

Zeitschrift:	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	97 (2003)
Artikel:	Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne : Epochen, Diskurse, Transformationen
Autor:	Altermatt, Urs
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-130335

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: 27.12.2025

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

Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen

Urs Altermatt

Die Entwicklungsstränge der Modernisierung wie die Säkularisierung und die Industrialisierung, die Nationalstaatenbildung und die Demokratisierung traten in den europäischen Ländern phasenverschoben auf, was zu Überschneidungen, Verwerfungen und Konflikten führte.¹ Wirtschaftliche Modernität und politische Rückständigkeit – um ein Beispiel zu nennen – standen oft nahe beieinander.

Was bedeutet Modernität, Moderne oder Modernisierung? Nach dem französischen Historiker Jacques Le Goff hat die Moderne mit dem Bewusstsein des Entstehens von etwas Neuem zu tun, das den Bruch mit der Vergangenheit bezeichnet.² Im 16. Jahrhundert begannen die Gelehrten, die abendländische Geschichte in drei Epochen einzuteilen: in die alte (oder in französischer Sprache: antike), in die mittelalterliche und in die neuere (oder französisch: moderne) Geschichte. Den Beginn der neueren oder modernen Geschichte setzten die Geschichtsschreiber um 1500 an. Was dazwischen lag, betrachteten sie als eine Art Zwischen geschichte.

¹ Dieser Beitrag baut auf dem Text eines Referates auf, das ich an der internationalen Tagung «Religious Identity and the Problem of Historical Foundation» vom 29. August bis 1. September 2001 in Utrecht (Niederlande) gehalten habe, und entwickelt Themen weiter, welche ich in anderen Büchern und Artikeln dargelegt habe. In einer ausführlichen Version erscheint der Beitrag unter dem Titel «Ambivalences of Catholic Modernisation» in: Judith Frishman/Willemien Otten/Gerard Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Texts and Traditions in the History of Christianity, Leiden 2003 (demnächst). – Ich danke Franziska Metzger herzlich für die Mitarbeit.

² Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1986, ²1995. Siehe auch Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.

In einer zweiten Wortbedeutung weist Moderne auf Fortschritt und damit zur Hauptsache auf die gesellschaftliche Entwicklung der Industrialisierung hin, die in verschiedenen westeuropäischen Ländern um die Zeit der Französischen Revolution einsetzte.³ In der Soziologie ist es hauptsächlich die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die als Charakteristikum der Moderne betrachtet wird. Dabei unterscheidet die neuere Literatur von der «ersten» eine «zweite Moderne» beziehungsweise «reflexive Modernisierung» oder «Modernisierung der Moderne».⁴ Darunter versteht Ulrich Beck die Selbstproblematisierung und Selbstthematisierung der Moderne, die sich mit den «Konsequenzen, Grenzen, Diskontinuitäten und Paradoxien radikalierter Moderne» befasst, wobei Globalisierung und ein neuer Individualisierungsschub seit den 1960er Jahren als kennzeichnende Elemente dieser Moderne erachtet werden.

Und schliesslich sieht Le Goff eine dritte Variante: In den 1860er Jahren tauchte in Frankreich das Konzept der Modernität auf. Wo der industrielle Wandel rasch voranschreitet, entsteht neues Denken, das zugleich Promotor und Reaktion des sozialen Wandels ist. Der französische Schriftsteller Charles Baudelaire meinte 1863, Modernität umfasse die Verhaltensweisen und Sitten einer bestimmten Zeit. Jede Epoche habe ihre Haltung, ihren Blick und ihre Gestik. Aus diesen Gründen sei Modernität nicht mehr konform mit der Norm; sie sei Mode. Hier wird modern also in der Wortbedeutung von modisch verwendet.⁵

Innerhalb der grossen Zeitperiode der neueren oder modernen Geschichte nehmen die Historiker weitere Differenzierungen vor und sprechen zusätzlich von «Zeitgeschichte» und «Gegenwartsgeschichte».⁶ Die Zeitgeschichte gewann im Verlaufe des 20. Jahrhunderts an Bedeutung, was damit zusammenhängt, dass die zeitgenössische Geschichte in einer globalisierten Welt immer mehr Menschen direkt

³ Le Goff, *Histoire et mémoire*, 60.

⁴ Siehe Ulrich Beck/Wolfgang Bonss, *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt a.M. 2001, darin insbesondere: Ulrich Beck/Wolfgang Bonss/Christoph Lau, *Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme*, 11-59; Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1996.

⁵ Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in: *Le Figaro*, 26. und 29. November, 3. Dezember 1863, zitiert in: Le Goff, *Histoire et mémoire*, 88-89.

⁶ Siehe dazu u.a.: Gerhard Schulz, *Einführung in die Zeitgeschichte*, Darmstadt 1992, besonders 55-65; Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur «Zeitgeschichte»*, in: Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen 1988, 17-31.

betrifft. In Frankreich wird von «Histoire du temps présent» gesprochen, was man mit «Gegenwartsgeschichte» übersetzen könnte. Neu ist die Gegenwartsgeschichte freilich nicht, denn schon der griechische Historiker Thukydides verspürte in Bezug auf den Peloponnesischen Krieg, der römische Autor Tacitus in Bezug auf die römische Kaiserzeit ein ähnliches Zeitgefühl.

