Die Konfession der Nation : katholische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur der Reformation in der Schweizer zwischen 1850 und 1950

Autor(en): **Metzger, Franziska**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **97 (2003)**

PDF erstellt am: **01.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-130334

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

Die Konfession der Nation

Katholische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur der Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950

Franziska Metzger

Durch die kulturelle und soziale Konstruktion von Identität, Prozesse der Inklusion und Exklusion, und deren organisatorische und politische Bindung konstituierte sich vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Modernisierung, insbesondere der Nationalstaatenbildung, ein katholisches Sozialmilieu als Kommunikationsgemeinschaft.[1] Als kulturelle Konstruktion vergangener Wirklichkeiten, als Beschreibung vergangener Gesellschaften und Produktion von Sinn[2] kann mit Georg Iggers die Rolle der Geschichtsschreibung für ein soziokulturelles Milieu als «reflecting» und «shaping» kollektiven Gedächtnisses und kollektiver

[1] Dieser Artikel basiert auf zwei Vorträgen, die ich in Bielefeld an der Tagung «Konfessionalisierung der Nation?» vom 6. bis 8. März 2003 sowie an der Jahrestagung der «Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte» in Freiburg/Schweiz am 3. Mai 2003 gehalten habe. Eine ausführlichere Fassung zur national-liberalen bzw. reformierten und katholischen Reformationsgeschichtsschreibung erscheint in einem von Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche herausgegebenen Sammelband. – Die Interdependenz kultureller und struktureller Faktoren des katholischen Milieus heben besonders hervor: Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich [2]1991; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br./Basel [4]1994; Siegfried Weichlein, Wahlkämpfe, Milieukultur und politische Mobilisierung im Deutschen Kaiserreich, in: Simone Lässig/Karl Heinrich Pohl/James Retallack (Hg.), Modernisierung und Region im wilhelminischen Deutschland. Wahlen, Wahlrecht und Politische Kultur, Bielefeld 1995, 69-87; Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998, 80-103; Urs Altermatt/Franziska Metzger, Milieu, Teilmilieus, Netzwerke, erscheint in einem von Urs Altermatt herausgegebenen Sammelband.

[2] Zu diesem kulturgeschichtlich-konstruktivistischen Ansatz siehe u.a.: Thomas Mergel/Thomas Welskopp, Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie, in: dies. (Hg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte, München 1997, 29-31; Niklas Luhmann, Deconstruction as Second-Order Observing, in: New Literary History, 24 (1993), 763-782.

Identitäten bezeichnet werden.[3] Diese Grundthese basiert auf einer kulturwissenschaftlich-konstruktivistischen Perspektive, für welche Geschichtsschreibung einen wichtigen Faktor der kulturellen und sozialen Konstruktion von Kommunikationsgemeinschaften ganz allgemein und im 19. und 20. Jahrhundert insbesondere der Nation als «immagined community» darstellt. Nation und Nationalismus wurden, um mit Siegfried Weichlein zu sprechen, «historisch reflexiv».[4]

Vor dem Hintergrund der soziokulturellen Bedingtheit von Geschichtsdiskursen ist von einer Überlagerung verschiedener synchroner, konkurrenzierender Erinnerungs- und Geschichtskonstruktionen und – um mit Stefan Laube zu sprechen – verschiedener Erinnerungsgemeinschaften auszugehen.[5] Ich sehe diese wesentlich bedingt durch einen Komplex kontextueller Faktoren – das Zusammenwirken von Erinnerung, Erfahrung und Erwartung, geschichtsspezifische sowie weltanschauliche Diskurse und Haltungen[6] –, die wesentlich von der Zugehörigkeit bzw. Selbstzuschreibung zu einer «scientific community» sowie einem soziokulturellen Milieu bestimmt werden. In Bezug auf die Konstruktion hegemonialer Diskurse der Nation und einer nationalen Erinnerungskultur ist von der Beteiligung verschiedener konkurrenzie-

[3] Georg G. Iggers, Reflections on Writing a History of Historiography Topday, in: Horst Walter Blanke/Friedrich Jaeger/Thomas Sandkühler (Hg.), Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, Köln/Weimar/Wien 1998, 197-208.

[4] Siegfried Weichlein, Nationalismus als Theorie sozialer Ordnung, in: Mergel/Welskopp (Hg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft, 171-200, zit. 198. Siehe weiter aus der breiten Literatur zu Nation, Erinnerung und Geschichtsschreibung u.a.: Philipp Sarasin, Die Wirklichkeit der Fiktion. Zum Konzept der «imagined communities», in: Geschichtsschreibung und Diskursanalyse, Frankfurt a.M. 2003, 150-177; Moritz Csáky, Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität. Das Beispiel Zentraleuropas, in: Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2002, 25-49; Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York 1983; Ernest Gellner, Nationalismus und Moderne, Berlin 1991.

[5] Stephan Laube, Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie – Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871-1918), in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M./New York 2001, 293-332. Zur Überlagerung verschiedener Erinnerungen siehe theoretisch u.a.: Henk de Berg/Jos Hoogeveen, Die Andersartikel der Vergangenheit. Eine kritische Auseinandersetzung mit der radikal-konstruktivistischen Literaturhistoriographie, in: Hans de Berg/Mattias Prangel (Hg.), Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, Tübingen/Basel 1995, 187-212.

[6] Das Zusammenspiel dieser kontextuellen Faktoren ist Teil einer vertieften Analyse im theoretischen Teil meiner in Bearbeitung stehenden Dissertation zur katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert.

render Kommunikationsgemeinschaften auszugehen.[7] Mechanismen der Inklusion und Exklusion und der Differenz durch Selbst- und Fremdbeschreibung wirken nicht nur auf die Abgrenzung gegen aussen, sondern auch auf Erinnerungsdiskurse unterschiedlicher Kommunikationsgemeinschaften, die auf nationale und gruppenspezifische Identitätskonstruktion ausgerichtet sind.

