Katholizismus und Biografie : Möglichkeiten einer Sozialgeschichte jenseits von "Ghetto", "Moderne" und "Antimoderne"

Autor(en): **Zaugg, Thomas**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **70 (2020)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-881079

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Katholizismus und Biografie

Möglichkeiten einer Sozialgeschichte jenseits von «Ghetto», «Moderne» und «Antimoderne»

Thomas Zaugg

Catholicism and Biography. The possibilities of a social history beyond the «ghetto», «modernity» and «anti-modernity»

Since the 1960s, international research on Catholicism has undergone various paradigm shifts. In the Swiss discussion, the description of Catholicism as a milieu with a ghetto mentality has remained influential. This is a history of internal unity and opposition to the outside world: from the *Kulturkampf* of the 19th century to the reforms of the Second Vatican Council in the 1960s. This article traces, historiographically, how this perspective has changed. Recent research paints a more varied picture of the diverse Catholic milieus, emphasizing their ability to change and adapt. A look beyond the anti-modern rhetoric used by some reveals the complex social situation in which the Catholic bourgeoisie, in particular, found itself. Biographies offer a fruitful approach, as they help identify network affiliations, differing loyalties and diverging tonalities within and around a milieu. In fact, the biographical approach is particularly suited to uncovering inner differences and orientations in a supposedly closed environment such as Catholic society. Specifically, the article discusses three proposals for how Catholic life histories, political, social and cultural history can be illuminated without using the often misleading juxtaposition of modernity and anti-modernity.

Die Schwächen historischer Grundbegriffe und Paradigmen zeigen sich oftmals im vermittelnden Umgang mit Geschichtslaien. So kam es unlängst anlässlich einer Präsentation katholischer Trouvaillen zu einer denkwürdigen Konfrontation. Ein Historiker rekapitulierte kurz die Dogmen des katholischen Milieus in den 1920er Jahren. Dem interessierten Publikum wurden anhand einer Darstellung mit Kreisen, Kurven und Pfeildiagrammen vorgeführt: die Stellung der Katholisch-Konservativen zu den politischen Parteien und gesellschaftlichen Entwicklungen, die Gegnerschaft zu Liberalismus und Sozialismus, die Wertehierarchie des Milieukatholizismus, angefangen bei Antimaterialismus und Antikapitalismus bis hin zu Antisemitismus und Antikommunismus. Dem Publikum sollte vermittelt werden, dass die katholische Gesellschaft in der Schweiz wie anderswo bis in die 1960er Jahre in einem «Ghetto» begriffen war. Die Katholiken hätten sich vom Rest der Welt als «Subgesellschaft» mit eigenen Vereinen und mithilfe strikter weltanschaulicher Barrieren abgeschlossen. Auf die Frage einer Zuhörerin, die irritiert war über so viel Klarheit, antwortete der Historiker, es handle sich hierbei, gewiss schematisch vereinfacht, um den gegenwärtigen Forschungsstand. Nach der Präsentation gab die Zuhörerin Erinnerungen aus ihrem Elternhaus preis, die in eine andere Richtung deuten sollten. Sie sei zwar in einer katholisch-konservativen Familie aufgewachsen, man habe aber über

SZG/RSH/RSS 70/2 (2020), 196–218, DOI: 10.24894/2296-6013.00057

Selbstironie verfügt und sich anderen Konfessionen gegenüber offen gezeigt. Vor allem die folgende Geschichte sei im Elternhaus mit Genuss erzählt worden: Als ein Protestant, ein Neuankömmling, von Petrus im Himmel herumgeführt wurde, wunderte er sich über einen verriegelten Nebenraum in den Wolken. Darin liess sich durch eine versteckte Luke eine Menschenansammlung erkennen. Dies seien die Katholiken, erklärte Petrus dem Protestanten. Man lasse sie hier im Glauben, dass sie allein in den Himmel gekommen seien.

Die Katholiken begannen sich um 1900 politisch und institutionell stärker zu organisieren, schufen ein Netzwerk aus Vereinen, das für sie bis in die 1960er Jahre sowohl Schutzcharakter besass als auch Entwicklungsmöglichkeiten bot. Über diese Tatsache hinaus bleiben in der Katholizismusforschung viele methodische Fragen offen. Wie umfassend war das katholische Milieugefüge? In welchem Mass sollen sich Geschichtsforschende an die sozialhistorische Vorgabe halten, das Subjekt möglichst im gesellschaftlichen Kontext zu verorten? Hilft es, anders gefragt, von «Durchschnittskatholiken»[1] auszugehen? Oder unterhöhlen der individuelle Lebenslauf und regionale Eigenheiten die Grenzen jeder vermeintlich geschlossenen Gesellschaft? Dem biografischen Zugang, mit seinem Gespür nicht nur für das Individuelle und Widersprüchliche, sondern auch für Netzwerkzugehörigkeiten und Interdependenzen, kommt bei der Beantwortung dieser Fragen eine wichtige Rolle zu. Die Biografie vermag sozialhistorischen Verkürzungen entgegenzuwirken, indem sie Loyalitäten, aber auch Grenzgänge aufdeckt. Im besten Fall legt sie dabei den Blick auf neue Texturen frei, die auch für die Strukturgeschichte fruchtbar sein können.

Im Folgenden werden die Möglichkeiten sozial- und kulturgeschichtlicher katholischer Biografien und Politikgeschichten zwischen den Kulturkampfzeiten um 1870 und den 1960er Jahren ausgeleuchtet, ohne in erster Linie auf die streitbaren Begriffe der Subgesellschaft, der Moderne und der Antimoderne angewiesen zu sein. Im ersten Teil wird die gegenwärtige Forschungsdiskussion erläutert und die Entstehung des Begriffs eines katholischen Ghettos am Beispiel der Schweiz historiografisch aufgearbeitet. Der zweite Teil dient der Problematisierung von Forschungsansätzen, die das katholische Milieu mit allzu kontrastreichen Gegensatzpaaren schildern. Schliesslich folgen drei Vorschläge von Fragestellungen, die auf katholische Lebensläufe vermehrt anzuwenden wären.

1 Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, S. 28.

Forschung zwischen Geschlossenheit und Diversität, Moderne und Antimoderne

In der Forschungsdiskussion kommt es für den Katholizismus seit der Reformationszeit zu zwei grundlegenden Positionsbezügen. Konsens besteht darüber, dass der Katholizismus seit der Reformation und verstärkt seit der Französischen Revolution und dem Kulturkampf des 19. Jahrhunderts in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht mit der protestantischen Welt nicht Schritt hielt.[2] Hingegen bleibt umstritten, in welchem Mass Geschlossenheit und Antimodernismus oder Diversität und Modernität betont werden sollen. Wolfgang Reinhard formulierte die These, die katholische Reaktion auf die Reformation sei eine frühe Form der Sozialdisziplinierung gewesen, mit der sich der Katholizismus bereits im 16. und 17. Jahrhundert an der Herausbildung des frühmodernen Staatswesens beteiligt habe. Von anderer Seite wird im Gegenteil festgehalten, dass barocke Ausschweifung und Musse, regionale Eigenart und wirtschaftliche Rückständigkeit viele katholische Gesellschaften bis ins 18. Jahrhundert prägten.[3] Für das 19. und 20. Jahrhundert sind zwei ähnlich gegenübergestellte Deutungsansätze festzustellen. Seit den 1970er Jahren wird insbesondere in der deutschsprachigen Forschung ein Rückzug des römischen Katholizismus in eine Art Ghetto beschrieben.[4] Viele Katholiken lebten demnach spätestens seit der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes am Ersten Vatikanischen Konzil 1870 bis weit in die Zeit nach 1945 in einer eigentlichen Subgesellschaft, die zur Moderne in ambivalenter Haltung stand.[5] Das katholische Vereinswesen versuchte unter

2 Hierzu die klassische Analyse von Max Weber, der eine «geringere Beteiligung der Katholiken am modernen Erwerbsleben in Deutschland» feststellte. Max Weber, Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20 (1904), S. 1–54, hier S. 5. Aus der umfangreichen kritischen Weber-Rezeption hervorzuheben ist aus Schweizer Sicht weiterhin Herbert Lüthy, Variationen über ein Thema von Max Weber: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» [1963], in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Zürich 2003, S. 444–481.

3 Zur Konfessionalisierungs- und Sozialdisziplinierungsthese: Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), S. 226–252; ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277. Eine Zusammenfassung und Kritik an Reinhard formulierte Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg im Breisgau 2006, S. 55–64.

4 Eine Rezeptionsgeschichte des Begriffs findet sich bei Oded Heilbronner, From Ghetto to Ghetto: The Place of German Catholic Society in Recent Historiography, in: The Journal of Modern History 72 (2000), S. 453–495.

5 Für die Verwendung und Differenzierung dieses Konzepts in der Schweiz sind bis in die 1990er Jahre Urs Altermatts Forschungen zentral. Urs Altermatt, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich 1972; ders., Katholizismus und Moderne; ders., Die goldenen Jahre des Milieuka-

steter Anleitung des Klerus die Arbeiterschaft vor dem Abfliessen in die linke Gewerkschaftsbewegung oder in städtisch-liberales Fahrwasser zu bewahren, wobei die päpstlichen Enzykliken die omnipräsenten Leitlinien bildeten. Dagegen differenzieren jüngere Forschungen, sowohl im angelsächsischen als auch im deutschen Sprachraum, die einheitliche Verortung des Katholizismus im Antimodernismus. Mit einem weiten Begriff von Modernität widmen sich diese Neuansätze vermehrt dem inneren Widerstreit zwischen ultramontanem, christlich-sozialem und liberalem Katholizismus und betonen die Mischungen und Übergänge zwischen den bürgerlichen Milieus im 19. und 20. Jahrhundert.

