

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 84 (1990)
Heft: 5

Rubrik: Zeichen der Zeit : "Katholizismus und Moderne"

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.07.2025

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

Zeichen der Zeit

«Katholizismus und Moderne»

Die Geschichte wird von den Siegern geschrieben. Urs Altermatt beweist es in seinem neusten Buch «Katholizismus und Moderne»¹ gleich zweifach. Einerseits beklagt er sich über die «Vorurteile der national-liberalen Historiographie», für die «Historiker mit eindeutig katholischem Profil» nicht zählten. Auch «in linker Variante» lebe «nach 1968 die Arroganz des aufgeklärten Bildungsbürgertums» (S. 61) fort. So erstaune es kaum, «dass zahlreiche linke Historiker den politischen und sozialen Katholizismus weitgehend ausklammerten und nur am Rande, bloss als Handlanger der liberalen Bourgeoisie würdigten» (S. 36). Altermatt ist sich der politischen Relevanz solcher «Vorurteile» und «Ausklammerungen» bewusst: «Die verschiedenen Gruppierungen und Parteien sorgen dafür, dass ihre Auslegung der Geschichte im nationalen Geschichtsbild festgeschrieben wird» (S. 37).

Was Altermatt stellvertretend für die katholische Geschichtsschreibung beklagt, das praktiziert er andererseits auch selbst. Er behandelt den Katholizismus in seinem amtskirchlich abgesegneten Mainstream und übergeht, was erfolglos gegen diesen Strom zu schwimmen suchte. Das gilt ganz besonders für die katholische Linke. Wo diese überhaupt vorkommt, gehört sie schlicht nicht mehr zum Katholizismus, wird die antisozialistische Sicht der Amtskirche mehr oder weniger kritiklos übernommen, gar als Beitrag zur Identitätswahrung des Katholizismus verstanden.

Die katholische Geschichtsschreibung erweist damit der eigenen Sache wohl kaum einen guten Dienst. Die «Identität», die sie im historischen Verbands- und Parteikatholizismus gewahrt sieht, gar als Voraussetzung katholischer «Emanzipation» begreift, müsste «von unten», von den Opfern her, neu interpretiert werden. Diese Geschichte bedürfte nicht der Rechtfertigung, sondern

im Gegenteil der ideologischen Aufarbeitung. Ich wünschte mir eine katholische Geschichtsschreibung, die sich als Trauerarbeit und als Warnung vor neuem Fundamentalismus verstehen würde.

«Identität» – «Emanzipation» – «Erosion»

Altermatt interessiert sich zwar ausdrücklich für einen «Katholizismus von unten» (S. 72), der auch ausserhalb der amtskirchlichen Offizialität stehen» (S. 74) könne. Behandelt wird allerdings der Zeitabschnitt 1850 bis 1950, in dem es der «Amtskirche» gelungen sei, «einheitliche Vorstellungen über den guten Katholiken zu propagieren und die Masse der kleinen Leute damit zu disziplinieren» (S. 66), und dies «zuweilen» mit einer «Theologie der Angst» und einer «Pastoral der Qual» (S. 69). Dass Altermatt diesen – teils latenten, teils offenen – Widerspruch zwischen Volkskatholizismus und Amtskatholizismus nicht aufarbeitet, ist für mich *der* Widerspruch im Buch «Katholizismus und Moderne». Das unterdrückte Bewusstsein im «Durchschnittskatholizismus» wird nicht hinterfragt, eine «Theologie der Befreiung», die hier gesellschafts- und kirchenkritisch ansetzen müsste, als «zu einseitig» (S. 75) verworfen.

So ist bei Altermatt der «Katholizismus von unten» im Grunde doch nichts anderes als ein verinnerlichter «Katholizismus von oben». Dieser widerspiegelt sich auch in den *volksreligiösen Praktiken*, die Altermatt einfühlsam und sachkundig darstellt, vom «Leben nach dem Kirchenjahr» oder «nach dem Rhythmus der Glocken» bis zu den Bildstöcken, Wegkapellen und Bittprozessionen. Wenn mir diese Volksfrömmigkeit suspekt vorkommt, so nicht wegen ihres äusseren Reichtums an Formen und (gewiss auch) Formeln, sondern wegen ihrer Entfremdung als «einer von oben ge-

steuerten Massenkultur» (S. 69) oder, anders gesagt: wegen ihrer Instrumentalisierung für ein totalitäres System, als welches sich der Katholizismus bis Ende der 50er Jahre darstellt.

