph Werner Kaegi hat nun seinerseits nur bedingt recht, wenn er die Richtigkeit der Aussage Burckhardts am Verlauf der «Gesamtkurve» der zahlenmässigen Entwicklung der altkatholischen Bewegung misst. Die kirchliche Konsolidierung einer numerisch kleinen Minderheit von «wirklichen Katholiken» ausserhalb der römischen Kirche unter dem Hirtenstab von Eduard Herzog ist ein historisches Faktum, das noch auf andere historische Wurzeln hinweist als bloss das aufklärerische Staatskirchentum und den radikalen Liberalismus.

Stadler deutet im kirchen- und geistesgeschichtlichen Bereich die Bezüge zu einem älteren Reformkatholizismus Wessenbergs und seiner Vorläufer im 18. Jahrhundert an. Es werden auch einige Sailer-Schüler aufgezählt. Es bleibt aber wie bei Sailer selbst häufig bei den Namen. Über ihre Wirkung auf die Frömmigkeitsformen bei Klerikern und Laien möchte man mehr erfahren. Neben einem Aloys Vock gewinnt der Luzerner Stiftspropst Josef Burkard Leu, der Onkel von Eduard Herzog, in der Darstellung an Profil. Als publizistisch aktiver Gegner des Ultramontanismus wäre Leu, der zweimal unter den Kandidaten für eine Wahl zum Bischof von Basel figurierte, den radikalen Diözesanständen persona grata gewesen. Leus widersprüchliche Haltung gegenüber dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis vom Jahre 1854 kommt nun allerdings nicht zur Sprache, so beispielhaft sie für die vorvatikanische Situation der liberalen katholischen Geistlichkeit ist. Die aus seiner Sicht dem Papst fehlende Legitimation zur einseitigen Verkündigung der Glaubenslehre erlaubte Leu eine eigentliche *Reservatio mentalis* bei der formellen Unterwerfung unter das Dogma. Die Rezeption des Dogmas von 1854 wird offenbar seiner politisch geringen Wirkung wegen im Gegensatz zum Syllabus von 1864 von Stadler kaum erwähnt. Schon Leus Biographie von Wüest schenkt dem Problem zu wenig Beachtung.

Die Einflüsse des europäischen Umfeldes, die gerne unter dem Begriff «liberaler Katholizismus» zusammengefasst werden (vor allem der Franzosen Lamennais und Montalembert und der deutschen

lipp Anton von Segesser, Freiburg/Schweiz 1977, 191 Anm. 1; vgl. ders. in: *Zschr. für Schweiz. Kirchengesch.* 64 (1970) 328 ff.

Theologie), sind wiederum häufig nur angedeutet. Wünschbar wäre eine eingehendere Darstellung der Sache selbst und ihrer Differenzierung in der schweizerischen Rezeption.

Stadler spricht von einem «neuen Katholizismus» und vom «entstehenden nichtrömischen Katholizismus» und behauptet, dass die historischen Wurzeln des «Katholizismus ohne Rom» bis ins späte 18. Jahrhundert zurückreichten. (*R. Pfister*, Kirchengeschichte der Schweiz 3, 1984, 306 Anm. 1, lässt die Wurzeln des Altkatholizismus immerhin bis ins 17. Jahrhundert zurückgehen!) Abgesehen davon, dass der Begriff «Katholizismus ohne Rom» schon im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen des Ostens unzutreffend ist, trifft er auch das Selbstverständnis der altkatholischen Kirchen nur sehr bedingt. Aber auch die Wurzeln nicht-reformatorischer lokalkirchlicher Autonomiebestrebungen oder vielmehr des Willens zur Erhaltung altkirchlicher Autonomie der Ortskirchen innerhalb der abendländischen Kirche reichen bekanntlich erheblich weiter zurück.

Die historische Kontinuität der altkatholischen Ekklesiologie ist älter, als das aufklärerische Gewand gelegentlich vermuten lässt. Dieser Gesichtspunkt wäre zu vertiefen. Der Begriff des Jansenismus deckt den Episkopalismus der Kirche von Utrecht und verwandter Strömungen im Einflussbereich von Gallikanismus und Josefinismus nicht ab. Es müsste die unmittelbare Wirkung des «Beispiels der Kirche von Utrecht» auf den liberalen katholischen Klerus in der Schweiz schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gezeigt werden (vgl. *Gilg*, Christkatholizismus in Luzern). Febronius (anno 1763) wird zwar attestiert, dass er Traditionen des spätmittelalterlichen Konziliarismus zeitgerecht zu erneuern verstand. Von den Gedanken, die Aloys Vock im Jahre 1816 zur Erinnerung an das Konstanzer Konzil in der Schrift «Der Kampf zwischen Katholizismus und Papsttum im 15. Jahrhundert» aus einer ähnlichen Grundhaltung vortrug, meint Stadler, es handle sich um eine «Synthese von Urchristentum, Nationalkirche und Konziliarismus, die Vock idealisiert und in welcher er auch für seine Gegenwart das Heilmittel sieht» (S. 61). Vom Kirchenbild Muzingers, das denselben Grundideen entspringt, sagt Stadler (S. 151): «Die Schwäche seines Programms besteht aber darin, dass er bei aller Berufung auf Geschichte und Tradition ein Gewaltentrennungsprinzip wiederzubeleben oder neu einzurichten versucht, dem viel Künstliches anhaftet.» Hier scheint die Auffassung durchzuschimmern: Wenn schon katholisch, dann eben recht, d. h. päpstlich und absolutistisch, oder dann wäre der zeitlich noch grössere und revolutionäre re-

formatorische Rückgriff des 16. Jahrhunderts konsequenter gewesen. – Sowenig sich das reformatorische Verständnis der Urkirche vom Geiste und der historischen Situation des 16. Jahrhunderts trennen lässt, so sehr ist das Bild, das sich Munzinger von der «alten Kirche der ersten Jahrhunderte» machte und das zu verwirklichen er anstrebte, geprägt vom Stand der historischen Erkenntnis der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und von seinem persönlichen theologischen Bildungsstand.