Es lohnt sich, den historischen Entstehungskontext dieser Forschungstendenzen zu beleuchten, um zu verstehen, weshalb die Übergänge zwischen ihnen fliessend sind. Bis in die 1960er Jahre gab es nur wenige sozialgeschichtliche Studien über das katholische Milieu, das im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade erst zu erodieren schien. Als einer der ersten Schweizer Historiker beschrieb Urs Altermatt in seiner 1972 erschienenen Dissertation den Gang der Schweizer Katholiken aus dem selbstgewählten Ghetto, wobei Altermatts Darstellung mit der Gründung der Konservativen Volkspartei (KVP) von 1912 schloss. Der Rückzug ins Milieu, die Schaffung einer eigenen Vereinswelt in Abseitsstellung zum liberalen Bundesstaat, so Altermatts These, schuf zugleich die Voraussetzung für den inneren Aufschwung der Katholiken und den späteren Ausbruch aus dem Ghetto.[6]

Woher kam dieses neue Forschungsinteresse? Ein ethnologisches Grundgespür bereitete in den 1960er Jahren den Boden für eine Beschäftigung mit fremden Kulturen, aber auch mit dem Fremden im Eigenen. Vor allem verlangte der deutsche Weg in den Totalitarismus, der Zivilisationsbruch der westlichen Moderne, nach Erklärungen. Der Soziologe M. Rainer Lepsius postulierte 1966 in seiner Theorie der «sozialmoralischen Milieus», dass die Verhaftung in vier Milieus – dem protestantisch-konservativen, protestantisch-liberalen, katholischen und sozialdemokratischen Milieu – den Niedergang der Republik in Deutschland ermöglicht habe.[7] Aus dem selbstkritischen Studium der europäischen Subkulturen zog die Forschung auch Anregungen für eine neue Perspektive auf den Katholizismus.[8] Wichtig war 1968 Arend Lijpharts *The Politics of Accommodation*, das für die Niederlande eine eigentliche «Versäulung» verschie-

tholizismus 1920–1945, in: ders. (Hg.), Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920–1940, Freiburg im Üechtland 1994 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 8), S. 3–24.

6 Altermatt, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, S. 428 f.

7 Gangolf Hübinger, «Sozialmoralisches Milieu». Ein Grundbegriff der deutschen Geschichte, in: Steffen Sigmund, Gert Albert, Agathe Bienfait, Mateusz Stachura (Hg.), Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius, Wiesbaden 2008 (Studien zum Weber-Paradigma), S. 207–227.

8 So Altermatt 2010 im Gespräch mit Klaus Röllin. Franziska Metzger, Markus Furrer (Hg.), Religion, Politik, Gesellschaft im Fokus. Beiträge zur Emeritierung des Zeithistorikers Urs Altermatt, Freiburg im Üechtland 2010, S. 158.

dener Milieus beschrieb. Diese theoretischen Aufbruchssignale und das Reformversprechen des Zweiten Vatikanums begannen sich auch auf die Schweizer Forschung auszuwirken. Urs Altermatt verstand sich Ende der 1960er Jahre als Nonkonformist und wollte mit seiner Dissertation dafür plädieren, dass die ghettoisierte, an den Rand des liberalen Bundesstaats gedrängte katholische Gegengesellschaft für die Sozialgeschichte ähnlich interessant sein könnte wie die Alternativkulturen von 1968. Altermatt brachte Verständnis für die katholische Minderheit auf und übte zugleich Kritik an ihrer antiliberalen Opposition. Dabei interpretierte er die katholische Milieubildung ähnlich wie Arend Lijphart: als Einigelung, die zugleich Potentiale der Emanzipation und gegenseitigen Verständigung in sich trug.

Die Aufarbeitung des katholischen Erbes war dringlich.[9] Negative Aspekte wie der katholische Antisemitismus blieben gar bis in die 1990er Jahre unberührt.[10] Gleichwohl wäre es irreführend zu behaupten, der Gedanke eines katholischen Ghettos sei in den 1960er Jahren innovativ gewesen. Der Begriff hatte bereits eine lange, assoziationsreiche Geschichte hinter sich. Eine ghettoisierte Minderheit darzustellen, entsprach seinerzeit sowohl der Kritik von reformkatholischer Seite als auch der Selbstwahrnehmung von Milieuvertretern.[11] So bezog sich etwa der katholisch-konservative alt Bundesrat Philipp Etter am Parteitag 1962 auf den «Ausbruch aus dem politischen Ghetto ins eidgenössische Feld», der bei der nationalen KVP-Gründung 1912 gelungen sei.[12] Bei solchen Vorläufern entlehnte Altermatts Dissertation diese Wendung, die ohnehin erst die bei Benziger erschienene Verlagsausgabe im Titel trug.[13] Zweifellos handelte

9 Dies zeigt etwa ein Blick in das Alterswerk des Einsiedler Kunsthistorikers Linus Birchler. In Birchlers *Vielfalt der Urschweiz*, erschienen ein Jahr vor Altermatts Dissertation, kam die Zeit des Kulturkampfs in der katholischen Innerschweiz kaum zur Sprache, ja trotz Religionskriegen und Sonderbund «erwies man sich in den Urkantonen den Reformierten gegenüber schon im letzten Jahrhundert als tolerant». Linus Birchler, Vielfalt der Urschweiz, Olten 1969, S. 178. In einer Fussnote versuchte Birchler das katholische Unbehagen an der Industrie sogar dem protestantischen Zürich anzulasten: «Fabriken waren in der Barockzeit nicht überall erwünscht, was durch eine kuriose Einzelheit illustriert wird. 1690 wollte [der Einsiedler] Abt Augustin Reding dem Josef Orelli in Weiningen ZH, wo das Stift Lehensherr war, die Errichtung einer Bandfabrik erlauben. Der Rat von Zürich verbot dies jedoch streng, denn in der Landschaft duldete er keine Fabriken.» Ebd., S. 140, Anm. 38.

10 Aram Mattioli (Hg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960, Zürich 1998; Urs Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld, Stuttgart, Wien 1999; Olaf Blaschke, Aram Mattioli (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000.

11 Josef Mooser, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900, in: Westfälische Zeitschrift 141 (1991), S. 447–461, hier S. 447 f.

12 Zuger Nachrichten, 24. Oktober 1962. Etter hatte die nationale Parteigründung in Luzern miterlebt.

13 Der ursprüngliche Titel der 1970 in Bern angenommenen Dissertation lautete *Der lange Weg der Schweizer Katholiken zu nationalen Volksorganisationen*. Martin Rosenberg, früherer Generalsekretär der KVP, empfand Altermatts Studie als richtig, wenn auch den «Ghetto»-Titel kurz nach dem

es sich nicht um eine epochemachende Wortneuschöpfung. Doch erschien es als revolutionär, dass ein junger Historiker sich im Nachgang des Zweiten Vatikanischen Konzils traute, die Jahrzehnte der Rückständigkeit des eigenen Milieus so plakativ zum Thema zu machen.

Die Idee einer katholischen Subgeschichte erwies sich in der internationalen Forschung während Jahrzehnten als anschlussfähig. Olaf Blaschke bezeichnete vor einigen Jahren das 19. Jahrhundert als ein «Zweites Konfessionelles Zeitalter».[14] Altermatt nicht unähnlich, wenn auch ohne Aussicht auf Ausbruch aus dem Ghetto, beschrieb Aram Mattioli 1994 das Wirken des patrizischen Freiburger Schriftstellers Gonzague de Reynold als Beispiel für ein «vorindustrielles Lebensgefühl» und die «Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen», die noch bis in die 1960er Jahre konservative Lebensentwürfe zeitigte.[15] Die Tendenz, vor der Josef Mooser 1991 warnte, «dass Katholiken (fast) ohne Katholizismus geschildert werden», scheint heute keine Gefahr mehr zu sein.[16] Nach wie vor geniesst die Rede von der katholischen «Subkultur», «Gegengesellschaft» und «Abkapselung» Konjunktur.

Gleichzeitig mehrt sich die Kritik an diesen Begriffsbildungen. Es handelt sich weniger um fundamentale Oppositionen als vielmehr um Perspektivenwechsel. Herbert Lüthy formulierte eine frühe Warnung an die «nachkonziliare katholische Historiographie», als er 1968 meinte, «wenn Gott in der Geschichte gerade auf krummen Linien schreibt, ist es nicht Sache der Geschichtsschreibung, ihm nachträglich die Linien geradezuziehen».[17] Gegen die Vorstellung, ein gleichförmiger Fortschrittsprozess und eine Fraktion von Fortschrittsfeinden kennzeichneten den Verlauf der Moderne, wandte Thomas Nipperdey bereits 1979 ein, dass die historische Wirklichkeit der Moderne in «Übergängen und Mischungen» zu denken sei.[18] Wilfried Loth hob in mehreren Publikationen seit seiner Habilitationsschrift über *Katholiken im Kaiserreich* von 1984 die inneren Gegensätze und unterschiedlichen Motivationen im politischen Katholizismus

Zweiten Vatikanischen Konzil als zu negativ: «Altermatts Buch ist gut, sehr gut sogar; es ist auch wichtig und richtig, aber es hat den falschen Titel!» Urs Altermatt, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, 2. Aufl., Zürich 1991, S. 450.

14 Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75.

15 Aram Mattioli, Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz, Zürich 1994, S. 1–8, S. 317–322.

16 Josef Mooser, Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871–1913, in: Hans-Jürgen Puhle (Hg.), Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, S. 259–273, hier S. 260.

17 Herbert Lüthy, Vom Schutt konfessionellen Haders … [1968], in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 4, Zürich 2004, S. 205–224, hier S. 220.

18 Thomas Nipperdey, Probleme der Modernisierung in Deutschland, in: Saeculum 30 (1979), S. 292–303, hier S. 293.

hervor.[19] Peter Hersche kritisierte 1991, dass «Altermatt die These der antimodernen Haltung des Milieukatholizismus doch ziemlich strikt fasst» und der Aufmarsch gegen den Zeitgeist «so total» nicht gewesen sei.[20] Im gleichen Jahr stellte Josef Mooser fest, dass die katholischen Vereinsbildungen im 19. Jahrhundert die Rechristianisierung der bürgerlichen Gesellschaft nicht erreicht, insofern «kein 'Ghetto', aber auch kein gerader Weg zur Laienemanzipation» bedeutet hätten.[21] Staf Hellemans formulierte 2005 zur Ghettoisierung des Katholizismus einen Alternativvorschlag, den er das «religiöse Modernisierungsparadigma» nennt. Am Anfang von Hellemans Analyse steht die Feststellung, dass auch der Katholizismus in der Moderne steht und Antworten auf sie formuliert. Insofern lässt sich nicht von einem Antimodernismus mit modernen Mitteln sprechen.[22] «Die Moderne bildet ja den gesellschaftlichen Kontext, in dem wir uns alle bewegen und in dem sich auch alle Religion notwendigerweise bewegen muss.»[23] Konservative und Orthodoxe seien «unwissentlich und unwillentlich Reformer, nur keine liberalen Reformer», schreibt Hellemans.