Es ist dieses System, das es mir rückblickend schwer macht, Altermatts Klage nachzuvollziehen, dass «die Rehabilitation der katholisch-konservativen Schweiz nur langsam vor sich» (S. 60) gehe. Die Stossrichtung dieses Katholizismus war so harmlos nicht, dass er im nachhinein zur wertkonservativen Idylle sich verklären liesse, die mitsamt ihrer «prämodernen» bzw. «antimodernistischen Zivilisations- und Kulturkritik» (S. 58) auf «postmoderne» Sympathien zählen dürfte. Denn dieser Katholizismus bekämpfte gerade das *Beste an der Moderne*, das sich, wenn auch in vielem noch unabgeholten, durch Aufklärung und Französische Revolution, und das heisst vor allem: durch Menschenrechte und Rechtsstaat, definierte.

Die *Amtskirche* stand den Forderungen der revolutionären Bourgeoisie verständnislos gegenüber. 1791 verurteilte Pius VI. «Freiheit» und «Gleichheit» als «Ungetüme». In der Enzyklika «Mirari vos» von 1832 diffamierte Gregor XVI. die Gewissensfreiheit als «Wahnwitz» und die Meinungsfreiheit als «ansteckenden Irrtum». 1864, im «Syllabus», schleuderte Pius IX. seinen Bannstrahl gegen alle, die sich weigerten, «die katholische Religion als einzige Religion eines Staatswesens anzuerkennen, unter Ausschluss aller übrigen Arten von Gottesverehrung». Und noch 1953 lehrte der letzte der Pius-Päpste: «Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.»²

Ziel des antimodernistischen Kampfes war der *katholische Staat* als klare Antithese zum liberalen Rechtsstaat. Noch die Sonderbundskantone in der Schweiz des letzten Jahrhunderts verstanden sich als «Corpus catholicum», das sie gegenüber der Säkularisierung durch den weltanschaulich neutralen Bundesstaat mit allen Mitteln, selbst mit bewaffneter Gewalt (Sonderbundskrieg) verteidigen wollten. Die nächste Rückzugsposition fand die Amtskirche in den katholischen Verbänden und Parteien, die kurzfristig retten mussten, was noch zu retten war,

längerfristig aber auch das verlorene Terrain zurückgewinnen sollten.

Dies alles weiss Altermatt. Er analysiert am Katholizismus nicht nur die defensive «Bewahrung des orthodoxen katholischen Glaubens und der rechten katholischen Weltanschauung», sondern auch die «offensiven Zielsetzungen»: «Diese bestanden darin, die gesamte Gesellschaft nach den Grundsätzen und Prinzipien der eigenen katholischen Doktrin zu gestalten und die kirchlich promulgierten Normen soweit als möglich in zwingendes staatliches Recht überzuführen.» Hinter den Formeln von «christlichem Staat» und «christlicher Politik» steckte nicht mehr und nicht weniger als der Wille zur «Rekatholisierung der gesellschaftlichen Normen und Institutionen» (S. 125).

Um so weniger kann ich verstehen, dass Altermatt mit dieser totalitären Identität der damaligen Kirche eine *Emanzipationsthese* verbindet. Er meint, «ohne gemeinsame Wertvorstellungen, ohne gemeinsame Weltanschauung hätten sich die Katholiken nicht emanzipieren und als ernstzunehmender Machtfaktor im freisinnig dominierten Bundesstaat integrieren können» (Seite 101). «Emanzipation» galt ja nicht den einzelnen Christen und schon gar nicht den einzelnen Christinnen, sondern nur dem eigenen System. Dieses sollte bewahrt und schliesslich zum Sieg geführt werden. Die «katholische» Emanzipation setzte sich in Gegensatz zum modernen, laizistischen Staat und damit auch zur Freiheit seiner Bürgerinnen und Bürger. Emanzipation des Katholizismus richtete sich gegen die Moderne und war deshalb gerade keine moderne Emanzipation.

Richtig ist natürlich, dass der Katholizismus Karriere machte, regimentsfähig wurde und Bundesräte stellte, in den «Stammlanden» auch vom Wirtschaftsboom der Nachkriegszeit profitierte. Man kann das als «Emanzipation» bezeichnen. Nur ist der «Katholizismus», der so sich «emanzipierte», nicht mehr mit dem identisch, was seine ursprüngliche «Identität» ausmachte. Es gibt den politischen Katholizismus nicht mehr, der die liberalen Grundrechte und den modernen Rechtsstaat ablehnen würde. Von den einst mächtigen Verbänden ist kaum noch etwas übriggeblieben. «Die alte Zeit des katholischen Milieus ist unwider-

ruflich vorbei» (S. 180). Damit verliert auch die CVP als Nachfolgeorganisation des politischen Katholizismus ihre ideologische und soziologische Basis.³ Wenn aber die alte Identität des Katholizismus nicht mehr vorhanden ist, dann fehlt doch auch das «Subjekt» der Emanzipation. «Identität» und «Emanzipation» weichen, wie Altermatt selber einräumt, der «Erosion» (S. 161ff.).

