

Der Kulturkampf in der Schweiz – Sonderfall oder Paradigma?

Der Begriff des »Kulturkampfes« ist ein polemischer¹. Er weckt Reaktionen verschiedenster Art. Eine davon ist die irritierte Rückfrage: Was ist denn das für eine Kultur, die Enteignungen im großen Stil betreibt, die willkürliche Absetzung von Bischöfen und Pfarrern vornimmt, die zum Schutz einer Minderheit den Einsatz von Bajonetten rechtfertigt, dadurch einer Mehrheit Gewalt antut und schließlich in die Verfassung diskriminierende Bestimmungen gegenüber einer bestimmten konfessionellen Kultur aufnimmt und auf ein Jahrhundert hin festschreibt? Es wäre zu einfach, diesen Konflikt auf einen abgrundtiefen Haß etwa des preußischen Protestantens Bismarck gegenüber der katholischen Kirche zurückzuführen, wie es zum Beispiel in der *Enciclopedia Cattolica* von 1951 geschieht².

»Kulturkampf«: »Hinter diesem Namen verbarg sich, durchgeführt vom Kanzler Bismarck, eine harte gesetzliche und polizeiliche Verfolgung der katholischen Kirche in Deutschland und speziell in Preußen: Ursachen kann man nur auf die persönliche Politik Bismarcks, eines harten Verfechters der »Staatsraison«, der vom freimaurerischen Liberalismus, vom antirömischen Germanismus und vom Protestantismus unterstützt wurde, zurückführen.« Eine solche Erklärung befriedigt nicht. Bismarck mag für den Konflikt in Preußen verantwortlich sein, den Kulturkampf in der Schweiz und andernorts hat er nicht heraufbeschworen. Es war keineswegs blindwütiger Haß auf die katholische Kirche, der hier den Kulturkampf auslöste. Um welche Kultur ging es überhaupt in diesem Kampf?

Rudolf Virchow, der berühmte Pathologe und Anatom, der als Führer der liberalen Fortschrittspartei den Ausdruck Kulturkampf anlässlich der Diskussion eines Gesetzesentwurfs im preußischen Landtag am 17. Januar 1873 über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen prägte, stellt folgende Diagnose. In einem historischen Überblick rechtfertigt er staatliche Kontroll- und Schutzmaßnahmen gegenüber der katholischen Kirche. Der Gedankenduktus ist folgender: Die Kirche war einmal Trägerin der gesamten Kultur. Durch ihre einseitige dogmatische Entwicklung hat sie sich jedoch vom kulturellen Fortschritt abgespalten, der von den Klerikern auf die Laien überging. Dieser Regreß gipfelte im absonderlichen Ultramontanismus. Er führte zur Verkümmern des Papsttums und des Kardinalskollegiums zu rein italienischen Institutionen. Im Grunde gehe es darum, die neue, mit der Wissenschaft verbundene laikale Kultur gegen den Machtanspruch der klerikalen Hierarchie zu verteidigen

1 Einen Überblick über die Begriffsgeschichte und die Abläufe des Kulturkampfes in Europa gibt Gerhard BESIER in seinem Artikel, in: *TRE* 20, 1990, 209–230.

2 Augusto MORESCHINI, in: *Enciclopedia Cattolica* 7, 1951, 756–762; heute ist der Terminus so allgemein rezipiert, daß er auch für die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat in Italien gebräuchlich ist. Vgl. Daniele MENOZZI, *Chiesa e società in Italia durante il Kulturkampf*, in: *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Turin, 1993, 107–135. – Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. Rudolf LILL und Francesco TRANIELLO (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Institutes in Trient 5), Berlin 1993.

und die Verweltlichung, d. h. die Befreiung des Staates von kirchlich-klerikaler Bevormundung voranzutreiben³.

Kaum ein radikaler Politiker in der Schweiz hätte dieser Diagnose und dem ihr zugrunde liegenden Geschichtsbild widersprochen. Entsprechende Ängste waren eifrig geschürt worden. Es waren vor allem Katholiken, Männer aus dem Raum der Kirche, die zu den am meisten bekümmerten Warnern vor der Einschnürung von Wissenschaft und Kultur durch dogmatische Festlegungen gehörten. Auf hoher theologischer Ebene besorgte dies der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), eine wissenschaftliche Referenz unter Theologen; auf der Ebene landläufiger Publizistik die Redaktoren und Zeitungsschreiber, die sich auf der Höhe der Zeit wähnten.

Bei den Schweizer Radikalen katholischer Herkunft trat zur Bekümmernis um die gefährdete Kultur noch eine andere Sorge hinzu, die Bekümmernis um die wahre Kirche. Sie ist es, die dem schweizerischen Kulturkampf seine besondere Note und Schärfe verleiht. Es ist eine Sorge, die nicht erst aus der Zeit des Syllabus (1864) und der Agitation um das Erste Vatikanische Konzil herrührt. Sie hat eine längere krisengeschüttelte Vorgeschichte, die man als Kulturkampf »avant la lettre« bezeichnen kann. Es geht hier um den Kampf für die »reine und ächte katholische Kirche« gegen den Romanismus.

Zu den treibenden Kräften gehörten die Diözesankonferenz⁴, das staatliche Kontrollorgan des Bischofs von Basel, in dem katholische Radikale die Mehrheit besaßen, die Regierung des Kantons Solothurn sowie Einzelpersonlichkeiten wie der Berner Staatsrechtslehrer Walter Munzinger und der Aargauer Regierungsrat Augustin Keller. Sie klärten die Reformierten über die Zustände in der römisch-katholischen Kirche auf, sie legten dar, was geschehen müsse, um die römischer Manipulation und Willkür ausgesetzte Kirche der Schweiz zu einer echt vaterländischen umzuformen. Das Instrumentar, der Hebel, der diese Umwandlung in Bewegung setzen konnte, war das Staatskirchenrecht. Es entsprach in gut zwinglianischer Tradition dem landeskirchlich organisierten Kirchenregiment der Reformierten, hatte aber ebenbürtige Entsprechungen im katholischen Raum in der theoretisch vertretenen und praktisch beanspruchten Kirchenhoheit des Staates. Hinter dem, was sich als massiver Eingriff staatlicher Organe ins Kirchenwesen präsentierte, verbarg sich somit keine grundsätzliche Feindseligkeit, sondern stand ein positiver Kirchentraum, eine bestimmte Auffassung von Kirche.

Unser Beitrag versucht, diese Kirchenvision als auslösendes und spezifisches Moment des Kulturkampfes in der Schweiz näher zu umreißen. In seinem großen, man darf sagen meisterlichen Kulturkampfbuch hat Peter Stadler⁵ nicht nur das Experiment einer liberalen Gegenkirche zur katholischen Romkirche herausgearbeitet. Er hat auch die geistesgeschichtlichen Komponenten der Vorgeschichte dieses Experiments miteinbezogen. Eigenartigerweise bestehen jedoch auf römisch-katholischer Seite Schwierigkeiten, diese Vorgänge einzuordnen. Meine eigenen Untersuchungen zum Themenkreis Christkatholizismus, die teilweise bis zu

3 Zitiert nach Georg FRANZ, Kulturkampf, Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes, München 1954, 11 ff.

4 Vgl. Markus RIES, Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (Münchener Kirchenhistorische Studien 6), Stuttgart–Berlin–Köln 1992.

5 Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis, 1848–1888, Frauenfeld 1984. Zusammenfassend: DERS., Zur Problematik des Kulturkampfes in der Schweiz, in: Staat und Gesellschaft im politischen Wandel. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt, hg. v. Werner PÖLS, Stuttgart 1979, 252–279. – DERS., Ohne Sieger und Besiegte. Eine wechselseitige Emanzipation, in: Schweizer Monatshefte 64, 1984, 323–332.

30 Jahren zurückliegen⁶, haben zu keiner weiteren Beschäftigung mit dieser Thematik angeregt, obwohl es noch zahlreiche offene Fragen gibt. Ein Aufsatz von Urs Altermatt über den Kulturkampf als Modernisierungskrise erwähnt nicht einmal die Christkatholiken, die übrigens im ganzen Buch »Katholizismus und Moderne« nicht vorkommen⁷. Das ist um so eigenartiger, weil es im Schweizer Katholizismus deutscher Zunge heute Positionen gibt, die Postulate katholischer Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts aufgreifen, zumindest den gleichen Zungenschlag haben und in unseren Tagen vorschnell und ungeprüft als Artikulationen freien schweizerischen Ortskirchenbewußtseins wahrgenommen werden.

Drei Bemerkungen schließen diese Einleitung ab. Der Kulturkampf ist kein gesamtschweizerisches Phänomen, sondern die Angelegenheit einiger Kantone mit gemischt konfessioneller Bevölkerung. Der Bundesrat als oberste Exekutive verhält sich passiv. Er versucht die Extremisten zurückzuhalten, kann aber die Rechte der in den Auseinandersetzungen zu Schaden Gekommenen nur schlecht schützen. Einmal ist dem fast ausschließlich aus Reformierten zusammengesetzten Bundesrat das römisch-katholische Kirchenwesen fremd; dann fällt die Regelung kirchlicher Angelegenheiten in die Kompetenz der Kantone.