In Bezug auf die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist vor diesem Hintergrund zum einen danach zu fragen, wie sie zur nationalschweizerischen und religiös-konfessionellen Identitätsbildung der Katholiken beitrug und wie Faktoren kollektiver Identitätsbildung in der Geschichtsschreibung zusammenwirkten, zum anderen nach der Interaktion mit der national-liberalen Geschichtsschreibung und der Einwirkung bzw. Überlagerung der einen durch die andere. Während im 19. Jahrhundert ein integratives, wenn auch national-liberal dominiertes Gedächtnis über die mittelalterliche Schweizer Geschichte und eine darauf aufbauende, auf Konsens ausgerichtete Ursprungserzählung geschaffen wurden[8], stellt sich in Bezug auf die Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert die Frage, wie diese in das Nationalnarrativ integriert wurde und welche Hegemonialkonflikte zwischen national-liberaler und katholischer Geschichtsschreibung daran aufbrachen. Welche Geschichtsdiskurse stellten die katholischen Historiker der national-liberalen Reformationsgeschichtsschreibung entgegen? Wurden über die Reformationsgeschichtsschreibung nationale Erinnerungsorte konfessionell oder konfessionelle national besetzt? Wie wirkte sich die Geschichtsschreibung über die Reformation auf die konfessionelle und nationale Identitätsbildung im katholischen Milieu aus?

[7] Zur Minderheitenlage der Katholiken in Bezug auf die Konstruktion der Nation: Urs Altermatt, Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dieter Ruloff (Hg.), Religion und Politik, Chur/Zürich 2001, 27-52; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Nation und Religion – zur Einführung, in: dies. (Hg.), Nation und Religion, 11-29.

[8] Siehe besonders: Sascha Buchbinder, Der Wille zur Geschichte. Schweizergeschichte um 1900 – die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker, Zürich 2002; Guy P. Marchal, Zwischen «Geschichtsbaumeistern» und «Römlingen». Katholische Historiker und die Nationalgeschichtsschreibung in Deutschland und der Schweiz, in: Michael Graetz/Aram Mattioli (Hg.), Krisenwahrnehmung im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und der Schweiz, Zürich 1997, 177-210. Stärker als Marchal betone ich die konfliktuelle Konstruktion nationaler Erinnerung.

Institutionalisierung der Reformationsgeschichtsschreibung und doppelter Wahrheitsdiskurs

Während die national-liberale Historiographie – und in Bezug auf die Reformationsgeschichte auch die den Mainstreamdiskurs stützende reformierte Geschichtsschreibung – in der zweiten Hälfte und besonders im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts Geschichtsdiskurse und Erinnerungsorte in Bezug auf die konfessionelle Spaltung in der Schweiz fixierte, entstand parallel dazu bei katholischen Eliten ein Bewusstsein für die Notwendigkeit konkurrenzfähiger Diskurse und einer institutionalisierten Geschichtsschreibung über die Reformation und die Gegenreformation bzw. sogenannte katholische Reform[9], welche sich um die Jahrhundertwende von 1900 zu festigen begannen. Zwei der bedeutendsten Multifunktionäre[10] des katholischen Milieus, Theodor Scherer-Boccard und Caspar Decurtins – Exponenten der Sonderbunds- bzw. der Kulturkampfgeneration und Eckpfeiler von Intellektuellennetzwerken[11] – setzten sich, an der Schnittstelle zwischen gesellschaftspolitischer und religiöser Mobilisierung der Katholiken, für die Förderung der «katholischen» Wissenschaft, insbesondere die Organisierung der katholischen Geschichtsschreibung zur Reformation ein. Dieses Anliegen entsprach

[9] Dieser Begriff wurde laut Hubert Jedin nicht zuletzt vom Freiburger Professor Oskar Vasella geprägt. Dazu: Werner Vogler, Von den dreissiger Jahren bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1935-1966, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 90 (1996), 67-82, hier 72. Joseph Hürbin verwendete den Begriff «katholische Gegenreform». Handbuch der Schweizer Geschichte, 2 Bde., Stans 1900-1908, 216ff.

[10] Siegfried Weichlein, Multifunktionäre und Parteieliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: Dieter Dowe/Jürgen Kocka/Heinrich August Winkler (Hg.), Parteien im Wandel vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren, München 1999, 183-209.

[11] Ich verstehe Generationen als Träger kollektiver Erinnerung. Zur Sonderbundsgeneration möchte ich jene katholischen Intellektuellen zählen, die zwischen den 1810er und den 1830er Jahren, zur Kulturkampfgeneration jene, die zwischen den 1850er und 1870er/1880er Jahren geboren wurden. Zum Generationenkonzept siehe u.a.: Heinz Bude, Die Erinnerung der Generationen, in: Helmut König/Michael Kohlstruck/Andreas Wöll (Hg.), Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 18 (1998), 69-85. In der Katholizismusforschung: Altermatt/Metzger, Milieu, Teilmilieus, Netzwerke.

ihren ultramontanen Bestrebungen auf strukturell-organisatorischer wie auf weltanschaulich-kultureller Ebene.[12]