Im angelsächsischen Raum hat sich die Diskussion um die Politik-, Sozial- und Kulturgeschichte des Katholizismus seit Längerem vom Fokus auf die antimoderne Milieurhetorik abgewandt.[24] 1981 porträtierte Margaret Lavinia Anderson den Zentrumspolitiker Ludwig Windthorst als einen wichtigen Vertreter der deutschen Demokratiegeschichte.[25] Helmut Walser Smith betonte 1995, dass zwischen 1870 und 1914 die Bezugnahme deutscher Katholiken auf archaische Werte nicht dem Austritt aus der Moderne, sondern dem Identifikations-

19 Wilfried Loth, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984; ders., Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs, in: Geschichte und Gesellschaft 17 (1991), S. 279–310; ders., Katholizismus und Moderne. Überlegungen zu einem dialektischen Verhältnis, in: Frank Bajohr, Werner Johe, Uwe Lohalm (Hg.), Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne. Detlev Peukert zum Gedenken, Hamburg 1991, S. 83–97; Wilfried Loth, Katholische Milieubildung, katholische Subgesellschaft und Zentrumspartei, in: Andreas Linsenmann, Markus Raasch (Hg.), Die Zentrumspartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven, Münster 2015, S. 27–40.

20 Peter Hersche, Katholizismus und Moderne. Eine Buchbesprechung, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 81 (1991), S. 71.

21 Mooser, Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900, S. 461.

22 Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 49–62.

23 Staf Hellemans, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 11–35, hier S. 18.

24 Bereits im Laufe der 1970er Jahre hinterfragten David Blackbourn und Geoff Eley das deutsche Interpretationsmodell der sozialmoralischen Milieus. Die übertrieben scharfe, aber wirkmächtige Kritik erschien zuerst auf Deutsch. David Blackbourn, Geoff Eley, Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980; dies., The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany, Oxford, New York 1984.

25 Margaret Lavinia Anderson, Windthorst. A Political Biography, Oxford 1981.

prozess mit der Nation diente.[26] Christopher Clark warnte 2003 davor, den Kulturkampf als ein Spiegelbild gesellschaftlicher Verhältnisse zu betrachten. Diese seien komplexer gewesen als die virtuelle Realität der Kampfrhetorik in der liberalen und ultramontanen Publizistik.[27] Später relativierte Oliver Zimmer das konfessionelle Gesamtmilieu als Wunschvorstellung seinerzeitiger «Milieumanager».[28] Die Forschungsliteratur begnüge sich zu oft mit einer Wiedergabe und Bestätigung wechselseitiger Propaganda und vergesse die leiseren Zwischentöne des Kulturkampfs im 19. Jahrhundert.[29] Prozesse der gegenseitigen Anpassung der Milieus, Versuche von Katholiken, sich als verlässlichere Patrioten zu beweisen, gehören laut Zimmer zu den vernachlässigten, weil «less spectacular aspects of the story».[30]

Die «innere Aushöhlung konfessioneller Milieus bereits vor 1945» hat in mehreren Beiträgen der in England lehrende Benjamin Ziemann betont.[31] Im angelsächsischen Raum werden auch die Übergangsphasen des politischen Katholizismus nach 1945, verglichen mit der Schweizer Historiografie, rege diskutiert. Der langen Dauer und den inneren Widersprüchen gilt dabei ein Hauptaugenmerk. Wie kommt es, dass die um 1900 geborene Generation von Katholiken mit der autoritären Ausrichtung der Politik in den 1930er Jahren teilweise sympathisierte, jedoch längerfristig betrachtet für den sozialmarktwirtschaftlichen Wiederaufbau nach 1945 mitverantwortlich zeichnet?[32] Wie könnte, ohne

26 Helmut Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914, Princeton 1995, S. 235.

27 Christopher Clark, The New Catholicism and the European culture wars, in: ders., Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 11–46, hier S. 36.

28 Oliver Zimmer, Nation und Religion. Von der Imagination des Nationalen zur Verarbeitung von Nationalisierungsprozessen, in: Historische Zeitschrift 283 (2006), S. 617–656, hier S. 651.

29 Oliver Zimmer, Beneath the «Culture War»: Corpus Christi Processions and Mutual Accommodation in the Second German Empire, in: The Journal of Modern History 82 (2010), S. 288–334, hier S. 293.

30 Ebd.

31 Benjamin Ziemann, Zur Entwicklung christlicher Religiosität in Deutschland und Westeuropa, 1900–1960, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2013), S. 99–122, hier S. 99; ders., Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), S. 3–36. Die Erhebungen der in Westdeutschland nach 1945 entwickelten quantitativen und qualitativen katholischen Sozialwissenschaft, die allmählich den neoscholastischen Blick auf das Kirchenvolk verdrängte, ist ein Beispiel für Hellemans religiöse Modernisierung. Benjamin Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975, Göttingen 2007 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 175).

32 Martin Conway, Catholic Politics or Christian Democracy? The Evolution of Inter-war Political Catholicism, in: Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout (Hg.), Political Catholicism in Europe 1918–45, Bd. 1, London, New York 2005, S. 193–206; Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout (Hg.), Political Catholicism in Europe 1918–45, Bd. 1, London, New York 2005, S. 1–5; Michael Gehler, Wolfram Kaiser (Hg.), Christian Democracy in Europe since 1945, Bd. 2, London, New York 2005, S. 1–7; Wolfram Kaiser, Christian Democracy and the Origins of European Union, Cambridge 2007, S. 163–252.

einer teleologischen Lesart zu verfallen, die Geschichte jener anpassungsbereiten Generation erzählt werden?

Mit solchen Fragestellungen lassen sich urbane katholische Lebensentwürfe, die christkatholische und die christlichsoziale Bewegung in Diasporastädten, die vielfältige und widerspruchsvolle Haltung der Konservativen zum eigenen Föderalismus, die ambivalente Haltung gegenüber dem Einfluss der Kirche auf die Parteipolitik oder auch die Bemühungen um eine «verschweizerte» Interpretation päpstlicher Enzykliken besser fassen als im Interpretationsrahmen eines Ghettos. Um solche Phänomene, die nach 1945 gewiss zunahmen, nicht auszuschliessen, mied auch Urs Altermatt seit seiner Dissertation von 1972 den Begriff zunehmend. Mit Thomas Nipperdey begann Altermatt die modernisierende Dynamik im katholischen Vereinswesen stärker zu betonen.[33] In Nachfolgewerken sah Altermatt den römischen Katholizismus als ein «homogenes Gepräge, ohne allerdings einen monolithischen Block zu bilden», und sprach von «Teilmilieus» und «Netzwerken».[34] Je mehr sich die Freiburger Schule von der Politikgeschichte in Richtung einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte bewegte, desto feiner begann sie terminologisch zu differenzieren.[35] Die Spannung zwischen programmatischem Anspruch und praktischer Wirklichkeit mache es notwendig, «von einer eindimensionalen Einordnung der Katholizismusgeschichte als Geschichte des Antimodernismus Abstand zu nehmen», präzisierte Altermatt 2003. «Die katholische Welt war widersprüchlicher, als dies eigene Theoretiker und gegnerische Pamphletisten annahmen.»[36]

33 Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

34 Urs Altermatt, Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 165–182, S. 173; ders., Franziska Metzger, Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus, in: Urs Altermatt (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg im Üechtland 2003, S. 15–36.

35 Zur Freiburger Schule: Franziska Metzger, Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 96 (2002), S. 145–170.

36 Altermatt, Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne, S. 181. Zweifellos wollte Altermatt eigene allzu monotone Darstellungen korrigieren. Bis in die 1950er Jahre sei der Katholizismus eine «alternative Lebensform» mit Werten aus der «vormodernen Zeitepoche» gewesen, hatte er 1989 geschrieben. «Weil sich die Katholiken im modernen Staat nicht heimisch fühlten, kapselten sie sich nach außen ab, um im Schutze der katholischen Sonder- und Gegengesellschaft dem Zeitgeist zu trotzen.» Altermatt, Katholizismus und Moderne, S. 15f. Später widmete sich Altermatt den «Metamorphosen» in der Aussöhnung zwischen Katholizismus und Nation. Urs Altermatt, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld, Stuttgart, Wien 2009.

Möglichkeiten einer sozialgeschichtlichen Biografie der Übergänge und Mischungen

Ein kurzer Blick auf die jüngere Katholizismusforschung in der Schweiz zeigt, dass sich die terminologischen Kursänderungen inzwischen auswirken.[37] Zwischen Subgesellschaft und religiöser Modernisierung wird kein starrer Gegensatz mehr gesehen, Ghetto oder Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen sind kaum mehr adäquate Grossnarrative. Doch ist damit noch nicht viel erreicht in der Frage, mit welchen Begriffen stattdessen gearbeitet werden könnte.[38] Aus einer immer wieder kontrovers diskutierten methodischen Richtung, dem schillernden Genre der Biografie, dürften weitere Impulse zu erwarten sein. Pathetische Plädoyers für die Biografik sind inzwischen ebenso populär wie die Grabreden, die seit den 1960er Jahren von strukturgeschichtlichen Historikern auf das Genre gehalten wurden. Doch gegen Ende des 20. Jahrhunderts interessierten sich

