

**Zeitschrift:** Beiheft zum Bündner Monatsblatt  
**Band:** 6 (1997)

**Artikel:** Decurtins Kampf um die Kirche : Antimodernismus im Schweizer Katholizismus  
**Kapitel:** Ausblicke  
**Autor:** Flury, Johannes  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-821123>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 07.10.2024

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

## Ausblicke

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

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

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

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

## DER BERGENDE RAUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## DER FUNDAMENTALISMUS – VERDACHT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ZUR WEITEREN ENTWICKLUNG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