Nach den 1859 gegründeten «Schweizer Blätter für Wissenschaft und Kunst», der ersten gesamtschweizerischen katholischen Zeitschrift mit historischer Ausrichtung, wurde 1863 auf Initiative des Pius-Vereins unter Scherer-Boccard das «Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte» gegründet, in welchem zwischen 1868 und 1904 sechs Bände erschienen.[13] 1907 folgte kurz nach der Gründung der reformierten Zeitschrift zur Reformationsgeschichte «Zwingliana» jene der «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» durch die historische Sektion des Katholischen Volksvereins[14], und seit der Gründung der Universität Freiburg 1889 war die Reformationsgeschichte in Forschungsunternehmen verschiedener Professoren, so vor allem von Albert Büchi, Heinrich Reinhardt und später Oskar Vasella, präsent.[15] Anfangs 20. Jahrhunderts setzte sich Büchi stark für die Institutionalisierung einer katholischen Geschichtsschreibung ein[16], und Vasella verfolgte als Universitätsprofessor wie auch mit der «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte», deren Redaktion er 1943 übernahm, durchgehend die katholische Reformationsgeschichtsschreibung als Schwerpunkt.[17]

Das «Archiv für Reformationsgeschichte» befasste sich ausschliesslich mit der kritischen historischen Aktenarbeit und Edition unpublizierter katholischer Quellen aus der Reformationszeit und beabsichtigte

[12] Zu Scherer-Boccard: Urs Altermatt, L'engagement des intellectuels catholiques suisses au sein de l'Internationale noire, in: Emiel Lamberts (Hg.), The Black International 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe, Löwen (Belgien) 2002, 409-426; Alois Steiner, Der Piusverein der Schweiz. Von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes 1857-1870, Stans 1961. Zu Decurtins: Johannes Flury, Decurtins Kampf um die Kirche: Antimodernismus im Schweizer Katholizismus, Chur 1997.

[13] Siehe v.a. Vorwort, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte, Bd. 1, 1863, V.

[14] Zur «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» siehe die Beiträge in der Jubiläumsnummer 90 (1996).

[15] Reinhardt und Büchi entsprachen allerdings dem ultramontanen Anliegen Decurtins', die Reformationsgeschichtsschreibung an der Universität prominent zu fördern, nur teilweise. Siehe auch: Abteilung für Geschichte, in: Roland Ruffieux (Hg.), Geschichte der Universität Freiburg. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche, Freiburg 1991, 672-700; Marchal, Zwischen «Geschichtsbaumeistern» und «Römlingen».

[16] Siehe Albert Büchi, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern, 1905.

[17] Dies zeigt sich auch daran, dass von zwanzig zwischen 1945 und 1961 veröffentlichten Beiheften der Zeitschrift sieben Themen der Reformation bzw. katholischen Reform betrafen. Unter Vasella entstanden an der Universität Freiburg zudem verschiedene Dissertationen zu Themen der Reformation und des Konfessionellen Zeitalters.

damit eine «Revision» der Reformationsgeschichtsschreibung und Widerlegung sogenannter «Unrichtigkeiten» beziehungsweise «Entstellungen» in der bisherigen Forschung.[18] Dieses Ziel verfolgte auch die «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte». Mit dem Postulat der Eruierung der «historischen Wahrheit» – so etwa Eduard Wymann in einem selbstreflexiven Artikel – sollte zu einer neuen Interpretation der Reformationszeit gelangt werden.[19] Dabei verbanden die katholischen Historiker in geschichtsphilosophischen Überlegungen einen Wissenschaftlichkeitsdiskurs – im Sinne der Selbstbeschreibung der Geschichtsschreibung in vom Historismus beeinflussten Diskursen unter dem binären Code «wahr/unwahr» und einem damit zusammenhängenden Objektivitätsdiskurs[20] – mit einem Diskurs über eine sogenannte «katholische Wahrheit».[21] Die Selbstpositionierung geschah damit über einen doppelten Wahrheitsdiskurs, in welchem die Historiker und Intellektuellen des katholischen Milieus keine Diskrepanz sahen. Diskursiven Charakter hatten auch Quelleneditionen, stellten sie doch bewusste kommunikative Selektionsprozesse aus kontingenten Quellenbeständen zur Geschichte der Reformation und somit Akte der Bedeutungskonstituierung dar[22], welche, wie jeder historische Diskurs, von einem Komplex von soziokulturellen Faktoren bestimmt werden. Die Publikation eines Quellenfundus – die Schaffung einer Art «Archiv» – sollte zur Konstruktion der kollektiven Erinnerung der Kommunikationsgemeinschaft beitragen.

Bestanden in Bezug auf die Interpretation der Reformationsgeschichte auf der diskursiven Ebene eine Reihe von Differenzen zwischen der

[18] Das Ziel war, später eine «actenmässige, unpartheiische Geschichte der Reformationszeit» zu ermöglichen. Vorwort zu Bd. 1, 1868, V sowie zu Bd. 3, 1872, IV. Siehe auch: Eduard Wymann, Zwingliana, in: Schweizerische Rundschau, 5 (1905), 481-489. Zur damaligen Einschätzung der kirchengeschichtlichen Forschungslage: Karl Holder, Zur neueren kirchengeschichtlichen Forschung in der Schweiz, in: Schweizerische Rundschau, 5 (1904/05), 123-124.

[19] Wymann, Zwingliana, 9.

[20] Zu diesen für einen Wissenschaftlichkeitsdiskurs zentralen Diskursstrukturen im 19. Jahrhundert siehe: Armin Nassehi, Die Pragmatik wissenschaftlicher Erkenntnisse und ihre soziologische Verunsicherung (2001), ‹http://www.lrz-muenchen.de/~ls_nassehi/pragmatik.pdf› (20. Juli 2002); Rudolf Stichweh, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Dirk Baecker et al. (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1987; Stephen Bann, The Inventions of history. Essays on the representation of the past, Manchester/New York 1990, 59-60.