37 So stellt Heinz Nauer in seiner Dissertation über den Einsiedler Verlag Benziger fest, die Verleger seien auf eine «ganz selbstverständliche Weise Katholiken *und* Unternehmer» gewesen. «Praktizierende Katholiken und gleichzeitig Kapitalisten zu sein, war kein Widerspruch. Sie waren mit denselben Herausforderungen konfrontiert wie Familienunternehmen anderer Konfession und in anderen Branchen.» Heinz Nauer, Fromme Industrie. Der Benziger Verlag Einsiedeln 1750–1970, Baden 2017, S. 349. Thomas Fässler deckt in seiner Dissertation auf, dass die für aufklärerische Ideen interessierten Patres des 18. Jahrhunderts von der späteren katholischen Geschichtsschreibung als Faktum negiert wurden: «In Hinblick auf die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit stellt sich allerdings die Frage, ob auch hier eine intensivere Forschungsarbeit – kritisch gegenüber jeglicher Abgrenzungsrhetorik des 19. Jahrhunderts – manches zutage fördern würde, das diesen bisherigen Eindruck korrigiert.» Thomas Fässler, Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution, Egg bei Einsiedeln 2019, S. 564. David Neuhold stellt bei dem in der Freigeld-Theorie engagierten Kaplan Viktor Pfluger «Grenzüberschreitungen» fest: «Dies alles zusammen wiederum lässt erkennen: Einerseits bildeten sich in der katholischen Kirche in dieser Zeit in dieser Frage unterschiedliche Strömungen – mit unterschiedlichem Zugang zur Geschichtlichkeit – aus, verschrieben sich doch Leute wie Pfluger einer 'theologia' bzw. 'oeconomia perennis', andererseits waren gerade rigoros-konservative Strömungen in ihrem eigenen Reformwillen bereit, 'Grenzüberschreitungen' einer Sache wegen vorzunehmen – trotz oder gerade wegen ihrer 'Träumereien'.» David Neuhold, Eine Debatte um legitimen Geldzins: Kaplan Viktor Pfluger (1879–1958) an einer konfliktiven Schnittstelle in der Zwischenkriegszeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 65 (2015), S. 311–321, hier S. 321. Josef Lang schildert den Kulturkampf des 19. Jahrhunderts als Auseinandersetzung zwischen liberalen und konservativen Katholiken, nachdem bisher der Fokus stark auf Kantonen wie Bern oder Genf lag, in denen eine katholische Minderheit dem liberalen Regime gegenüberstand. Josef Lang, Pirmin Meier, Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute, Baden 2016.

38 Hellemans schreibt: «Aber selbst wenn religiöse Modernisierung als eine mögliche – und, wie ich hoffe, überzeugende – Forschungsperspektive aufgenommen wird, so ist damit noch nicht viel gesagt. Sie gibt zwar einen allgemeinen Leitfaden vor, mit dem alle denkbaren religiösen Vorgänge und Entwicklungen näher analysiert werden können, aber sie bleibt vorerst noch ein so gut wie leerer Interpretationsrahmen.» Hellemans, Die Transformation der Religion, S. 21.

selbst die Kritiker wieder für eine methodisch erneuerte Biografik, so dass seither von ihrer «Renaissance» die Rede ist.[39]

Auch die Katholizismusforschung macht sich in letzter Zeit für den biografischen Zugang stark, da dieser zwischen Kirchendoktrin und Individuum viele Differenzierungen ermöglicht.[40] Damit soll nicht plädiert werden für das von der grossen Geschichtsschreibung Vergessene oder für psychologische Erörterungen, die in der Biografie zu ihrem Recht kommen könnten.[41] Hier interessiert auch nicht die Aussagekraft oder der Hintersinn der persönlichen Anekdote.[42] Das mikrogeschichtliche Anliegen, dem individuellen Fall, der persönlichen Situation oder der Einflussmacht eines Moments möglichst nahezukommen, steht nicht im Zentrum.[43] Ebenso wenig geht es um die Erklärung des Grossen am Beispiel des Kleinen oder um die Entdeckung eines mächtigen Habitus, welchem das Subjekt unterliege.[44] Vielmehr bietet die moderne Biografik eine der Strukturgeschichte durchaus naheliegende Möglichkeit, Netzwerke, Denkschulen und Entwicklungsprozesse aufzudecken.[45] Die wissenschaftliche Biografie ermöglicht es,

39 Eine Einführung zum Forschungsstand Anfang der 2000er Jahre bietet Hans Erich Bödeker, Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand, in: ders. (Hg.), Biographie schreiben, Göttingen 2003 (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 18), S. 9–63.

40 Jan De Maeyer, About the Dog and the Canary. Biographies in Contemporary Church History. A Plea for a Difficult Genre in Historiography, in: Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vieregge, Mark Edward Ruff (Hg.), Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, Münster 2019, S. 89–99, hier S. 99.

41 Hedwig Röckelein, Der Beitrag der psychohistorischen Methode zur «neuen historischen Biographie», in: dies. (Hg.), Biographie als Geschichte, Tübingen 1993 (Forum Psychohistorie 1), S. 17–38.

42 Esben Kjelbaek, Was können Anekdoten nützen? Die dänischen Saboteure im Zweiten Weltkrieg, in: Bios 6 (1993), S. 25–31; Gabriele Rosenthal, Erzählbarkeit, biographische Notwendigkeit und soziale Funktion von Kriegserzählungen. Zur Frage: Was wird gerne und leicht erzählt, in: Bios 6 (1993), S. 5–24.

43 Giovanni Levi, Les usages de la biographie, in: Annales 44 (1989), S. 1325–1336.

44 Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion, in: Bios 3 (1990), S. 75–81. Der Versuch, Habitus und Biografie zu verbinden, muss sich an Hans-Ulrich Wehlers Kritik messen: «Die Habitusanalyse erfaßt vorrangig Kontinuität und Regelmäßigkeit, die Verinnerlichung relativ dauerhafter Strukturen und ihre Perpetuierung durch den Habitus. Wie aber bricht Neues in der Ideenwelt auf? Wie setzt es sich durch? Wie reagiert der Habitus? Und wie 'verarbeitet' er Veränderungen der sozialen und politischen Lebenswelt?» Hier biete Bourdieu «kein schlüssiges Erklärungsangebot». Hans-Ulrich Wehler, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, S. 44.

45 Wenn im Folgenden vor allem auf die deutschsprachige Diskussion eingegangen wird, liegt dies auch an einer gewissen Theorieferne im angelsächsischen Raum, wo die Biografie seit je eine wichtige, selbstverständliche Bezugsgrösse ist. Impulse in die Richtung einer strukturgebenden Korrekturfunktion der Biografie sind im deutschen Sprachraum populär, wenngleich dies selbst in wissenschaftlichen Handbüchern oft kaum näher ausgeführt wird. Alexander Gallus meint für die Politikwissenschaft, dass hier «exemplarische Fallstudien oder Einzelbiographien wenigstens als gelegentliches Korrektiv» zugelassen würden. Alexander Gallus, Politikwissenschaft (und Zeitgeschichte), in: Christian Klein (Hg.), Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, Stuttgart, Weimar 2009, S. 382–387, hier S. 387. In ähnlicher Weise deutet Karin Hellwig für die Kunstgeschichte die Biografie als «Korrektiv und Ergänzung». Karin Hellwig, Kunstgeschichte, in: Klein

mit anderen Worten, die Widersprüche und komplexen sozialen Verflechtungen, in denen katholische Persönlichkeiten wie auch Namenlose sich bewegten, mit jedem Lebenslauf neu zu rekonstruieren und mithin zu überprüfen. Biografinnen und Biografen vermitteln zwischen öffentlichem Auftreten, publizierter Sprache, sozialer Lebenswelt und privatem Raum. Eine so verstandene Lebensgeschichte ist insofern eine Ergänzung der Sozial-, Kultur- wie auch der Politikgeschichte, als sie divergierende Loyalitäten, Optionen und Orientierungen aufzeigt.

Es liegt auf der Hand, weshalb diese Perspektive für die Katholizismusforschung von besonderem Interesse ist. Viele Biografien berücksichtigen heute Heinrich Bests 1989 gegen das Milieukonzept gerichtete Kritik, «daß in komplexen Gesellschaften Personen gewöhnlich mehreren intermediären Gruppen angehören, die unterschiedliche, ja gegensätzliche Erwartungen an ihre Mitglieder richten».[46] Die Biografie vermag jene «Untiefen, Devianzen und Normabweichungen» einzufangen, die auch für Wolfram Pyta im Begriff des Milieus zu kurz kommen.[47] Das angeblich geschlossene katholische Feld ist geradezu prädestiniert dafür, dass in ihm ein «produktiver Eklektizismus» forschungspragmatisch eingesetzt wird, wie ihn Pyta der Biografie attestiert.[48] Wenn sie die Milieuperspektive im Auge behält, aber leicht unterbetont, vermeidet die Biografie den Fehler der historistischen Lebensdarstellung, ihre Protagonisten als «beispielhafte» Menschen abzuhandeln, sei es heroisch oder deskriptiv. Kurzum, der katholische Lebenslauf sollte nicht mehr allein der Nacherzählung dogmatischer Vorgaben, der Verkörperung einer Epoche oder «des» Milieus dienen. Wenn sie sich wiederum genügend in das Kontinuum der Person und ihrer gesellschaftlichen Zwänge versetzt, wird die sozialgeschichtliche Biografie auch einen naiven Fortschrittsbegriff umgehen, dem zufolge Lernprozesse sich bildungsromanhaft wie von Geisterhand ergeben. Realistischerweise ist von einem Ringen zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Denken und Sprache, zwischen Freiheit und Einordnung auszugehen.

Anhebend mit dem Einzelnen sollte es also möglich sein, auf neue strukturgebende Denkrichtungen und Mentalitäten oder auch auf unbekannte personelle Netzwerke zu stossen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien im Folgenden drei Deutungsperspektiven vorgeschlagen, die auf innere Ambivalenzen im

(Hg.), Handbuch Biographie, S. 349–357, hier S. 354. Für Anita Runge kann die wissenschaftliche Biografie im weitesten Sinn als «Kritik an der Vernachlässigung» historischer Details dienen. Anita Runge, Wissenschaftliche Biographik, in: Klein (Hg.), Handbuch Biographie, S. 113–121, hier S. 119.

46 Heinrich Best, Politische Eliten, Wahlverhalten und Sozialstruktur: theoretische Aspekte historisch und interkulturell vergleichender Analysen, in: ders. (Hg.), Politik und Milieu. Wahl- und Elitenforschung im historischen und interkulturellen Vergleich, St. Katharinen 1989, S. 3–18, hier S. 12.

