Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 60 (1966)

Artikel: Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus : zur Entstehung der christkatholischen Pfarrei Olten

Autor: [s.n.]

Kapitel: 2: Stadtoltner und kantonale Vorgeschichte

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-129036

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: 13.07.2025

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

Pfarrer Herzog, Beitritt zur christkatholischen Kirche der Schweiz. Was zunächst einmal auffällt, ist der späte Zeitpunkt des behördlichen Eingreifens. Der Protest des Gemeinderates liegt fast zweieinhalb Jahre später als die Verkündigung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes. Diese hatte am 18. Juli 1870 stattgefunden. Es handelt sich also in Olten um keine spontane Aufwallung der Gefühle des katholischen Kirchenvolkes, sondern um eine von einer Minderheit gelenkte Protestaktion, die bestenfalls an eine latente Unzufriedenheit gegenüber dem Dogma anknüpfte, um auf diesem Wege ihr Ziel zu erreichen. Befremdlich mag auch erscheinen, daß eine private Gesellschaft, der Verein freisinniger Katholiken, den Gemeinderat ins Schlepptau nehmen und seinen Kurs in einer kirchlich-dogmatischen Angelegenheit bestimmen konnte. Daraus braucht man nun nicht gerade den Schluß zu ziehen, daß die theologischen Exkurse von Laien grundsätzlich eine sehr gewagte Sache seien [1]. Der Historiker hat sich zu fragen, welche Sirenentöne die Oltner Laien auf die Jagdgefilde der Theologie, besser noch der antikirchlichen Fronde, hinüberlockten. Die Beantwortung dieser Frage setzt eine kurze Skizzierung des lokalen, des kantonal-regionalen sowie des allgemeinzeitgeschichtlichen Rahmens voraus.

2. Stadtoltner und kantonale Vorgeschichte

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein war Olten eine geschlossene römisch-katholische Stadt. In der Reformationszeit (1529/30) war ein «redlich tapferes Mehr» der Bürgerschaft für den alten Glauben eingetreten und 1532 «propter constantiam in fide catholica» vom Nuntius gelobt worden [2]. Im Jahre 1850 stand den 1634 kath. Einwohnern ein Häuflein von 43 Protestanten gegenüber. Zwanzig Jahre später waren es bereits 733; im Jahre 1900 nahezu 3000 Protestanten [3]. Diese Zahlen sind der Ausdruck einer tiefgreifenden Wandlung, die Olten im 19. Jahrhundert erfaßte. Das Paßstädtchen am untern Hauenstein, das noch zu Beginn des Jahrhunderts ein verträumtes Dasein führte, überflügelte nach der Jahrhundertmitte in wenigen Jahrzehnten die Kantonshauptstadt Solothurn und steht mit seinem Bevölkerungszuwachs von 835,5% (1850-1941) mit großem Vorsprung als erste unter den Schweizer Städten

[1] Schenker, S. 20.
[2] J. Derendinger: Geschichte der Reformierten Kirchgemeinde Olten 1859-1929. Olten 1929, S. 7.
[3] Die Zahlen bei Schenker, S. 226.

da [1]. Ausgangspunkt und Grundlage für diese Entwicklung war die verkehrstechnisch günstige Lage der Stadt, die erst das Industriezeitalter voll ausnützte. 1855 wurde Olten als Knotenpunkt der schweizerischen Eisenbahnen, der sog. Centralbahn, ausgebaut [2]. In den folgenden Jahren siedelten sich um diesen Knotenpunkt eine Reihe von Fabriken an, die besonders in der Kleidungs- und Ausrüstungs- sowie der Maschinenindustrie die Vorrangstellung Oltens im kantonalen Industriegefüge befestigten.

Gewiß veränderte der industrielle Aufschwung die traditionelle Struktur des Städtchens; das geistige Antlitz Oltens hatte sich aber bereits längst verändert und ganz bestimmte individuelle Züge angenommen. Vor dem wirtschaftlichen Aufstieg der Stadt und weitgehend unabhängig von ihm liegt eine kulturelle Blütezeit, die goldene Zeit Oltens, wie Hans Häfliger sagt [3]. In einer zweiten Etappe dieser Blüteperiode griff Olten mit dem Willen zu politischer Gestaltung ins öffentlich-rechtliche Leben des Kantons ein und bestimmte dessen politische Entwicklung in entscheidender Weise.

1802 schrieb Ildefons v. Arx seine Geschichte der Stadt Olten [4], etwas später der Kaplan und Lehrer Peter Strohmeier die Geschichte des Kantons Solothurn [5]. 1816 wurde die Oltner Lesegesellschaft gegründet. Die drei Brüder Ulrich, Josef und Viktor Munzinger förderten den Gesang. Musikverein und Theatergesellschaft der Dreitannenstadt, die damals etwas mehr als 1000 Einwohner zählte, schlossen sich 1837 in einem besonderen Verein zusammen [6]. Hatte Ildefons v. Arx zu Beginn des Jahrhunderts noch geklagt: «Die Lehranstalten sind in Olten elender als in vielen Bauerndörfern» [7], so schufen planmäßige Anstrengungen

[1] PAUL MEISTER: Die industrielle Entwicklung der Stadt Olten. Aarau 1953, S. 137. Vgl. auch Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1962, S. 16.

[2] H. DIETSCHI: Olten, 75 Jahre Eisenbahnstadt. Olten 1931. (SA aus dem Oltner Tagblatt.)

[3] Daß auch diese Blütezeit mit einem gewissen Wohlstand zusammenhängt, der besonders den gewerbetreibenden, wirtschaftlich interessierten Familien des Oltner Stadtpatriziates zugute kam, wird damit nicht bestritten. Einzelne Angaben bei HÄFLIGER: Munzinger, S. 3-6.