[21] Siehe besonders Büchi, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtschreibung; Albert Portmann, Entwicklung und Prinzipien der christlichen Geschichtsphilosophie, in: Katholische Schweizer-Blätter, 5 (1889), 441-471.

[22] Zu ähnlichen Positionen: Mergel/Welskopp, Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie.

katholischen und der national-liberalen beziehungsweise reformierten Geschichtsschreibung, so geschah eine direkte Interaktion zwischen denselben nur in einigen kleineren Kontroversen[23] sowie über Rezensionen, die katholischerseits einen wichtigen Stellenwert einnahmen.[24] Solche Kontroversen fanden innerhalb der «community» der Historiker und meist unter Spezialisten der Reformationsgeschichte statt, weshalb sie nicht zu geschichtspolitischen Auseinandersetzungen führten.

Im katholischen Milieu fehlten Gesamtdarstellungen zur Schweizer Geschichte im Sinne von Konkurrenznarrativen zu den Darstellungen der national-liberalen Geschichtsschreibung, wie sie insbesondere von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts dominiert wurde, weitgehend. Eine Ausnahme stellt das «Handbuch der Schweizer Geschichte» von Joseph Hürbin aus dem Jahr 1908 dar. In Bezug auf die Reformationsgeschichtsschreibung manifestieren sich darin die grössten Differenzen zu den national-liberalen Narrativen.[25] Zur Kirchengeschichte entstanden katholischerseits erst im 20. Jahrhundert Grossdarstellungen, so von Theodor Schwegler und von Bernhard Fleischlin.[26]

Teleologische Kontinuitätskonstruktionen und Konfessionalisierung von Nation und Staat

Die national-liberale Geschichtsschreibung schrieb über die Reformationsgeschichte – insbesondere über die Figur des Zürcher Reformators Zwingli – die konfessionelle Ebene in die nationale Geschichte ein, was

[23] So veranlasste etwa ein Beitrag von Georg Schuhmann über die Berner Disputation, der 1909 in der «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» erschien, eine Replik in der «Schweizerischen Theologischen Zeitschrift», und entbrannte 1933 über den von Leonhard von Muralt verfassten Teil zur Reformation in der «Geschichte der Schweiz» eine Kontroverse zwischen Vasella und Muralt.

[24] Siehe z.B. die Rezensionen Büchis zu Dierauers «Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft», in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 1 (1907), 12 (1918), 14 (1920), 16 (1922) und 19 (1925); oder verschiedene Rezensionen von Oskar Vasella, etwa: Huldrych Zwingli (Besprechung des Buches von Walther Köhler), in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 39 (1945), 161-181.

[25] Joseph Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 2 Bde., Stans 1900-1908.

[26] Theodor Schwegler, Geschichte der Katholischen Kirche der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart, gemeinverständlich dargestellt, Zürich 1935; Bernhard Fleischlin, Studien und Beiträge zur Schweizerischen Kirchengeschichte, 4 Bde., Stans 1902-1908. Auch bestanden wenige katholische Geschichtslehrmittel. Siehe etwa: Joseph Troxler, Illustrierte Schweizer Geschichte für Sekundar- und Mittelschulen, Einsiedeln et al. 1923.

zu einer Konfessionalisierung der nationalen Ursprungserzählung führte, welche zwar für das Gesamtnarrativ der Schweizer Geschichte weniger dominant war, als dies in Deutschland der Fall war, die allerdings, so meine These, auch hier zu einem konstitutiven Bestandteil der national-liberal dominierten Geschichtskultur wurde.[27] Charakteristisch für diese Einschreibung war eine Kontinuitätskonstruktion und Teleoligisierung der Reformationsgeschichte bis in die damalige Gegenwart des modernen Nationalstaates, über welche sie in das Nationalnarrativ und darüber hinaus in das politische Ordnungsdenken integriert wurde. So wurde die Konfessionalisierung als exkludierende Differenzkonstruktion legitimiert und in einem gewissen Sinne über die Historisierung essentialisiert.[28]

Die unmittelbarsten Diskurse einer Umschreibung und Umdeutung der Geschichte der Reformation im katholischen Milieu finden sich in einer Zuschreibung der historischen Kontinuität an den Katholizismus und eine damit zusammenhängende ebenfalls exklusiv wirkende Konfessionalisierung des Geschichtsdiskurses der Eidgenossenschaft. Kontinuitätsdiskurse, deren Charakteristikum in der mehr oder weniger expliziten Formulierung rückwärts- wie zukunfts- (auf die damals gegenwärtige Gegenwart[29]) gerichteter Kontinuitätslinien lag und die mehr oder weniger mit einer teleologischer Fortschrittsoptik verbunden waren, finden sich sowohl auf einer internen, kirchengeschichtlichen als auch auf einer externen, kirchen- und staatsgeschichtlich argumentierenden, Konfession und Nation verbindenden Diskursebene.

In der kirchengeschichtlich-internen Perspektive stand für die katholischen Historiker die Kontinuität zur mittelalterlichen Situation der Kirche

[27] Zur Legitimierungsfunktion der Geschichtsdiskurse zu Luther siehe u.a.: Holger Th. Gräf, Reich, Nation und Kirche in der gross- und kleindeutschen Historiographie, in: Historisches Jahrbuch, 116 (1996), 367-394; Laube, Konfessionelle Brüche; Frank-Michael Kuhlemann, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), Nation und Religion, 548-586.

[28] Zum national-liberalen Diskurs: Franziska Metzger, Nationalpolitische Auseinandersetzungen um die Reformation im 19.-20. Jahrhundert: Die Geschichtsschreibung in der Schweiz, unveröffentlichtes Referat an der Tagung «Konfessionalisierung der Nation?», Bielefeld 6. bis 8. März 2003.