Wozu also das Ganze? Etwa um die Katholikinnen und Katholiken von *Diskriminierung* zu befreien? Wenn überhaupt, dann wurden sie nicht deshalb «diskriminiert, weil sie katholisch waren» (S. 132), sondern weil sie den jungen Bundesstaat ablehnten. Die Katholiken, die im Freisinn oder in der Sozialdemokratie für die Moderne eintraten, wurden nicht diskriminiert – es sei denn von seiten des katholischen Milieus, das sie nicht mehr als «kirchentreu Katholiken» anerkannte. An der Diskriminierung der Katholiken war somit der politische Katholizismus selber schuld. Hätte es den politischen Katholizismus nie gegeben, dann wäre auch kein politischer Antikatholizismus entstanden, dann wäre auch keine katholische Gegengesellschaft mit eigenen Verbänden und Parteien nötig gewesen, um sich zu «emanzipieren».

Die Marginalisierung der politischen Linken

Die katholische «Identität» definierte sich durch Abgrenzung, Ausgrenzung, Verkettung. Zuerst kamen die *liberalen Katholiken* dran. «Vor 1870 gab es in der Schweiz immer noch zwei Katholizismen: den römisch-ultramontanen und den liberalen. Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil änderte sich dies, es existierte nur noch eine Richtung, die römisch-katholische» (S. 222). Sonderbundkrieg und Kulturkampf wären nicht notwendig gewesen, wenn der liberale Flügel des Katholizismus sich hätte behaupten können. Wäre der liberale Katholizismus nicht unterdrückt worden, so hätte seine historische Funktion darin bestanden, die Kirche schon 1848 zur Anerkennung der Menschenrechte und des modernen Rechtsstaates zu führen, dorthin also, wo sie nach dem Zweiten Vatikanum mit mehr als hundertjähriger Verspätung endlich steht.

Um die Jahrhundertwende wiederholte

sich das Drama der Ab- und Ausgrenzung gegenüber den *linken Katholiken*. Noch in der 80er Jahren schien sich ein Bündnis zwischen katholischen und sozialdemokratischen Arbeitern anzubahnen. Gemeinsam gründeten sie 1887 den Schweizerischen Arbeiterbund, der sich das Ziel setzte, alle Arbeiter zu einer *Einheitsgewerkschaft* zu vereinigen. «Der Hunger» sei «weder katholisch noch protestantisch», sagte damals der katholische Politiker Caspar Decurtins. Um diesen Zusammenschluss zu ermöglichen, erklärte der Schweizerische Gewerkschaftsbund seine religiöse und parteipolitische Neutralität. Doch die katholischen Bischöfe wollten es anders. Sie fürchteten um den Glauben «ihrer» Arbeiter, wenn diese einer – noch so neutralen! – Gewerkschaft beitreten würden. Bereits 1899 wurde in St. Gallen die erste «christliche» Gewerkschaft gegründet, worauf die Bischöfe «den Wunsch» ausdrückten, «dass überall an Industriestandorten solche Vereine nach den Grundsätzen der Enzyklika *Rerum Novarum* ins Leben gerufen würden». «Es ist ein böser Zug, der gegenwärtig durch die katholische Partei geht», schrieb Decurtins an seinen Parteikollegen Ernst Feigenwinter. Und in einem weiteren Brief an Franz von Segesser meinte Decurtins, er und seine Freunde hätten «durch ihr Zusammengehen mit den Arbeitern, die unsere religiösen Ansichten nicht teilen, den Kulturkampf begraben. Es mögen die Herren den Kulturkampf wieder rufen, wir werden das nicht tun.»⁴

Wovor Decurtins gewarnt hatte, trat ein: Der *Kulturkampf*, den dieser Katholizismus gegen die Arbeiterbewegung schürte, nahm immer schärfere Formen an. Seinen Höhepunkt erreichte er 1920 mit einem Bettagsmandat der Schweizer Bischöfe, das die katholischen Christen, die einer sozialistischen Partei oder einer freien Gewerkschaft angehörten, von den Sakramenten ausschloss. Noch 1951 sah der Bischof von Sitten in den neutralen Gewerkschaften «Feinde Gottes»⁵ am Werk. Die Bischöfe standen mit ihrem Antisozialismus natürlich nicht allein, sondern in der Tradition des *kirchlichen Lehramtes*. 1931 bestätigte zum Beispiel Pius XI. in «*Quadragesima anno*», dass «der Sozialismus, gleichviel ob als Lehre, als geschichtliche Erscheinung oder als Bewegung ... mit der Lehre der katholi-

schen Kirche immer unvereinbar» (Nr. 117) bleibe.