Zum anderen ist zu beachten, daß die Postulate der kirchlichen Reformbewegung nicht bloß durch die Brille der siegreichen ultramontanen Richtung gesehen werden dürfen. Eine Reihe umstrittener Fragen im dogmatischen und kirchenrechtlichen Bereich war vor dem Ersten Vatikanum (1869/70) durchaus offen; andere Problemkomplexe sind seither entweder innerhalb des römischen Katholizismus integriert worden oder tauchen als kirchliche Dauerbrenner auch heute immer wieder auf. Vor allzu eifertiger Verwerfung oder Vereinnahmung dieser reformkatholischen Auffassungen muß also gewarnt werden⁸.

Die dritte Vorbemerkung ist terminologischer Natur. Die Bezeichnung »liberale Katholiken« möchte ich möglichst nicht verwenden, da dieser Ausdruck besetzt ist durch eine vorwiegend in Frankreich und Italien beheimatete Richtung⁹. Sie unterscheidet sich von

6 Victor CONZEMIUS, Der schweizerische Bundesrat und das Erste Vatikanische Konzil, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 15, 1965, 204–227. – DERS., Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus. Zur Entstehung der christkatholischen Pfarrei Olten, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 60, 1966, 112–170. – DERS., Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1969. – DERS., Joseph Reinkens (1821–1896), in: Rheinische Lebensbilder 6, Düsseldorf 1970, 209–234. – DERS., Philipp Anton von Segesser, 1817–1888. Demokrat zwischen den Fronten, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977, französische Übersetzung Paris 1991.

7 Urs ALTERMATT, Der Kulturkampf als Modernisierungskrise, in: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 224–236.

8 Die herkömmliche Kirchengeschichtsschreibung der Schweiz (Karl MÜLLER, Theodor SCHWEGLER) hat diese Tatsache zu wenig berücksichtigt und die Reformströmungen in der Kirche der Schweiz z. T. verdrängt, z. T. ausschließlich negativ stigmatisiert. Einen Versuch in die entgegengesetzte Richtung stellt das Buch von Otto GILG dar: Christkatholizismus in Luzern, Luzern 1946. Doch hier werden diese Bewegungen aus ihrem zeitgeschichtlichen Gesamtrahmen gelöst und einseitig als Vorläufer des Christkatholizismus in Beschlag genommen. Die Vorgeschichte des Alt- oder Christkatholizismus auch und gerade in Deutschland ist praktisch unaufgearbeitet. Dabei besaß diese kirchliche Reformbewegung im 19. Jahrhundert kirchlich eine ungleich größere Bedeutung als der Deutschkatholizismus, über den eine Literaturschwemme existiert, die in keinem Verhältnis zu seiner geschichtlichen Bedeutung steht. (Vgl. dazu die Literaturangaben in den größeren theologischen Nachschlagewerken, bes. im TRE 8, 1981, 559–566.)

9 Victor CONZEMIUS, Les Foyers internationaux du Catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle. Esquisse d'une Géographie historique, in: Les catholiques libéraux au XIXe siècle. Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre au 3 octobre 1971, Grenoble 1974, 15–51, italienische Übersetzung in: I cattolici liberali nell'ottocento, hg. v. H. PASSERIN D'ENTRÈVES, Turin 1976, 15–53. – Einen neueren Überblick bietet mein Artikel Liberaler Katholizismus in TRE 21, 1991, 68–74.

ähnlichen Gruppierungen in der Schweiz vor allem durch ihre Distanzierung vom Staat. Hingegen ordnen Katholiken liberaler Orientierung in der Schweiz die Kirche dem Staat unter und machen diesen zum Vollzugsorgan ihrer Visionen. Lieber verwende ich für diese Richtung den Ausdruck katholische Radikale. Dies entspricht auch der geschichtlichen Genealogie des schweizerischen Radikalismus in den dreißiger Jahren, der aus dem Liberalismus hervorging und soziologisch aufstiegsbewußte Akademiker vor allem vom Lande umfaßte. Doch sind die beiden Strömungen nicht immer voneinander zu trennen.

Gemeinsam ist Liberalismus und Radikalismus der Gedanke der individuellen Freiheit¹⁰. Persönliche Freiheit und Religionsfreiheit gehören zum Kernbereich individueller Rechte; Eigentums- und Wirtschaftsfreiheit sind Entsprechungen im wirtschaftlichen Raum. Der Staat hat sie im Innern zu sichern und nach außen durch Wahrung nationaler Unabhängigkeit zu schützen. Die Losung des Liberalismus hieß »Freiheit und Eigentum« und nicht Gleichheit und Freiheit. Weitgehende Volksrechte duldet er nicht, ja er bekämpfte sie. Als elitäre Mandatäre nahmen die Repräsentanten der Liberalen die Geschicke des Volkes in die Hand und ließen sich dessen Erziehung und Lenkung besonders angelegen sein. Folgerichtig unternahmen sie große Anstrengungen im Bereich von Schule und Wissenschaft. Die Hebung der Bildung war die Voraussetzung für die Ausübung politischer Rechte durch das Volk. So gerieten die Liberalen in Konkurrenz zur Kirche, die ein Erziehungsmonopol besaß, nicht um die Kirche aus der Schule hinauszudrängen, sondern um die Schule unter staatliche Kontrolle zu bringen, da allein der Staat eine treu vaterländische Erziehung der heranwachsenden Jugend verbürgte. Hier lag ein Zündstoff, der vorerst zu rhetorischen Prinzipiendeklamationen führte, zumal das Oberhaupt der katholischen Kirche im Ausland residierte. In der Praxis machte die Ausbildung von weltlichen Lehrern erst in der ersten Hälfte des Jahrhunderts langsame Fortschritte. In katholischen Gegenden war der Staat noch bis weit ins 20. Jahrhundert auf kirchliches Personal angewiesen.

Ein Konfliktpotential größeren Ausmaßes bot jedoch die Zuordnung von Kirche und Staat. Theorie und Praxis gingen in die Richtung des Staatskirchentums; das lange Ringen um das Zustandekommen des Bistums Basel (1828) und die extensiven staatskirchlichen Sicherungen, die die daran beteiligten Stände einbauten, belegen dies zur Genüge. Konflikte zwischen den kirchlichen Stellen, vertreten durch den Nuntius, den Bischof und seine kantonalen Kommissare, und den Organen des Staates waren an der Tagesordnung. Wenn man fragt, warum im reformierten Raum die Beziehungen weniger gespannt waren, so ist auf Grundsätzliches hinzuweisen¹¹. Hier besaß der Staat nicht nur das alte Schutz- und Aufsichtsrecht der Obrigkeit; er verfügte auch über das Reformationsrecht und übte das Kirchenregiment aus. Diese Praxis beruhte auf der Lehre vom allgemeinen Priestertum und in der besonders von Zwingli und Calvin vertretenen Auffassung, daß die kirchliche Gewalt von der Gemeinde komme. Der demokratischen Grundtendenz des politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts stand das reformierte Landeskirchentum näher als die papalistisch-bischöfliche Struktur der katholischen Kirche. Vorwürfe über Protestantisie-

10 Eine vorzügliche Zusammenfassung bei Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte*, Bern 1992.

11 Vgl. Walter BLATTMANN, *Die Pfarrwahl durch die Gemeinde im Bistum Basel. Die rechtsgeschichtliche Untersuchung über die Entstehung der Pfarrwahlgesetze in den Kantonen Aargau, Solothurn, Bern und Baselland*. Zürich 1966. – Josef BRUHIN, *Die beiden vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der schweizerischen Bundesverfassung. Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat*, Freiburg/Schweiz 1975. – Johann Georg FUCHS, *Das schweizerische Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts als Folge zwinglianischen Staatsdenkens und als typische Schöpfung des Liberalismus*, in: ZSRG.K 70, 1984, 271–300.

rung der katholischen Kirchenorganisation wurden dann laut, wenn katholische oder reformierte Politiker dieses Modell zu unvermittelt in den katholischen Bereich übertragen wollten.