[29] Siehe zu einer Modalitäten der Zeit betonenden Zeitkonzeption: Armin Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993; Reinhart Koselleck, Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a.M. 2000; Niklas Luhmann, «Die Moderne der modernen Gesellschaft» sowie «Die Beschreibung der Zukunft», in: ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 11-49, 129-147.

und Gesellschaft im Zentrum, welche konkret vor allem über die These der Minimierung der Differenz zwischen Zwingli und dem Humanismus zum Ausdruck gebracht wurde.[30] Mit diesen Interpretationen wurde der religiös-theologische und politisch-revolutionäre Zwingli-Diskurs reformierter Kirchen- und national-liberaler Profanhistoriker dekonstruiert. So hob Oskar Vasella in verschiedenen Publikationen zwischen den 1930er und den 1960er Jahren in erster Linie die reformerisch-humanistische Tradition des Zürcher Reformators hervor.[31] Mit diesem Diskurs verbunden war die Ausweitung des Begriffsfeldes «reformerisch» zu einem Bestrebungen innerhalb der Kirche inkludierenden und zugleich zwischen einer positiv-kontinuitätsbildenden und einer negativ-separatistischen Reform unterscheidenden Bedeutungsrahmen.[32] Mehr oder weniger explizit sollte durch diese Diskursstränge die Nichtnotwendigkeit der Lostrennung der reformerischen Kräfte von der Kirche begründet werden. Für Vasella war – mit dieser Perspektive verbunden – die Erforschung der Ursachen der Reformation in innerkatholischen Missständen zentral, wobei er vorwiegend den kirchengeschichtlichen und nicht so sehr den weiteren gesellschaftlichen Rahmen thematisierte und bei ihm der nationale Bezug kaum eine Rolle spielte.[33]

Eine zweite, auf die Konstruktion der Nationalgeschichte konzentrierte Kontinuitätsebene zeigt sich in der katholischen Historiographie parallel, aber mit entgegengesetzten Exklusionsvorzeichen zu den liberalen Konfessionalisierungsdiskursen der Nation. Hierzu gehörte nicht nur die Konstruktion einer Kontinuität zur mittelalterlichen Geschichte, sondern, besonders über eine Teleologisierung, auf religiöser wie nationaler Ebene eine solche bis in die gegenwärtige Gegenwart der Geschichtsschreiber. Diese Kontinuitätskonstruktionen geschahen auch in der

[30] Siehe Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 99-111 Siehe auch etwa: Joseph Jordan, L'Eglise de la Confédération jusqu'à la Réforme, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 18 (1924), 109-135.

[31] Siehe etwa Oskar Vasella, Die Wahl Zwinglis als Leutpriester von Glarus, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 51 (1957), 27-35; ders., Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise, Münster 1958.

[32] So hob etwa Vasella in seiner Dissertation über die «Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur (1280-1538)» (Paris 1931) die reformierende Tätigkeit insbesondere Abt Theodor Schlegels hervor, den er zugleich – und darin zeigt sich die Differenzierung – als den «gefährlichsten Gegner der Neuerer» bezeichnete.

[33] Zu dieser Forschung hat der Freiburger Professor katholischerseits seit den 1930er Jahren viel beigetragen. Siehe etwa: Oskar Vasella, Die Ursachen der Reformation in der deutschen Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 27 (1947), 401-424; als Synthese: ders., Reform und Reformation in der Schweiz, besonders 49-71.

katholischen Geschichtsschreibung über die Verbindung der konfessionellen und nationalen Ebene. Der national-liberalen Konstruktion, welche die Reformation nationalisierte und die nationale Perspektive auf die Schweizer Geschichte konfessionalisierte, indem sie der Reformation einen konstitutiven Charakter zuschrieb, stand eine Exterritorialisierung der Reformation, wie sie Joseph Hürbin in seinem Handbuch vornahm, diametral entgegen. Er exkludierte die Reformation als in ihren Ursprüngen ausländisch und stellte die katholische Opposition als Gegenbild und als Hüterin der «wahren» Eidgenossenschaft dar.[34]

Eine rückwärtsgerichtete, und somit dem Topos der Reformation als «Revolution» entgegengestellte, indirekt aber zugleich zukunftsgerichtete Interpretation liess der Kappeler-Krieg für die katholische Geschichtsschreibung zu, welchen auch diese[35], etwa Theodor Schwegler, als ein für die Schweizer Geschichte entscheidendes Ereignis beurteilten, insofern als dem Sieg der Katholiken die Erhaltung der alten Eidgenossenschaft und somit die Kontinuität der Schweizer Geschichte zugeschrieben wurde.[36] Während die national-liberale Geschichtsschreibung Zwingli durch eine Verflechtung der ihm zugeschriebenen religiös-geistigen und patriotischen Charakterzüge providentiellen Charakter zuschrieb und ihn in die Moderne einschrieb[37], wurde aus der katholischen Perspektive der Religionskrieg von 1531 im Nachhinein über die in die Zukunft gerichtete und politisch-/national- und religiös-teleologische Perspektive nicht

[34] Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte. Ähnliche Hinweise in: Karl Fry, Zum Schlegel-Zentenar (1529-1929), in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 24 (1930), 62-67, hier 66. Hierzu: Rudolf Hauri, Die Reformation in der Schweiz im Urteil der neueren schweizerischen Geschichtschreibung, Zürich 1945, 82.

[35] Zur Deutung des Kappeler Krieges in der national-liberalen und reformierten Geschichtsschreibung: Metzger, Nationalpolitische Auseinandersetzungen um die Reformation; Hauri, Die Reformation in der Schweiz im Urteil der neueren schweizerischen Geschichtschreibung; Markus Furrer, Konfession und Nation im Schweizer Schulbuch, in der vorliegenden Nummer dieser Zeitschrift.