Bei Stadler erscheint der konservative Rückgriff auf ein historisierendes älteres Kirchenbild und der liberale Wille zur Versöhnung der Kirche mit dem Geist der Moderne als Widerspruch: «Eine Ablehnung der Unfehlbarkeit schloss an sich nicht notwendig auch Ablehnung des Papsttums ein, führte dann aber fast zwangsläufig dazu – auch wegen der schroffen Haltung der Infallibilitätskirche jeder Kritik gegenüber. Dadurch sah sich der kirchliche Liberalismus zum Rückzug auf «altkatholische» Modellvorstellungen genötigt, die seiner eigentlichen, durchaus zeitgemässen Ideologie gar nicht entsprechen konnten. Die enge Bindung der neuen Kirche an die politischen Gewalten hat den Widerspruch alsbald hervortreten lassen, der darin bestand, dass man eine Annäherung an Frühformen des Christentums intendierte und letztlich doch nur eine romfrei-parlamentarisierte Kirche verwirklichte» (S. 358 f.). In diesem Abschnitt ist eine falsche Kausalität konstruiert. Der offizielle Altkatholizismus hat das Papsttum als solches nie «abgelehnt». Von einem «Rückzug des Liberalismus» auf «altkatholische Modellvorstellungen» kann auch nicht die Rede sein. Es ist an sich schon fraglich, ob der Liberalismus als eine so geschlossene Ideologie begriffen werden kann; sicher ist er in diesem Zusammenhang keine Theologie. Was Stadler beobachtet, das ist vielmehr die Tatsache, dass sich im Altkatholizismus ein älteres Kirchenbild, das im 19. Jahrhundert als modern empfunden werden konnte, mit liberalen aufklärerischen Argumenten verbindet.

Munzinger wusste um die Problematik des Begriffs «altkatholisch», den er grundsätzlich auf die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte bezog. Es trifft zu, dass Munzinger in liberaler Manier die sittliche Funktion der Religion unterstrich und jede schulmässige Dogmatik als zweitrangig erachtete. Seine Schrift «Papsttum und Nationalkirche» enthält viele aufklärerische Gemeinplätze. Umgekehrt betonte er gegenüber den radikalen Politikern das Festhalten am alten Glauben. Allem aufklärerischen Individualismus zum Trotz hielt Munzinger ausdrücklich an der institutionellen Kirche fest. Er wollte

sie jedoch «geistig läutern». Der musikalisch Begabte vermisste im Protestantismus das «Gottesdienstliche» mit seiner Poesie (vgl. Drei Briefe von Walther Munzinger, hg. von Ed. Fischer, in: Zschr. für Schweiz. Kirchengesch. 60, 1966). Schliesslich war es Munzinger, der mit Reinkens und Herzog Vertreter eines positiven katholischen Kirchenbildes zur Übernahme einer geistlichen Führungsrolle in der schweizerischen altkatholischen Bewegung gerufen hat. Das Urteil Stadlers, dass Munzingers Bemühen, die Grundgedanken des Bundesstaates in die kirchliche Organisation zu übertragen, der von ihm geplanten Nationalkirche jeden charismatischen Charakter nehme und sie auf Funktionen staatskonformer Vernünftigkeit reduziere und dass die fundamentale Schwäche der Argumentation Munzingers in der «Verkennung der katholischen Kirche als einer Heilsanstalt» liege, wird den wirklichen Vorstellungen Munzingers von der Kirche kaum gerecht (S.151). Es bedeutet gleichsam, dass umgekehrt die absolutistische Rechtsstruktur der römischen Kirche die unbedingte Voraussetzung für ihre sakramentale charismatische Funktion als «Heilsanstalt» sei. Munzingers Sicht der Kirchenverfassung ist jedenfalls historisch richtiger als diejenige Segessers, der in der Studie «Der Kulturkampf» von den Papstdogmen behauptet: «Nicht dass in den aufgestellten Sätzen etwas Neues läge. Denn im ganzen Mittelalter galt die Lehre von der direkten und unmittelbaren Gewalt des Papstes in der ganzen Kirche...» Segesser kritisiert anschliessend jedoch die in Staat und Kirche parallele Verabsolutierung eines im Mittelalter «relativen» Souveränitätsbegriffes nach dem Wegfall der mittelalterlichen Institutionen. Segessers Gedanke ist im historischen Teil unrichtig und er bleibt in seiner Anwendung auf die Interpretation der Vatikanischen Dogmen widersprüchlich³.

Nicht zu bestreiten ist natürlich die Feststellung Stadlers, dass die kirchliche Problematik Munzingers und anderer Führer der christkatholischen Bewegung in der Regel nicht die Problematik des breiten Volkes war, sosehr jene für eine Kirche plädierten, die vom Volke getragen sein sollte. Wie Stadler anmerkt, hat Munzinger selbst um diese Schwierigkeit gewusst (S.663 Anm.7). Dass Munzinger seine Ideen

³ Vgl. *E. F.-J. Müller-Büchi*, in: Zschr. für Schweiz. Kirchengesch. 69 (1975) 148 ff. und 340 ff.; jetzt in: *Müller-Büchi, Segesser*, S.286 ff., bes. S.300 Anm. 1 und S.312, wo er vom «äusserlich Widersprüchlichen» in Segessers Haltung spricht, das der gegnerische Journalismus herausgestrichen habe.

«zu spät und zu früh» (S. 151) vorgetragen hat, bestätigt der Gang der Geschichte. Damit brauchen die Ideen an sich aus katholischer Sicht keineswegs abwegig zu sein. Im Gegensatz zu den Kirchen der Reformation betont Munzinger in seiner Schrift «Papsttum und Nationalkirche» die Kontinuität altkirchlicher (d. h. für ihn «alkatholischer») Prinzipien in der Geschichte des Katholizismus. Insofern praktisch zu allen Zeiten die kirchlichen Synoden Vorbilder in weltlichen Versammlungen besaßen und der mittelalterliche weltliche Consensus-Begriff der altkirchlichen Forderung nach synodaler Einmütigkeit entspricht, bilden die konstitutionellen Vorstellungen des Konziliarismus die zeitgemässe Analogie zur korporativen Verfassungsidee des Spätmittelalters. In dieser Perspektive kann auch die Weiterentwicklung des synodalen Prinzips in Verbindung mit Vorstellungen der parlamentarischen Demokratie des 19. Jahrhunderts gesehen werden. Auch wenn der Begriff der Volkssouveränität zu einem katholischen Kirchenbild schlecht passt – seine tieferen historischen Wurzeln vielleicht schon eher, so fusst die Geschichte des Parlamentes auf einem synodalen Consensus-Prinzip. Damit sind hier Fragen um die Rolle des Bischofs im einzelnen und die Problematik des Mehrheitsprinzips nur angedeutet.