Wenn ich in diesem Beitrag von der «Moderne» spreche, meine ich nicht nur die Periode der sogenannten Zeitgeschichte, die man je nach Perspektive 1917/1919 mit der Russischen Revolution und dem Ende des Ersten Weltkrieges, 1945 mit dem Zusammenbruch des Faschismus in Europa oder 1989 mit dem Kollaps des sowjetischen Imperiums beginnen lassen kann. Für die europäische und schweizerische Kultur- und Religionsgeschichte ist die Periode nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Aufkommen der Konsum- und Freizeitgesellschaft zwar von grosser Bedeutung, den eigentlichen Einschnitt im Zusammenhang mit der «longue durée» der Katholizismusgeschichte brachte aber die gesellschaftliche Modernisierung nach 1800, weshalb ich hier das 19. und 20. Jahrhundert als zusammenhängenden Zeitraum betrachte.⁷

Epochen im spannungsreichen Verhältnis von Katholizismus und Moderne

Auf den Bedeutungsverlust der Religion, welche die Modernisierung und Säkularisierung im 19. Jahrhundert mit sich brachten, reagierten die katholische Kirche und die kirchentreuen Katholiken abwehrend. Grundsätzlich vertraten die Kirche und ihre Eliten eine Defensivstrategie gegenüber der Moderne.⁸ Allerdings schloss die Praxis eine teilweise

⁷ Siehe aus der Fülle der Literatur zur gesellschaftlichen Modernisierung und Säkularisierung: Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000; Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998; Beiträge von Andreas Holzem, Hartmut Lehmann und Philippe Martin in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 11 (1998); Beiträge von Friedrich Wilhelm Graf, Alois Hahn, Hartmut Lehmann u.a. in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997; La «déchristianisation», in: Jacques Le Goff/René Rémond (Hg.), *Histoire de la France religieuse*, Tome 3, *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Paris 1991, 177-329; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

⁸ Urs Altermatt, *Conservatism in Switzerland: A Study in Antimodernism*, in: *A Century of Conservatism*, Part 2, *Journal of Contemporary History*, 14 (1979), 581-610; ders., *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 21991.

Modernisierung nicht aus, die oft unbeabsichtigt war. Da, wie der Soziologe Staf Hellemans ausgeführt hat, der religiöse Sektor einen Teil der sich wandelnden Gesellschaft darstellt, änderte sich im Prozess der Modernisierung auch der Katholizismus, ohne dabei im Zeitraum von 1850 bis 1950 die antimoderne Stossrichtung aufzugeben.⁹ Ich habe dies im Buch «Katholizismus und Moderne» (1989) ausführlich dargelegt.¹⁰

Im Gegensatz zur vormodernen Zeitepoche vor 1800, in der die Kirchen in der Lebenswelt Alteuropas eine herausragende Stellung besaßen, leben die Menschen seit der Entstehung der modernen Gesellschaft zunehmend in einer Vielzahl von gesellschaftlichen Teilsystemen, wobei die Religion nur eines unter vielen darstellt.¹¹ Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung brachte mit sich, dass das Christentum im Gefolge der Säkularisierung die Identität der europäischen Gesellschaften und der einzelnen Individuen nur noch partiell prägte. Ob es sich um die Industrialisierung oder die nationale Einigung, um die liberalen Freiheitsrechte oder die demokratische Staatsform, um die sozialen Probleme oder um die Frauenemanzipation handelte, Kirche und Katholiken sahen sich jeweils mit neuen gesellschaftlichen Herausforderungen konfrontiert, auf die sie Antworten finden mussten.

Die katholische Kirche besaß in der Moderne nicht mehr den Einfluss, ihre Lehren als allgemeingültige durchzusetzen. Wie der Soziologe Niklas Luhmann schrieb, führte die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft dazu, dass Religion nicht mehr für alle Lebensbereiche konstitutiv war. Dabei hatte die Exklusion aus der Religion nicht mehr wie im Mittelalter den Ausschluss aus der Gesellschaft zur Folge.¹² Der britisch-tschechische Philosoph und Sozialanthropologe Ernest Gellner verwies darauf, dass mit der Bildung der Nationalstaaten die staatlich geschützte Kultur zum entscheidenden Inklusions- und Exklusionskriterium heran-

⁹ Siehe Staf Hellemans, Secularization in a religiogeneous modernity, in: Rudi Laermans/Bryan Wilson/Jaak Billiet (Hg.), Secularization and social integration. Papers in honor of Karel Dobbeleire, Leuven 1998, 67-81; ders., Religieuse modernisering, Utrecht 1997; ders., From «Catholicism Against Modernity» to the Problematic «Modernity of Catholicism», in: Ethical Perspectives, 8 (2001), 117-127. Siehe auch Hellemans Beitrag in: Frishman/Otten/Rouwhorst (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation.

¹⁰ Altermatt, Katholizismus und Moderne.

¹¹ Siehe u.a. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft; Charles Taylor, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M. 1995; Herbert Willems/Alois Hahn (Hg.), Identität und Moderne, Frankfurt a.M. 1999; Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989. Zu den Jahrhunderten vor 1800 siehe: Kaspar von Geyser, Religion und Kultur. Europa 1500-1800, Göttingen 2000.