[36] So Schwegler, Geschichte der Katholischen Kirche der Schweiz, 132 sowie 141; Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 168.

[37] Siehe u.a.: Rudolf Stähelin, Huldrich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt, Basel 1897, 5; Wilhelm Oechsli, Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521-1524, Winterthur 1883, 4; ders., Zwingli als Staatsmann, in: Ulrich Zwingli zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919, 190. Zu einer Teleologisierung und geschichtstheologischen Interpretationen siehe auch: Thomas K. Kuhn, Reformator – Prophet – Patriot. Huldrych Zwingli und die nationale Besinnung der Schweiz bei Leonhard Ragaz, in: Alfred Schindler/Hans Stickelberger (Hg.), Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern et al. 2001, 471-482.

nur gerechtfertigt und legitimiert, sondern zugleich zu einem geschichtswirksamen, ja -entscheidenden, providentiellen Ereignis stilisiert.[38]

In der national-teleologischen Deutung wurde den Katholiken nicht nur die Erhaltung des alten Glaubens und der schweizerischen Nation – die Wahrung einer Kontinuität zur vorreformatorischen Geschichte, so auch der Erhaltung der föderalistischen Struktur der «alten Eidgenossenschaft»[39] –, sondern in einem Fortschrittsdiskurs gar ein Ausbau der staatlichen Ordnungsprinzipien, so etwa das für die Weiterexistenz der Schweiz als entscheidend erachtete Prinzip des «cuius regio, eius religio», zugeschrieben.[40] Durch die Transponierung der kirchengeschichtlichen Ebene auf jene politischer Ordnungsmodelle und die Historisierung und konfessionelle Zuschreibung von deren Ursprüngen verfolgte die katholische Geschichtsschreibung ähnliche Strategien wie die national-liberale.[41] Konstruierten die einen, etwa Leonhard von Muralt, auf diese Weise die republikanische Tradition der Schweiz – in einer Art staatlicher Initialisierungshistorie für den republikanischen Staat von 1848 –, so schufen katholische Historiker einen Bezug auf die sogenannte «alte» schweizerische Demokratie vor 1848. Robert Durrer sah 1910 im stärkeren Zusammenschluss der V Orte – ähnlich wie national-liberale Historiker, die im Negativen von einer «Sondergemeinschaft» der katholischen Orte sprachen[42] – darin den «Nationalgedanken» der innerschweizerischen Orte konzentriert und verband diesen Gedanken mit dem Topos der dort ihren Ausgang nehmenden «urschweizerischen Demokratien».[43] Dabei verband er die die Staatsform betreffende und die konfessionelle Ebene in einer vorausblickenden teleologischen Sicht auf die schweizerische Geschichte. Über die Betonung der innerkatholischen Loyalität[44],

[38] Siehe etwa: Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 168. Im Vergleich mit den national-liberalen Darstellungen spielte bei Hürbin eine geschichtstheologische Interpretation der religiösen Ebene der Ereignisse des Krieges eine geringere Rolle.

[39] Siehe Schwegler, Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz, 132.

[40] Ebenda, 133.

[41] Siehe etwa: Hermann Escher, Zwingli als Staatsmann, abgedruckt in einer zwinglianischen Gedächtnisschrift aus dem Jahre 1931. Zu einer ähnlichen These: Kevin Cramer, The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism, in: Helmut Walser Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800-1914, Oxford/New York 2001, 97-120.

[42] Sehr explizit: Oechsli, Die Anfänge des Glaubenskonfliktes, 15.

[43] Albert Durrer, Die Einheit Unterwaldens. Studien über die Anfänge der urschweizerischen Demokratie, in: Jahrbuch für Schweizerische Geschichte, Zürich 1910, 170. Allerdings kamen solche Demokratiediskurse verhältnismässig selten vor.

[44] Siehe etwa: Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, besonders 151. Etwas weniger explizit: Troxler, Illustrierte Schweizer Geschichte, 115-120.

welche eine inklusiv-katholische und gegenüber den Reformierten exklusive Deutung erhielt, und deren Interpretation als Kern der schweizerischen Demokratie, wurde ein halbes Jahrhundert nach der Gründung des schweizerischen Bundesstaates eine klare Parallele zu den Ereignissen des Sonderbundskrieges von 1847 gezogen. So entstand auch auf katholischer Seite über eine doppelte – religiöse und nationale – Exklusion der protestantischen Orte die Konstruktion der Kontinuität eines schweizerischen Diskurses.

Dass die über Exklusion und Teleologie laufenden Kontinuitäts- und Fortschrittskonstruktionen im katholischen Milieu jedoch nicht den einzigen Geschichtsdiskurs über die Reformation darstellten, zeigt sich etwa am Beispiel des Freiburger Kulturhistorikers Gonzague de Reynold, der in der Zwischenkriegszeit politisch und historiographisch einer neuen Generation konservativer Nationalisten angehörte und mit einer gegenrevolutionären Geschichtskonzeption gegen die national-liberale Geschichtsschreibung antrat. Aus kulturpessimistischer Gesellschaftsbeschreibung heraus sah er in der Reformation und Gegenreformation einen Bruch, welcher eine «division du pays en deux confédérations» gebracht habe.[45] Dies habe die Herausbildung eines schweizerischen Patriotismus verhindert und die Schweiz unter «fremde» Beherrschung gebracht, ein Diskurs, der sich auch bei integralistischen Katholiken fand und von diesen politisiert wurde.[46]