So wie die Wechselbeziehungen von staatlichen und kirchlichen Institutionen älter sind als die neuzeitliche Demokratie, so ist auch das Staatskirchentum schweizerischer Prägung bekanntlich älter als das Zeitalter der Aufklärung. Dieses Staatskirchentum ist – wie gelegentlich auch anderswo – nicht nur eine Funktion der Staatsallmacht gegenüber der Kirche gewesen, sondern hatte immer wieder auch eine Schutzfunktion für die Lokalkirche gegenüber dem päpstlichen Zentralismus ausgeübt. Gerade in den schweizerischen republikanischen Verhältnissen kam den politischen Behörden in einem gewissen Umfang die Bedeutung einer synodalen Repräsentation des Kirchenvolkes gegenüber dem Klerus zu – was schliesslich auch für die Kirchen der schweizerischen Reformation gilt. Dieses Bild ist dann gestört, wenn die Konfession der politischen Behörde nicht mit derjenigen des Kirchenvolkes übereinstimmt; dabei macht es nichts aus, ob diese Regierung im Gegensatz zum Kirchenvolk katholisch oder reformiert oder beides nur theoretisch, d. h. vielmehr «radikal-aufklärerischer» Konfession ist. Immerhin hat es das Bistum Basel dem Staatskirchentum schweizerischer Prägung zu verdanken, dass sein Domkapitel noch als einziges der ganzen römisch-katholischen Weltkirche über ein wirkliches Bischofswahlrecht verfügt, wobei sich der Papst auf das

Konfirmationsrecht beschränkt⁴. Auch wenn es zutrifft, dass die Vatikanischen Dogmen zunächst eine weitgehend schon seit dem Tridentinum bestehende Kirchenverfassung sanktionierten, brauchte der Rückgriff Munzingers und anderer auf ältere Verfassungsprinzipien aus einer schweizerischen konservativen Sicht gar nicht so künstlich zu erscheinen. Diese Vorstellungen haben sich allerdings – ausser im Christkatholizismus – tatsächlich nicht durchgesetzt. Die Schwäche dieser Anliegen lag wohl vor allem in ihrer Verbindung mit dem politischen Radikalismus – eine Schwäche, derer sich Munzinger nach 1870 sehr wohl bewusst war, wie auch Stadler zeigt.

Der politische Radikalismus, der im Namen einer aufklärerischen individuellen Freiheit die alten Freiheiten der eidgenössischen Stände eingeschränkt hatte, bedrohte nun auch die Freiheit der Lehre der Kirchenleitung, um die Freiheit der Lehre einer innerkirchlichen Opposition zu schützen. Dabei bekämpfte er auch das fromme kirchliche Brauchtum der Mehrheit. Wie schon zu anderen Zeiten der Geschichte, waren die Ortskirchen auch in diesem «Investiturstreit des 19. Jahrhunderts» bereit, zur Erhaltung der *Libertas Ecclesiae* das Bündnis mit dem Papsttum einzugehen. Der kirchliche Alltag brachte dem Kirchenvolk ja kaum zum Bewusstsein, dass auch damit ein Stück kirchlicher Freiheit aufgegeben wurde. Dieses Bewusstsein sollte erst in der Mitte dieses Jahrhunderts in der römischen Kirche wieder erwachen, verbunden mit einem nicht nur neo-aufklärerischen, sondern auch kollektivistischen Radikalismus, der die Substanz der offiziellen Kirchenlehre mehr in Frage stellt, aber offensichtlich dem Zeitgeist mehr entspricht als die gemässigt konstitutionellen Vorstellungen Munzingers.

⁴ Vgl. jetzt *B. Ehrenzeller*, Die Diözesankonferenz des Bistums Basel, Freiburg/Schweiz 1985 (Rezension in dieser Nummer). – Andere zum Teil noch bestehende Bischofswahlrechte von Domkapiteln oder von Bischofssynoden uniierter Ostkirchen sind dadurch eingeschränkt, dass der päpstliche Informativprozess über die Eignung der Kandidaten grundsätzlich vor der Wahl stattfindet oder dass das Wahlgremium überhaupt nur aus einer von der Kurie vorgelegten Liste auswählen darf. Dem Basler Verfahren am nächsten kommt das Wahlrecht des St. Galler Domkapitels, auch in bezug auf das staatliche Streichungsrecht. Das «*singulare privilegium*» des Heiligen Stuhls für das St. Galler Domkapitel ist in analogen staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts begründet. Vgl. *K. Mörsdorf*, in: *Lex für Theol. und Kirche* 2 (1958) 503 f., wo die Angaben über die Schweizer Verhältnisse allerdings fehlerhaft sind, und *H. Maritz*, Das Bischofswahlrecht in der Schweiz, St. Ottilien 1977.

Stadler sieht die Anschauungen Munzingers von 1860 «ideologisch in der Mitte zwischen dem Wessenbergianismus und einem sich ankündigenden Altkatholizismus mit seinem Vertrauen in die Erneuerungskraft synodaler Institutionen». Was ist mit dem «sich ankündigenden Altkatholizismus» gemeint? Munzingers Position in der Frage der Kirchen*organisation* wird man als durchaus altkatholisch ansprechen können, auch im Hinblick auf den nicht-schweizerischen Altkatholizismus nach 1870.

Von der schweizerischen christkatholischen Kirchenverfassung sagt Stadler zu Recht, dass eben diese einen Kompromiss darstellt zwischen radikalen Forderungen und einem konservativen Kirchenbild. Das zeigt sich besonders in der Frage eines «zu schaffenden Episkopates», wie sich Stadler ausdrückt (S.360). Bekanntlich hätten radikale Geistliche und Laien gerne auf einen Bischof überhaupt verzichtet. Paulin Gschwind stimmte dem Episkopat als «einem notwendigen Übel» widerstrebend zu. Er erkannte die Gefahr, dass «unsere aufblühenden Gemeinden und Genossenschaften wieder zusammenschmelzen, wie eine Handvoll Schnee an der Julisonne zerschmilzt». Für Eduard Herzog und Père Hyacinthe Loyson war der Episkopat für die katholische Kirche eine *conditio sine qua non* und hätte gar nicht Gegenstand einer Debatte sein dürfen. Ihre Haltung wurde von Politikern wie Bodenheimer, Keller und Vigier unterstützt – «wohl eher aus organisatorischen Gründen», wie Stadler meint. Bodenheimer, der Berner Regierungsrat und Mitbegründer der dortigen katholisch-theologischen Fakultät, wird von Stadler zum Jahr 1873 als «überzeugter Altkatholik» bezeichnet (S.356). Später vernimmt man, dass auch er «zu den «abtrünnigen» Katholiken radikaler Weltanschauung» gehört habe (S.388). «Er förderte zwar den Christkatholizismus, hat sich dann aber dem Protestantismus zugewandt.» Nach seinem politischen Scheitern 1878 sei er denn nach Strassburg übersiedelt. Kann man Bodenheimer in einem Zuge mit den beiden andern nennen? Wie Stadler zeigt, haben Keller und Vigier u. a. das Bischofsamt schliesslich als Mittel benützt, um die «neue Kirche ... wenn immer möglich an die Stelle der alten zu setzen» (S.361). Sind bei ihnen die politisch-opportunistischen Erwägungen allein entscheidend gewesen? Im Jahre 1870 hatte Augustin Keller gesagt: «Wir haben weder neue Dogmen noch neue Heilige nötig», und fuhr ähnlich wie Munzinger fort: «Wir halten den Glauben fest, der schon Jahrtausende gut gewesen ist.» Diese Äusserung apostrophiert Stadler als eine «charakteristische Wende des Klostersaufhebers zum altväterisch Bewahrenden»