¹² Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, 304-305.

wuchs und fortan in zunehmendem Masse die kollektive Identität der Individuen bestimmte. Wenn im vormodernen konfessionellen Zeitalter des 16. und 17. Jahrhunderts die Religions- und Konfessionszugehörigkeit noch das primäre Merkmal dargestellt hatte, nahm in Europa seit dem 19. Jahrhundert die Zugehörigkeit zum Nationalstaat eine vergleichbare Funktion ein.¹³

Diese modernen Entwicklungen wurden von der katholischen Kirche als negative Phänomene der Säkularisierung und damit als Gefahren für Kirche und Religion wahrgenommen. Auf ihr Krisenempfinden reagierte sie damit, dass sie die religiös-moralischen Werte des eigenen katholischen Weltbildes betonte und in einen weltanschaulichen Gegensatz zu den als bedrohlich erachteten modernen Grossideologien wie etwa dem Liberalismus und dem Sozialismus setzte. Ausgehend von diesem Krisenbewusstsein propagierten die katholischen Eliten antimodernistische Verteidigungs- und Konservierungsstrategien.¹⁴

Was die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Modernisierung der Gesellschaft betrifft, unterscheidet der britische Soziologe Bill McSweeney drei Zeitepochen: erstens die Periode von der Französischen Revolution bis zum Ende des Pontifikats von Pius IX. 1878 als Ablehnung der modernen Welt, zweitens die Periode von 1878 bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil als Wettbewerb mit der Moderne und drittens die Periode seit dem Ende des Zweiten Vatikanums 1965 als Partnerschaft mit der modernen Welt.¹⁵

Mit Blick auf das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. schlägt Staf Hellemans eine weitere Differenzierung vor. Nach der kurzen, von einem Klima der Öffnung bestimmten Konzilsphase in den 1960er Jahren unterscheidet er eine vierte, restaurative Periode («countervoice»), die mit der Enzyklika «Humanae vitae» von Papst Paul VI. 1968 eingesetzt habe. Diese Epocheneinteilung hindert den belgischen Religionssoziologen indessen nicht daran, die Modernisierung des Katholizismus hervor-

¹³ Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Berlin 1991 (englisches Original 1983 in Oxford erschienen); Ernest Gellner, Encounters with Nationalism, Oxford/Cambridge (USA) 1994.

¹⁴ Altermatt, Katholizismus und Moderne; Friedrich Wilhelm Graf, «Dechristianisierung». Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, 32-66; Olaf Blaschke, Krise als gedachte Unordnung. Die katholische Bildungselite und die Krisenmentalität im Fin de siècle, in: Michael Graetz/Aram Mattioli (Hg.), Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und der Schweiz, Zürich 1997, 247-269.

¹⁵ Bill McSweeney, Roman Catholicism. The Search for Relevance, Oxford 1980, 236-239.

zuheben. Er vertritt die Meinung, dass der Katholizismus als «evolving part of a likewise evolving modernity» zu betrachten sei.¹⁶

Im Unterschied dazu betone ich stärker die ambivalente Seite des Katholizismus in seinem Verhältnis zur modernen Welt.¹⁷ Im Widerstand gegen die Moderne verwendete der Katholizismus moderne Mittel, die als unbeabsichtigte Konsequenzen den Wandel vorantrieben.¹⁸ Dies gehört zu den Antinomien des katholischen Antimodernismus: Trotz seiner antimodernen Ideen war der Katholizismus in Teilbereichen modern. Bezuglich des Fundamentalismus spricht der Soziologe S. N. Eisenstadt bei verschiedenen Religionen von der Verbindung «moderner jakobinischer Mobilisierung» und «antimoderner» Ideen und bezeichnet eine «hochselektive Aneignung, Umwandlung und Umdeutung verschiedener Aspekte der Moderne» als kennzeichnend für fundamentalistische Strömungen.¹⁹

Die «Pianische Epoche» des ultramontanen Katholizismus

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlangte der «Syllabus errorum» von Papst Pius IX. aus dem Jahre 1864 grosse Berühmtheit. Der Papst verurteilte in diesem als Anhang zur Enzyklika «Quanta cura» verfassten antimodernistischen Programm eine Liste von Irrtümern der Zeitkultur, gegen welche die Kirche ankämpfen wollte; alles in allem eine lange Reihe von modernen Ideologien und Geistesströmungen, darunter Rationalismus und Indifferentismus, Liberalismus, Sozialismus und so weiter.

¹⁶ Hellemans, From «Catholicism Against Modernity» to the Problematic «Modernity of Catholicism», 121.

¹⁷ Siehe Altermatt, Conservatism in Switzerland; ders., Katholizismus und Moderne. Zum deutschen Katholizismus u.a.: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992, 72000; Wilfried Loth, Einleitung, in: ders. (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 9-19; Heinz Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986; Klaus Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1986.

¹⁸ Siehe dazu auch: Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M. 1993; Anthony Giddens, The consequences of modernity, Stanford 1990.

¹⁹ S. N. Eisenstadt, Die Vielfalt der Moderne, Göttingen 2000, 204, 221.

Nach der langen Regierungszeit von Pius IX. (1846-1878) trat mit dem Pontifikat Leos XIII. (1878-1903) ein Wandel ein, denn dieser Papst wies die Moderne nicht total zurück. Die Kirche trat in Konkurrenz mit der modernen Gesellschaft und entwarf ein katholisches Gegenprogramm. Zu nennen sind an erster Stelle die Sozialenzykliken «Rerum novarum» von 1891 und später unter Pius XI. «Quadragesimo anno» von 1931.²⁰

Auch wenn die Sozialenzyklika von 1891 eine Innovation darstellte, frage ich mich, ob man wirklich von einer neuen Periode sprechen kann. Letztlich kommt es auf die Fragestellung an. Die antimodernistische Grundtendenz mit der expliziten Ablehnung einer Vielzahl von modernen Geistesströmungen blieb auch unter Papst Leo XIII. bestehen. Betrachtet man die ganze Zeitperiode von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg, kann man unter Pius IX. von einer antirevolutionär-restaurativen und unter Leo XIII. von einer evolutionär-pragmatischen Defensivstrategie sprechen.