Die antisozialistische Stossrichtung des katholischen Antimodernismus kommt in Altermatts Buch nur am Rande vor. Dafür wiederholt der Autor die offenbar unverrückbare Position katholischer Geschichtsschreibung, dass an diesem Kulturkampf weniger die Amtskirche, als vielmehr «die klassenkämpferische Radikalisierung der sozialistischen Arbeiterbewegung» (S. 153) schuld gewesen sei. Schon in einer früheren Publikation meint Altermatt, der Gewerkschaftsbund sei «in klassenkämpferisches Fahrwasser» geraten und habe damit seine «konfessionelle und parteipolitische Neutralität» wieder aufgegeben.⁶ So lässt sich schliesslich auch noch das bischöfliche Bettagsmandat von 1920 durch die «sozialen Unruhen» (S. 156) erklären.

Für eine Befreiungstheologie nach rückwärts

Auch ich plädiere für eine «Rehabilitation, aber nicht der «katholisch-konservativen Schweiz», sondern ihrer Opfer. Diese Rehabilitation könnte auf drei Ebenen erfolgen:

1. Auf der Ebene der politischen Theologie des letzten *Konzils*. Die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» distanziert sich vom traditionellen Antisozialismus des kirchlichen Lehramtes. Sie nimmt auch Abstand von der Lehre, dass Politik die Gesellschaft «verchristlichen» müsse. Anerkannt wird im Gegenteil die «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» (Nr. 36). Weit davon entfernt, den wachsenden Sinn der Menschen für diese Autonomie als «Entchristlichung» zu beklagen, sieht das Konzil darin ein Zeichen für die «geistige und sittliche Reifung der Menschheit», ja für die «Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von seiner Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht» (Nr. 55). Die Kirche «bekennt» nun «aufrichtig, dass alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen» (Nr. 21).

Zur Kenntnis nehmen sollte die katholische Geschichtsschreibung auch das Eingeständnis des Jesuitenpaters Oswald von Nell

Breuning, des Verfassers von «*Quadragesima anno*», dass er dem Sozialismus zu Unrecht eine materialistische Weltanschauung unterstellt habe: Die «Definition des Sozialismus» in dieser Enzyklika sei «eine scharfsinnige Begriffskonstruktion» gewesen, «die aber der tatsächlichen Grundlage entbehrt»⁷, also die humanistischen Ziele der Arbeiterbewegung nicht oder nur verzerrt wiedergegen habe.

2. Auf der Ebene der *Befreiungstheologie*. Hätte es zur Zeit des Generalstreiks im Katholizismus schon eine Befreiungstheologie gegeben, so wären die Positionen der Arbeiterbewegung ganz anders gedeutet worden. Es wäre dieser Theologie damals so wenig wie heute eingefallen, «christliche» Gewerkschaften und Parteien zu fordern. Auch den Klassenkampf hätte sie sehr viel realistischer beurteilt. Die Kirche, die den «Klassenkampf von unten» ablehnte, um ihn umso wirksamer «von oben» zu betreiben, hätte zu hören bekommen: «Wenn die Kirche den Klassenkampf ablehnt, dann verhält sie sich objektiv wie ein Bestandteil des etablierten Systems, das in der Tat das Faktum des Klassenkampfes bestreitet, um die Situation der gesellschaftlichen Trennung aufrechtzuerhalten, auf der die Privilegien der Nutzniesser beruhen.»⁸

3. Auf der Ebene einer *Ökumene nach rückwärts*. Zur Zeit des Generalstreiks hat es tatsächlich schon eine Befreiungstheologie gegeben. Sie hiess «*Religiöser Sozialismus*». Die katholische Geschichtsschreibung nimmt diesen Versuch einer christlichen Deutung des Sozialismus noch immer nicht zur Kenntnis. Sonst würde sie vielleicht auch auf das Faktum stossen, dass in der schweizerischen Sozialdemokratie von allem Anfang an Christinnen und Christen aktiv mit dabei waren, wie das Beispiel der reformierten Theologen Paul Brandt, Howard Eugster-Züst und Paul Pflüger zeigt, die noch vor dem Ersten Weltkrieg in den Nationalrat gewählt wurden.⁹ Die katholische Geschichtsschreibung käme darüber hinaus zur Erkenntnis, dass der kirchliche Antisozialismus immer auch ein Antiprotestantismus war. Das liesse sich etwa an der amtskirchlichen Repression gegenüber dem katholischen Priester Georg Sebastian Huber darstellen, dem der Bischof von St. Gallen 1937 verbot, mit der Religiös-sozialen Ver-

einigung zu verkehren.¹⁰ Immerhin ist Urs Altermatt nicht entgangen, dass die katholische Seite damals zwischen «Protestantismus», «Indifferentismus» und «Atheismus» kaum zu unterscheiden wusste, sondern in all diesen Ismen nur «eine Bedrohung für den angestammten Glauben» (S.246) sah.