Die dreißiger Jahre bilden Höhepunkt und Krise einer neuen Kirchenvision. Die Julirevolution in Frankreich beflügelte eine jüngere Generation von Schweizer Politikern, die ihr Leitbild im Liberalismus sehen, ihre Vorstellungen in die noch recht bildungsfähige politische Realität ihres Landes umzusetzen, zunächst auf kantonaler Ebene. Eine Bundesverfassung kommt erst 1848 zustande. Unter den Männern dieser Generation gibt es auch zahlreiche Katholiken; besonders aktiv werden sie in ehemaligen Untertanenländern, wie im Aargau oder in St. Gallen; in St. Gallen stellen sie die neue politische Klasse¹². Aber auch in Kantonen, in denen bisher ein aristokratisch-patrizisches Regiment das Ruder führte, wie in Luzern, Solothurn und Freiburg, drängen sie nach vorn. Zwischen ihrem Liberalismus und ihrem katholischen Glauben besteht kein Widerspruch. Hatte nicht kurz zuvor, 1829/30, der bretonische Abbé Félicité de Lamennais¹³, dem es allerdings nicht um Einordnung in den Staat, sondern um Unabhängigkeit von diesem ging, einem konsequenten katholischen Liberalismus das Wort geredet?

Einspruch gegen die Programmatik des Liberalismus kam am 15. August 1832 aus Rom in der Form der Enzyklika »Mirari Vos« Gregors XVI.¹⁴. Sie erklärte die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Liberalismus, dem für die Zukunft der Stempel der Unkirchlichkeit aufgedrückt wurde. Die Verurteilung mußte all jene der Kirche entfremden, die sich zum Liberalismus als gestaltendem politischem Prinzip bekannten.

Wenige Monate vor der Publikation der päpstlichen Enzyklika, am 13. Mai 1832, formulierte der Rapperswiler Stadtpfarrer Alois Fuchs kirchliche Reformpostulate seines Freundeskreises in seiner Predigt »Ohne Christus kein Heil für die Menschheit in Kirche und Staat«. Seine Thesen fanden Zustimmung, stießen aber auch auf Ablehnung. Die Predigt, durch Folgepredigten und Stellungnahmen ergänzt, stellte ein volles religiös-kirchliches Reformprogramm zur Diskussion¹⁵. Es kam den kirchenpolitischen Ansichten der Liberalen entgegen und konnte in seiner thesenhaften Verkürzung als Orientierung für die noch offene kirchliche Neugestaltung in der in Diskussion befindlichen Verfassung gelten: Rückbesinnung auf die episkopal-synodalen Verfassungselemente der Kirche, Muttersprache in der Liturgie, Neubewertung der Priesterehe, Klosterreform, Toleranz im Zusammenleben mit den Reformierten. Moralische Appelle stellten das Ganze hinein in den Rahmen einer vaterländischen Gesinnungs- und Verfassungsreform.

Die Enzyklika Gregors XVI. stärkte denjenigen den Rücken, die eine kirchliche Verurteilung dieser Ideen wünschten. Einspruch kam nicht nur aus Rom, sondern wie in ähnlich gelagerten Fällen auch aus der Ortskirche selber. Als Gutachter zensurierte Domdekan Karl Greith (1807–1882), der spätere St. Galler Bischof, die Predigt. Fuchs wurde suspendiert und als Stadtpfarrer abgesetzt, erhielt aber die Stelle eines Stiftsbibliothekars. Die Auseinandersetzungen fanden eine solche Resonanz, daß der St. Galler Landammann Gallus Jakob Baumgartner (1797–1869) den Zeitpunkt für gekommen hielt, mit anderen Ständen über die kirchliche

12 Eine eingehende Studie zum liberalen Katholizismus in der Schweiz fehlt. Ansätze bietet Victor CONZEMUS, Philipp Anton von Segesser (1817–1888) et le catholicisme libéral en Suisse, in: *Cristianità ed Europa. Miscellanea Luigi Prosdocimi*, hg. v. Cesare ALZATI, Rom, Freiburg, Wien 1994, 761–778.

13 Allerdings ist anzumerken, daß der Einfluß von Lamennais auf die deutsche Schweiz gering war und sich eher auf die Romandie erstreckte.

14 Vgl. Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum ... Lateinisch-Deutsch*, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau, 1991, Nr. 2730–2732.

15 Otmar PFYL, Alois Fuchs 1794–1855. Ein Schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus, in: *Mitteilungen des Historischen Vereins Schwyz* 64, 1971, 1–270; 71, 1979, 1–219; 73, 1981, 221–364; 74, 1982, 365–585.

Neugestaltung der katholischen Schweiz zu konferieren¹⁶. Im Januar 1834 (20.–27.) tagten in Baden die Vertreter katholischer und gemischtkonfessioneller Kantone, Bern, Luzern, Solothurn, Baselland, Aargau, Thurgau, St. Gallen, um ein gemeinsames Modell zu erarbeiten. Die 14 Badener Konferenzartikel sahen u. a. folgende Punkte vor: Errichtung einer Schweizer Erzdiözese mit Basel als Metropolitanbistum, Ausweitung der bischöflichen Rechte gegenüber Kurie und Nuntiatur, Verminderung der kirchlichen Feiertage, finanzielle Besteuerung der Klöster zu Gunsten religiös-karitativer Zwecke, Bestimmungen im Eherecht zu Gunsten gemischter Ehen und der Erwirkung billiger Ehedispenen. Wie ein roter Faden durchzieht das ganze Programm das Bestreben, staatliches Kontrollrecht zu verankern bei der Abhaltung diözesaner Synoden, in der Platzierung kirchlicher Erlasse, in der Garantierung gegenseitiger Hilfeleistung der Kantone im Konfliktfall. Für die Geistlichen war die Ablegung eines Treueides auf die Verfassung vorgesehen.

Glaubensfragen wurden nicht berührt. Dennoch regte sich Opposition an der Basis ebenso wie in der Kirchenleitung. Das Kirchenvolk war nicht bereit, sich über die Kirchenordnung widerspruchslos in den Aufbau des neuen Staatswesens einspannen zu lassen. Der Vorwurf der Religions- und Kirchenfeindlichkeit war bald parat. Im Kanton St. Gallen, dem bisher einzigen Kanton, in dem ein Vetorecht bestand und katholische Vereinigungen auf lokaler Ebene tätig waren, verwarf das Volk die Badener Artikel in freier Abstimmung¹⁷. Die aargauische Regierung versuchte, Einzelpunkte des Programms wie den Treueeid der Geistlichen durchzusetzen; im katholischen Freiamt stieß sie auf den Widerstand der Bevölkerung. Ebenso kam es zu Aufständen im Berner Jura, bei denen die Parole ausgegeben wurde: »Katholisch leben oder sterben«¹⁸.

Inzwischen hatten auch Papst und Bischof ihre ablehnende Stellungnahme zu den Badener Artikeln publiziert, Bischof Salzmann (1780–1854) zunächst beiläufig, anlässlich von Auseinandersetzungen, die Berufungen an die Luzerner Lehranstalt und mehr noch die Folgeerscheinung der Anwendung staatskirchlicher Prinzipien betrafen; ausdrücklich am 10. April 1835 in einem vertraulichen Schreiben an die Regierung des Aargaus¹⁹; Gregor XVI. formulierte seine ablehnende Stellungnahme am 17. Mai 1835 im Breve *Commissum divinitus*²⁰.

Das Selbstbewußtsein der Republik Luzern zum kirchlichen Einspruch beleuchtet ein Antrag des radikalen Staatsrates Dr. Robert Steiger (1801–1862) vom 23. Oktober 1835: »... So wenig Nachteiliges dieser erneuerte Bannfluch von Rom in unserm Kanton hervorrufen wird, so kränkend hingegen ist ein solches Dekret gegen die Schlußnahme der Regierung eines freien Staates, in dessen Mitte der Gesandte des römischen Hofes seinen Sitz in der Eidgenossenschaft aufgeschlagen hat; ja es enthielt dasselbe eine förmliche Aufrührerklärung, indem dadurch die Bürger des Kantons Luzern zum Ungehorsam gegen die durch Verfassung und Gesetz aufgestellten obersten Staatsbehörden aufgefordert werden; es ist ein schmähhliches Attentat gegen die Rechte des Staats, welches nicht geduldet, noch durch Stillschweigen

16 Georg HANSELMANN, *Die Kirchenpolitik Gallus Jakob Baumgartners von St. Gallen in den Jahren 1830–1840*, Bern 1975. – Martin MATTER, *Der Kanton Aargau und die Badener Artikel*, Bern 1977; den besten Einblick in die Debatten über den Kanton Solothurn hinaus bietet Fritz GLAUSER, *Der Kanton Solothurn und die Badener Artikel (1834/35)*, Solothurn 1960.

17 Ernst EHRENZELLER, *Der konservativ-liberale Gegensatz im Kanton St. Gallen bis zur Verfassungsrevision von 1861*, St. Gallen 1947.

18 Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5), 71 ff.

