

# Caspar Decurtins als Bannerträger der Ultramontanen

Objektyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Beiheft zum Bündner Monatsblatt**

Band (Jahr): **6 (1997)**

PDF erstellt am: **25.07.2024**

## **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.

## Caspar Decurtins als Bannerträger der Ultramontanen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## DER ANTI-LIBERALISMUS DECURTINS

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

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



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

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

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

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

und dem Demokratieverständnis bei Decurtins Hand in Hand gehen konnte.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## IM KAMPF GEGEN DEN PRAKTISCHEN MODERNISMUS

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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



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

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

## FÖDERALISMUS UND ULTRAMONTANISMUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

#### DECURTINS SICHT DER SOZIALEN FRAGEN<sup>202</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

### ZWISCHENHALT III

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

den Fragen einer Bewältigung und einer mindestens vorläufigen Antwort harren.

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