[4] Die Geschichte Oltens erschien posthum in Solothurn 1846. – Über I. v. Arx vgl. das Sammelwerk: Ildefons von Arx, 1755-1833. (Publikation aus dem Stadtarchiv Olten, hrsg. v. Eduard Fischer. Bd. 4.) Olten 1957.

[5] St. Gallen/Bern 1836.

[6] HANS HÄFLIGER: Die Dreitannenstadt Olten. In: Der Kanton Solothurn. Ein Heimatbuch. Solothurn 1949, S. 76.

[7] Zitiert bei HANS HÄFLIGER, Bundesrat Josef Munzinger. Solothurn 1953, S. 51.

hierin bald Abhilfe [1]. 1854 erhielt Olten gegen den heftigen Widerstand Solothurns eine eigentliche Bezirksschule mit zwei Abteilungen, einem «Progymnasium» und einer «Realschule» [2]. Man würde sich aber täuschen, wenn man meinte, nun hätte auf einmal ein betont laikaler Geist in diesen Schulen Eingang gefunden. Von den drei Bezirkslehrern waren zwei Geistliche. Der eine, Kaplan Peter Bläsi, wurde zehn Jahre später Pfarrer von Olten, er ist uns bereits als Widerpart des Gemeinderates 1872 begegnet. Den anderen, Karl Anton Hermann aus Cham, hatten die haushälterischen Gemeindeväter eigens beim Bischof angefordert, um den alten, achtzigjährigen Oltner Pfarrer Gerno in der praktischen Seelsorge zu entlasten [3].

Von der Schule her drang also kein unbotmäßiger Geist gegen die Kirche vor. Die Gründe für die antikirchliche Fronde von 1872/73 sind demgemäß anderswo zu suchen. Sie hängen unmittelbar mit der bereits erwähnten Stärkung des politischen Selbstbewußtseins der Oltner zusammen. Hier entlud sich nicht bloß der aufgestaute Groll des Untertanenstädtchens gegen die solothurnische Obrigkeit, hier konnte der bisher brachliegende politische Ehrgeiz begabter Männer sich in einer angemessenen Weise entfalten. Unter dem Druck der geistigen Kräfte, aus denen dieser politische Willen sich nährte, und dem Gegendruck der Reaktion, die sich ihm entgegenstellte, schlugen die Oltner eine deutlich profilierte ideologische Richtung ein.

1814 hatte im Kanton Solothurn das 1798 von den Franzosen gestürzte Patriziat die Zügel der Regierung wieder in die Hand genommen. Im Jahre 1830 bereitete eine unblutige Revolution der Herrschaft der Aristokratie ein Ende; die Periode der Restauration wurde von der Regeneration abgelöst. Die neue Bewegung brach endgültig die Vorherrschaft des Solothurner Stadtpatriziates und weckte eigentlich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Kantonsteile [4]. Die Landstadt Olten übernahm die Führung dieser Bewegung, weil sie allein in der Lage war, der bildungsarmen Landschaft die nötigen geistigen Führer

[1] Zur Oltner Schulgeschichte vgl. J. Mösch: Die solothurnische Schule seit 1840. 5 Bde., Olten 1945-1953 (Register).

[2] Vgl. Mösch, Bd. 3, S. 211-221; auch: Hundertfünfzig Jahre Bezirksschule Olten 1815-1965, Olten 1965.

[3] Mösch, Bd. 3, S. 220. Über Hermann s. auch A. Iten: Tugium Sacrum. Stans 1952. S. 235.

[4] F. Glauser: Der Kanton Solothurn und die Badener Artikel (1834/35). Solothurn 1960, S. 97.

zu stellen[1]. Im Oltner Gasthaus «Zur Krone» trafen sich am 15. Nov. 1830 die ersten Anhänger dieser liberal-demokratischen Richtung, von Olten ging die Propaganda für die Verfassungsänderung aus, von hier der Aufruf zur kantonalen Volkstagung in Balsthal am 22. Dez. des gleichen Jahres, und schließlich war es ein Oltner, Josef Munzinger, der auf jener Tagung die «Souveränität des Volkes ohne Rückhalt» proklamierte[2]. Josef Munzinger wurde 1831 als Regierungsrat nach Solothurn berufen, übernahm 1833 als Standespräsident die Regierung und bestimmte 1835 bis 1848 mit den Mitgliedern seiner liberalen Partei die politischen Geschicke des Kantons. Hermann Büchi nennt diese Politik eine glückliche Mischung «weltanschaulichen Doktrinarismus mit einem geradezu untrüglichen Instinkt für das praktisch Mögliche»[3].

Das staatsmännische Einfühlungsvermögen Munzingers begegnet besonders eindrucksvoll in seiner Kirchenpolitik. Seine freiheitliche Richtung brachte ihn naturgemäß in Widerspruch zu denjenigen kirchlichen Kreisen, die mit dem Patrizierregiment durch verwandtschaftliche Beziehungen – der höhere Klerus ging zum größten Teil aus den Solothurner Stadtfamilien hervor – und gemeinsame Interessen verbunden waren. Liberales Staatsbewußtsein, aber auch praktische Erwägungen bestimmten ihn, den konsequenten Abbau der kirchlichen Privilegien zu betreiben und das vom aristokratischen Regiment ererbte Staatskirchentum weiter auszubauen. In der Verfolgung dieser Anliegen legte er sich eine kluge Mäßigung auf, die ihn als besonnenen Realpolitiker ausweist, was man nicht von allen seinen liberalen Schildknappen sagen kann.