19 Hans DOMMANN, *Die Kirchenpolitik im ersten Jahrzehnt des neuen Bistums Basel 1828–1838*, Luzern 1929.

20 *Schweizerische Kirchenzeitung* 1835, Nr. 27 ff.

sanktioniert werden darf, wenn sich die Staatsbehörden nicht der öffentlichen Verachtung preisgeben und demütig dem ausländischen Übermut sich unterwerfen wollen ...»²¹

Es waren keineswegs nur Laien, die dem Staat letzte Zuständigkeit im hoheitlichen Sinne in der Regelung seines Verhältnisses zur Kirche einräumten. Im Hintergrund der Badener Artikel standen St. Galler Kleriker wie Alois Fuchs, Christophor Fuchs (1795–1846) und Joseph Anton Sebastian Federer (1793–1868). Sie waren nicht isoliert, sondern konnten mit zahlreichen Sympathisanten im Klerus auch in andern Kantonen rechnen. Anlässlich der Versammlung der Helvetischen Gesellschaft in Bad Schinznach im Mai 1833 hatte Christophor Fuchs unter dem Namen »Vereinigungsurkunde« ein kirchliches Reformprogramm aufgestellt, das auf die im Uznacher Kapitel aufgestellten Reformwünsche zurückging. Eine Reihe von Geistlichen, vorwiegend Solothurner, hatten mitunterzeichnet²². Im Aargau stand der Sailer Schüler und Aarauer Pfarrer Alois Vock (1785–1857), dessen seelsorgliche Ausstrahlung unbestritten ist, an der Spitze der Kleriker, die mit dem politischen Liberalismus sympathisierten; erst nach seiner Berufung zum Domherrn nach Solothurn, d. h. ins Ratskollegium des Bischofs, 1830 beginnt er, die kirchlichen Angelegenheiten auch in einer anderen Optik zu sehen²³. Noch in den 60er Jahren kursiert in kirchlichen Kreisen das Gerücht, eine Reihe aargauischer Pfarrer seien Freimaurer²⁴.

In Luzern, dem Kanton mit der größten Katholikenzahl²⁵, sympathisierte etwa ein Drittel der Pfarrer mit liberalen Ideen. Sie fanden sich sowohl an der Theologischen Lehranstalt, in der Berufungen und Entlassungen je nach wechselndem politischen Regime vorgenommen wurden, wie im Pfarrklerus. Ein Teil war durch die pastoralen Schulen von Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und Johann Michael Sailer (1751–1832) gegangen; mit einem milden Staatskirchentum älterer Prägung hatten sie keine schlechten Erfahrungen gemacht. Sie verstanden weniger die Besorgnis der Mehrheit ihrer Kollegen, die in der aggressiveren Kirchenpolitik der Radikal-Liberalen Gefahren für die Religion witterten²⁶.

In diesen dreißiger Jahren bildeten sich zwei Richtungen im Luzerner Klerus, eine liberale und eine ultramontane, die beide im Juni 1835 dem Bischof Petitionen einreichten. Die Liberalen (48 Unterzeichner) wünschten eine den Regierungen entgegenkommende Politik und forderten den Bischof auf, »die Rechte und die Macht der Kirche dadurch zu sichern, daß dieselbe in keiner Hinsicht und in keinem Falle hinter den vernünftigen Forderungen der Zeit zurückbleibt«. Sie polemisierten gegen ihre Amtskollegen, die unter dem Vorwand drohender Gefahren für Kirche und Glauben die Gründung kirchlicher Vereine befürworteten und so Politik und Parteigeist in den Raum der Kirche verpflanzten, die Kirche ihrer Auffassung nach polarisierten.

21 Hans DOMMANN, Kirchenpolitik (wie Anm. 19), 90.

22 Fritz GLAUSER, Kanton Solothurn (wie Anm. 16), 106 ff.

23 Sigmund EGLOFF, Domdekan Alois Vock 1785–1857, Freiburg/Schweiz 1946. – Georg BONER, in: Biographisches Lexikon des Aargaus 1803–1957, Aarau 1958. – Markus RIES, Neuorganisation (wie Anm. 4), 485 ff.

24 Die Berichte »ad limina« der Bischöfe von Basel von 1850–1905, hg. v. Victor CONZEMIUS, Freiburg/Schweiz 1991, 46, Anm. 68.

25 Pius HAFNER, Staat und Kirche im Kanton Luzern, Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg/Schweiz, 1991. Vgl. dazu J. Heinrich REICHSFREIHERR VON WESSENBERG, Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801–1821, bearbeitet von Markus RIES und Manfred WEITLAUFF, Basel 1994.

26 Für den Kanton Solothurn hat Fritz GLAUSER (wie Anm. 16) die Verschärfung der Gangart deutlich belegt, die Beunruhigung im Volk hervorrief. Für den Kanton Luzern enthält das Werk von Hans DOMMANN (wie Anm. 19) die ausführlichsten Angaben. In diesem Zusammenhang wäre auch die Geschichte der katholischen Vereine als Vorstufe zur Gründung des Piusvereins gesamt-schweizerisch zu untersuchen.

Die Beschuldigten, es war die Mehrheit des Klerus (95), verwarnten sich gegen die Anschuldigungen. Sie sahen die Kirchenfreiheit in Gefahr und beriefen sich auf die Kirche als Verkörperung der ewigen Wahrheit. »Unsere Überzeugung ist unwandelbar diese, der Eckstein der Kirche ist die ewige Wahrheit und ihr unerschütterliches Festhalten an derselben. Unser Vertrauen auf sie ist deshalb auch hinsichtlich der religiösen Bedürfnisse unserer Zeitverhältnisse beruhigend; indem wir dafür halten, daß sie sobald ihr der nötige Friede und die gleichnötige Freiheit gestattet werde, durch die angemessensten Anordnungen also auch gewiß durch Diözesan-Synoden das kirchliche Wohl in unserem Vaterlande bestens und genügend befördern und sichern werden«²⁷.

Der Vorgang zog keine Weiterungen nach sich, ist jedoch symptomatisch für die Frontenbildung im Klerus. Der liberale Flügel, aus dem bereits bei der Kundgebung an den Bischof die profiliertesten Sailer Schüler ausgeschert waren, verliert zusehends an Bedeutung. Die Pfarrer- generation, die noch im Bannkreis von Sailer und Wessenberg gestanden hatte, stirbt allmählich aus. Sie hat kaum noch Nachwuchs. Die andere Richtung, die sich mit dem der Kirchenpolitik der Regierungen mißtrauisch gegenüberstehenden Kirchenvolk verbunden weiß, vermag dieses Mißtrauen in politisches Kapital umzusetzen. Gebete für gute christliche Politiker sind ein zentrales Anliegen der Gebetsvereine, deren Gründer, der Bauer Niklaus Wolf von Ripertschwand, 1832 stirbt. In Kreisen der Landbevölkerung hatten seine Anregungen große Zustimmung gefunden. Bald war der Brückenschlag zur Gründung katholischer Vereine vollzogen. 1832 erhielt die katholische Kirche in der Deutschschweiz mit der Kirchenzeitung zudem das erste Presseorgan, das den kirchlichen Standpunkt unverfälscht zu Wort kommen ließ.

Am meisten arbeiteten jedoch die Radikalen einem Zusammenschluß ihrer Kritiker im Klerus in die Hände. 1839 klagte Domdekan Vock dem früheren Konstanzer Generalvikar J. H. von Wessenberg: »Der tolle und unbesonnene Radikalismus, der jetzt ausgetobt zu haben scheint, hat uns um viele Jahre zurückgeworfen und dem krasssten Ultramontanismus in die Hände gearbeitet«²⁸. Unzutreffend an dieser Feststellung war bloß die Meinung, der extreme Radikalismus habe sich erschöpft. Im Aargau kommt es 1841 zu Klosteraufhebungen, die die Eidgenossenschaft nahezu an den Rand eines Bürgerkrieges bringen.

Ein den Luzerner liberalen Politikern wohlgesonnener Mann wie der Franziskaner Grégoire Girard (1765–1850), der an der Reform des Luzerner Schulwesens mitgearbeitet hatte²⁹, vertrat die Auffassung, die Artikel der Badener Konferenz hätten noch lange nicht vor das Volk gebracht werden sollen. Vielmehr hätten vorläufig in der Stille von den Regierungen so viele wie möglich von ihnen verwirklicht werden sollen³⁰. Verbindlich in der Form, aber grundsätzlich ablehnend äußerte sich der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler (1796–1838)³¹. Er war von einem Schüler, dem Luzerner Moraltheologen Josef Burkard Leu (1806–1865), um eine Stellungnahme gebeten worden. Möhler tadelte die Tendenz, »die Kirche nach einzelnen Territorien abzugrenzen, lauter Staatskirchen zu gründen und in dieser

27 Der Vorgang erwähnt bei Hans DOMMANN (wie Anm. 19), 81 ff. Frau Dr. Heidi Bossard-Borner, Luzern, danke ich für die Überlassung der Druckvorlage der beiden Eingaben.

28 Zitiert nach Ferdinand STROBEL, Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des schweizerischen Bundesstaates, Olten–Freiburg im Breisgau 1954, 577 (D 146).