47 Wolfram Pyta, Geschichtswissenschaft, in: Klein (Hg.), Handbuch Biographie, S. 331–338, hier S. 333.

48 Ebd., S. 332.

katholischen Milieu verweisen, ohne dem Begriffspaar Modernismus und Antimodernismus besonderes Gewicht beizumessen. Dabei spielt die biografische Perspektive eine auf den ersten Blick untergeordnete, im Hintergrund aber erkenntnisleitende Rolle.

Ein erstes Merkmal, auf das insbesondere bei der Lektüre katholischer Publizistik geachtet werden muss, ist die *Verdrängung von Diversität und Modernität im eigenen Lager.*[49] Politische und weltanschauliche Bewegungen oder auch Theorieschulen neigen dazu, innere Widersprüche kleinzureden oder zu ignorieren.[50] Katholischerseits lässt sich dieses Gruppenverhalten jedoch in erhöhtem Mass beobachten. Der Schein der Einheit wurde aufrechterhalten in Geschichtswerken, in Predigten und Zeitungen, aber auch an den seit 1903 stattfindenden Schweizerischen Katholikentagen, die als vermeintlich unpolitische Mobilisierungsaktionen einen eminent politischen Einfluss ausübten.[51] Die Vision einer «christlichen Demokratie» sollte im Sturm der Zeit eine Bastion gegen Liberalismus und Sozialismus bilden. Statt jedoch dieses Geschlossenheitspathos in Geschichtsschreibung zu transportieren, muss die Forschung hinter ihm eher eine Projektion, einen subversiven Verdrängungsmechanismus vermuten.[52] In

49 Die Rede vom «Ghetto» hat der Tendenz, innere Konflikte auszublenden, gewiss Vorschub geleistet. Ausgeprägtes Opferbewusstsein erhöhte die Geschlossenheit und verhinderte oftmals die kritische Diskussion in eigener Sache. In der rhetorischen Abteilung der Akademie des Stiftsgymnasiums Einsiedeln klagte 1908 ein Zögling in seiner Rede «Hat der Katholik Patriotismus?» über antikatholische Reflexe: «Mit dem Finger zeigt jeder 'Gassenbub' auf uns Katholiken, wenn wir durch irgend eine Großstadt unseres Landes gehen; Ultramontane, Römlinge, Staatsfeinde nennt man uns.» Klosterarchiv Einsiedeln, B.5/132, Marianische Akademie, rhetorische Abteilung, Reden und Abhandlungen, 1907–1908, o. S.

50 Sudhir Hazareesingh schreibt, dass in der republikanischen Historiografie Frankreichs der Kulturkampf als Konflikt zwischen Republikfreunden und Katholiken stilisiert wurde, um spirituelle und religiöse Wurzeln der republikanischen Bewegung zu verschleiern. Sudhir Hazareesingh, Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought, Oxford, New York 2001, S. 286.

51 Zur katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz: Franziska Metzger, Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, Stuttgart 2010.

52 Nicht nur Studien zum katholischen Antiliberalismus, sondern auch neuere Untersuchungen zum liberalen Antiklerikalismus müssen die Gefahr vermeiden, zu stark auf Verlautbarungen von Eliten abzustellen und Sozial- durch Diskursgeschichte zu ersetzen. Lisa Dittrich, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen 2014 (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 3); Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010 (Bürgertum Neue Folge. Studien zur Zivilgesellschaft 7). Florian Huber etwa konnte das Problem in seiner kommunikationstheoretischen Dissertation umgehen. Huber schildert die Entstehung von einseitigen, dem Tirol angelasteten Fremdzuschreibungen, um vor Ort eine Vielfalt an Katholizismen freizulegen, die eine Konfessionalisierungsthese als fraglich erscheinen lassen. Florian Huber, Grenzkatholizismen. Religion, Raum und Nation in Tirol 1830–1848, Göttingen 2016 (Schriften zur politischen Kommunikation 23).

Wirklichkeit umfasste die Schweizer KVP eine eigentliche «Kraftfeldervielfalt»[53] verschiedenster katholischer Gesellschaftsschichten. Insbesondere in den 1930er Jahren häuften sich zwischen Jung und Alt, ländlichen und städtischen, konservativen und christlichsozialen, west-, inner- und ostschweizerischen Parteilinien die inhaltlichen Konflikte. Ungeachtet wichtiger Grundlagenwerke fehlt eine Darstellung, die den schweizerischen politischen Katholizismus in den 1930er Jahren in dieser Zerreissprobe zeigt.[54] Eine vergleichende Studie, die Unterschiede zwischen der christlichsozialen Bewegung der Deutschschweiz und der korporatistischen Welschschweizer Bewegung unter Abbé André Savoy herausarbeitet, steht bislang ebenso aus wie eine Gesamtdarstellung des parteiinternen Zwists seit den späten 1920er Jahren, als Bundesrat Jean-Marie Musy mit Geldmitteln und jungem Personal die Führung innerhalb der KVP zu übernehmen begann und die gemässigten Innerschweizer unter Druck setzte.[55] Der interne Konflikt wurde kaum gegen aussen getragen, hinterliess aber seine Spuren in

53 Lukas Rölli-Alkemper, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1935–1943. Politischer Katholizismus zwischen Emanzipation und Integration, Freiburg im Üechtland 1993 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 11), S. 159. In der Partei lassen sich welsch-deutsche Konflikte, aber auch Auseinandersetzungen zwischen den Christlichsozialen in den Städten und den konservativen Vertretern in den Stammlanden, zwischen den Parteieliten und der zuweilen separatistischen Bauernschaft beobachten. Ebd., S. 159–180; Markus Hodel, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1918–1929. Die goldenen Jahre des politischen Katholizismus, Freiburg im Üechtland 1994 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 10), S. 387–427.

54 Aus der vielfältigen Literatur seien chronologisch hervorgehoben: Roland Ruffieux, Le mouvement chrétien-social en Suisse romande 1891–1949, Fribourg 1969 (Études et recherches d'histoire contemporaine 2); Josef Widmer, Von der konservativen Parteinachwuchsorganisation zur katholischen Erneuerungsbewegung. Die Schweizer Jungkonservativen in den dreissiger Jahren, Freiburg im Üechtland 1983; Quirin Weber, Korporatismus statt Sozialismus. Die Idee der berufsständischen Ordnung im schweizerischen Katholizismus während der Zwischenkriegszeit, Freiburg im Üechtland 1989 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 3); Rölli-Alkemper, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1935–1943; Hodel, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1918–1929; Bernhard Wigger, Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1903–1918. Politik zwischen Kulturkampf und Klassenkampf, Freiburg im Üechtland 1997 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 18); Walther Baumgartner, Die Christlichsoziale Partei des Kantons St. Gallen 1911–1939. St. Galler Arbeiterschaft und Angestellte zwischen Katholizismus und Sozialismus, St. Gallen 1998 (St. Galler Kultur und Geschichte 30); Franziska Metzger, Die «Schildwache». Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912–1945, Freiburg im Üechtland 2000 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 27); Stephan Aerschmann, Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus (1922–1943), Freiburg im Üechtland 2002 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 30); Lukas Rölli-Alkemper, Catholics between Emancipation and Integration: The Conservative People's Party in Switzerland, in: Kaiser, Wohnout (Hg.), Political Catholicism in Europe 1918–45, Bd. 1, S. 53–64; Thomas Gees, Successful as a «Go-between»: The Conservative People's Party in Switzerland, in: Gehler, Kaiser (Hg.), Christian Democracy in Europe since 1945, Bd. 2, S. 33–46.

55 Quirin Weber trifft in seinem Einführungswerk zwischen den katholischen und anderen Korporationsbewegungen in der Schweiz einige, wenn auch nicht systematische Unterscheidungen. Weber, Korporatismus statt Sozialismus, S. 95–108, S. 153–198. Zu Musy liegt eine umfangreiche Biografie vor. Daniel Sebastiani, Jean-Marie Musy (1876–1952), un ancien conseiller fédéral entre rénovation nationale et régimes autoritaires, Fribourg 2004.

Korrespondenzen und Tagebüchern. Heinrich Walther, Leiter der KVP-Bundeshausfraktion, kommentierte 1935 mit Sorge die Politik Musys «in seiner gegenwärtigen Oppositionsstellung gegen den Bundesrat und in seiner Absicht, als eine Art Frontengeneral die Schweiz kommandieren zu wollen».[56] Bundesrat Etter wiederum liess gegenüber seinen Vertrauten keinen Zweifel daran, dass er den inzwischen aus der Regierung ausgeschiedenen Freiburger für problematisch hielt.[57] Der St. Galler Josef Scherrer, Präsident des Christlichsozialen Arbeiterbunds, notierte im April 1934 in seinem Tagebuch, dass die Verfassungsrevisionsvorschläge von Otto Walter, dem katholisch-konservativen Verleger und Nationalrat, «sehr gewagte Forderungen» enthalten und «einen ausgeprägt nationalsozialistischen Charakter» tragen.[58] Otto Walter war offenbar von den Vorgängen in Deutschland beeindruckt, was sich wohl auch 1988 im Generationenroman *Zeit des Fasans* seines Sohns Otto F. Walter niederschlug. Darin schwärmt der Patriarch einer katholischen Solothurner Industriellenfamilie über den neuen Ordnungswillen im «Dritten Reich».[59]

Eine Geschichte der Katholisch-Konservativen und der Christlichsozialen in den schwierigen Jahren bis 1935 würde sich heute zweifellos mehr diesen Konflikten innerhalb der katholischen Grossfamilie als der Darstellung eines generellen antimodernen Impetus zuwenden. Geschichtswerke und Parteiblätter katholischer Provenienz wären mit neuer ideologiekritischer Brille zu lesen. Allzu oft prüfte man sie bislang eingeschränkt auf Belege für ein vom päpstlichen Stuhl geprägtes Weltbild und eine ultramontane Einheitsbewegung.