Wir meinen hier z. B. Munzingers Stellungnahme zu den Badener Artikeln in den Jahren 1834/35. Zu Anfang des Jahres 1834 kamen in Baden die katholischen Vertreter von 7 Kantonen zusammen und legten in 14 Artikeln Reformanträge nieder. Diese sollten einerseits die Kantone einigen: «für kirchliche Emanzipation vom Joch der Nuntiatur, und der Kurialistik», andererseits aber eine Reorganisation vornehmen «aus der Idee der katholischen Kirche, als nach welcher den Laien zusteht, mit Zustimmung der Geistlichen die Institutionen ihres äußern Bestandes

[1] H. Büchi: Hundert Jahre Solothurner Freisinn 1830-1900. Solothurn 1930, S. 3.
[2] H. Büchi, S. 15; bes. Häfliger: Munzinger, S. 75 ff. Vgl. auch Joh. Mösch: Die Ausgleichsbewegung im Kt. Solothurn. Solothurn 1938, S. 80 ff.
[3] Büchi, S. 23.

oder der hierarchischen Ordnung festzusetzen.» [1]. Konkret wurden vorgeschlagen: die Errichtung einer Schweizer Erzdiözese mit Basel als Metropolitanbistum, Wiederherstellung von Synoden unter staatlicher Aufsicht, Ausweitung der bischöflichen Rechte gegenüber Kurie und Nuntiatur, staatliche Genehmigung (Plazet) für kirchliche Erlasse, Gewährleistung und Einsegnungspflicht von konfessionell gemischten Ehen, Verminderung der kirchlichen Feier- und Fasttage, finanzielle Besteuerung der Klöster und Stifte zu Gunsten religiöser, karitativer oder gemeinnütziger Zwecke, Oberaufsicht über die Priesterseminare usw. [2]. Wenn wir heute im Jahre 1966 nach dem 2. Vatikanischen Konzil einen Blick auf diese Postulate werfen, so können wir sagen: Ein Teil davon ist inzwischen auf dem Wege einseitiger staatlicher Regelung durchgesetzt worden, einen anderen Teil konnte die kirchliche Selbstreform verwirklichen oder dem Reifungsprozeß überantworten, ein nicht geringer Teil schließlich ist endgültig als der katholischen Idee entgegenstehend verworfen worden. Zu letzterem gehören besonders jene Artikel, die dem Staatskirchentum weitesten Spielraum gewährten und nicht so sehr eine harmonische Konkordanz von Staat und Kirche, als vielmehr eine de jure Anerkennung der Oberhoheit des Staates über die Kirche im Auge hatten. Die geistigen Väter dieser Badener Artikel waren aber keine Laien, die sich auf das Gebiet des Kirchenrechts verlaufen hatten, sondern Geistliche, die auf staatlich gelenktem Wege des «aggiornamento» der Kirche herbeiführen wollten. Mit Ausnahme das Pfarrers nahm der gesamte Oltner Weltklerus an dieser Tagung teil, die beiden Kapläne J. K. Lang und Franz Meyer sowie der Sekundarlehrer P. Strohmeier [3].

Die alten und jungen Vertreter eines kompromißlosen Staatskirchentums nahmen sich mit Begeisterung der Badener Forderungen an. Im Aargau und in Luzern erreichten sie ihre Billigung durch das Volk. Im Kanton Solothurn verwarf der Souverän im Dez. 1835 die Badener Artikel. Obwohl Munzinger diese Verwerfung als politische Niederlage empfand [4], dachte er nicht daran, eine Prinzipienfrage daraus zu kon-

[1] Die beste Zusammenfassung der Geschichte der Badener Artikel bietet die vorhin zitierte Arbeit von F. GLAUSER, S. 22-48.

[2] Vgl. GLAUSER, S. 40-44; O. GILG: Christkatholizismus in Luzern. Ein Beitrag zur Luzerner Geistesgeschichte. Luzern 1946, S. 72-75.

[3] GLAUSER hebt außerdem die überaus starke Beteiligung von solothurnischen Geistlichen an der vorbereitenden Versammlung der Helvetischen Gesellschaft im Mai 1833 hervor. GLAUSER, S. 28 Anm. 1 und S. 106.

[4] GLAUSER, S. 217.

struieren, wie er sich denn auch in der Agitation für die Annahme der Artikel eher zurückhaltend gezeigt hatte [1] und keinen Kampf mit der Kirche provozieren wollte [2].

Opportunismus, mangelnde liberale Konsequenz oder vielleicht religiöse Skrupel wird man fragen? Vor der Beantwortung dieser Frage müßte die Religiosität des Pragmatikers Munzinger genauer bestimmt werden. Munzinger wußte, nach dem treffenden Ausspruch von Fritz Glauser, «häusliche Frömmigkeit und politischen Liberalismus zu vereinen» [3]. Er stammte aus einer streng katholischen Familie [4], drei seiner Tanten hatten den Schleier genommen [5]. Von seinem Katechismusunterricht, der ihm eher als ein öder, geistloser Drill vorkam, hatte er keinen erhebenden Eindruck bekommen, ebensowenig von der Persönlichkeit seines geistlichen Schullehrers [6]. Diese persönlichen Erfahrungen hatten jedoch seine religiöse Unterscheidungsfähigkeit nicht getrübt. Sonntag für Sonntag besuchte er den Gottesdienst, beichtete regelmäßig und empfing auch bisweilen die heilige Kommunion. Als man ihn einst der katholischen Kirche abspenstig machen wollte, bemerkte er abwehrend, er bleibe der «Religion seiner Großmutter» treu [7]. Auch als Mitglied des Bundesrates in Bern nahm er später immer am Gottesdienst teil.