29 Alois HÄFLIGER, Schultheiß Eduard Pfyffer 1782–1834. Förderer des Luzerner Schulwesens, Willisau 1975, 224 u. passim.

30 Hans DOMMANN, Kirchenpolitik (wie Anm. 19), 89 ff.

31 Zitiert nach Fritz GLAUSER, Kanton Solothurn (wie Anm. 16), 55 ff. – Vgl. auch Rudolf REINHARDT, Karl Adam in altkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahr 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Josef Burkard Leu (Luzern) zu Johann Adam Möhler, in: ThQ 172 (1992), 117–121.

Weise von Grund auf zu säkularisieren, gleich als wäre sie ein Product der Erde und des Bodens ihrer Bekenner ...« Er verwies auf die klägliche Behandlung von Bischof Salzmann durch die Behörden des Aargaus, die mit Temporalienperre drohten, wenn der Bischof nur im geringsten von ihrem staatskirchlichen Diktat abweiche. Angesichts dieser Übergriffe sei es nicht überraschend, daß die absolute Gewalt des Papstes wieder öffentlich in der Schweiz gelehrt werde.

Josef Burkard Leu, der Adressat dieses Briefes, später Stiftspropst von St. Leodegar, war einer der wenigen Geistlichen, die es in der Folge verstanden, sich dem Diktat der Radikalen und dem Zugriff der Ultramontanen zu entziehen³². Er blieb der Theologie der Katholischen Tübinger Schule verbunden und lehrte eine pastoral orientierte, freiheitlich-personal akzentuierte Moraltheologie, die sich von der vorherrschenden Kasuistik abhob. Trotz seiner geistigen Unabhängigkeit, die unzeitgemäße Stellungnahmen gegenüber dem Papsttum nicht scheute, gelang es ihm, politische Requirere zu überstehen und bei der Bischofswahl von 1863 auf die Kandidatenliste zu kommen.

Leu blieb eine Ausnahme unter den Theologen. Nach dem Scheitern der kirchenpolitischen Forderungen der Badener Artikel und unter dem Eindruck des sich verschärfenden Radikalismus vollzog sich bei zahlreichen Sympathisanten im Klerus eine Ernüchterung. Sie führte teilweise zu einer völligen Umorientierung. Der Schwyzer Alois Fuchs, der mit seiner Rapperswiler Predigt den kirchlichen Auftakt zu Reformen gegeben hatte – seine Suspension wurde erst 1842 aufgehoben –, beschloß seine Tage als Privatier in seiner Heimatgemeinde. Christophor Fuchs, der maßgeblichen Anteil am Entwurf der Badener Artikel gehabt hatte, wandte sich als Professor der Theologie in Luzern völlig von seinen kirchenpolitischen Vorstellungen ab und wandelte sich zum Konservativen und Ultramontanen. Anton Tanner (1807–1893), auch er Religionslehrer und Theologieprofessor – er wird später Nachfolger von Leu als Stiftspropst –, der die Eingabe von Luzerner Klerikern an Bischof Salzmann im Blick auf kirchliche Reformen mitentworfen hatte, wurde zwar nie ein vorbehaltloser Ultramontaner, mäßigte jedoch die politischen Auffassungen seiner Jugend. In seiner Adaptation der Religionsbücher von Hirscher für den Religionsunterricht blieb er der Tübinger Schule verpflichtet, hielt sich jedoch zur Zeit des Ersten Vatikanums aus dem öffentlichen Disput heraus³³. Daß der Aargauer Domherr Vock zu dem in seinem Kanton praktizierten Staatskirchentum in Distanz ging, wurde bereits erwähnt.

Noch erstaunlicher waren die politischen Konversionen³⁴ unter den Laien, die, durch die Exzesse radikaler Kirchenpolitik erschreckt, sich vom Liberalismus abwandten. Gallus Baumgartner, einer der anregendsten Geister des schweizerischen Liberalismus, wandelte sich in den 40er Jahren zum Führer der St. Galler Konservativen. Constantin Siegwart-Müller (1801–1869), der die Badener Artikel freudig begrüßt hatte, übernahm die politische Führung der Luzerner Konservativen und berief die Jesuiten. Die Radikalisierung im Aargau bewog eine Reihe radikaler Politiker, aus der Politik auszusteigen oder ins nunmehr formierte katholische Lager hinüberzugehen. Es sind dies Jakob Ruepp (1792–1857) von Sarmenstorf, Anton Weißenbach (1796–1889), Caspar Leonz Burgisser (geb. 1807) und Eduard Dorer (1807–1864) aus Baden. Die Abkehr führender Liberal-Radikaler von den kirchenpolitischen Reformvorstellungen der dreißiger Jahre macht deutlich, wie rasch diese Pläne an der Realität

32 Vgl. Stephan LEIMGRUBER, in: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. LEIMGRUBER-SCHOCH, Freiburg im Breisgau, 1990, 42–56.

33 Stephan LEIMGRUBER, *Ethikunterricht an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionsbücher seit Mitte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg/Schweiz 1989, 208–219.

34 Vgl. hierzu meinen Aufsatz in der Festschrift *Prodocimi* (Anm. 12) sowie Eduard VISCHER, *Aargauische Frühzeit 1803–1952*, bes. den Aufsatz über innere Krisen im Leben von Staatsmännern, Aarau 1976, 249–262.

scheiterten. Doch wenn je eine Chance bestanden hat, eine nationalkirchliche Organisation in grundsätzlicher, aber gelockerter Bindung an Rom und synodaler Orientierung durchzusetzen, so wäre theoretisch das in den dreißiger Jahren der Fall gewesen. Es war das Konzept enthusiastischer Kleriker und junger Intellektueller, vorwiegend von Juristen, das aber am Kirchenvolk vorbezielte. Die Reformbewegung blieb eine Bewegung ohne Volk. Zu einer Zeit, als katholische Vereine sich konstituierten und unter dem Motto »Freiheit für die Kirche« in den politischen Raum hinein agitierten, waren die staatskirchlichen Vorbehalte, mit denen das Vorhaben gespickt war, unrealistisch, nicht nur für die römischen Gralshüter kirchlicher Rechte. Nicht zu vergessen ist, daß die Situation der Bischöfe in Basel-Solothurn und St. Gallen zu dem Zeitpunkt äußerst prekär und organisatorisch kaum abgesichert war. Bischof Salzmann war erst seit 1829 Bischof von Basel; St. Gallen befand sich nach der einseitigen und widerrechtlichen Aufhebung des Doppelbistums Chur-St. Gallen zwischen 1833 und 1836 in einem Zustand kirchlicher Rechtlosigkeit. Es begann jene Zeit der nicht abgesprochenen, stillschweigenden Konnivenz zwischen römischer Kirchenleitung und Kirchenvolk, die sich gegenseitig stützten. Die Faszination, die der frühe Liberalismus auch im katholischen Raum ausgeübt hatte, war von nun an gedämpfter. Vermehrt boten sich auf kantonaler Ebene Einstiegsmöglichkeiten ins politische Leben an, die sich Fehlleistungen der Radikalen zunutze machten. Unter konfessionellem Vorzeichen über Gebetsbruderschaften, katholische Vereine und den Pius-Verein (1857) schritt man zur Gründung konservativer Kantonalparteien. Hier reifte eine Kirchenrevision heran, die derjenigen der dreißiger Jahre stracks entgegengesetzt war und ihr Heil in der Verklammerung von Ortskirche und römischem Zentrum sah³⁵.

Dennoch, es gab einige wenige, die den alten Kirchentraum der dreißiger Jahre hüteten und in die neue Zeit hinübernahmen. Dazu gehört Augustin Keller (1805–1883), Aargauer Regierungsrat und Nationalrat, wohl der unermüdlichste Antreiber zum Kulturkampf in der Schweiz³⁶ mit Walter Munzinger (1830–1873), Promotor einer nationalkirchlichen Organisation in den siebziger Jahren. Kellers vehemente Ausfälle gegen kirchliche Einrichtungen, insbesondere gegen Klöster und Papsttum, haben ihn als sturen antiklerikalen Fanatiker, in römisch-katholischen Kirchenkreisen zudem als quasi diabolischen Kirchenfeind erscheinen lassen.