Einen zweiten Mechanismus, der für das Verständnis katholischer Wirtschaftsmentalität wichtig ist, könnte man das *parasitäre Verhältnis zum Liberalismus* nennen. Nicht nur Ablehnung oder Kampf prägten die Perspektive vieler konservativer und christlichsozialer Katholiken auf den Liberalismus, sondern

56 Staatsarchiv Zug, P 70.833.2, Brief von Heinrich Walther an Emil Nietlispach, 28. Juni 1935.

57 Im Dezember 1937 schrieb Etter an seinen Freund, den Bundesrichter Joseph Andermatt: «Hr. Musy hat gegen mich seit meiner Wahl in den Bundesrat eine entschieden ablehnende Haltung eingenommen. Er 'schneidet' mich konsequent, obwohl ich ihm nie etwas zuleid getan. Im Parlament macht er übrigens immer just gerade das Gegenteil von dem, was er in seinen Reden im Lande herum als Pflicht eines verantwortungsbewussten Parlamentariers verkündet! M. ist nicht glücklich. Von diesem Manne kann man wirklich mit Sanct Augustinus sagen: Inquietum cor ejus!» Staatsarchiv Zug, P 70.376.2, Brief von Philipp Etter an Joseph Andermatt, 24. Dezember 1937. Ein Jahr zuvor bereits schnitt Musy im Vergleich mit Bundesrat Motta schlecht ab, so im Brief Etters an seinen Einsiedler Lehrer Romuald Banz: «Ich schätze Herrn Motta ausserordentlich hoch. Er ist ein Mann von ungewöhnlich tiefer Bildung, ich möchte fast sagen von einem natürlichen und selbstverständlichen Katholizismus, ein Edelmann durch und durch. In jeder Beziehung das ehrenwerte Gegenteil des Herrn Musy, von dem Einer, der ihn gut kennt, sagte, dass er nicht das Vaterland retten, sondern der Retter des Vaterlandes sein wolle.» Klosterarchiv Einsiedeln, A.116/16.1, Brief von Philipp Etter an Romuald Banz, 24./25. Dezember 1936.

58 Staatsarchiv St. Gallen, W 108/1, Tagebuch von Josef Scherrer, 11. April 1934, S. 323.

59 Otto F. Walter, Zeit des Fasans, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 13–22. Stärker noch mit Otto Walter zu identifizieren ist Otthmar Walter, der wie Ulrich Winter als reaktionärer Patriot mit Hitler und Franco sympathisierte. Ebd., S. 429.

auch insgeheime Bewunderung. Die wirtschaftliche und teilweise kulturelle Fortschrittlichkeit des Liberalismus wurde von einer Schicht bürgerlicher Katholiken anerkannt und mitgetragen. Gegen aussen pflegte man sich in antiliberaler Rhetorik zu üben und begrüsste in den 1930er Jahren sogar das Ende des liberalen Zeitalters. Innerlich aber befand man sich, wie Thomas Mergel es für das 19. Jahrhundert ausdrückt, in einer «Schaukellage» und als katholisches Bürgertum «zwischen den Stühlen», stets etwas leidend unter der Rückständigkeit des eigenen Milieus.[60] Die Tatsache, dass im 19. Jahrhundert die Liberalen gegen die katholischen Sonderbundskantone die Voraussetzungen für die wirtschaftliche Modernisierung geschaffen hatten, wurde bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als antikatholisches Vorurteil in Erinnerung gerufen. Es handelte sich um einen alten Topos, der zu Missverständnissen und kleineren Kulturkämpfen führen konnte. So liess sich 1954 wenige Tage nach der Wahl des Tessiner KVPlers Giuseppe Lepori der freisinnige Finanzminister Hans Streuli zu der Bemerkung hinreissen, die Katholisch-Konservativen müssten, da sie nun endlich ihre drei Bundesräte hätten, auch einmal ein schweres Departement übernehmen.[61] Von solchen Reflexen und Klischees abgesehen bleibt es dennoch schwierig, im wirtschaftspolitischen Bereich die Beiträge der Katholisch-Konservativen zu eruieren. Auch in der Sozialpolitik waren es letztlich oft die Freisinnigen, die mit ihren einflussreichen Verbandseliten entsprechende Konzepte ausarbeiteten.[62]

Katholischerseits wurde dieser Missstand beklagt, aber selten bekämpft. 1927 schrieb der Jesuitenpater und Studentenseelsorger Paul de Chastonay von der Notwendigkeit, «dass wir in einem erhöhten Masse katholische Männer haben, die das Wirtschaftsgebiet vollkommen beherrschen, die mit katholischer Grundsätzlichkeit unbedingte wirtschaftliche Kompetenz verbinden, die in den wirtschaftlichen Betrieben, in den gesetzgeberischen Körperschaften führend sein können».[63] Zugleich aber distanzierte sich de Chastonay vom Materialismus, indem er die Wirtschaft und jene, die sich in ihr bewegten, herabminderte: «Das Wirtschaftsleben ist nicht das Höchste, ist nicht Selbstzweck. Dem Dienste Gottes muss es untergeordnet bleiben; es muss eingereiht und eingestellt werden

60 So Thomas Mergel in seiner Dissertation: «Die These der Arbeit ist, daß sich das katholische Bürgertum in dieser Spannung zwischen Bürgerlichkeit und Katholizismus in einer Schaukellage befand und ständig versuchte, diese Widersprüche auszubalancieren. Man wollte katholisch und bürgerlich zugleich sein.» Thomas Mergel, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), S. 5.

61 Markus Feldmann, Tagebuch 1945–1955, bearb. von Peter Moser, hg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte, Basel 2002, S. 557.

62 Daher auch war die KVP etwa an der konkreten Ausarbeitung der eidgenössischen AHV nur am Rand beteiligt. Matthieu Leimgruber, Solidarity without the State? Business and the Shaping of the Swiss Welfare State, 1890–2000, Cambridge 2008.

63 Paul de Chastonay, Der Katholizismus im Kulturleben der Schweiz, Olten 1927 (Aus Wissenschaft und Leben 2), S. 6.

in das Lebensziel, in die Lebenspflicht des Menschen.»[64] Aus dieser Haltung wird nachvollziehbar, weshalb die eidgenössische Wirtschaftspolitik allzu lange ohne Katholiken stattfand. Noch in den 1950er Jahren musste KVP-Bundesrat Etter die Forderung nach einem «Ausbruch der christlich Gesinnten aus dem Ghetto in die Wirtschaft!» erneuern.[65]

Das Abseitsstehen hat mehrere Gründe. Erstens genoss im katholisch geprägten Erziehungswesen die humanistische, «geistige» Bildung einen Vorrang gegenüber den «materialistischen» Wirtschaftswissenschaften. Das vielfach beschworene katholische Bildungsdefizit zeigte sich auch in Form dieser Prioritätensetzung. Zweitens genoss in katholischen Kreisen die Gesinnungs- einen Vorrang gegenüber der Strukturreform. Der Appell an die innere Veränderungskraft war stets lauter als die Forderung nach institutionellen, als äusserlich empfundenen Reformen. Drittens spielte die verbreitete Furcht vor dem Einfluss des Staates eine wichtige Rolle.[66]

Kaum ein anderer katholischer Bundesrat verkörpert das vielschichtige Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Liberalismus so sehr wie Philipp Etter, Vorsteher des Departements des Innern von 1934 bis 1959. Der Zuger blieb ein Vierteljahrhundert im Amt, hat sich aber in seiner Ära nicht als grosser Reformer hervorgetan, zumindest verglichen mit anderen Bundesräten.[67] In der Ausarbeitung der AHV und der IV, im Film- wie auch im Erziehungswesen oder in damals als akut wahrgenommenen Problemstellungen wie der niedrigen Geburtenrate erwies sich Etter als äusserst zurückhaltend. Als «recht, aber schwach» qualifizierte ihn der freisinnige Diplomat Walter Stucki in persönlichen Notizen.[68] Vor allem die politische Linke kritisierte, wenn sie ihn nicht mit dem italienischen Faschismus in Verbindung brachte, dass Bundesrat Etter beschwingt Massnahmen versprach, oft aber untätig blieb und nur den «Geist» der inneren Veränderung beschwor.[69] Etter verstand es, als Integrationsfigur im politischen

64 Ebd., S. 5.

65 [Philipp Etter], Wilhelm Meile zur 70-Jahrfeier in alter Treue und Freundschaft, Olten 1956, S. 46.

66 Emiel Lamberts, The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815–1965, Leuven 2016 (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 18).

67 Dieser nüchterne Umstand muss vor allem angesichts bisheriger Urteile, die im Positiven wie im Negativen Etters Einfluss überhöhten, ins Gewicht fallen. Thomas Zaugg, Bundesrat Philipp Etter (1891–1977). Eine politische Biografie, Basel 2020 (Beiträge zur Zuger Geschichte 19), S. 714f.

68 Konrad Stamm, Der «grosse Stucki». Eine schweizerische Karriere von weltmännischem Format. Minister Walter Stucki (1888–1963), Zürich 2013, S. 214. Stuckis Urteil war in der Regel hart. Zu Wirtschaftsminister Walther Stampfli notierte er etwa «tüchtiger und solider Eindruck, aber nicht überwältigend». Ebd.

69 Nicht nur die Kultur- und Bildungspolitik der geistigen Landesverteidigung ging Etter aus linker Sicht zu nachlässig an. Zaugg, Bundesrat Philipp Etter (1891–1977), S. 323–349. Auch für seine Behandlung des Problems der sinkenden Geburtenrate erntete Etter Kritik seitens der Sozialdemokratie. «Während der Freisinn sich um [für] das Problem nie sonderlich interessiert hat, sind die Konservativen mit Bundesrat Etter an der Spitze immer wieder an die Frage herangetreten», so das

Katholizismus zwischen Jung und Alt, Konservativen und Christlichsozialen, Westschweizern und Innerschweizern zu vermitteln.[70] In der Zeit der geistigen Landesverteidigung versuchte er trotz katholischer Grundsätzlichkeit und diffuser autoritärer Vorstellungen zwischen Liberalismus, Konservatismus und Sozialdemokratie ideelle Brücken zu schlagen.[71] Doch machten Etter der Föderalismus und das nationalsozialistische Negativbeispiel skeptisch gegenüber einer alle Lebensbereiche umfassenden Propaganda: «Alle Zentralisation im Geistigen führt zum Ungeist.»[72] Auch in der Kulturpolitik lässt sich mithin eine gewisse Reserviertheit beobachten, während Hilfe von aussen, etwa von der jungen Schweizer Filmindustrie unter dem Produzenten Lazar Wechsler, durchaus willkommen war.[73]

Selbst ein katholischer «Wirtschaftspraktiker»[74] wie Wilhelm Meile blieb ambivalent gegenüber den Errungenschaften des Liberalismus, um zugleich von dessen Innovationskraft zu profitieren. Meile hatte Ökonomie in Fribourg, Bern, Berlin und München studiert und war seit 1917 Leiter der Mustermesse Basel.