Das hinderte ihn nicht, praktische Toleranz zu üben. Als die in der Stadt Solothurn wohnenden Protestanten um die Bewilligung nachsuchten, reformierten Gottesdienst abhalten zu dürfen, unterstützte er als Berichterstatter des Kleinen Rates ihr Begehren. Wahre Frömmigkeit äußere sich in hilfreicher christlicher Nächstenliebe, sagte er, und in christlicher Duldung [8]. Dem Protestanten Karl Mathy, dem späteren badischen Ministerpräsidenten, der wegen revolutionärer Umtriebe aus Deutschland ausgewiesen worden war, verschaffte er eine Stelle als Lehrer in Grenchen [9]. Bei der Einstellung eines anderen Protestanten, Prof. Morizzi, an der höheren Lehranstalt in Solothurn, äußerte Munzinger, es gelte ihm

[1] HÄFLIGER, S. 105; eingehender bei GLAUSER, S. 121-135; 216 ff.
[2] Vgl. das Zitat aus dem Briefe an den Luzerner Schultheißen Amrhyn v. 7. Okt. 1836 bei GLAUSER, S. 221; dazu BÜCHI, S. 23.
[3] GLAUSER, S. 121.
[4] Vgl. dazu PETER DIETSCHI und LEO WEBER: Walther Munzinger. Olten 1874, S. 8.
[5] HÄFLIGER, S. 104.
[6] HÄFLIGER, S. 17.
[7] HÄFLIGER, S. 104 u. S. 170.
[8] HÄFLIGER, S. 107.
[9] HÄFLIGER, S. 169; W. STRUB: Heimatbuch Grenchen. Grenchen 1949, S. 432.

gleichviel, ob der Professor Protestant oder Katholik sei; nur wollte er keinen, der seinen Glauben gewechselt habe, von der protestantischen zur katholischen Kirche übergetreten sei oder umgekehrt [1].

Eine so wenig konfessionalistisch abgezirkelte Haltung trug ihm natürlich in manchen kirchlichen Kreisen den Verdacht des Indifferentismus ein. Politische Gegner schmiedeten daraus die Waffe angeblicher Kirchenfeindlichkeit [2]. Der Sache nach hat Munzinger diesem Vorwurf am ehesten dort Vorschub geleistet, wo er sich zur Jesuitenfrage äußerte. Die Moral des Ordens sei nicht christlich, sondern teuflisch, erklärte er 1845 [3]. Allerdings wird man hier gleich sagen müssen, daß zu diesem Zeitpunkt die Jesuiten- und Klosterfrage so stark ins politische verbogen war, daß diese Äußerungen nicht mehr als spontane, religiöse Wertungen aufgefaßt werden können [4]. In der Debatte der Tagsatzung, die der Aufhebung der Aargauer Klöster 1841 galt, billigte er das Vorgehen der Regierung des Nachbarkantons, setzte sich aber mehrfach für Vermittlung ein [5]. Allmählich rang er sich auch hier zu einem leidenschaftsloseren Standpunkt durch. 1847, bei den Verhandlungen um die Bundesrevision nach den Sonderbundskriegen, widersetzte sich Munzinger der Einführung konfessioneller Bestimmungen in die Bundesverfassung. Er befürchtete, man rufe dem Religionsunfrieden, wenn man den Religionsfrieden gebieten wolle. Ein solches Dekret hielt er für undurchführbar, da der Staat praktisch zu einer Kontrolle der konfessionellen Lehrbücher genötigt würde, um das Anstößige festzustellen [6]. Mit Gewandtheit bog er den radikalen Forderungen des Waadtländers Henri Druey nach Aufhebung der Klöster die Spitze ab und versuchte, allerdings vergeblich, die Wählbarkeit der Geistlichen beizubehalten. Nach anfänglichem Streben gegen die Einfügung eines Jesuitenparagraphen stimmte er schließlich der verfassungsmäßigen Verankerung dieses Verbotes zu [7].

Wir besitzen einige Äußerungen Munzingers, die als eine Art persönliches Glaubensbekenntnis angesehen werden können, so wie er seinen

[1] HÄFLIGER, S. 169; zu den weiteren Schicksalen Morizzis, der allerdings nach einigen Jahren fallen gelassen wurde, vgl. MÖSCH, Bd. 2, S. 16-22.
[2] HÄFLIGER, S. 170.
[3] Ebd. S. 217.
[4] Zu Solothurns und insbes. Munzingers Stellungnahme zur Jesuitenfrage vgl. F. STROBEL: Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert. Olten und Freiburg 1955, S. 261-268; S. 400-406.
[5] HÄFLIGER, S. 204-209.
[6] HÄFLIGER, S. 251.
[7] Ebd., S. 252-253.

katholischen Glauben verstand. Auf der Tagsatzung des 27. Febr. 1845 begann er seine Darlegungen mit den Worten: «Das solothurnische Volk, das ich hier zu vertreten die Ehre habe, gehört fast ausschließlich der christkatholischen Konfession an; es ist nicht nur dem Namen nach katholisch, es ist es in Tat und Wahrheit. Ebenso entfernt von kirchlichen Bewegungen, wie wir sie gegenwärtig in Deutschland sehen, als von jesuitischem Charlatanismus verehrt es seinen Gott, ohne in theologische Spitzfindigkeiten einzutreten, nach alter Väterweise. Die Geistlichkeit, die unter dem Volke und mit demselben lebt und daher alle seine geistigen Bedürfnisse kennt, spendet ihm den Trost, den die Kirche und ihre Heilmittel gewähren; es lohnt dieselben mit seinem Zutrauen und gibt der Kirche, was der Kirche gebührt [1]».

Eine loyale kirchliche Gesinnung spricht sich hier aus, die sich abgrenzt gegenüber zwei Richtungen im damaligen Katholizismus: einmal gegen die unkirchliche Auflehnung der Deutschkatholiken in Deutschland [2], dann aber auch gegen eine kirchliche Strömung, die er, sehr ungenau allerdings, mit dem Schlagwort «jesuitischer Charlatanismus» bezeichnet. Er faßt seinen katholischen Glauben als einen «christkatholischen» auf; man darf in diesem Beiwort aber nicht die antirömische Spitze sehen, die «christkatholisch» nach 1870 hat, als es zur antirömischen Konfessionsbezeichnung wird. Positiv ausgedrückt könnte man von Munzingers Katholizismus folgendes sagen: ein etwas starrer, unbeweglicher und unproblematischer Traditionsglaube, der bei seinem althergebrachten Besitz in Ruhe gelassen werden will.