Doch verdecken solche Einstufungen Kellers religiöse Grundorientierung, die er zeitlebens beibehielt. Liberale Geistliche gehörten seit seiner Jugend zu seinen Freunden. Während seiner Studienzeit in Breslau hatte er Auffassungen übernommen, die auf Reformvorstellungen der katholischen Aufklärung zurückgingen. Den Weg des Papsttums und der Jesuiten ins 19. Jahrhundert sah er durch diese Brille. Er nahm Entwicklungen, wie sie sich in der Kirche des 19. Jahrhunderts in der Wiederherstellung des Jesuitenordens oder in der Regeneration des Mönchtums und im Boom der Kongregationen manifestierten, ausschließlich negativ zur Kenntnis. Ihm eignete eine axiomatische Denkweise, die ihn auch außerhalb seines Lehrerberufes gerne auf Verkürzungen und Vereinfachungen zurückgreifen ließ. Sein pädagogischer

35 Es sei hier nochmals hingewiesen auf die verblüffende Beobachtung von Tocqueville, geäußert gegenüber seinem englischen Freund J. H. Henry Reeves, vom 7. Oktober 1856: »Der Papst wird stärker von den Gläubigen angetrieben, absoluter Herr der Kirche zu werden, als sie von ihm, sich seiner Herrschaft zu unterstellen. Diese Bewegung ist, wenn nicht allgemein, so doch sehr verbreitet in katholischen Ländern. Ich war sehr erstaunt, in dieser Hinsicht die gleiche Einstellung in Frankreich wie in Deutschland zu finden ... Die Haltung Roms ist in dem, was wir feststellen, eher Wirkung als Ursache,« in: Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes* Bd. VI: *Correspondance anglaise*, Paris 1954, 199ff.

36 Markus LEIMGRUBER, *Politischer Liberalismus als Bildungserlebnis bei Augustin Keller*, Bern 1973. – Gute Charakterisierung mit weiteren Literaturangaben bei Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5), 74 u. passim.

Eros tummelte sich mit Vorliebe auf kirchlichem Gefilde. Mit Genuß und Schwung brachte er hier die gängigen Klischees der Zeit vor. So einfach wie seine Diagnosen waren auch seine Lösungen: »Wir sollten Christen und keine Kirchler sein«, oder »Die katholische Kirche ist unfrei, weil sie eine römische ist. Ihre Freiheit kann nur durch Aufhebung des Papsttums und die Einführung der Versammlung der Bischöfe (concilia) erreicht werden«. Den Klerikern warf er vor, die Unwissenheit des Volkes auszunützen. Den Zölibat hielt er geradezu für staatsfeindlich. Er erlaube der Kirchenleitung, ihre Priester an kurzer disziplinarischer Leine zu halten und als Kampftruppe gegen den Staat flexibel einzusetzen. Der Slogan »Freie Kirche im freien Staat«, zumindest verbal die Parole zahlreicher Liberaler, war ihm ein Greuel; vielmehr hatte seiner Auffassung nach die Kirche sich dem Staat zu ihrem und der Bürger Wohle unterzuordnen.

Probleme spekulativer Theologie berührten ihn nicht. Doch Fragen der Kirchenverfassung und der praktischen Lebensgestaltung ließen ihn auf die Barrikaden gehen. »Der Sämann meiner Religion ... ist einzig und allein Christus in seinem hl. Evangelium. Tun, was Christus lehrt, Gott lieben, wie er uns geliebt und niemand fürchten, wie er es getan, im Geiste nur und in der Wahrheit beten, das ist meine Religion, und zwar tief ins Herz gegraben ...«³⁷.

Augustin Keller gehörte zu jener Generation, die in den dreißiger Jahren an einer kirchlichen Neugestaltung der katholischen Schweiz gescheitert war. Nur wenige Veteranen jener Jahre erlebten noch das Erste Vatikanische Konzil. Der Berner Staatsrechtler Walter Munzinger hingegen, Kellers wirksamster Helfer bei der Absicherung einer christkatholischen Kirchenorganisation³⁸, war eine Ausnahme in der jüngeren Generation, die sich in den sechziger Jahren noch für nationalkirchliche Pläne erwärmen konnte. 1860 veröffentlichte Munzinger in erweiterter Form einen Vortrag, den er im Berner Großratssaal unter dem Titel »Papsttum und Nationalkirche« gehalten hatte. Äußerer Anstoß zum Vortrag waren die Schwierigkeiten Pius IX. mit der nationalen Bewegung in Italien. Wie andere schlug Munzinger einen Verzicht auf den Kirchenstaat durch ein Konzil vor. Die Wessenberg gewidmete Schrift beruhte auf Gedankengängen, die der große Vordenker entwickelt hatte. Alois Fuchs hatte sie schon in seiner Programmatik von 1832 aufgegriffen und weiterentwickelt, der Katalog der Badener Artikel sie 1834 zusammengefaßt.

Munzingers Kirchentraum war derjenige eines Romantikers, gefühlvoll und idealistisch, von einem grenzenlosen Vertrauen in den rechtlichen Sinn des Staates und einem abgrundtiefen Mißtrauen gegenüber dem Absolutismus in der Kirche erfüllt, der für die Konfliktsituation mit Staat und Gesellschaft verantwortlich gemacht wird. Munzinger erwartet weniger als Keller von staatlicher Reglementierung; er fühlt sich zuinnerst dem Katholizismus als universalem Ort der harmonischen Beheimatung aller Volksschichten verbunden. Der Protestantismus besaß deshalb für ihn wenig Anziehendes.

Es waren sicher nur einzelne Katholiken oder kleine Kreise, die sich von diesen Gedankengängen in den sechziger Jahren angesprochen fühlten. Was jedoch zu diesem Zeitpunkt in den Kreisen der Radikalen wächst, ist die Ablehnung des Kirchenkurses Pius IX. und seines antiliberalen Gesellschaftsmodells. Der Syllabus von 1864 und das Erste Vatikanische Konzil 1869/70 säen Sturm. Nach 1865 mehren sich die Konflikte zwischen Staat und Kirche in der Diözese Basel, in der nach 1848 eine gewisse Beruhigung eingetreten war. Teilweise machte die Vitalität des kirchlichen Lebens, die außer staatliche Kontrolle geriet, den Behörden Sorge und rief Beunruhigung hervor. Die Reduktion der kirchlichen Feiertage in einer Zeit zunehmender Industrialisierung sowie die Abschaffung der Steuern päpstlicher und bischöflicher

37 Angaben bei Otto GILG, *Christkatholizismus* (wie Anm. 8), 81.

38 Vgl. Victor CONZEMIUS, *Olten* (wie Anm. 6) und die von Eduard FISCHER publizierten Briefe Munzingers. – Victor CONZEMIUS, *Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel. Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht*, in: *ThQ* 145, 1965, 188–234.

Dispense blieben Dauerbrenner des Konfliktes. Ebenso die Besetzung des Domkapitels mit beiden Seiten genehmen Kandidaten; mehrere Kanonikate blieben jahrelang unbesetzt. Der Kanton Aargau machte Schwierigkeiten mit dem neuen Katechismus. Bern und Solothurn erhoben Einspruch gegen die von Bischof Eugen Lachat (1819–1886) eingeführten Priestererzuzitäten. Bern entzog 1868 den Lehrschwestern im Jura die Lehrbefugnis. Solothurn und Aargau setzten die Klöster auf den Aussterbeetat, indem sie die Aufnahme von Novizen verweigerten. Als Auftakt zur Aufhebung des erst 1860 eröffneten Priesterseminars in Solothurn am 2. April 1870 holte Augustin Keller aus zu einem großspurigen Broschürenkampf mit dem Regens Karl Kaspar Keiser über die kasuistischen Handbücher der Moraltheologie³⁹.

Spätestens im Jahre 1869 war Bischof Lachat überzeugt, eine antikatholische Verschwörung breite sich wie ein Flächenbrand über die Schweiz aus. In der Konzilsaula trug er vor, die Regierungen seien darauf aus, die katholische Kirche in der Schweiz auszulöschen⁴⁰. Für seinen Teil sei er bereit, wie sein Vorgänger Bischof Blarer v. Wartensee zur Zeit der Reformation Exil und Verbannung hinzunehmen. In der Unfehlbarkeitsdebatte exponierte er sich nicht besonders, stimmte jedoch für die Definition, weil sie der Notwendigkeit einer Stärkung der kirchlichen Autorität entsprach, um dem befürchteten Frontalangriff zu widerstehen.

Eine besondere Hast, die neuen Lehrsätze zu verkünden, legte er nicht an den Tag. Erst in seinem Fastenhirtenbrief vom 6. Februar 1871 erklärte er die Konzilsbeschlüsse für verbindlich. Wohl gab es in Luzern einen Kreis von Theologen, die während dem Konzil gegen neue Lehren Verwahrung eingelegt hatten. Von den zwei Priestern, die öffentlich zu ihrem Protest und ihrem Gewissen standen, verließ der Neutestamentler Eduard Herzog (1841–1924)⁴¹ die Schweiz; er schien der Regierung von Luzern, indirekt auch dem Bischof, einen Konflikt ersparen zu wollen. Die kirchliche Amtsenthebung des andern, des rauhbeinigen Gefängnispfarrers J. Baptist Egli, warf keine Wellen. Solidaritätserklärungen blieben aus, obwohl Kanzler Duret, mancherorts als der ungute Geist hinter dem Bischof angesehen, dem Luzerner Regierungsrat Philipp Anton v. Segesser 1873 gegenüber versicherte, die Pfarrer seien nirgends verpflichtet, das Unfehlbarkeitsdogma in Schule und Kirche zu verkünden. Für das Volk sei die katholische Lehre hinlänglich im Tridentinum festgelegt.