Zürcher *Volksrecht* 1941. Herausgekommen sei aber wenig, kommentierte die Zeitung einen einschlägigen Vortrag Etters: «Soviel Worte, sowenig auch nur ein einziger konkreter Vorschlag, was nun eigentlich zu unternehmen sei. Nichts als ein bombastischer Phrasenschwall, der sich geflissentlich um den Kern der Sache herumdrückt.» Etters «philosophischen Exkurs» empfand die Zeitung als inhaltsleer: «Der Ausgangspunkt bildet hier wieder einmal der Föderalismus! Etter erklärte: 'Die höhere oder größere Gemeinschaft soll nur jene Aufgaben übernehmen, die über die Kraft der untern oder kleinern Gemeinschaft hinausgehen.' Mit andern Worten: Bern behält sich alles vor, schaut zu, was Gemeinden und Kantone fertigbringen und am Schluß kommt vielleicht noch der Bund ...» Volksrecht, 22. Oktober 1941.

70 Martin Pfister, Thomas Zaugg, Philipp Etter 1891–1977, in: Urs Altermatt (Hg.), Das Bundesratslexikon, Basel 2019, S. 354.

71 Ebd., S. 351f.

72 Staatsarchiv Zug, P 70.376.2, Brief von Philipp Etter an Joseph Andermatt, 01. Juni 1937.

73 Seit der päpstlichen Filmenzyklika *Vigilanti cura* hätte man von Etter erwarten dürfen, dass er das Dossier zu einer dringlichen Sache erklären würde. Doch auch hier profitierte er von der Ressourcenstärke anderer. Das Schweizer Kino wurde geprägt durch die Praesens-Film AG unter Lazar Wechsler und durch den Regisseur Leopold Lindtberg, zwei jüdische Filmemacher, die 1941 die Schweiz in *Landammann Stauffacher* zum biblischen David verklärten. Wechsler bemerkte noch 1944 in einem abgehörten Telefonat: «Die vom Dept. des Innern verstehen noch nicht viel vom Film, hingegen arbeiten wir, was die Schweizerfilme betrifft, sehr gut mit der Handelsabteilung.» Schweizerisches Bundesarchiv, E4320B#1990/266#4827*, Telefonat von Lazar Wechsler mit Dr. X, 23. April 1944. Natürlich setzte Etter eine Filmkammer ins Werk. Viele Katholiken engagierten sich im Umfeld der Zeitschrift *Filmberater* als Zensoren des guten Bildgeschmacks. Adrian Gerber, «Eine gediegene Aufklärung und Führung in dieser Materie». Katholische Filmarbeit in der Schweiz 1908–1972, Freiburg im Üechtland 2010 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 53). Doch die Infrastruktur und die Inhalte wurden von anderer Seite geschaffen. Das künstlerische und wissenschaftliche Wirken solle «in Freiheit blühen oder zeitweise auch serbeln, ohne dass es von einer Zentrale aus dirigiert wird», umschrieb rückblickend der Psychiater und Schriftsteller Jakob Wyrsch Etters kulturpolitische Haltung. W-h [Jakob Wyrsch], Dank an alt Bundesrat Dr. Philipp Etter, in: Nidwaldner Volksblatt, 25. Dezember 1974.

74 So Meiles Selbstbeschreibung. Wilhelm Meile, Das Berufsethos des Wirtschaftsführers, in: Schweizerische Rundschau 31 (1931/32), S. 491–507, hier S. 491.

Der spätere Mitbegründer der Vereinigung Christlicher Unternehmer in Einsiedeln trat 1938 in die Schweizerischen Bundesbahnen ein, deren Generaldirektion er von 1940 bis 1949 leitete. «Leider haben wir Katholiken eher viel zu wenig Elemente in unseren Reihen», klagte Meile Anfang der 1930er Jahre, «die privatwirtschaftlich eine Rolle spielen. Das mag sogar teilweise die Ursache sein, daß wir auf verschiedenen kulturellen Gebieten so langsam vorwärts kommen.»[75] Als Zurschausteller von Erzeugnissen des Wirtschaftsliberalismus übte sich Meile gleichwohl in katholischer Kapitalismuskritik. So meinte er, «daß Aristoteles und Thomas von Aquin das Wirtschaftsleben noch überblicken konnten», während dies «heute keinem Wirtschaftsphilosophen mehr möglich» sei. Die «Reinigung» sei «einzig und allein durch die Versittlichung der Wirtschaft möglich».[76] Die Neuordnung der Gesellschaft schien «nicht ein Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis» zu sein, sondern «der geistigen Wendung des Einzelnen wie der Völker».[77] Alles hing von der rechten «Wirtschaftsgesinnung» ab.[78] Sicherlich versuchte sich Meile als Wirtschaftsmann, der in den eigenen Reihen zuweilen als zu liberal galt, mit solchen Bemerkungen vom Verdacht des Wirtschaftsliberalismus zu befreien.[79]

Katholische Programmatik und Wirtschaftspraxis lagen offenbar weit auseinander, während sie doch stark aufeinander einwirkten. Die Frage, wann und wie die Distanznahme bei gleichzeitiger Anerkennung sich auflöste, wäre einer eigenen Untersuchung wert. Eine Industrie- und Mentalitätsgeschichte beispielsweise des Kantons Zug, zwischen dem konservativen Bollwerk Luzern und der Wirtschaftsmetropole Zürich gelegen, wäre in dieser Hinsicht äusserst aufschlussreich.[80] Lag es an der passiven Haltung gegenüber der fremden Industrie, an der Weigerung, neben der symbolischen Repräsentationskraft der Kirche eine eigene Industriekultur aufzubauen, dass die etwa aus Zürich zugezogenen Grossbetriebe den Wandel in den katholischen Kantonen immer stärker bestimmen konnten? Die These eines parasitären Verhältnisses wäre nur der Ausgangspunkt einer solchen Forschung. Sie müsste auch danach fragen, wie sich die Wechselbeziehung fortentwickelte. Verschwand der katholische Antimaterialis-

75 Ebd., S. 494.

76 Ebd., S. 492–494.

77 Ebd., S. 505.

78 Ebd., S. 493.

79 Meile beklagte: «In katholischen Kreisen kann man etwa hören, daß Katholiken, die im Wirtschaftsleben in führender Stellung tätig sind, nicht ungern als 'liberal' oder als 'Kapitalisten' (im schlechten Sinne natürlich) bezeichnet werden. Man zweifelt an ihrer sozialen Gesinnung.» Ebd., S. 494.

80 Dem Kanton Schwyz hat sich die neuere Forschung bereits gewidmet. Tobias Straumann, Die Wirtschaft im 19. Jahrhundert, in: Historischer Verein des Kantons Schwyz (Hg.), Geschichte des Kantons Schwyz, Bd. 5, Zürich 2012, S. 125–159; Tobias Straumann, Die Wirtschaft im 20. Jahrhundert, in: Historischer Verein des Kantons Schwyz (Hg.), Geschichte des Kantons Schwyz, Bd. 5, Zürich 2012, S. 177–207.

mus gänzlich? Oder wurde er von der Wirtschaft vereinnahmt, etwa in der Form innerbetrieblicher Motivationsprogramme und Human-Resources-Abteilungen? Katholisierten sich Teile der Wirtschaft, in ihrem Glauben an den kreativen Eingebungsprozess, seit den 1960er Jahren gewissermassen selbst?

Eine dritte Tendenz findet sich im subsidiären Aufbau, in einer *adaptiven föderalistischen Mentalität*, die insbesondere die Wandlungsfähigkeit verschiedener katholischer Milieus betrifft. In manchen, zumeist auch persönlichen Rückblicken entsprechen das Zweite Vatikanische Konzil und wenig später «1968» einem Bruch.[81] Demzufolge hat sich der Katholizismus innerhalb weniger Jahre gegenüber Moderne, Liberalismus und Demokratisierung geöffnet. Die Frage nach längerfristigeren Ursachen drängt sich jedoch auf. Denn zum einen mag vieles mit dem gesellschaftlichen Wandel und dem wirtschaftlichen Aufschwung, mithin äusseren Faktoren der Nachkriegszeit erklärt werden. Zum anderen aber lässt die Geschwindigkeit, mit der das Milieu in den 1950er und 60er Jahren in Auflösung überging, auf innere und weiter zurückliegende Veränderungspotentiale schliessen.[82]

Wenn er sich im Kleinen aufhalten konnte, entfaltete der politische sowie der private Katholizismus nicht nur Abwehrreflexe, sondern verstand er sich im 20. Jahrhundert auch als Laboratorium eines konservativen Fortschritts.[83] Sicherlich waren Grenzerfahrungen zunächst bestimmend: In der Diaspora erst erkannten um 1900 viele politisch aktive, aus den Stammlanden abgewanderte Katholiken, dass «Hyper-Akzentuierung» des Katholischen die Arbeiterschaft

81 Eine Einführung, wenn auch mit stärkerer Betonung des Zweiten Vatikanischen Konzils und von «1968», findet sich bei Urs Altermatt, «1968» als Schlüsseljahr im Katholizismus, in: Henkelmann, Kösters, Oehmen-Vieregge, Ruff (Hg.), Katholizismus transnational, S. 381–393.

82 Benjamin Ziemann, Die sechziger Jahre als kulturelle Umbruchszeit der Bundesrepublik Deutschland, in: Münchener Theologische Zeitschrift 64 (2013), S. 317–326. Ziemann widerlegt mit Zahlenmaterial die «kulturkonservative Chimäre», dass erst die Protestbewegung der 68er den Rückgang religiöser Praxis mit sich gebracht habe. Ziemann, Zur Entwicklung christlicher Religiosität in Deutschland und Westeuropa, S. 106.