Wir sind ausführlicher auf die Religiosität Josef Munzingers eingegangen, weil sein konfessioneller Juste-Milieu-Standpunkt in etwa auch die kirchliche Haltung der fortschrittlichen Oltner Prominenz zurückspiegelt. Doch gab es bereits zu seiner Zeit andere geistige Richtungen in Olten. Einmal die betont kirchliche, die in Bartholomäus Büttiker ihren fähigsten Kopf hatte. Büttiker war der erste Präsident des Katholischen Vereins des Kantons Solothurn, der 1832 in Bad Attisholz gegründet wurde. Dann aber begegnen wir auch unter den engeren Parteifreunden Munzingers Männern, die seinen katholischen Traditionalismus nicht teilten, sondern einen bewußt antikirchlichen Standpunkt bezogen. Dazu gehörte der Oltner Nationalrat Johann Jakob Trog (1807-1867), der ein extremes Staatskirchentum verfocht, Unterstellung der Betvereine und

[1] Häfliger, S. 217.

[2] Vgl. hierzu Konrad Algermissen: Konfessionskunde. 4. Aufl. Hannover 1930, S. 181-221; weitere Lit. in Lexikon f. Theol. u. Kirche, 2. Aufl., Bd. 3, S. 279.

Bittgänge unter staatliche Kontrolle forderte und 1845 das Kommen einer Zeit prophezeite, in der die Liberalen sich vereinigen würden, um nicht bloß mit den Jesuiten in der Schweiz aufzuräumen, sondern auch mit ihren «Instrumenten»[1].

Das Oltner Regiment in der politischen Führung des Kantons, das seit der Berufung Munzingers in den Bundesrat (1848) und dem Tode von J. B. Reinert[2] ihrer tüchtigsten Exponenten beraubt war, wurde 1856 durch eine zur Führung drängende Gruppe von Jungliberalen gestürzt. Diese Palastrevolution brachte in der Partei die freisinnige Richtung an die Spitze. Sie setzte in der Verfassung von 1856 eine Erweiterung des Wahlrechtes durch und nahm eine genauere Trennung der Gewalten vor[3]. Für die Partei hatte dieser Umschwung einen internen Hausstreit zur Folge: Von nun an standen hier die gemäßigten Altliberalen, «Graue» genannt, einer radikalen Mehrheit gegenüber, den «Roten». Der Bruderzwist war 1856 wegen Divergenzen in rein politischen Belangen entstanden; die Aussöhnung im Jahre 1872 erfolgte aus weltanschaulich-ideologischen Motiven, und zwar aus dem Bestreben heraus, den katholischen Kirchenbehörden des Kantons und den ihnen politisch nahestehenden Kreisen eine handlungsfähige Einheitsfront gegenüberzustellen.

Vom Zwiespalt aus politischen Motiven hin bis zur Wiedervereinigung aus ideologischer Gemeinsamkeit verläuft aber kein ganz gerader Weg. Es ist die Aufgabe des Historikers, die einzelnen Abschnitte dieser kurvenreichen Entwicklung nachzuzeichnen. Wir müssen uns hier auf die großen Züge beschränken. Persönliche Stellungnahmen, aber auch sachliche Konflikte spielen hierein. Zunächst einmal ist die Auffassung zurückzuweisen, der radikal-demokratischere Kurs hätte von Anfang an und bewußt kirchliche Konflikte vom Zaune gebrochen. Von den neuen Männern läßt sich nur von Simon Kaiser sagen, daß er zeitlebens eine tiefe Abneigung gegen die katholische Theologie und die Kirche in sich trug[4]. Aber der eigentliche Führer der Roten, Wilhelm Vigier, der eine Nichte von Bischof Salzmann zur Frau hatte, war kein Kirchengegner. Er hatte Freunde im Klerus und zwar Geistliche, die nicht mit liberal-

[1] GLAUSER, S. 142; 146; 158; 191; 206; HÄFLIGER, S. 171; 199; 217.

[2] Zu J. B. REINERT vgl. P. WALLISER: Johann Baptist Reinert und das Solothurnische Civilgesetzbuch. Olten 1948.

[3] Vgl. HERMANN SOMMER: Die demokratische Bewegung im Kanton Solothurn von 1856 bis 1872. Solothurn 1945.

[4] SOMMER, S. 38-45; MÖSCH, Bd. 4, S. 19; Bd. 5, S. 3-4.

radikalen Gedanken liebäugelten [1]. Als liberaler Staatsmann und Direktor des Erziehungswesens verfolgte er natürlich die Idee der Emanzipation der Schule von der Kirche, ohne aber Regelungen zu treffen, die von einer einseitigen Kirchengegnerschaft inspiriert waren. Als Präsident der Diözesankonferenz des Bistums Basel schloß er sich später der christkatholischen Bewegung an. Besonders markante Initiativen hat er hier keine entfaltet [2]. Werner Sommer, der die politische Entwicklung dieser Zeit untersucht hat, bezeichnet die Kirchenpolitik der Vigierpartei im Gegensatz zur mild kulturkämpferischen Richtung der «Grauen» als «kirchenfreundlich» [3].

Eine so positive Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und Staat während dieser Zeit kann bloß in einem relativen Kontext Geltung haben. Am ehesten ließe sich wohl sagen, daß Vigier anfänglich um ein erträgliches Auskommen mit den kirchlichen Behörden bemüht war [4]. Im Stillen aber schwebten Rechtsprozesse zwischen Kirche und Staat, wuchs die Unzufriedenheit jenes Teiles der Lehrerschaft, die die Beaufsichtigung durch den noch immer die Schule beherrschenden Klerus ungern ertrug [5], verhärteten sich sachliche Differenzen zu Gegensätzen, die bis ins Religiös-Ideologische hineinwuchsen. Tiefe theologische Bildung unter den katholischen Laien war zu dieser Zeit sehr selten: die Diskussion um den bischöflichen Charakter der Nationalkirche in den 70er Jahren verrät einen theologischen Bildungsnotstand der Laien, für den man nicht einseitig das Eindringen humanitärer, freireligiöser Gedanken verantwortlich machen kann [6]. Im allgemeinen lassen sich zwei große Gruppen von politisch tätigen Katholiken unterscheiden, diejenigen, die ihren politischen Impuls aus der Erfülltheit für das Staatsethos empfangen,

[1] SOMMER, S. 136-137.