(S. 227). Auch diese Deutung scheint von der Auffassung bestimmt zu sein, dass das konservative Anliegen schlecht zu den progressiven Intentionen der Radikalen passt. Es ist aber auch eine differenziertere Grundhaltung Kellers denkbar. Auf jeden Fall ruft auch diese Episode nach einer tieferen Erklärung der wirklichen Auffassung der Politiker, die dem Christkatholizismus treu blieben, von der traditionellen Glaubenslehre, vom Bischofsamt und von der Kirche^{4a}. Wie bei Munzinger dürfte es zweifellos schwierig sein, aus den Äusserungen von theologisch ungeschulten Pragmatikern eine substantielle Ekklesiologie herauslesen zu wollen. Dabei müsste auch die Frage gestellt werden, wie orthodox und überhaupt reflektiert die private Vorstellung vom Wesen der Kirche und der Notwendigkeit des kirchlichen Amtes bei Geistlichen und Laien war, die zum römischen Katholizismus hielten. Segesser kann nicht für alle andern stehen. Ihm attestieren heute auch Christkatholiken ein tieferes Sakramentsverständnis. Nebst andern sehr plausibeln Gründen entspringt Segessers tiefe Abneigung gegenüber dem Radikalismus seiner kirchlichen Haltung. Seine schon erwähnten Inkonsequenzen im kirchlichen Amtsverständnis werden aber auch nur zum Teil damit erklärbar, dass der Jurist Segesser inadäquate Argumente an den theologischen Gehalt und die ekklesiologischen Folgen der Vatikanischen Dogmen heranträgt.

Stadler meint, der schweizerische Entscheid für das Bischofsamt sei durch die Tatsache beeinflusst gewesen, dass der deutsche Altkatholizismus in Reinkens seit 1873 schon einen Bischof besass. «Praktische Erwägungen» hätten mitgespielt. «Da die Sakramente der Firmung und der Priesterweihe nur von einem Bischof erteilt werden konnten, wäre die schweizerische Nationalkirche ohne Oberhaupt in unerwünschte Abhängigkeit vom Ausland geraten». Von den Schöpfern der christkatholischen Kirchenverfassung ist tatsächlich auch so argumentiert worden, in diesem Fall offenbar aus taktischen Gründen. Denn hier liegt gewissermassen eine *petitio principii* vor, da diese Argumentation voraussetzt, dass die schweizerischen Christkatholiken überhaupt an einem katholischen Sakramentsbegriff und damit auch Kirchen- und Amtsbegriff festhalten wollten.

Nach dem Wortlaut der heute noch geltenden christkatholischen Kirchenverfassung wird als das «oberste gesetzgebende und entschei-

^{4a} Vgl. zum Handexemplar von Wessenbergs «Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts» aus dem Besitz von Augustin Keller bei: W. Kaegi, Jac. Burckhardt 1, 235 f. Anm. 118.

dende Organ» die Nationalsynode bezeichnet. Stadlers Verfassungsskizze wäre noch dahin zu präzisieren, dass sich die Synode aus dem Bischof, dem Synodalrat, sämtlichen amtierenden Priestern und den Gemeindedelegierten zusammensetzt. Es handelt sich um einen «Aufbau von unten», von den Gemeinden her, wobei aber den Kantonal- und Kreissynoden für die Gesamtkirche keine konstitutive Bedeutung zukommt. Auch wenn in der Praxis die Laien in der Mehrzahl sind, behält der Klerus in der Synode ein beachtliches Gewicht. Die exekutive Verantwortung liegt beim Synodalrat, dessen Mitglieder mehrheitlich Laien sind, eingeschlossen der Präsident. Entgegen dem Verfassungsentwurf von Eduard Herzog ist der Bischof ex officio nicht Präsident, sondern nur gewöhnliches Mitglied des Synodalrates. Formell kommt ihm damit jurisdiktionell nur eine sehr beschränkte Eigenverantwortung zu. Der Bischof ist so etwas wie der geistliche Fachreferent des Synodalrates. Der von der Synode auf Lebenszeit gewählte Bischof kann von der Synode wegen Verletzung seiner Pflichten mit Zweidrittelsmehrheit abgesetzt werden. Indem jedoch die Verfassung dem Bischof alle Rechte, die aus seinem sakramentalen Ordo fliessen, ausdrücklich zubilligt, anerkennt die Verfassung implicite eine sehr weitgehende bischöfliche Entscheidungsgewalt in Fragen der Lehre und des Gottesdienstes und letztlich auch der Disziplin. Mit andern Worten knüpft die Verfassung an den historischen Begriff des Episkopates an, den sie mit parlamentarischen Vorstellungen einschränkt. Die Ordnung der Bischofswahl sowie das Reglement über die Geschäftsführung des Synodalrates und des Bischofs verdeutlichen diese Sicht des bischöflichen Amtes. So hat Eduard Herzog sein Bischofsamt schliesslich verstanden und ausgeübt, und die Nationalsynode hat sich gerade bei Entscheidungen, die ausdrücklich Glaubensfragen betrafen, bewusste Zurückhaltung auferlegt. In der Tat hat sich in der Verfassungswirklichkeit der «Parlamentarismus» in der christkatholischen Kirche in Grenzen gehalten. Eduard Herzog hat schliesslich mit seiner Person und seiner Amtsführung die Stellung des Bischofs innerhalb seiner Kirche definiert. Was radikale Politiker und Geistliche dem Bischof an Amtsautorität nehmen wollten, das hat Herzog mit seiner natürlichen Autorität zu einem grossen Teil ausgeglichen. Mit Recht stellt Stadler fest, dass zwar die christkatholische Kirchenverfassung entgegen den Vorstellungen Herzogs den Bischof gegenüber Synodalrat und Synode herabgesetzt hat, dass sich aber das Charisma und der persönliche Einfluss des geistlichen Oberhauptes nicht reglementieren liessen. Dem wäre beizufügen, dass Herzog mit seinem