Es hatte den Anschein, als ob die kirchlichen Dinge in der Schweiz keine dramatische Zuspitzung erfahren würden. Wohl kam es am 23. September 1871 zu einer Versammlung freisinniger Katholiken in Solothurn; in ihr blieben die Laien unter sich. Während in Deutschland altkatholische Gemeinden sich zu bilden begannen und Geistliche sich mit Laien im Protest gegen das Erste Vatikanum verbanden, fehlte in der Schweiz das geistliche Element fast völlig.

Dennoch gelang es der Kurie in Solothurn nicht, durch Zurückhaltung unliebsame Weiterungen zu vermeiden. Paulin Gschwind, Pfarrer von Starrkirch-Dulliken (Solothurn), brach am 20. Oktober 1872 das Versprechen, das er im März des Vorjahres der bischöflichen

39 Vgl. Peter SCHMID, Augustin Keller, liberaler Politiker und Katholik. Die Auseinandersetzung zwischen Augustin Keller und Carl Caspar Keiser und die Moraltheologie am Priesterseminar des Bistums Basel, Theologische Diplomarbeit, Luzern 1979.

40 J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Leipzig 1901–1927, Band 52, 322–324.

41 Die Literatur zu Herzog bei Victor CONZEMIUS, E. H., in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 24, 1991, 257–263. – Auch in *Internationale kirchliche Zeitschrift* 99, 1991, 149–157. – s. auch Arnold MOLL, Eine Freundschaft unter Bischöfen: Joseph H. Reinkens und Eduard Herzog, ebd., 158–168.

Kurie gegeben hatte, nicht von der Kanzel aus gegen das Konzil zu predigen⁴². Jetzt mußte die Kurie reagieren. Sie fühlte sich ohnehin von Gschwind hingehalten. Eine Woche später wurde Gschwind seines Amtes enthoben und exkommuniziert. Die Solothurner Regierung stellte sich auf den Standpunkt, eine Amtsenthebung des Pfarrers könne nur unter Mitwirkung des Staates geschehen. Sie brachte ein Gesetz durch, das den Gemeinden das Recht gab, einen Pfarrer wie einen Staatsbeamten nach sechs Jahren wiederzuwählen oder abzuwählen. Jetzt bestand die Möglichkeit, ohne Mitwirkung des Bischofs Pfarrer wählen zu lassen, die den Vorstellungen der staatlichen Stellen entsprachen. Wenn der Bischof zudem abgesetzt war, was die Diözesankonferenz am 29. Januar 1873 tat, konnte die staatliche Stelle solche Geistliche einsetzen, die ihr genehm schienen⁴³.

Da Gschwind im Herbst 1872 bewußt auf einen Konflikt mit dem Bischof hinsteuerte, darf angenommen werden, daß ihm von staatlicher Seite bestimmte Zusicherungen gemacht worden waren, ihn notfalls gegen den Bischof im Amt zu halten. Wie das vor sich ging und welche Motive in den einzelnen Pfarreien mitspielten, um Geistliche ins Pfarramt zu wählen, die den staatlichen Vorstellungen entsprachen, ist bisher wenig bekannt⁴⁴. Für die Abwahl des Pfarrers Peter Bläsi von Olten hat Walter Munzinger die Weichen gestellt. Aus Krefeld holte er Eduard Herzog als neuen Pfarrer von Olten in die Schweiz zurück, jene Persönlichkeit, die dem von Rom unabhängigen Kirchenwesen die theologische Orientierung gab.

Der Ausbau dieses Kirchenwesens vollzog sich jedoch nicht ohne schmerzliche Spaltungen und Streitigkeiten in den Gemeinden. Eine Reihe von Kirchen, darunter solche, die erst kurz zuvor unter großen Opfern vorwiegend mit ausländischem Geld (!) – darunter die Kirchen von St. Peter in Bern und Notre Dame in Genf – erbaut worden waren, gingen an die sich bildenden christkatholischen Gemeinden über. Frauen und Ausländer besaßen kein Stimmrecht in den Kirchengemeinderäten, in denen Honoratioren, stärker einer politischen Partei als der Kirche verbunden, den Ton angaben.

Zu den stärksten Exzessen, die auch die größten Nachwirkungen hervorriefen, gehörte die Ausweisung des gesamten jurassischen Klerus durch die Berner Regierung, weil dieser sich mit dem abgesetzten Bischof solidarisiert hatte⁴⁵.

Auf diese Probleme sowie auf die Säkularisation zahlreicher Klöster im Laufe des eigentlichen Kulturkampfes und in den vorangehenden Jahrzehnten wird hier nicht eingegangen. Nur soviel: Der Einzug des Vermögens von Klöstern hatte stärker wirtschaftliche als

42 Christkatholische Darstellung bei Otto GILG, *Christkatholizismus* (wie Anm. 8) und Urs KÜRY, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1966, 3. Auflage 1982. – Emil F. J. MÜLLER-BÜCHI, *Philipp Anton von Segesser. Das Konzil, die Revision der Bundesverfassung und der Kulturkampf* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, XVIII), Freiburg/Schweiz 1977, sowie die Einleitung zu Band 6 des Briefwechsels von Philipp Anton von SEGESSER, Freiburg/Schweiz 1995.

43 Die Einzelheiten bei Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5). – Seither zudem die Ad-limina Berichte der Bischöfe von Basel (wie Anm. 24) sowie Band 6 des Briefwechsels Ph. A. von SEGESSER.

44 Als das Kapitel Siß- und Frickgau – auf das Augustin Keller wegen seiner josephinistischen Tradition am meisten Hoffnungen gesetzt hatte – am 11. März 1873 nach der Absetzung von Bischof Lachat durch die Diözesanstände eine Petition zirkulieren ließ, die Verbindung mit Rom aufrecht zu halten, stimmten von 28 Geistlichen 7 dagegen. Pfarrer Cajetan Boßhart von Laufenburg schrieb am 12. März 1873 an Augustin Keller: »Es wäre wohl gut, es würde mit Rom einmal zum entscheidenden Bruch kommen und eine Nationalkirche leitete unsere Nationalinteressen. Von unserer Geistlichkeit aber ist nichts zu hoffen, alles eher zu fürchten, und im Fricktal sind die aus dem Freiamt Gekommenen die schlimmsten und diese verderben die frühere freiere Richtung unseres Kapitels. Die jüngere Geistlichkeit ist in der Wurzel römisch.« Vgl. Arnold KELLER, *Augustin Keller 1805–1883*, Aarau 1922, 450.

45 Vgl. Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5) und die Einleitung von Band 6 des Briefwechsels von Ph. A. von SEGESSER.

ideologisch-kirchenfeindliche Gründe⁴⁶. Die antiklerikale Rhetorik, auch wenn sie ungerecht polemisiert, kann zu falschen Schlüssen verleiten. In der Schweiz hat es keine Säkularisation wie 1803 in Deutschland gegeben. Die neuen Aufgaben des Staates vor allem in der Schule und im Sozialwesen legten es nahe, gerade in kleineren Kantonen auf Klostergut zurückzugreifen, für deren Einzug die meisten europäischen Staaten Vorbilder geliefert hatten.

Die französischsprachige Schweiz blieb aus diesen Darlegungen ausgeklammert. Der Kulturkampf ging hier auf die Initiative von Antiklerikalen zurück, die, zumeist ursprünglich reformiert, andere Vorstellungen von Religion, Kirche und Kult hatten. Auch waren die kirchlichen Persönlichkeiten verschieden. Bischof Lachat von Basel war eine eher gutmütige Natur, Bischof Mermillod in Genf ein forscher neoultramontaner Draufgänger. Es ging eher darum zu zeigen, wie sehr auch in der katholischen Schweiz ein staatskirchliches Denken die Beziehungen von Staat und Kirche beherrschte. Staatliche Reglementierung des kirchlichen Lebens und unbedarftes Eingreifen in den inneren Bereich der Kirche sind die hervorsteckendsten Merkmale dieses gläubigen Staatskirchentums. Doch auch bei rabiaten Kulturkämpfern bestand eine Vision von Kirche, die auf die in den dreißiger Jahren entwickelte Symbiose kirchlich-synodalen Denkens mit demokratisch-liberalen Ideen zurückging.

Damit wird allerdings nicht behauptet, die Badener Artikel hätten in ihrer Zeit eine realisierbare Alternative zu den bestehenden Kirchenstrukturen abgegeben. Sie waren weder theologisch ausreichend fundiert noch wurden sie, entgegen der in Umlauf gesetzten Selbstdarstellung, von der Mehrheit des Kirchenvolkes und der Geistlichen getragen. Den Programmatikern von Baden blieb die Realisierung ihres Projektes erspart; die Umsetzung in die Wirklichkeit hätte zu erbitterten Streitigkeiten geführt. Die Verwirklichung einer katholischen Nationalkirche in der christkatholischen Kirchenorganisation vierzig Jahre nach Baden geschah auf der Grundlage und mit den Mitteln der älteren staatskirchlichen Tradition, die für diesen Zweck wiederbelebt wurde; einem Begehren des Kirchenvolkes entsprach sie zu diesem Zeitpunkt noch viel weniger.