Es lässt sich für die lange Epoche der Pius-Päpste von 1846 bis 1958 mit Franz-Xaver Kaufmann von einer Verkirchlichung des Katholizismus als Reaktion auf die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft sprechen.²¹ Die «Pianische Epoche» war von einer ausserordentlichen Homogenität der katholischen Frömmigkeitskultur geprägt, die die grosse katholische Kulturgemeinschaft zusammenhielt und umrahmte. Im Zuge der Ultramontanisierung wurde der Katholizismus sakralisiert, hierarchisiert und klerikalisiert. Die ultramontane Bewegung kam während des Pontifikats Pius IX. durch den Verlust des Kirchenstaates und die internationale Solidarisierung mit dem Papst seit Beginn der

²⁰ Siehe McSweeney, Roman Catholicism, 74-80; Hellemans, From «Catholicism Against Modernity» to the Problematic «Modernity of Catholicism», 118-119.

²¹ Franz-Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i.Br. 1979, 100. Siehe auch: Heinz Hürten, Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert. Positionsbestimmung und Selbstbehauptung, in: ders. (Hg.), Katholiken, Kirche und Staat als Problem der Historie. Ausgewählte Aufsätze 1963-1992, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 33-50, hier 47. Siehe auch: Karl Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 201-225, besonders 205.

1870er Jahre in Gang.²² Während der Kulturmäpfe verstärkte sie sich und wurde zu einer von klerikalen und laikalen Eliten getragenen internationalen Bewegung, die den Katholizismus unter der römischen Leitung mobilisierte und homogenisierte.²³ Die katholische Religiosität wandelte sich von einer «populären» zu einer «popularisierten» Massenreligion, die das Gepräge einer von oben gesteuerten Massenkultur annahm.²⁴

Prominenter Ausdruck der ultramontanen Volksfrömmigkeit waren Marienverehrung und Herz-Jesu-Kult.²⁵ In der Schweiz waren die Pilgerzüge zum Marienwallfahrtsort Einsiedeln, die 1864 als organisierte

²² Aus der breiten Literatur zur Ultramontanisierung siehe aus deutscher Sicht u.a.: die Beiträge von Siegfried Weichlein, Victor Conzemius und Bernhard Schneider zum Thema Ultramontanismus an der Tagung des «Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung» vom 15. bis 17. November 2002; Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft, 26 (2000), 38-75; Michael N. Ebertz, «Ein Haus voll Glorie schauet». Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 62-85; Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, 20-45; Irmtraud Götz von Olenhusen, Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg, in: Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, 46-75; Wolfgang Schieder, Religion in der Sozialgeschichte, in: ders./Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3, Göttingen 1987, 9-31; Gottfried Korff, Kulturmampf und Volksfrömmigkeit, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986, 137-151; Michael N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Gabriel/Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, 89-111. Zum «renouveau catholique» zu Beginn des 19. Jahrhunderts siehe etwa: Michel Lagréé (Hg.), Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^e-début XIX^e siècles), Rennes 1998.

²³ Zum Kulturmampf in der Schweiz: Peter Stadler, Der Kulturmampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888, Zürich 1996.

²⁴ Korff, Kulturmampf und Volksfrömmigkeit, 139, 147. Siehe auch: Ebertz, «Ein Haus voll Glorie schauet ...», 79-81; Klaus-Michael Mallmann, Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich. Überlegungen am Beispiel des Saarreviers, in: Loth (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, 76-94; Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991; Schieder, Religion in der Sozialgeschichte; ders., Einleitung, in: ders. (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, 7-13; Michael N. Ebertz, Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde, 2 (1979), 38-72.

²⁵ Zum Herz-Jesu-Kult in Deutschland siehe: Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturmampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997; ders., Fromme Westfalen. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes zwischen Kulturmampf und Erstem Weltkrieg, in: Westfälische Zeitschrift, 144 (1994), 329-350. Zu den Marienerscheinungen: David Blackbourn, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993.

Grossanlässe einsetzen, die wichtigsten Manifestationen marianischer Frömmigkeit. Auch der Pio-Nono-Kult war Ausdruck des ultramontanen Geistes. Schon 1857 nannte sich der neu gegründete Katholikenverein in der Schweiz nach dem regierenden Papst Pius IX. «Piusverein».²⁶ Als im Winter 1859/60 der Kirchenstaat schwer gefährdet war, organisierte dieser Verband eine breite Unterstützungsaktion. Die von den Bischöfen und der katholischen Presse geförderte Adressenaktion erzielte mit 155'766 Unterschriften einen grossen Erfolg.²⁷ Ein ähnliches Phänomen stellten die 3'000 niederländischen Suaven dar, die sich in den 1860er Jahren freiwillig für den Kampf um den Kirchenstaat meldeten.²⁸

An dieser Stelle ist ein kurzer Hinweis auf den «liberalen» Katholizismus angebracht, der sich von Rom ablöste. Der Zentralisierung der Kirchenverfassung, die im Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes 1870 gipfelte, widersetzten sich in der Schweiz, in Deutschland, den Niederlanden und anderen Ländern liberale Katholiken, die sich zwischen 1871 und 1876 im Zuge des Kulturkampfes zur «Christkatholischen Kirche» formierten.²⁹ In der Schweiz hatte die christkatholische Bewegung in den Anfängen auch politischen Charakter und sammelte politisch-liberale, d.h. «freisinnige» Katholiken, die staatspolitische und kirchlich-religiöse Argumente gegen den konservativen und ultramontanen Katholizismus ins Feld führten.