Amtsverständnis zweifellos auch durch traditionelle Vorstellungen des Kirchenvolkes und führender Laien von einer positiven kirchlichen Einstellung gestützt war. In weiten Kreisen des christkatholischen Kirchenvolkes hat aber Herzog ein kirchliches Bewusstsein erst wieder wecken müssen. Hier ist wiederum zu fragen, was an Verlust der Kirchlichkeit auf die Rechnung des Radikalismus geht und was auf das Konto der vorvaticanischen Seelsorge.

Wie schon angedeutet, haben die extremeren Radikalen, die sich seinerzeit als Gegner des Bischofsamtes profilierten, gelegentlich innerhalb des jungen christkatholischen Nationalbistums vornehmlich auf der Ebene der Kirchgemeinden sozusagen als Bilderstürmer gewirkt, wobei sie nicht selten von den Pfarrern unterstützt wurden. Sie haben sozusagen einen aufklärerischen «Vulgärchristkatholizismus» begründet, um dessen Überwindung sich Eduard Herzog zeitlebens, aber auch spätere Generationen von Geistlichen und Laien bemüht haben und sich noch bemühen.

Stadler spricht von «zwei Katholizismen», die einander im Kulturkampf «gegenüberstanden» (S. 548). Diese Formulierung ist nicht treffend. Die Positionen waren differenzierter und komplizierter. Die Charakterisierung der ersten Nationalsynode vom 14. Juni 1875 in Olten durch Stadler (S. 361) trifft zweifellos zu: «Alles war nüchtern und solide, wenn auch der Aufschwung einer religiösen Neugeburt fehlte.» Die durch das Erste Vaticanum herbeigeführte neue Situation zwang zu einer pragmatischen Entscheidung. Damit ist auch die Tatsache erklärt, warum der Christkatholizismus lange über kein genaueres «Programm» verfügte, ausgenommen ein paar allgemeine Grundsatzklärungen, und damit aus römischer Sicht die äussere Kirchenorganisation vor die Dogmatik stellte.

Wie schon erläutert, waren die radikalen Reformabsichten mit einem scheinbar widersprüchlichen konservativen Anliegen verknüpft. Stadler bringt zwar gelegentlich zum Ausdruck, dass sich die Anliegen radikaler Politiker und der alkatholischen Theologen nicht immer deckten. So schreibt er von P. Hyacinthe Loyson, den er «neben Herzog die einzige wirklich repräsentative Figur des jungen Christkatholizismus in der Schweiz» (S. 440) bezeichnet: «Sein Katholizismus war aber nicht liberal im Sinne der Erneuerer, sondern römisch-katholisch mit vorvaticanischer Akzentuierung» (S. 336). Meist wird aber der Christkatholizismus doch wieder bei den Vorstellungen der radikalen Politiker behaftet. Für diese Sicht mag gerade in Genf der Umstand sprechen, dass sich Loyson wieder nach Frankreich abgesetzt hat mit

dem Vorwurf an die Genfer liberalkatholische Kirche, ihr Werk sei «ni libéral en politique, ni catholique en religion» (S.440).

Auch die radikalen katholischen Politiker wollten zwar im Prinzip die bestehende Kirche reformieren. Mit ihrem Kirchenverständnis und ihren Polizei-Methoden haben sie jedoch den Bruch mit der römischen Hierarchie bewusst in Kauf genommen. Das kann man von Eduard Herzog und den ihm nahestehenden Persönlichkeiten nicht sagen. Der Begriff «christkatholisch», der sich für den Altkatholizismus in der Schweiz durchsetzte, war seinerzeit nicht nur im Kreis um Wessenberg und der liberalen Geistlichkeit gebräuchlich, wie Stadler meint, sondern darüber hinaus in Süddeutschland, Österreich und in der Schweiz sehr verbreitet, gelegentlich innerhalb der römisch-katholischen Kirche sogar noch nach dem Kulturkampf. Seine konfessionelle Verwendung nach 1870 mag zum Teil der Abgrenzung von der deutschen Bewegung gedient haben. Doch stand auch mit der schweizerischen Bezeichnung die Betonung der Kontinuität der vorvatikanischen Kirche im Vordergrund, die Berufung auf ein Kirchenbild, das zwar seit der sogenannten Gregorianischen Reform an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert und mehr noch durch den tridentinischen Zentralismus in Praxis und Lehrmeinungen gestört, jedoch nicht grundsätzlich dogmatisch aufgehoben war. Sowenig wie der Begriff «altkatholisch» bedeutet der Begriff «christkatholisch» ein reformatorisches Zurück zur Urkirche, sondern die Anerkennung der kirchlichen Tradition, die über den sogenannten Frühkatholizismus hinaus von der West- und Ostkirche gemeinsam getragen wurde.

Im Kulturkampf gab es nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Bereich so etwas wie einen liberal-konservativen Standpunkt. Die Vertreter dieser Richtung, allen voran Döllinger, haben bekanntlich die Kirchenspaltung nicht gesucht. Die Beschlüsse des Ersten Vaticanums und das Verhalten der römischen Hierarchie haben ihnen aber ein ehrliches Verbleiben in der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft versperrt. So wurden sie zu «Kirchengründern» wider Willen. Für sie waren die Erfinder der vatikanischen Dogmen die «Katholiken der neuen Richtung» (vgl. im umgekehrten Sinn u. a. S.446). Reformer in der Tradition Wessenbergs waren jene aber tatsächlich in bezug auf Kult und Disziplin, aber ohne darin den Grund für eine Kirchenspaltung zu erblicken. Sie wollten in der Konsequenz einer ihnen aufgedrängten Lage das altkatholische Kirchenbild auch in diesen Bereichen reformieren. Dabei hielten sie sich nicht an ein bloss historisierendes Schema, sondern suchten nebst dem synodalen

Anliegen des Frühkatholizismus auch die Idee des Gemeindegottesdienstes in der Landessprache mit den Mitteln des 19. Jahrhunderts zu reaktivieren. Die pastoralen Gesichtspunkte, die sich damit verbinden, lassen diese Reformen als «modern» erscheinen und treffen sich mit gewissen Forderungen der Aufklärung. Das gilt vor allem auch von der Abschaffung von Brauchtum, das man im Widerspruch zum altkirchlichen Kirchen-, Liturgie- und Sakramentsbegriff stehend sah, wie vor allem dem Zwangszölibat, der Zwangsbeichte, dem Ablass- und Gebührenwesen. Diese Reformvorstellungen kommen bei Stadler im Rahmen des Programms der freisinnigen Katholiken vor der Konstituierung des christkatholischen Nationalbistums zur Sprache, ihre Konkretisierung durch die Nationalsynoden nach 1876 wird nicht mehr behandelt.