In Altermatts Buch «Katholizismus und Moderne» ist viel vom Katholizismus, wenig von der Moderne und am wenigsten von den «modernen» Katholiken die Rede. Wie mir der Autor sagte, könnte diesem Manko in einer andern Publikation abgeholfen werden. Fällig sei eine «Ketzergeschichte» innerhalb des schweizerischen Katholizismus. Ob Geschichte der «Ketzer» oder nicht vielmehr der «Propheten», wäre die Frage, die ich dieser «alternativen» Geschichtsschreibung mit auf den Weg geben möchte.

1 Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne, Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 469 Seiten, Fr. 48.-. Die Seitenzahl in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

2 Vgl. Zeichen der Zeit: Lefebvre als Chance?, in NW 1988, S. 275ff.

3 Vgl. Zeichen der Zeit: Das Elend des politischen Katholizismus, in NW 1985, S. 298ff.

4 Vgl. Zeichen der Zeit: Der Schweizerische Arbeiterbund (1887 – 1920) – ein vergessenes Jubiläum, in: NW 1987, S. 237ff.

5 Vgl. Hilar Eggel, Schweizer Sozialisten und Religion (maschinengeschriebene Diplomarbeit), Luzern 1977, S. 168.

6 Urs Altermatt, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973, S. 326.

7 Wie sozial ist die Kirche?, Düsseldorf 1972, S. 81.

8 Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973, S. 262.

9 Vgl. Eduard Buess/Markus Mattmüller, Prophetischer Sozialismus, Freiburg/Schweiz 1986, S. 22ff.

10 Vgl. NW 1937, S. 471f.

Brief aus dem Nationalrat

Gibt es auch einen linken Staatsschutz?

Zur Stimmungslage

Ein Arbeitskollege bemerkte kürzlich, ohne dass ich das Thema aufgegriffen hätte: «Reden Sie mir nicht mehr von Fichen!», und ein Genosse meinte nach einer schlechtbesuchten, aber spannenden und grundsätzlichen Diskussion, dieses Thema interessiere nun wirklich niemanden mehr...

Ich befürchte, dass Bundesrat und Bürgertum diese Absicht ganz bewusst verfolgen: das Thema immer wieder neu in die Länge ziehen, nicht zu einer Lösung beitragen, eine Verleiderstimmung schaffen und um Geduld betteln! Mit dieser Methode wurden doch am 1. April die drei Kleeblattinitiativen gebodigt, und im September sollen mit derselben Stimmungsmache die beiden Volksinitiativen zur Atomenergie (Ausstieg und Moratorium) verworfen werden.

Kritische Leserinnen und Leser laden wir ein, sich nicht von solchen Stimmungen und Machenschaften leiten und ablenken zu lassen, sondern Zorn und Wut weiterhin in Aktivität, Kampf und Widerstand umzu-

setzen. Wenn dieser Brief erscheint, werden die Unterschriftenbogen für die SOS-Volksinitiative «Schweiz ohne Schnüffelpolizei» versandt sein und zirkulieren. Die Initiative kann mehr und neue Wirkung entfachen, wenn die erforderlichen 100 000 Unterschriften sehr bald eingereicht werden. Eigentlich sollten alle 350 000 Briefeschreiber/innen, die sich betroffen und verletzt an die Bundesanwaltschaft wandten, unterschreiben und Unterschriften sammeln.

Denken wir an die EMD-Beamten, die in ihrer Not und in ihrem Zwiespalt vertrauliche Formulare unvernichtet dem Altpapier übergaben! Gedenken wir erst recht des Baselbieter Polizeiwachtmeisters, der verzweifelt aus dem Leben schied, nachdem er bei den Staatsschutzverantwortlichen keine Hilfe gefunden hatte!

Noch nie waren zahlreiche Bürgerliche und einzelne Bundesräte so gereizt, verunsichert und aggressiv, sagte Helmut Hubacher nach der Frühjahrssession, und er muss es ja nach rund 28 Parlamentsjahren wissen!