Bis in die fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts besass der römische Katholizismus ein weitgehend homogenes Gepräge, ohne allerdings einen monolithischen Block zu bilden.³⁰ Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zerfiel die katholische Kulturgemeinschaft. Das von Papst Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanum von 1962-1965 war zugleich Ausdruck der gesellschaftlichen und mentali-

²⁶ Zum Piusverein in der Schweiz siehe: Alois Steiner, *Der Piusverein der Schweiz. Von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes 1857-1870*, Stans 1961.

²⁷ Dazu ausführlicher: Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, 257-260.

²⁸ Jan Roes, *Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 89 (1995), 7-44, hier besonders 18.

²⁹ Victor Conzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969. Siehe zur Schweiz: Urs von Arx, *Christkatholische Kirche*, in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, <http://www.snl.ch/dhs/externe/protect/textes/D11432.html>; Lukas Vischer/Lukas Schenker/Rudolf Dellsperger (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg/Schweiz/Basel 1994; Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz*.

³⁰ Siehe dazu ausführlich: Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Milieu, Teilmilieus, Netzwerke*, erscheint 2003 in einem von Urs Altermatt herausgegebenen Sammelband.

tätsmässigen Veränderungen innerhalb des Katholizismus als auch Beschleuniger von Transformationen.³¹ Es setzte eine Phase des «Aggiornamento» ein, in der die Kirche sich 1965 in der bekannten Erklärung über die Religionsfreiheit «Dignitatis humanae» für die Menschenrechte aussprach und im Konzilsdokument «Gaudium et spes» desselben Jahres dafür plädierte, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen. Nimmt man die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» als Leitbild, verfolgte die Kirche im Konzil eine neue Linie, um aus den alten Frontstellungen gegenüber der Moderne herauszukommen. Demgegenüber nahm Johannes Paul II. (Papst seit 1978) eine andere Position ein, die man freilich nicht nur als Restauration qualifizieren darf. Man kann die Haltung von Johannes Paul II. auch als konservative Offensivstrategie interpretieren, wobei es dem Papst nicht in erster Linie um die Anpassung der Kirche an die Welt, sondern umgekehrt um die Heimholung der säkularisierten Weltgesellschaft in den Schoss der Kirche geht.

Wie dem auch sei: Der Modernisierungsschub der konziliären Reformjahre führte zu einer konservativen Reaktion in der Weltkirche. Unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. betonte die Kirche erneut die Distanz der katholischen Doktrin zu modernen Entwicklungen. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts liefen somit Tendenzen zur Erneuerung und zur Restauration parallel nebeneinander und gaben dem Katholizismus ein ambivalentes Gepräge. Da auch die antimodernistischen Katholiken moderne Mittel einsetzen, erscheint das Verhältnis des Katholizismus zur Moderne umso komplexer. Dies gilt im Übrigen nicht nur für das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts.

Ambivalenzen katholischer Modernisierung

Der französische Religionssoziologe Emile Poulat sprach von einer «Eglise en opposition avec le ‹monde moderne› pour défendre son existence menacée par cette évolution», gleichzeitig aber auch von einer «Eglise de connivence avec ce même monde pour défendre un ordre

³¹ Zur Einordnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Katholizismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts siehe aus der breiten Literatur: Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998; Kaufmann/Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung.

social menacé de subversion».³² Damit ist das widersprüchliche Verhältnis der Kirche zur modernen Welt gut zum Ausdruck gebracht.

Betrachtet man die europäische Katholizismusgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, kann man den «sozialen» und «politischen» Katholizismus als ambivalente Phänomene der katholischen Modernisierung deuten. Ausgehend vom Widerstand gegen die Aufklärung und die Französische Revolution war die katholische Bewegung zunächst eine Folge, besser gesagt: eine Reaktion auf die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse. Die katholische Kirche und die kirchentreuen Katholiken beabsichtigten, bestehende katholische Werte und kirchliche Strukturen im oder gegen den sozialen Wandel der modernen Gesellschaft zu bewahren.

Der katholische Antimodernismus äusserte sich vor allem auf der diskursiven Ebene. Hier ging es in erster Linie darum, die katholische Weltanschauung gegen die Gefährdungen durch die modernen Ideologien des Liberalismus und Sozialismus zu verteidigen. Neben diesen defensiven Zielsetzungen darf man die offensiven Konzepte nicht übersehen. Einzelne Kreise strebten eine «Rekatholisierung» oder «Rechristianisierung» von Staat und Gesellschaft an.³³ Wie Franziska Metzger aufzeigt, stellten Rekatholisierungsdiskurse einen konstitutiven Faktor des integralistischen Rechtskatholizismus dar.³⁴ Das Spektrum von Haltungen innerhalb des europäischen Katholizismus reichte von reaktionär-restaurativen bis zu evolutionär-reformerischen Richtungen.

Zum antimodernistischen Syndrom des Katholizismus gehörte auch die Gegnerschaft gegen Kommunisten, Freimaurer und Juden.³⁵ Immer wieder machten katholische Intellektuelle diese aus einer kulturpessimistischen Weltsicht heraus für die «Entchristlichung» und «Entsittli-

³² Emile Poulat, *Eglise contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai 1977, 88.

³³ Olaf Blaschke spricht von einer «internen» und einer «externen» Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert: Olaf Blaschke, Der «Dämon des Konfessionalismus». Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 13-69.

³⁴ Siehe Franziska Metzger, Die «Schildwache». Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945, Freiburg/Schweiz 2000; dies., Rekatholisierungsdiskurs und Erneuerungsbewegungen in der integralistischen Zeitung «Schildwache» 1912-1945, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 95 (2001), 159-178. Siehe dazu auch: David Alexander, Is Fundamentalism an Integralism?, in: *Social Compass*, 32 (1985), 373-392.