83 Das «hohe Mass an Selbstherrlichkeit» im Föderalismus der katholischen Kantone in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts muss nicht im Widerspruch stehen zu späteren Anpassungspotentialen. Heidi Bossard-Borner, Kantonale Refugien und katholisches Ghetto. Zur Lage der Unterlegenen, in: Alexandra Binnenkade, Aram Mattioli (Hg.), Die Innerschweiz im frühen Bundesstaat (1848–1874). Gesellschaftsgeschichtliche Annäherungen, Zürich 1999 (Clio Lucernensis 6), S. 61–76, hier S. 72–74. Dienten manche Sonderbundskantone nach der Niederlage im Bürgerkrieg von 1847 als traumatisierte Refugien, glaubten die Föderalisten späterer Generationen vermehrt eine Aussöhnung mit der liberalen Deutung der Bundesgeschichte anstreben zu dürfen. «Die Bundesverfassung von 1848 war gemäßigter als ihre Schöpfer und Träger», meinte 1929 etwa der in Zürich politisierende Christlichsoziale Georg Baumberger. –tt– [Philipp Etter], Erinnerungen und Gestalten, in: Zuger Nachrichten, 25. Februar 1929. Im gleichen Jahr bezeichnete ein früherer Lehrling Baumbergers, Philipp Etter, die liberale Verfassung von 1848 als «ein Werk weiser Mäßigung». Philipp Etter, Grundriss der Verfassungsgeschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Zug 1929, S. 74.

vor den Kopf stiess.[84] So drängten die christlichsozialen Deutschschweizer, in Städten wie St. Gallen und Zürich, vermehrt auf Bundeslösungen in sozialen Fragen, während etwa die Westschweizer fast geschlossen föderalistisch blieben.[85] Bemerkenswerterweise aber waren es gerade Westschweizer christlichsoziale Kreise, die in ihrer Region frühe Modelle von Familienausgleichskassen mit einer gewissen Vorbildfunktion für die spätere Altersversicherung ausarbeiteten.[86] Zweifellos diente auch den Innerschweizer Katholisch-Konservativen der Kanton als Rückzugsgebiet. Auf kantonaler Ebene blieben moderne Erscheinungen wie Klassenkampf, Demokratisierung, moderne Künste oder «Überfremdung» überschaubar. Vor allem die Grossindustrie galt lange Zeit als eine Satrapie, zu der es jedoch bald keine Alternative mehr gab. Der Übergang fiel vielen Katholiken wohl nicht nur deshalb leicht, weil sich ihre verständigungsbereiteren politischen Vertreter für «Beharrung und Bewegung» unter dem kulturellen Schutz des Föderalismus aussprechen konnten.[87] Rührte die Anpassungsfähigkeit nicht auch von der in ländlichen Regionen aufrechterhaltenen Lebensführung barocker Musse? Erwies sich am Ende der gemütsbetonte Katholizismus mit seiner Eventkultur gegenüber der Konsumgesellschaft und ihren diesseitigen Verlockungen seit den 1950er Jahren als anschlussfähig?

84 So Georg Baumberger, nachdem 1912 die Konservative Volkspartei gegründet worden war und er sich gegen den Namen «Katholische Volkspartei» erfolgreich eingesetzt hatte. Die «Strömungen jenes Dranges nach Hyper-Akzentuierung» seien unterlegen. Neue Zürcher Nachrichten, 23. April 1912.

85 In der Westschweiz war bei einigen Milieuvertretern ein separatistischer Föderalismus zu beobachten, der den Kanton als hermetischen Machtbezirk verstand. Im Selbstverständnis mancher Eliten wie Jean-Marie Musy konnte sich der Kanton als Machteinheit auch dem «Neuen Europa» Hitlers anpassen.

86 François Cuénoud, Allocations familiales en Suisse et dans les cantons romands, 2 Bde., Lausanne 1994; Pierre Eichenberger, Mainmise sur l'État social. Mobilisation patronale et caisses de compensation en Suisse (1908–1960), Neuchâtel 2016.

87 Der nachmalige Bundesrat Etter schrieb Anfang der 1930er Jahre in einem Aufsatz über seine zwischen Zürich und Luzern liegende Zuger Heimat: «Das kleine, vom Schöpfer mit einer Fülle bezaubernden Reizes ausgezeichnete Ländchen kann in glänzender Art die Elemente der Beharrung und Bewegung verbinden, die Vorteile alter Tradition und neuer, geistig aufgeschlossener Aktivität.» Philipp Etter, Das alte Land Zug, sein geistiges Antlitz und seine geschichtliche Sendung, in: Schweizerische Rundschau 32 (1932/33), S. 224–233, S. 327–334, hier S. 334. Nach dem Zweiten Weltkrieg schien Etter in der Kulturpolitik einen etwas aufgeschlosseneren Föderalismus, das «Prinzip eines dynamischen Kulturföderalismus» zu vertreten sowie den «Ausbruch aus der geistigen und kulturellen Réduit-Stellung» befördern zu wollen. Philipp Etter, Kulturelle Aufgaben des Bundes und kulturelle Reservate der Kantone, in: Schweizer Kunst, Nr. 8, 1945, S. 53–57, hier S. 54; Zaugg, Bundesrat Philipp Etter (1891–1977), S. 669–685.

Die erkenntnisleitende Biografie jenseits der Person

Der Blick auf den individuellen Lebensentwurf macht nicht Details allein, sondern neue Fragestellungen, Verlagerungen und zuweilen auch Grenzüberschreitungen erkennbar. Es geht nicht um die Behauptung von Fortschrittlichkeit, wo bislang Rückschritt und sogar ein Ghetto gesehen wurden. Von Interesse sind vielmehr Verdrängung, Ambivalenz und Entwicklungsmöglichkeiten innerhalb eines Milieus, dessen Netzwerke und Lagerbildungen aufgeschlüsselt werden sollen. Verdrängung moderner Diversität, parasitäres Verhältnis zum Liberalismus, föderalistische Mentalität und innere Wandlungsfähigkeit könnten zweifellos auch mit anderen als biografischen Mitteln ergründet werden. Im Fall des katholischen Milieus aber ist die geschlossene Haltung so programmatisch und in der publizierten Meinung derart vorherrschend, dass kaum ein anderes Genre als geeigneter erscheint.

Die jüngere Individualbiografie sondiert vermehrt nach tieferen Strukturen, ohne in Psychologisierung zu verfallen, und ist in dieser Hinsicht eine der aufschlussreichsten geschichtswissenschaftlichen Methoden. Selbst die persönlichsten Anekdoten versteht sie heute als theoretische Versuchsanordnung in der kleinen Form unausgesprochener, erzählerisch kaschierter Hypothesen. Zugleich kommt man nicht umhin, das Selbstverständnis des Genres neu zu deuten. Von Marc Bloch stammt der bekannte Satz: «Der Historiker galt lange Zeit als eine Art Totenrichter, dessen Aufgabe es sei, den toten Helden Lob oder Tadel zuzumessen.»[88] Bloch sah in vielen kritischen Lebensbeschreibungen «hohle Plädoyers» gegen grosse Persönlichkeiten, die «sinnlose Rehabilitierungen» nach sich zögen.[89] Seit dieser Kritik, 1949 postum publiziert, hat sich vieles verändert. Nach den radikalen Infragestellungen seitens der Strukturgeschichte in den 1960er Jahren bot die Kollektivbiografie ein unausgesprochenes Friedensangebot: Grossangelegte Gruppen- oder Netzwerkbiografien bewiesen, dass sich auch biografische Zugänge zur Typisierung eignen.[90] Zuvor hatte bereits die junge Kultur- und Mentalitätsgeschichte eine Wiederentdeckung des Individuums angeregt. Mit bemerkenswert geringem theoretischem Aufwand wurden in den letzten Jahrzehnten wieder Einzelbiografien publiziert, seien es jene von Minderheiten oder auch von Eliten.[91] Es mag diesen Werken oft an methodischer Absi-

88 Marc Bloch, Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers [1949], Stuttgart 2002, S. 156.

89 Ebd., S. 157.

90 Alexander Gallus umschreibt die Kollektivbiografie als «Typisierung des Individuellen» und «Individualisierung des Typischen». Alexander Gallus, Biographik und Zeitgeschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 1/2, 2005, S. 40–46, hier S. 46.

91 Die Geschichtswissenschaft hat sich nur zurückhaltend an der literaturwissenschaftlich dominierten Theoriedebatte über die Biografie beteiligt. Fragen über das «Subjekt», das nicht fassbar gemacht werden könne, mögen manchen Sozialgeschichtlern als zu abstrakt erschienen sein. Volker

cherung fehlen, doch ist ihnen allen gemeinsam, dass sie sich in der einen oder anderen Form von der Person wohltuend abwenden. Die Theorieferne mag ohnehin nur oberflächlicher Natur sein, wenn man sich Jacques Le Goffs Vermutung vergegenwärtigt, das Medium der Biografie verhandle unbewusst alle methodischen und theoretischen Probleme der Geschichtswissenschaft.[92] Sowohl die neuere Biografie der Führungspersönlichkeit als auch jene der «kleinen Leute» stossen ins Gebiet komplexer Thesen vor, ob diese nun Bestehendes bestätigen oder mit neuen Entdeckungen überraschen.[93]

Wer sich in dieser Weise einem über die Lebensgeschichte hinausgreifenden Erkenntnisziel verschreibt, muss sich mit dem Verlust an Nähe abfinden, der zugunsten weiterreichender Mustererkennung erlitten wird. Die neue Blütezeit der Biografie bedeutet auch, dass die Person stückweise verschwindet und zeitweilig farblos in Politik-, Sozial- oder Kulturgeschichte aufgeht. Dringt das Individuum gelegentlich dennoch durch, mag man dies als eine erfreuliche Ausnahme der Regel verstehen.

Thomas Zaugg, Feldgüetliweg 109, 8706 Feldmeilen, thomas.zaugg@me.com

Depkat, Biographieforschung im Kontext transnationaler und globaler Geschichtsschreibung. Einleitung zum Schwerpunkt, in: Bios 28 (2015), S. 3–18, hier S. 7.

92 Jacques Le Goff, Saint Louis, Paris 1996, S. 14f.

93 Sowohl an Ian Kershaws Hitler- als auch an Wolfram Pytas Hindenburg-Biografie fällt auf, dass sie sich von ihren Gegenständen nicht «überwältigen» liessen, wie Pyta sich ausdrückt. Pyta, Geschichtswissenschaft, in: Klein (Hg.), Handbuch Biographie, S. 334.