[2] Lit. bei SOMMER, S. 22-38.

[3] Ebd., S. 135.

[4] Während der Auseinandersetzungen zwischen Regierungs- und Oppositionspartei 1867-69 stand die Geistlichkeit mehrheitlich hinter der Regierungspartei, den «Roten». Vgl. [LEO WEBER:] Albert Brosi, sein Leben und Wirken. [2]Solothurn 1911, S. 19; A. MOJONNIER: Die solothurnische Verfassungsreform 1856. In: Jahrbuch für solothurnische Geschichte: Solothurn 1929, S. 73 ff.

[5] Zum Einfluß des Klerus auf die Schule vgl. MÖSCH, Bd. 5, S. 11; eine vom Bischof mit dem Erziehungsdepartement ausgearbeitete Christenlehrordnung setzte 1866 die gesetzliche Pflicht zum Besuch der Sonntagschristenlehre bis zum 20. Lebensjahr hinauf fest, gewiß keine geringe Konzession an den Klerus! Zur allerdings gelenkten Unzufriedenheit der Lehrer gegenüber dem Klerus vgl. MÖSCH, ebd. S. 117 ff.

[6] Es geht aber auch nicht an, wie OTTO GILG es in seinen Veröffentlichungen tut, die ganze Schuld auf «Kirche» und Hierarchie abzuwälzen.

und diejenigen, die von der Kirche her gesehen und im Hinblick auf die Kirche ihre politischen Entscheidungen treffen. Die erste Gruppe, die uns hier beschäftigt, weist alle Schattierungen auf: Männer von persönlicher Gläubigkeit und kirchlich-konservativer Gesinnung, zumeist aber solche, für die die Kirche am Rande ihres Lebens steht und die ihre religiöse Gesinnung auch ohne kirchliches Bekenntnis betätigen können. Es herrscht bei ihnen eine politisch gefärbte Sicht der kirchlichen Belange vor. Wenn sie sich z. B. mit Reformgedanken tragen, so entwickeln sie diese sozusagen ausschließlich auf dem Felde gesetzlicher Reglementierungen und Verbesserungsvorschläge. Sie sind stets bereit, die Kirche, ihre Erscheinungsformen und ihre Lehre vom politischen Standpunkt her zu beurteilen und zu bewerten.

Es ist hier nicht der Ort, die geistigen Ursprünge des Liberalismus zu behandeln oder auf seinen Ideengehalt einzugehen. Wir können uns auch nicht mit der Entstehung jener bekannten päpstlichen Enzyklika befassen, die als «Syllabus» im Dez. 1864 die Staatsmänner und die Weltöffentlichkeit in Aufregung brachte, oder bestimmen, was dieser Syllabus ursprünglich der Auffassung des päpstlichen Gesetzgebers nach aussagen wollte [1]. Wir haben lediglich festzustellen, wie verwirrend diese Enzyklika mit ihrer pauschalen, undifferenzierten Verurteilung des Liberalismus und der modernen Welt auf liberale Staatsmänner und Politiker katholischer Herkunft wirkte. Hier muß mit aller Entschiedenheit gesagt werden, daß sie wegen ihrer Undifferenziertheit weithin ihr Ziel verfehlte, die mit dem Liberalismus sympathisierenden Katholiken vor dem Diesseitsliberalismus zu warnen. Sie hat die nicht gerade sehr festen Bande, die diese Leute noch mit der Kirche verknüpften, in geradezu gefährlicher Weise gelockert und für ihre völlige Emanzipation von der römisch-katholischen Hierarchie die Wege bereitet. Waren bereits die großen liberalen Katholiken Frankreichs, Italiens und Englands, ein Montalembert, ein Auguste Cochin, ein John Acton vom Syllabus peinlich berührt und empfanden sie sich in ihrem Streben desavouiert, die Kirche mit der Wissenschaft und der modernen Kultur auszusöhnen, ohne falsche Konzessionen an den Zeitgeist, so mußten Männer, denen

[1] C. G. Rinaldi: Il valore del Syllabus. Studio teologico e storico. Rom 1888; G. Martina: Il liberalismo cattolico ed il Syllabus. Rom 1959; id.: Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea P. Pirri. Padua 1962, S. 419-524; D. McElrath: The Syllabus of Pius IX. Some Reactions in England. Löwen 1964; R. Aubert in: LThK², Bd. 9, Sp. 1202-1203. – Die beste Zusammenfassung der Diskussion um den Syllabus bietet Roger Aubert: Der Syllabus von 1864. In: Stimmen der Zeit 175 (1964), S. 1-24.

die Kirche an sich bereits weniger als die Politik bedeutete, sich im Lebensnerv ihres politischen Impulses getroffen fühlen. Einmal verurteilte die päpstliche Enzyklika jene Ideen, die das tragende Fundament ihrer staatsmännischen Wirksamkeit bildeten. Dann aber waren sie auch ihren protestantischen oder konfessionslosen Parteifreunden gegenüber in der peinlichen Lage, einer antiquierten, verstaubten, reaktionären Kirche anzugehören [1], die die Zeichen der Zeit nicht verstand. In ihrem höchsten hierarchischen Organ, dem Papste, hatte diese Kirche ihre höchste «Uneinsichtigkeit» gezeigt. Es konnte nur noch eine Frage der Zeit sein, bis die Verbitterung dieser Leute über die Kurie sich mit dem Bestreben verband, die Blamage von sich zu schütteln und Rom die Antwort des katholischen «Liberalen» zu erteilen. Die nationalkirchliche Bewegung der 70er Jahre wird diese Antwort geben. Der Syllabus von 1864 hat jenen Männern ihre Auffassung des Dogmas der Unfehlbarkeit vorgezeichnet; vom kirchenpolitischen her wurde ihnen das Mißverständnis der rein theologischen Lehre der bedingten Irrtumslosigkeit des Papstes wesentlich erleichtert. Ohne den Syllabus, der seinen Schatten auf das spätere Dogma hinüberwarf, hätte die antiinfallibilistische Bewegung nicht diese Ausmaße angenommen, wäre sie auf einige wenige Theologen beschränkt geblieben.