Die historisch unerlaubte Frage, was geschehen wäre, wenn sich die Opposition auf dem Vatikanischen Konzil nicht gebeugt hätte und Bischof Greith die Dogmen in seinem Bistum nicht verkündet hätte, illustriert immerhin eine geschichtliche Möglichkeit, die nicht einfach von der Hand zu weisen ist. Der Biograph von Josef Burkard Leu wagt es allerdings zu behaupten, dass dieser sich als allfälliger Bischof von Basel unterworfen hätte, so wie er sich 1854 unterworfen hatte (*G. Wüest*, Diss. phil. Freiburg, Bern/Frankfurt 1974). Dagegen ist immerhin auf die schon erwähnte *Reservatio mentalis* Leus von 1854 hinzuweisen, die sich eben auf die mangelnde Legitimation des Papstes stützte. Dieses Argument wäre nach 1870 nicht mehr möglich gewesen. Mit Sicherheit kann nur die Äusserung Herzogs über seinen Onkel gelten: «Es war für ihn ein grosses Glück, dass er vor 1870 scheiden durfte.»

Herzogs eigene Haltung kommt klar im Abschiedsbrief an Bischof Lachat vom 23. September 1872 zum Ausdruck. Stadler attestiert die «würdige Form» und zitiert den Schluss daraus, der eben den verständlichen Ton illustriert und Herzogs Überzeugung, auch nach der zu erwartenden Exkommunikation fortgesetzt der katholischen Kirche anzugehören. Leider kommen die übrigen Abschnitte des Briefes nicht zur Sprache. Sie hätten exemplarisch zum Verständnis der theologischen Lage Herzogs und seiner Gleichgesinnten dienen können: die grundsätzlichen Einwendungen gegen die vatikanischen Beschlüsse und die Gewissensproblematik für den Fall, dass Herzog einfach geschwiegen hätte. Als Antwort auf den Brief an Bischof Lachat wurde Herzog zunächst von jenem nur als Priester suspendiert.

Als Herzog, von Krefeld zurückgekehrt, sein Amt als Pfarrer in Ol-

ten antrat, zitierte ihn Bischof Lachat vor sich und drohte im Weigerungsfalle mit der «*excommunicatio latae sententiae*». Erst nach der Bischofsweihe im Jahre 1876 verhängte der Papst über Herzog die grosse Exkommunikation mit Anathem. Stadler meint dazu, die Massnahme entspreche dem Pathos der kurialen Tradition, sei aber doch etwas erstaunlich gewesen, da der Bruch schon lange vollzogen war und die Bildung einer Gegenkirche auch nicht mehr überraschen konnte. Aber gerade Stadlers Hinweis darauf, dass im Herbst 1876 die römisch-katholischen Bischöfe auf kurialen Druck hin (gegen den sie sich übrigens verwahrten!) die Gläubigen warnten, der «neuen Schisma-Kirche» beizutreten, deutet an, dass die Kurie damals die möglichen Wirkungen der Kirchenspaltung noch überschätzte. Zudem war die formelle Exkommunikation vor der Konstituierung des christkatholischen Bistums weniger dringlich. Aus römischer Sicht war sie nachher eine Selbstverständlichkeit. Herzog selbst, den Stadler zitiert, antwortete in einem Hirtenbrief, dass die Exkommunikation, insofern sie nichts anderes ist als die Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft, an den Verhältnissen, «die wir selbst geschaffen, nichts geändert» habe. Stadler führt wörtlich aus (S.364): «Mit einiger Berechtigung liess Herzog die Sache auf sich beruhen: die Kirchengemeinschaft mit Rom sei längst aufgehoben, Christus als das alleinige Oberhaupt der christkatholischen Kirche anerkannt, sein Bischofseid schliesse jede weitere ausländische Abhängigkeit aus.» Damit entsteht der Eindruck, Herzog bestätige sozusagen den Austritt aus der römisch-katholischen Kirche. Im grösseren Zusammenhang des Hirtenbriefes wird aber klar, dass sich Herzog, der von der Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit dem *Papst* (nicht mit «Rom») spricht, eigentlich auf den Standpunkt stellt, dass damit nur die Konsequenzen gezogen wurden aus dem Umstand, dass sich im Grunde der Papst selbst mit seiner Amtsanmassung aus der christkatholischen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat und dieser schon gar nicht berechtigt sei, «mit seinen Bannsprüchen andern Gliedern der christlichen Kirche die Gnade Gottes und das Heil der Seele zu entziehen» (W. Herzog, S.84). Beipflichten kann man Stadler in der Fortsetzung: «Damit endete der Dialog, der nie einer hatte werden können, weil es in der damaligen Situation nur um Unterwerfung ging.»