³⁵ Zum katholischen Antisemitismus in der Schweiz: Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

chung» der modernen Gesellschaft, für Materialismus und Liberalismus verantwortlich, woraus eigentliche Verschwörungsdiskurse entstanden.

Das war die eine, die antimodernistische Seite der katholischen Reaktion auf die Moderne. Auf der andern Seite lösten die Auseinandersetzungen mit der Gesellschaft im Katholizismus selber Modernisierungsprozesse aus. Zum Ersten gelang es der Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit Hilfe moderner Organisationstechniken ihre antimodernen Positionen in Doktrin und Moral im breiten Kirchenvolk wirkungsvoller als zuvor an die Gläubigen heran zu tragen. Dabei brauchten die Eliten moderne Mittel wie Vereine, Parteien und Zeitungen; mit andern Worten benutzten sie Massenkommunikationsmittel, um ihre antimodernistischen Ziele zu verwirklichen. Der Katholizismus war Antimodernismus mit modernen Mitteln.³⁶

Je mehr die Amtskirche in der säkularisierten Gesellschaft an Einfluss verlor, desto mehr gewannen in der Schweiz, in Deutschland und in andern west- und mitteleuropäischen Ländern die vorkirchlich organisierten Vereine und Parteien in der katholischen Gesamtstrategie an Bedeutung. Diese Entwicklung wirkte auf Kirche und Katholizismus in einem modernisierenden Sinn. Zwischen den verschiedenen Ländern blieben allerdings Unterschiede bestehen. So macht es den Anschein, dass die Katholizismen der Niederlande und der kanadischen Provinz Québec eine stärkere klerikale Organisationsstruktur bewahrten als etwa der schweizerische Katholizismus.³⁷

Zum Zweiten veränderte sich der Katholizismus selbst, indem er im Verlaufe der Jahrzehnte zu ideologischen und gesellschaftlichen Phä-

³⁶ Siehe Altermatt, Conservatism in Switzerland; ders., Katholizismus und Moderne; ders., Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?, in: ders./Heinz Hürten/Nikolaus Lobkowicz (Hg.), Moderne als Problem des Katholizismus, Regensburg 1995, 33-50 sowie ders., Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848-1919, Freiburg/Schweiz 1972, 31995. Siehe auch die Einführung von: Helmut Walser Smith/Chris Clark, The Fate of Nathan, in: Helmut Walser Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914, Oxford/New York 2001, 3-29.

³⁷ Zu den Niederlanden: Jan Roes, In de kerk geboren. Het Nederlands katholicisme in anderhalve eeuw van herleving naar overleving, in: Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum, 24 (1994), 61-102; ders., Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden. Zum Québec: Lucia Ferretti, Brève histoire de l'Eglise catholique au Québec, Cap-Saint-Ignace (Québec) 1999; dies, Catholicisme et société en Suisse et au Québec: deux situations historiques, deux regards d'historiens, in: Claude Hauser/Yvan Lamonde (Hg.), Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec, Saint-Nicolas (Québec)/Porrentruy (Schweiz) 2002, 189-202.

nomenen andere Haltungen einnahm und seine eigene Weltanschauung an die moderne Welt anpasste. Diese Veränderungen konnten absichtlich oder unabsichtlich erfolgen, führten aber im Endeffekt zum gleichen Ergebnis.

Hinsichtlich seines Handelns im sozialen und politischen Raum war der Katholizismus nicht einfach rückwärtsgewandt. Der politische und soziale Katholizismus, wie er sich in zahlreichen europäischen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert herausbildete, war zwar über weite Strecken Ausdruck des Protestes gegen die moderne Entwicklung, mit seinen Organisationen gab er aber den im Modernisierungsprozess zu kurz gekommenen Menschen und zurückgebliebenen katholisch geprägten Landregionen eine Stimme und führte diese an die Politik heran. Dadurch förderte er deren Emanzipation in der Gesellschaft.³⁸

Das Schweizer Beispiel belegt diese Feststellung. Die Opposition des konservativen Katholizismus, die sich in der Schweiz schon in den 1830er Jahren auf politischer Ebene zu formieren begann, war nicht nur Verteidigerin von veralteten ökonomischen Interessen und traditionellen sozialen Schichten, obwohl sie in der schweizerischen Historiographie lange Zeit fast ausschliesslich in diesem Sinne gedeutet wurde.³⁹ Darüber hinaus bot der politische Katholizismus den gläubigen Katholiken die Möglichkeit, ihre kulturelle Identität in einer sich rasch wandelnden Welt zu erhalten. Damit trug er, wie auch Heinz Hürten für Deutschland aufgezeigt hat, dazu bei, die katholische Kultur in die pluralistische und demokratische Gesellschaft zu integrieren.⁴⁰

Ein Weiteres kam hinzu: Die Aktivitäten in den Vereinen und Parteien hatten zur Folge, dass sich die katholischen Laien gegenüber Amtskirche und Klerus in Fragen der praktischen Lebensführung verselbständigt. Damit förderten die Katholikenvereine die Emanzipation der Männer in

³⁸ Zur Schweiz: Altermatt, Conservatism in Switzerland.

³⁹ Siehe Altermatt, Katholizismus und Moderne, 49-62.