Ultramontane und nationale Konstruktion von Erinnerungsorten

Rückwärts- und zukunftsgerichtete Kontinuitätskonstruktionen im Sinne einer Historisierung gegenwärtiger kultureller, gesellschaftlicher und politischer Modelle und einer Verbindung der religiös-konfessionellen und der nationalen Ebene finden sich auch in jenen Geschichtsdiskursen, welche sich auf die katholische Reform konzentrierten, sowie in

[45] Gonzague de Reynold, La démocratie et la Suisse. Essai d'une philosophie de notre histoire nationale, Bern 1929. Zu Reynold siehe: Aram Mattioli (Hg.), Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918-1939, Zürich 1995; ders., Die historiographische Gegenrevolution. Zum Geschichtsrevisionismus Gonzague de Reynolds, in: Krzystof Baczkowski/Christian Simon (Hg.), Historiographie in Polen und in der Schweiz, Krakau 1994, 139-155.

[46] Siehe Robert Mäder, Rom oder Wittenberg, Olten 1917; Ferdinand Rüegg, «Ihre Segnungen». Gedanken zum vierten Zentenar der sogenannten Reformation, Olten 1917. Dazu: Franziska Metzger, Die «Schildwache». Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945, Freiburg/Schweiz 2000, 191.

der darauf aufbauenden Erinnerungskultur. Betrachtet man die katholische Geschichtsschreibung zur Reformationszeit zwischen 1850 und 1950 rein quantitativ, überwiegen die Beiträge über die katholische Reform bzw. die Gegenreformation und das konfessionelle Zeitalter im Vergleich zur auf die Reformationsgeschichte im engeren Sinn konzentrierten Perspektive. Eine teleologische Perspektive und Diskurse der Historisierung waren in diesem Zusammenhang auf den ultramontanen Katholizismus ausgerichtet, konnte doch die katholische Reform für die Katholiken zum Teil einer Triumphgeschichte werden, insofern als sich darauf aufbauend die Geschichte einer religiösen und kulturellen Kontinuität vom konfessionellen Zeitalter bis in die zeitgenössische Gegenwart konstruieren liess.[47] Dabei handelte es sich vor dem Hintergrund der Katholizismusgeschichte des 19. Jahrhunderts um Rekatholisierungs- bzw. Konfessionalisierungsdiskurse.[48] Da sie im 19. Jahrhundert die Gesellschaft als «entkirchlicht» und «säkularisiert» wahrnahmen, lag für die Katholiken gerade in der entscheidenden Rolle der Religion im konfessionellen Zeitalter als Faktor der Inklusion und Exklusion ein besonderes Identifikationspotential.[49]

Von 1850 bis 1950 wurde in einer Vielzahl von regionalgeschichtlichen Artikeln die Reformation bezichungsweise die katholische Reform vor allem in Untertanen- und unter dem Einfluss Zürichs stehenden Gebieten der späteren Schweiz[50] sowie der Reform- und Widerstandsei-

[47] Zur These eines «ersten» und «zweiten» konfessionellen Zeitalters: Olaf Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002; ders., Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft, 26 (2000), 38-75.

[48] Zum Rekatholisierungsdiskurs bzw. Konfessionalisierungsdiskurs: Olaf Blaschke, Der «Dämon des Konfessionalismus». Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt, 13-69. Im integralistischen Katholizismus: Metzger, Die «Schildwache»; dies., Religion als Gesellschaft. Rekatholisierungsdiskurse im integralistischen Katholizismus, erscheint in einem von Urs Altermatt herausgegebenen Sammelband.

[49] Siehe dazu auch: Wilhelm Damberg/Lucian Hölscher/Traugott Jähnichen/Klaus Tenfelde, Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im internationalen Vergleich, unveröffentlichter Projektentwurf einer internationalen Konferenz in Bochum vom 12.-13. Juli 2002; Altermatt, Religion und Nation; Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000.

[50] Siehe aus der Vielzahl von Beiträgen: Vasella, Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur; ders., Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 25 (1931), 109-131; Alois Scheiwiler, Ein st. Gallischer Kirchenstreit am Vorabend der Glaubensspaltung, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 25 (1931), 81-101; Mario Possa, Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565. Sonderdruck aus: Blätter aus der Walliser Geschichte, 20 (1941); Ludwig Rochus Schmidlin, Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert, Solothurn 1904.

fer in Klöstern, etwa im Stift Einsiedeln thematisiert[51]. Sie stellten eine in das 16. Jahrhundert transponierte Historisierung ultramontaner Volksfrömmigkeit ebenso wie intellektueller Bestrebungen zur katholischen Erneuerung, der Verteidigung des alten Glaubens und der Rekatholisierung nicht nur der entsprechenden Klöster, sondern auch des umliegenden Landes dar.[52] Zuweilen wurde in einer geschichtstheologischen Interpretation die katholische Erneuerung als Reinigung durch die göttliche Vorsehung gedeutet.[53] So dominierte bei Joseph Hürbins Kontinuitätskonstruktion letztlich eine geschichtstheologische Legitimation.[54]

Auch in Bezug auf die Geschichte katholischer Reformtätigkeit liessen sich religiös- und national-teleologische Interpretationen verbinden. Die Historisierung ultramontaner Frömmigkeit und eine damit zusammenhängende Verbindung von religiöser und nationaler Ebene wirkten dort am eindringlichsten, wo sie personalisiert und in eine breitere auch volkskatholisch abgestützte Erinnerungskultur integriert werden konnten. Siegfried Weichlein hat diese These in Bezug auf die Konfessionalisierung des Bonifatius-Kultes in Deutschland ausführlich belegt.[55] Katholische Helden des konfessionellen Zeitalters wurden für den ultramontanen Katholizismus zu zentralen «Projektionsflächen der eigenen Ideologien»[56]. Die Grundlage für Selbst- und Fremdbeschreibungen bildend, konnten sie für die katholische Kommunikationsgemeinschaft eine integrative Funktion annehmen. Dies gilt insbesondere für Figuren, die auch in einer breiteren katholischen Erinnerungskultur präsent und über Wallfahrten und popularisierte Verehrung mit konkreten Handlungszusammenhängen rituell verbunden waren. So bildeten katholische Heilige des konfessionellen Zeitalters einen eigentlichen Angelpunkt für eine katholische Erinnerungskultur und Gegengeschichte zum in der refor-