Als Herzog seine Stellung an der theologischen Fakultät in Luzern und damit eine vermutlich weiterführende kirchliche Karriere aufgab, um in dem fernen Krefeld eine altkatholische Pfarrstelle anzunehmen, konnte er nicht wissen, ob er je in seine Heimat zurückkehren würde,

geschweige denn, dass noch grössere Aufgaben, die allerdings mit mehr Bürde als Würde verbunden waren, seiner harrten. Diesem Luzerner Theologen jubelte keine progressive Studentenschaft zu, keine Massenmedien kanonisierten ihn vorzeitig zum «zweiten Luther». Von einer längerfristigen materiellen Sicherung durch eine wohldotierte Staatspfründe mit Dienstfahrzeug konnte auch nicht die Rede sein. Kennzeichnend für Herzog ist auch sein persönliches Verhältnis zum Zölibat. Obwohl die christkatholische Kirche den Zwangszölibat, den auch Herzog als Prinzip ablehnte, abgeschafft hatte, behielt Herzog den Zölibat für seine Person bei und hat ihn auch nicht in den heute wieder üblichen mittelalterlichen Formen verwässert. Er wollte eine Relativierung seiner Gewissensentscheidung vermeiden. Stadler bringt sehr wohl zum Ausdruck, dass Herzog, der auch die Wertschätzung Segessers genossen hatte, die wichtigste Schlüsselfigur zum Verständnis des Christkatholizismus bleibt. Er hätte ihm jedoch ein von den «politischen Anfängen» des Christkatholizismus getrenntes Kapitel widmen dürfen. Auch für Herzog vermögen die allgemeinen Hinweise auf seinen Werdegang und seine Studien in Tübingen und Bonn für ein tieferes Verständnis seiner Theologie nicht zu genügen. Es wurde schon festgestellt, wie er durch seine Persönlichkeit das Bischofsamt der schweizerischen christkatholischen Kirche geprägt hat. Gerne wüsste man mehr über die Zusammenarbeit des jungen Bischofs mit dem doppelt so alten Augustin Keller, dem ersten Synodalaratspräsidenten (nicht Synodepräsidenten oder «Synodalpräsidenten», wie Stadler schreibt). Etwas mehr vernimmt man über die Belastung der Beziehungen Herzogs zum bischöflichen Vikar für die welsche Schweiz, Eugène Michaud, dem gleichzeitigen Kollegen Herzogs an der Berner Fakultät und späteren ersten Redaktor der IKZ. Walter Herzog betont in der Biographie seines Onkels gegensätzliche Auffassungen über die zu befördernden ökumenischen Kontakte. Während Eduard Herzog dem Anglokatholizismus näherstand, wollte Michaud vermehrt die Beziehungen zu den Ostkirchen pflegen. Nach Stadler, der in den Nachlass Michauds im Besitz des inzwischen verstorbenen Sven Stelling-Michaud Einsicht genommen hat, haben dagegen Kompetenzschwierigkeiten, unterschiedliche Auffassungen über Liturgiereform und die Studentendisziplin und persönliche Gegensätze das Verhältnis von Bischof und bischöflichem Vikar belastet. Auf die von Conzemius (Zschr. für Schweiz. Kirchengesch. 58, 1964) gegen den Michaud-Biographen Dederen aufgeworfene Frage, ob es sich nicht um substantiellere Differenzen wie in der Frage der Unauflöslichkeit

der Ehe, der Abschaffung der Beichte, der rigorosen Einführung der Kommunion unter beiden Gestalten handelte, tritt Stadler nicht ein, obwohl er beide Autoren zitiert. Hinweise finden sich auch auf die Vorbehalte der Kirche von Utrecht gegen den rechtlichen Status des schweizerischen Bischofs und den Verzicht auf die Mitwirkung bei der Weihe Herzogs. Es wäre hier wohl der Ort gewesen, darauf hinzuweisen, dass die Bemerkungen des Erzbischofs von Utrecht vom Jahre 1876 die historisch wesentlich andere Verfassungssituation der «römisch-katholischen Kirche der altbischöflichen Klerisei» der Niederlande charakterisieren. Stadlers Ausdruck «Utrechter Unionskirche» ist unklar bzw. anachronistisch. Die Utrechter Union der altkatholischen Kirchen ist erst im Jahre 1889 abgeschlossen worden. Auch sie ist zu einem wesentlichen Teil das Werk von Eduard Herzog, dem es gelungen war, die holländischen Bedenken gegenüber dem schweizerischen Radikalismus zu zerstreuen, und der in der Folge die führende Persönlichkeit in der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz war. Das Vorbild der niederländischen Kirche dürfte umgekehrt das Verständnis des Bischofsamtes bei den schweizerischen Christkatholiken gestärkt haben.

Diese und andere Aspekte des Wirkens von Herzog führen zeitlich und räumlich an die Grenze von Stadlers Werk und sogar darüber hinaus. Zu den Anfängen des Christkatholizismus gehören aber – wie schon erwähnt – auch die liturgisch-disziplinären Reformbeschlüsse der ersten Nationalsynoden, an denen wiederum Herzog einen massgeblichen Anteil hatte. Hervorgehoben seien das christkatholische Missale und Rituale in der Landessprache, das in der Tradition Wesenbergs anstelle der römischen Privatmesse die Gemeindefeier setzt, und der Katechismus sowie das Gesangbuch von Thürlings – Themen, zu denen teilweise historische Einzeluntersuchungen vorliegen.

Stadlers Bemerkung, dass eine etwas einseitige Biographie besser sei als gar keine, kann man natürlich nur zustimmen. Aber gerade im Fall von Eduard Herzog und von Augustin Keller muss das Fehlen einer weiterführenden wissenschaftlichen Biographie als schwerer Mangel empfunden werden. Selbst über Segesser, für die Zeit vor dem Ersten Vaticanum das Paraded Pferd der Christkatholiken, für die Zeit nachher der Musterknabe der Römisch-Katholiken, ist gerade im Hinblick auf sein Verhältnis zu den Vatikanischen Dogmen das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Die hier beobachteten Verkürzungen in Stadlers Darstellung des Christkatholizismus haben ihre Ursachen wohl nicht nur in der ausge-

bliebenen Breitenwirkung und den tatsächlich auf weite Strecken chaotischen Anfängen der Bistumsgründung, sondern auch im Mangel an einschlägiger Einzelforschung. Damit ist ein Vorwurf an die christkatholische Kirchengeschichte selbst erhoben. Obwohl die theologische Opposition gegen die vatikanischen Dogmen in Deutschland gerade in den Reihen der Kirchenhistoriker ihre gewichtigsten Vertreter besass und auch aus dem christkatholischen Klerus – angefangen bei Eduard Herzog – verschiedene historische Studien zu Spezialfragen hervorgegangen sind, ist gerade in neuerer Zeit wenig vertiefende historische Literatur zum schweizerischen Christkatholizismus aus christkatholischer Feder entstanden. Nebst den polemischen oder apologetischen Schriften der Kulturkampfzeit gibt es Ansätze zu grundsätzlicherer historischer Fragestellung in lokalen Gedenkschriften und monographischen Darstellungen, worunter noch immer das umfänglichere Werk von *Otto Gilg* über den Christkatholizismus in Luzern hervorsteht⁵. Dazu stossen ein paar juristische Spezialuntersuchungen zu staatskirchenrechtlichen Fragen und einige populäre Übersichtsdarstellungen. Auch im Handbuch von *Küry* ist der historische Bereich naturgemäss in sehr geraffter Form dargestellt. Im Gegensatz zur Kirche von Utrecht, deren historisches Bewusstsein wegen des höheren Alters ihrer geschichtlichen Kontinuität stärker entwickelt ist, hat es sich die schweizerische christkatholische Kirche als Verdienst angerechnet, auf sich selbst bezogene Historie nur am Rande zu betreiben und dafür die wenigen Kräfte, die ihr überhaupt zur Verfügung standen, aus einer konfessionalistischen Enge hinaus in einer bewussten Zuwendung zu einer weiteren theologischen Tradition der Systematik und den biblischen Wissenschaften zuzuwenden.