Wenden wir uns jetzt wieder dem Verhältnis von Kirche und Staat im Kanton Solothurn in dieser Periode zu. Trotz des «kirchenfreundlichen» Kurses von Wilhelm Vigier gab es natürlich immer wieder vereinzelte Reibungen. Eine Verordnung des Generalvikars Girardin, welche den Katholiken die Teilnahme am Begräbnis eines Protestanten und die Bestattung von Andersgläubigen in geweihter Erde verbot, führte am 24. Febr. 1866 zu einem Fackelzug von 4000 Menschen vor dem bischöflichen Palast in Solothurn und zu einem Protest gegen jene Grundsätze, welche die christliche Duldsamkeit verletzten [2]. Dann wäre hier der Widerstand der Geistlichkeit gegen die Reduktion der Feiertage anzuführen. Ihr Übermaß benachteiligte katholische Gemeinden gegenüber protestantischen und verwickelte viele Industrielle katholischer Herkunft in Streitigkeiten mit dem Ortspfarrer [3]. Die Verhandlungen schleppten

[1] Vgl. z. B. den Brief des späteren Bundesrates Emil Welti – eines Protestanten (!) – an Vigier v. 18. Febr. 1865: «Dieser päpstliche Unsinn hat mir sehr viele Freude gemacht, daß ich schon deshalb nicht verbieten möchte, ihn zu veröffentlichen.» Bei SOMMER, S. 139, Anm. 19; weitere Hinweise bei BÜCHI, S. 131.

[2] SOMMER, S. 140.

[3] Für C. F. Bally z. B. war dies ein Anlaß zu Streitigkeiten mit dem Pfarrer von

sich von 1863 bis 1869 hin, wobei zu bemerken ist, daß die Konzessionsbereitschaft des Bischofs meistens vom Pfarrklerus gehemmt wurde. 1868 wurde das interkantonale Ehekonkordat von kirchlicher Seite heftig angefochten. Im folgenden Jahr verweigerte die Regierung die Genehmigung zur Abhaltung von Priesterexerzitien im Priesterseminar [1]. Bei der Entfernung des ungläubigen Professors Möllinger aus seinem Lehramt an der Kantonsschule 1869 wurde die liberale Partei ihren eigenen Grundsätzen untreu. Sie bewies, wie stark in diesen Prinzipienfragen parteipolitische Rücksichtnahme auf das gläubige Volk und ein gewisser religiöser Traditionalismus bei ihren führenden Politikern mitschwangen [2]. Denn soweit wie Möllinger in der entschiedenen Verneinung des Gottesglaubens zu gehen, dazu waren nur die allerwenigsten unter ihnen bereit. Diese Zurückhaltung ging nicht auf parteipolitischen Opportunismus zurück, sondern auf die religiöse Grundeinstellung der Mehrheit der freisinnigen Solothurner Politiker. Der Entscheid, Möllinger fallen zu lassen – es wurde der finanziell rücksichtsvolle Weg der Pensionierung gewählt –, wurde denn auch in der radikalen Presse der Schweiz scharf kritisiert [3]. Der Berner Professor Walther Munzinger, ein Sohn des Oltner Staatsmannes, hielt der liberalen Partei ihre Inkonsequenz im «Bund» vor und warnte: «Wenn Ihr einen Professor um seiner Glaubensäußerungen, die er als Privatmann und nicht in der Schule gethan hat, absetzen wollt, dann hat die Kurie noch hundertmal mehr Recht, in die Schulzimmer selbst einzudringen und da zu prüfen, ob das kirchliche Dogma unbefleckt bleibt. Nun weiß aber auch schon jeder Gymnasiast gar wohl, daß die größten Errungenschaften der Wissenschaft den kirchlichen Autoritätsglauben überwinden mußten.» Dann geißelte er die Prinzipienlosigkeit, welche die liberale Partei, Rote und Graue, im Möllingerhandel bewiesen habe, und stellte fest: «Die erweiterten Volksrechte bedeuten durchaus nicht, daß eine Regierung immer nur so handeln muß, daß sie von der Mehrheit des Volkes gedeckt wird.» [4].

Munzinger hatte mit seiner Warnung und seinem Aufruf zu größerer Prinzipienfestigkeit in die Zukunft gesprochen. Die Kirchenpolitik der

Schönenwerd. Allerdings wollte Bally sich auch nicht an den Bischof um Dispenserteilung wenden. Vgl. SOMMER, S. 142, Anm. 34; dazu das Tagebuch von C. F. BALLY im Bally-Museum in Schönenwerd.

[1] SOMMER, S. 144.

[2] SOMMER, S. 145-147; MÖSCH, Bd. 5, S. 11-13.

[3] SOMMER, S. 146.

[4] DIETSCHI-WEBER: Munzinger, S. 156-157.

Solothurner Regierung in den folgenden Jahren erweckt den Anschein, als habe sie den Makel, den sie sich im Möllingerhandel zugezogen hatte, durch antirömische Überkompensationen wiedergutmachen wollen [1]. Zunächst schloß sie sich einem Antrag von Augustin Keller an, das Lehrbuch der Moral des Jesuiten Gury im Priesterseminar abzuschaffen. Andernfalls habe der Bischof mit der Schließung des Seminars zu rechnen [2]. Es kann kein Zweifel sein, daß das beanstandete Handbuch mit seiner dürren, rabulistischen und lebensfremden Kasuistik einen unverbogenen Katholiken abstoßen mußte [3]. Bedenklich erscheint aber diese Einmischung in den Zuständigkeitsbereich des Diözesanbischofs und die schroffe Drohung, das Priesterseminar im Weigerungsfalle zu schließen.