⁴⁰ Heinz Hürten, Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert. Positionsbestimmung und Selbstbehauptung, in: ders., Katholiken, Kirche und Staat als Problem der Historie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 33-50.

der katholischen Kirche. Ambivalenter war die Situation der katholischen Frauen.⁴¹

Da der gesellschaftliche Wandel irreversibel voranschritt, war der Katholizismus letztlich zur Anpassung an die moderne Welt gezwungen, denn Kirche und Katholiken mussten feststellen, dass sie ihre traditionellen Werte und Institutionen nicht ohne Abstriche in die Zukunft hinüber retten konnten. Allerdings führte dieser Anpassungsprozess innerhalb der eigenen Reihen zu schweren Konflikten, die die europäischen Katholizismen erschütterten. Man kann die Zeit nach dem «Syllabus», die Zeit des sogenannten «Modernismus»- oder «Integralismus»streits zu Beginn des 20. Jahrhunderts wie auch die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum als Modernismuskrisen betrachten, als Krisen, in denen sich intransigente Strömungen innerhalb des Katholizismus gegen eine weitere Modernisierung desselben auflehnten.⁴²

Der Diskurs über die Demokratie als Beispiel

Der schweizerische Bundesstaat von 1848 gründete prinzipiell auf den universalistischen Menschen- und Grundrechten. Vom liberalen Grundrecht der Religionsfreiheit profitierte das einzelne Individuum, wodurch die Kirchen ihre Ansprüche auf kollektive Sonderrechte zurücknehmen mussten. Wenn sich die Katholiken in den modernen Staat integrieren wollten, mussten sie die Religionsfreiheit grundsätzlich anerkennen und durften für sich bloss religiöse Sonderrechte, so etwa katholische Feiertage oder öffentliche Prozessionen zu religiösen

⁴¹ Aus der Literatur zu den Frauen im Katholizismus siehe: Roland J. Campiche, Religion, statut social et identité féminine, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 95 (1996), 69-94; Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1984; Liliane Voyé, *Femmes et église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguités*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 95 (1996), 11-28; Claude Bovay, *Religion et reproduction de l'asymétrie*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 95 (1996), 143-161; Franziska Metzger, *Research on Religious Institutes in 19th and 20th Century Switzerland*, erscheint 2003 in einem Sammelband des KADOC (Katholiek documentatie- en onderzoekscentrum) in Leuven; Victor Conzemius, *Schweizer Katholizismus weiblich. Die Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl im Kontext ihrer Entstehung*, in: *Stimmen der Zeit*, 207 (1989), 181-192.

⁴² Hubert Wolf, Einleitung: (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: ders. (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, 15-38; Peter Hünermann, *Droht eine dritte Modernismuskrise?*, in: *Herder Korrespondenz*, 43 (1989), 130-135.

Zwecken, einfordern. Eine Rückkehr zu einem «katholischen Staat» war in der Praxis der modernen Gesellschaft ausgeschlossen.⁴³

Auch der katholische Diskurs über die Demokratie und die Menschenrechte stellt ein Beispiel für die schrittweise Modernisierung dar.⁴⁴ Die naturrechtliche Staatslehre der katholischen Kirche bildete Jahrzehntelang die Grundlage für ihre Neutralität gegenüber den Staatsformen. Die Neutralitätsthese hatte zur Folge, dass die römisch-katholische Kirche keiner Staatsform eine besondere theologische oder naturrechtliche Legitimation gab und die Frage der Staatsform zunächst als eine rein politische einschätzte. Wegen dieses neothomistischen Ansatzes nahm die Kirche erst spät ein positives Verhältnis zur Demokratie ein. Die Frage der Staatsform war jener nach dem Staatszweck nachgeordnet. Entsprechend folgte die Frage nach der besten Staatsform dem Kriterium des Gemeinwohls.

Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich in kirchlichen Verlautbarungen regelmässig demokratiekritische, ja antidemokratische Äusserungen. Die katholische Kirche betrachtete die Demokratie als revolutionär und lehnte die liberalen Freiheitsrechte ab, da sie für sich die einzige Wahrheit beanspruchte.

In Anpassung an die säkulare europäische Entwicklung gab die Kirche erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts ihre «distanzierte» Neutralität in der Frage der Staatsform auf. Seit 1944 fand unter dem Eindruck des weltweiten Kampfes gegen die europäischen Totalitarismen eine Öffnung statt. Nach einem ersten Durchbruch in der Weihnachtsansprache von Papst Pius XII. von 1944 wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965 die freiheitliche Demokratie schliesslich positiv beurteilt.

⁴³ Siehe Urs Josef Cavelti, Kirchenrecht im demokratischen Umfeld. Ausgewählte Aufsätze, Freiburg/Schweiz 1999.

⁴⁴ Zum Verhältnis von Katholizismus und Demokratie folge ich: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Demokratie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br./Basel/Rom/Wien 1995, 83-87; Manfred Hättich/Ernst Benda, Demokratie, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1995, 1182-1201; Paul Mikat, Der Staat aus katholischer Sicht, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1995, 157-162; Antonio Acerbi, Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II, Milano 1991; Hans Maier, Katholizismus und Demokratie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1983; Godehard Lindgens (Hg.), Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart 1985; Dieter Oberndörfer/Karl Schmitt (Hg.), Kirche und Demokratie, Paderborn 1983; Albert Gnägi, Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970.