Ende der fünfziger und in den sechziger Jahren, im Zeichen des Zweiten Vaticanums, begannen sich römisch-katholische Theologen und Historiker für die effektiven und die vermeintlichen Vorläufer des «Aggiornamento» zu interessieren. Der Konziliarismus, Wessenberg

⁵ Von Stadler konnte nicht mehr berücksichtigt werden der Beitrag von Kurt Stalder über die Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern in: Hochschulgeschichte Berns 1528–1984, Zur 150-Jahr-Feier der Universität Bern 1984, hg. von *Ulrich Im Hof* u. a., Bern 1984. – Interessantes Material u. a. zu Augustin Keller neuestens bei *Josef F. Waldmeier*, Katholiken ohne Papst, Ein Beitrag zur Geschichte der christkatholischen Landeskirche des Kantons Aargau, Aarau 1986.

und selbst Döllinger wurden rehabilitiert. Bei diesem wurde der Einwand gegen eine Kirchengründung («nicht Altar gegen Altar stellen») hervorgehoben. Der Altkatholizismus wurde «salonfähig». In diesem Umfeld entstand eine historische Literatur, die im wesentlichen zeigen sollte, dass das Vaticanum II eigentlich den Durchbruch der älteren Reformanliegen bedeutet. Das Vaticanum I wird in dieser Literatur in seiner Bedeutung relativiert und die altkatholische Position als Folge von Missverständnissen erklärt, wobei Papst, Kurie und ultramontane Diözesanbischöfe allenfalls der Vorwurf von ungeschicktem oder inopportunem Verhalten trifft. Hier findet sich immerhin auch die berechtigte Forderung nach der Erforschung der persönlichen Religiosität der radikalen Politiker. Die älteren reformkatholischen Strömungen werden sozusagen von dem postkonziliären römischen Katholizismus vereinnahmt, in der offensichtlichen Meinung, der Altkatholizismus habe nun seine «raison d'être» verloren. Um 1970 gab es in der Schweiz römisch-katholische Würdenträger höchsten Ranges, die fest daran glaubten, die Aussöhnung der Altkatholiken mit Rom stehe unmittelbar bevor. In gewissen niederländischen Gemeinden hatten sich damals schon de facto Interkommunionspraktiken eingespielt, die eine solche Annahme keineswegs abwegig erscheinen lassen. Unter diesen Voraussetzungen war aber ein wirkliches historisches Verständnis für die Anliegen der katholischen Liberalen und für die Gewissensentscheidung der altkatholischen Väter kaum möglich.

Als deutlich wurde, dass das Vaticanum II aus altkatholischer Sicht die eigenen Anliegen nur zum Teil und jedenfalls nicht in den Hauptpunkten aufgenommen hatte, nahm bezeichnenderweise das römische Interesse am Alt- oder Christkatholizismus wieder ab, bzw. es reduzierte sich auf die Vorgeschichte. Man suchte nun die direkten Verbindungslinien zwischen dem Reformkatholizismus des 19. Jahrhunderts und den Reformen des Vaticanum II. Das Skandalon des Altkatholizismus übergeht man nach Möglichkeit in ökumenischer Diskretion mit Stillschweigen⁶.

⁶ Vgl. neuestens auch die Besprechung von Stadlers Werk durch U. Altermatt in: Schw.Zschr. für Gesch. 37 (1987) 82f., die den Christkatholizismus mit keinem Wort erwähnt.

4. Schluss

Wie eingangs festgestellt, beschränken sich die vorangegangenen Erwägungen ihrerseits auf einen bestimmten historischen Gesichtswinkel. Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass Stadler nicht nur der allgemeinen schweizergeschichtlichen Forschung im Bereich des 19. Jahrhunderts, sondern auch der zukünftigen Erforschung der Geschichte des Christkatholizismus in der Schweiz ein unentbehrliches Arbeitsinstrument zur Verfügung gestellt hat. Auch abgelegene altkatholische Literatur wird sehr vollständig registriert. Die Darstellung der Vorgänge bei der christkatholischen Bistumsgründung erfolgt viel detaillierter und umfassender als in den bisherigen einschlägigen Handbüchern. Die lokalen Vorgänge bei der Konstituierung christkatholischer Kirchgemeinden werden zum Teil sehr minutiös geschildert. Es ist von historischem Nutzen, wenn die alt-, bzw. christkatholische Kirchengeschichte eine profangeschichtliche Ergänzung und gelegentliche Relativierung erfährt. Umgekehrt regt Stadlers Opus Magnum zur kirchengeschichtlichen Vervollständigung und zu weiterer Forschung an, was für die christkatholische Kirchengeschichte eine Verpflichtung bedeuten müsste, um so mehr, wenn man sich Stadlers zusammenfassendes Urteil über die neu konstituierte christkatholische Kirche vor Augen hält (S. 364):

«Bei aller politischen Problematik, die dem Christkatholizismus anhaftete, bestand seine geschichtliche Berechtigung darin, dass er den Katholiken, die nichts von päpstlicher Unfehlbarkeit wissen wollten, die Obhut einer eigenen Kirche bot. Anders formuliert: die Bildung dieser Kirche war der Preis, den Pius IX. für die Dogmatisierung seiner Unfehlbarkeit entrichten musste. Ohne diesen entscheidenden Einschnitt hätten zwar die Spannungen zwischen ultramontanem und liberalem Katholizismus fortbestanden, aber zur Bildung einer romfreien Kirche wäre es jedenfalls nicht gekommen. Der Preis mag angesichts der begrenzten Ausbreitung der «ecclesiola in ecclesia» relativ bescheiden erscheinen. Er hat aber doch dem Katholizismus Substanzverluste gebracht, die qualitativ schwer abzuschätzen sind.»

Remetschwil

Andreas Amiet