Der Vortrag begann mit einer Frage: War der Kulturkampf in der Schweiz Paradigma oder Sonderfall? Paradigma war er sicher nicht, da er in einer europäischen Tradition steht, die er nicht heraufgeführt hat. Er ist auch kein Sonderfall, da er das gleiche Gefälle und die gleiche Regie wie der Kulturkampf in anderen Ländern aufweist⁴⁷. Doch innerhalb dieses Gesamtrah-

46 Als Beispiel neuerer Forschung sei der Thurgau angeführt. Obwohl zu drei Vierteln reformiert, besaß der Thurgau eine große Anzahl geistlicher Stiftungen, drei Männerklöster – Fischingen, Ittingen und Kreuzlingen – sowie die Frauenklöster Feldbach, Kalchrain, St. Katharinental, Münsterlingen, Paradies und Tänikon; dazu kam das Kapuzinerkloster in Frauenfeld. Die Verfassung von 1831 stellte die Klöster unter die Verwaltung des Staates, ein Gesetz von 1836 und 1843 verbot die Aufnahme von Novizen, und im Juni 1843 hob der Große Rat auf einer Tagung in Weinfelden sämtliche Klöster außer St. Katharinental auf. St. Katharinental entging der Aufhebung nur deshalb, weil seine im Badischen gelegenen Güter an den badischen Staat gefallen wären. Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz 6, 1931, 764. – Vgl. auch Alois SCHWAGER, Klosterpolitik des Kantons Thurgau 1798–1848, in: Thurgauische Beiträge zur Vaterländischen Geschichte, 118, 1981, 5–153; 119, 1982, 65–248. – Schwager kommt in seinem Schlußwort zur Feststellung: »Die Aufhebung aller Klöster mit Ausnahme von St. Katharinental im Jahre 1848 war die logische Folge der Klosterpolitik der radikal-liberalen Mehrheit in Regierung und Parlament. Sie darf nicht wie in einigen älteren Abhandlungen als aggressiver Akt der protestantischen Mehrheit gegenüber der katholischen Minderheit bezeichnet werden. Die Aufhebung der Thurgauer Klöster war ein politischer und kein konfessioneller Akt. Weltanschauliche und ökonomische Motive standen eindeutig über den religiösen«. – Zur Aufhebung von Muri im Jahre 1841 vgl. den Sammelband: MEMORIAL MURI 1841. Zur aargauischen Klosteraufhebung von 1841, Muri 1991, insbesondere den Aufsatz von Leo WEBER, Die Klostervermögen – Anreiz zum aargauischen Klostersturm? S. 39–170.

47 Eine recht brauchbare Definition des Kulturkampfes gibt Winfried BECKER, Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: Historisches Jahrbuch 101, 1981, 422–466, insbesondere 444:

mens stellt er eine besondere Variante dar, weil die eifrigsten Kulturkämpfer in der Schweiz Katholiken waren. Die weitverbreitete Auffassung, daß die treibenden Impulse hier von protestantischer Seite kamen, trifft nicht zu. Domdekan Greith stellte bereits in den Auseinandersetzungen der fünfziger Jahre einmal fest, »daß gerade die maßlosesten Angriffe gegen die Kirche größtenteils nicht von Protestanten herrühren«⁴⁸. Weil Katholiken als Protagonisten in diese Auseinandersetzungen ihre religiös-kirchlichen Vorstellungen brachten, erhielten die Kämpfe eine andernorts nicht erreichte Bitterkeit und Härte. Schließlich nahmen die Kulturkämpfer nach 1870 zur Durchsetzung ihres Kirchenmodells ein offenes Schisma in Kauf.

Zusammenfassend: Im schweizerischen Kulturkampf schwingt die Vorstellung einer bestimmten Kirchenkultur mit, die quer zur vorherrschenden römisch geprägten liegt. So sprach der Freiburger Pastoraltheologe Leo Karrer 1993 von einem Kulturkampf mit umgekehrtem Vorzeichen in und mit der Kirche. Die Auseinandersetzungen um die Kirchenkultur nahmen Ende der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts in der Eidgenossenschaft Formen an, die verbal und intentional durchaus an die innerkirchliche Polarisierung des 19. Jahrhunderts erinnern⁴⁹. Dennoch ist es zu leichtfertig, den Begriff des Kulturkampfes auf innerkirchliche Probleme anzuwenden. Die Erfahrungen gerade des schweizerischen Kulturkampfes lehren, daß der Preis, der für die Durchsetzung der »richtigen« Kirchenstrukturen bezahlt wurde, zu hoch war und mit kirchlicher Selbstzerstörung einherging. In einer Zeit, in der das konfessionelle Gruppenbewußtsein Papst und römische Kirchenzentrale als identitätsstiftende Faktoren nicht mehr in dem Ausmaß wie im 19. Jahrhundert benötigt, sondern diese Einrichtungen

»Unter ›Kulturkampf‹ ist nicht die über Jahrhunderte andauernde Minderheitssituation katholischer Staatsbürger in den protestantischen Ländern Nord-, Nordwest- und Mitteleuropas zu verstehen. Der Kulturkampf als historisches Phänomen ist überhaupt nicht primär aus konfessionellen Gegensätzen zu erklären, wenn solche auch verschärfend auf ihn eingewirkt haben. Der Kulturkampf war vielmehr eine kontinentaleuropäische Erscheinung, vorwiegend in mehrheitlich katholischen Ländern oder Ländern mit starken katholischen Minderheiten. Er entstand dort, wo in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der machtvoll vordringende, zentralisierende Einheitsstaat sich im Geist des Fortschritts mit teils säkularistisch wirkenden, teils der Religion direkt feindlichen Zeitströmungen verband und den bis dahin staatskirchlich, konkordatär und verfassungsrechtlich garantierten Status der Kirche und ihren Einfluß auf die Gesellschaft zurückdrängen wollte.«

48 Ernst EHRENZELLER, Gegensatz (wie Anm. 17), 124.

49 Leo KARRER, Kulturkampf in der Kirche? In: Theologische Fakultät Luzern, Jahresbericht 1992/93, 61–67; wie kritiklos gerade katholische Theologen mit den Begriffen »modern« und »Modernisierung« umgehen, als ob das Erzengel seien, denen man sich nur in die Arme zu werfen brauche, zeigt sich auch in diesem Artikel. – Näher bei der geschichtlichen Realität des Kulturkampfes beklagte Bischof Walter Kasper von Rottenburg in seiner Neujahrsansprache 1993 den Kulturkampf, der in einigen Medien in Deutschland gegen die Kirche und gegen das Christentum geführt werde. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten, daß in den jüngsten Jahren auf dem Hintergrund einer außer Rand und Band geratenen, alle sachlichen Kriterien vermissenlassende innerkirchlichen Kritik die katholische Kirche den Löwenanteil dieser Hetzpropaganda mitbekommt. Dennoch warnt David Seeber der frühere Redaktor der Herderkorrespondenz, zu Recht davor, geschichtliche Parallelen zum 19. Jahrhundert zu ziehen. Kulturkampf bedeutete damals in Deutschland die Bekämpfung des Katholischen durch die protestantisch-preußische liberale und zugleich wissenschaftsgläubige Mehrheitskultur, teilweise mit den Mitteln der politischen Macht. Heute kommen die Anfeindungen aus dem Bauch der Gesellschaft. Hier gebe es keine prinzipielle Schonung für kein prinzipielles Gebilde und keine Institution. David SEEBER, Kulturkampf? Die Kirche sollte ihre Gegner nicht fürchten. In: Herderkorrespondenz 47, 1993, 112–113. Zum Gebrauch des Begriffs vgl. auch die Beiträge unter der Rubrik »Der neue Kulturkampf« in dem von Michael Müller herausgegebenen Sammelband Marsch auf Rom, Aachen 1993. – Mit welchen Methoden Karlheinz Deschner, der deutsche Profi-Hasser des Christentums, arbeitet, zeigt die geduldige und vorbildlich durchgeführte Analyse von Hans Reinhard SEELIGER und seiner Mitarbeiter: Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 1993.

weitgehend als identitätsstörend abqualifiziert, können die Folgen für das Kirchenbewußtsein destruktiv sein. Nicht innerkirchlicher Kulturkampf ist daher das Gebot der Stunde, sondern Pflege einer innerkatholischen Dialogkultur. Sie liegt derzeit in der katholischen Schweiz deutscher Zunge sehr im Argen.