Während die römisch-katholische Universalkirche erst spät ein positives Verhältnis zur Demokratie entwickelte, akzeptierte die grosse Mehrheit der Schweizer Katholiken im praktischen Alltag die demokratische Staatsform des schweizerischen Bundesstaates und seiner Kantone als Selbstverständlichkeit und machte schon vor 1848 in einzelnen Kantonen von den Volksrechten Gebrauch.⁴⁵ In den Jahren von 1874 bis 1884 waren es gerade die konservativen und kirchentreuen Katholiken, die das direktdemokratische Instrument des Referendums häufig benutzten, um ihre Minderheitenstellung in Parlament und Regierung zu kompensieren und die Politik der freisinnigen Regierungspartei zu blockieren. Der Mainstream der Katholisch-Konservativen verfolgte in der Schweiz früh eine demokratische Politik. Das Programm der katholischen Parlamentarier anlässlich der Konstituierung ihrer Fraktion in der Bundesversammlung 1882 zeigt dies gut auf. Der Begriff «christliche Demokratie» tauchte in der katholischen Publizistik der Schweiz schon 1882-1884 im Zusammenhang mit Bemühungen um die Gründung einer interkonfessionellen konservativen Partei auf. Im Rahmen des Parteigründungsversuches von 1907/08 wollten einzelne Kreise, insbesondere der Nidwaldner Publizist und Politiker Hans von Matt, den damals avantgardistischen Namen «Christlich-demokratische Partei» verwenden.⁴⁶

Eine gewisse Ambivalenz blieb indessen über Jahrzehnte hinweg auch in der Haltung des Schweizer Katholizismus zur Demokratie bestehen. In theoretisch-intellektuellen Diskursen sprachen sich verschiedene katholische Intellektuelle in Anlehnung an die römische Kirche nicht immer eindeutig für die Demokratie aus. In den 1920er und 1930er Jahren machten verschiedene Publizisten vorab rechtsintegralistischer Ausrichtung einen Unterschied zwischen alter «christlicher» und neuer «liberaler» Demokratie und kritisierten konkrete Erscheinungen der letzteren.⁴⁷ Nicht selten bevorzugte dieser Diskurs autoritär organisierte Demokratieformen und machte keinen Hehl aus einer gewissen Sympathie für autoritär-faschistische Regimes der Zwischenkriegszeit.

⁴⁵ Siehe Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*.

⁴⁶ Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*, 83-93 sowie 352-353.

⁴⁷ Siehe Stephan Aerschmann, *Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus (1922-1943)*, Freiburg/Schweiz 2002; Metzger, *Die «Schildwache»*, 209-222; Davide Dosi, *Il cattolicesimo ticinese e i fascismi. La Chiesa e il partito conservatore ticinese nel periodo tra le due guerre mondiali*, Freiburg/Schweiz 1999; Aram Mattioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994; ders. (Hg.), *Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918-1939*, Zürich 1995.

Insgesamt kennzeichneten Ambivalenzen die europäischen Katholizismen im 19. und 20. Jahrhundert. Das Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt blieb bis Mitte des 20. Jahrhunderts in der «Dialektik der Aufklärung» (Theodor Adorno/Max Horkheimer) gespalten. Kirche und Katholiken empfanden einerseits verschiedene Erscheinungen der Moderne als Krise und brachten dies auf verschiedenen Ebenen (Weltanschauung, Riten etc.) zum Ausdruck, andererseits traten sie in eine folgenreiche Auseinandersetzung mit der Moderne und inkulturierten Teilbereiche der modernen Welt. Sie stellten Gegenkonzepte zu den modernen Gesellschaftsentwürfen des Liberalismus und Sozialismus auf, benützten aber auch Elemente aus diesen Ideologien für ihre eigenen Projekte. Zugleich beeinflussten sie in einem interdependenten Prozess auch säkulare Gesellschaftskonzepte, wie etwa das aus der katholischen Soziallehre stammende Prinzip der «Subsidiarität» demonstriert.

Dass sich der Katholizismus damit in die moderne Gesellschaft integrierte, bleibt das paradoxe Ergebnis dieses vielschichtigen und widersprüchlichen Prozesses. Es ist für die katholische Bewegung mit ihrer starken Betonung des weltanschaulichen Elementes typisch, dass die Doktrin in vielen gesellschaftlichen Teilbereichen hinter dem faktischen Gesellschaftswandel hinterher hinkte. Es war aber vielfach die normative Kraft des Faktischen, die in der konkreten Wirklichkeit neue Rahmenbedingungen schuf und den Katholizismus modernisierte. Diese Spannung zwischen programmatischem Anspruch und praktischer Wirklichkeit macht es notwendig, von einer eindimensionalen Einordnung der Katholizismusgeschichte als Geschichte des Antimodernismus Abstand zu nehmen. Die katholische Welt war widersprüchlicher, als dies eigene Theoretiker und gegnerische Pamphletisten annahmen.

Ambivalences of Catholic Modernisation: Periods, Discourses, Transformations

The Catholic elites and Catholics loyal to the Church reacted to the diminishing importance of religion in the modernisation processes of the 19th and 20th century, during which state-dominated culture became the decisive criterion for inclusion and exclusion and for the construction of identities, by adopting a defensive strategy against modernity. They viewed developments such as industrialisation as negative phenomena of «secularisation» and «de-confessionalisation». Considering the period from the French Revolution to the Second World War, we can speak of an anti-revolutionary, restorative defense-strategy under Pius IX, and a more evolutionary-pragmatic one under Leo XIII and the subsequent popes.

However, since religion was part of the changing society, Catholicism transformed itself as well. We can interpret «social» and «political» Catholicism as ambivalent phenomena of Catholic modernisation. Taking its point of departure in resistance to the Enlightenment and the French Revolution, the Catholic movement was, first of all, a reaction to the processes of societal modernisation. In dealing with the modern world, Catholicism used modern means, which had the unintended consequence of accelerating its own modernisation. Catholic religiosity was transformed from a «popular» into a «popularised» religion, adopting the traits of a mass culture directed by the elites. This article shows the ambivalences between anti-modernist programmatic claims on the one hand, and modernising praxis on the other.