Bischof Lachat lenkte sofort ein, indem er das Lehrbuch von Gury durch dasjenige von Kenrick, eines eher fortschrittlichen Amerikaners, ersetzen ließ. Augustin Keller aber, der die Diözesanstände zur Unnachgiebigkeit trieb, war zu keinem Kompromiß mehr bereit. Er wollte es auf den Bruch mit dem Bischof und mit Rom ankommen lassen, um so mehr, als er von Rom Gefahren heranziehen sah, denen er in offener Feldschlacht zu begegnen hoffte: das Schreckgespenst eines dogmatisierten Syllabus und der päpstlichen Unfehlbarkeit.

Innerhalb der römisch-katholischen Theologie sind die Irrtumslosigkeit des Papstes als Lehrer der Kirche in gewissen Fällen und auch die Lehre von der Fülle seiner Jurisdiktionsgewalt präzise Teile der kirchlichen Verfassung. Diese Lehren konnten vor 1870, auch wenn sie zu-

[1] Mösch, Bd. 5, S. 16, deutet dies an, übersieht aber, daß mit dem Vorgehen der Regierung gegen Möllinger ein gefährlicher Weg beschritten war und sehr leicht der Spieß gegen die Katholiken umgedreht werden konnte.

[2] Mösch, S. 16.

[3] Augustin Keller hatte das im Priesterseminar Solothurn gebräuchliche Moralhandbuch des französischen Jesuiten Gury angegriffen in seiner Schrift: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar des Bistums Basel. Aarau 1869; Regens C. C. Kaiser von Solothurn veröffentlichte die Gegenschrift: Antwort auf Dr. Augustin Kellers Schrift ... Solothurn 1870; ein röm. kath. Laie schrieb daraufhin das Pamphlet: Augustin Keller, der moderne Moralist. Von einem Katholiken aus dem Aargau. Luzern 1870. – Gerichtspräsident Vigier zitierte am 2. Juni 1870 Auszüge aus dem Buche von Gury im Kantonsrate Solothurn und bemerkte dazu: «Trotz aller Vorwürfe, die Hr. Kaiser dem Gury-Buche von Keller macht, bleibt Gury dennoch ein Buch, das nicht verteidigt werden kann. Es handelt die hohen, schönen Lehren der christlichen Moral nur kurz, oder gar nicht, aber es wimmelt nicht nur von unanständigem, sondern geradezu von läppischem und kindischem Zeug.» Die von Vigier beigebrachten Beispiele verdienen in der Tat diese Qualifikation.

meist im katholischen Selbstverständnis verankert waren, und als Reflex in der römischen Theologie auftauchten, von einem Theologen durchaus diskutiert und in Frage gestellt werden. Auch heute, im Zeitalter des 2. Vatikanums, sieht sich der römisch-katholische Theologe unbeschadet seiner gläubigen Annahme jener Lehren hinsichtlich ihrer historischen Begründung vor einen zum größten Teil ungelösten Fragenkomplex gestellt [1]. Für Augustin Keller und seine Gefolgsleute im Laienstande, die sich gegen die Beschlüsse des 1. Vatikanums erhoben, warf diese Lehre primär keine theologischen Probleme auf. Doch berührte sie ihre staatskirchlichen Auffassungen an einem neuralgischen Punkte. Sie hatte somit an erster Stelle eine «politische» Relevanz.

3. Missverständnisse um das 1. Vatikanum

Es erklärt nun weiter nichts, wenn gesagt wird, daß Keller und seine Leute als Politiker die Dinge durch die politische Brille sahen. Wir haben bereits hervorgehoben, daß der Syllabus von 1864, weil er ihre politischen Ideale verurteilte, von ihnen als ein politisches Dokument betrachtet und deshalb verworfen werden mußte. Unter diesen Voraussetzungen erschien ihnen ein kirchlich-religiöses Ereignis wie das Konzil zuallererst als ein politischer Schachzug der römischen Kurie [2]. Dies umsomehr, als hier unter völliger Ausschaltung des Laientums die Lehr- und Jurisdiktionsgewalt des Papstes in geradezu beängstigend-exklusiver Weise lehrmäßig sanktioniert wurden. Für Staatsmänner, die sich noch nicht zur Idee der Trennung von Kirche und Staat durchgerungen hatten – gerade das wollten Augustin Keller und seine solothurnischen Mitstreiter nicht [3] – war das 1. Vatikanum ein Politikum ersten Ranges. Demgemäß interessierte es sie und auch die europäischen Kabinette überhaupt nicht,

[1] Über das 1. Vatikanische Konzil vgl. C. Butler: Das Vatikanische Konzil. München 1933, 2. Aufl. 1961; die beste kritische Synthese bietet R. Aubert: Vatican I. In: Histoire des conciles oecuméniques. Bd. 12, Paris 1964.

[2] Wiederholt begegnen auf der Solothurner Katholikenversammlung von 1871 Auffassungen wie die, daß die Unfehlbarkeitslehre keinen religiösen Gehalt habe, sondern «daß sie ein Strategem im Feldzugsplan einer dem modernen Staat und der Entwicklung der Gesellschaft feindlichen Partei ist» (Nationalrat Anderwert). Vgl. die in Anm. 1 zitierte Schrift, S. 29.

[3] Vgl. z. B. Augustin Kellers Rede auf dem Solothurner Katholikenkongreß von 1871. Er wollte auch keine freie Kirche im freien Staate, weil er damit ein Aufflackern der alten Streitigkeiten der beiden Souveränitätsrechte befürchtete.