[51] Siehe etwa: Odilo Ringholz, Die ehemaligen protestantischen Pfarreien des Stiftes Einsiedeln, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 12 (1918), 1-22; Albert Büchi zur tridentinischen Reform in thurgauischen Klöstern (Artikelserie), in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 3 (1909); Johann G. Mayer, Das Stift Rheinau und die Reformation, in: Katholische Schweizerblätter, 5 (1889), 1-51.

[52] So Mayer, Das Stift Rheinau und die Reformation, 51.

[53] Siehe etwa: Zur Gegenreformation in der Konstanzer Diözese, in: Katholische Schweizer-Blätter, 11 (1895), 455.

[54] «Die Wahrheit des Christentums schien ihnen stark genug, um auf dem Boden der Kirche zu einer durchgreifenden Reform zu gelangen.» Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 99.

[55] Siegfried Weichlein, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt, 155-179.

[56] Blaschke, Der «Dämon des Konfessionalismus», 43.

mierten und liberal-nationalen Geschichtsschreibung vermittelten Zwinglibild und den darum angeordneten hegemonialen Interpretationsmodellen einer nationalen Kultur und staatlich-ordnungspolitischen Legitimierung.

Im Rahmen der Geschichtskonstruktionen über das Reformationszeitalter wurde Niklaus von Flüe auf katholischer Seite zum Patron der V Orte stilisiert – quasi als Ausdruck und Referenzpunkt für deren Frömmigkeit –, erhielt also im Unterschied zu den ursprünglich konfessionell inklusiven Interpretationen als Symbol für die vorreformatorische Eidgenossenschaft einen exklusiven Deutungsstrang.[57] Bruder Klaus stellte einen Erinnerungsort dar, zu dessen Popularisierung und Konfessionalisierung katholische Historiker wie Albert Büchi und Eduard Wymann und die «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» nicht unwesentlich beitrugen.[58] Über die Verbindung des Bildes von Bruder Klaus mit den Eidgenossen der V Orte der Reformationszeit im Sinne von «[...] an dem überwältigenden Beispiel dieses Diener Gottes prallten die Vernünfteleien der Glaubensneuerer so gut wie wirkungslos ab»[59] flossen nationale und konfessionelle Geschichtsdeutung ineinander über.

Auf religiöser Ebene wurde gerade die Verehrung des Bruder Klaus in der Reformationszeit als Äusserung der Volksfrömmigkeit dem «gewöhnlichen Volk» zugeschrieben und den Reformatoren ebenso wie innerkirchlichen Missständen entgegengestellt. Diese Verbindung der religiösen und patriotischen Ebene entsprach den zeitgenössischen nationalen und religiösen Identifikationsmodellen des ultramontanen Katholizismus, ja konnte für die Katholiken zu einem Beispiel ihres eigenen Patriotismus ebenso wie der ultramontanen Volksfrömmigkeit werden.[60] Durch die Verbindung von katholisch und national im Erinnerungsort Bruder Klaus wurde dieser in der Kulturkampfzeit über den Bezug zur Reformationsgeschichte hinaus konfessionell vereinnahmt. Dies zeigte

[57] Siehe besonders: Urs Altermatt, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 81 (1987), 51-82.

[58] Siehe Albert Büchi, Der selige Bruder Klaus (1417-1487), Freiburg/Schweiz 1917; Eduard Wymann, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des seligen Nikolaus von Flüe, Stans 1917; ders., Das silberne Bild des seligen Nikolaus von Flüe in der Stiftskirche zu Luzern, Stans 1917. Siehe weiter: Odilo Ringholz, Die Verehrung des seligen Bruders Nikolaus von Flüe im Stifte Einsiedeln, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 11 (1917), 1-17.

[59] Schwegler, Geschichte der Katholischen Kirche der Schweiz, 141.

[60] Als Leitfigur ihrer organisatorischen Sammlung wurde Bruder Klaus zum Patron des 1857 gegründeten Pius-Vereins. Siehe Steiner, Der Piusverein der Schweiz.

sich auch in verstärkten Bestrebungen zur Heiligsprechung.[61] Bruder Klaus war ein Erinnerungsort mit polyvalenten Anschlussmöglichkeiten, stellte einen flottanten Code dar, welcher eine Vielzahl möglicher Interpretationsmuster in unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften zuliess und Bedeutungsverschiebungen erlebte.[62] Dies ist wohl auch der Grund dafür, dass er, trotz konfessionellen Vereinnahmungen, wie Urs Altermatt aufgezeigt hat, eine national-integrative Figur blieb, die auch geschickt aus den Auseinandersetzungen der Kulturkampfzeit herausgelöst werden konnte.[63]

Immer wieder wurde die Verbindung zwischen Bruder Klaus und Karl Borromäus hergestellt.[64] Unter den Figuren der katholischen Reform wurde Borromäus zum eigentlichen Patron der ultramontanen Schweizer Katholiken, in deren kulturelles Gedächtnis er als Protektor der katholischen Orte einging. Am Erinnerungsdiskurs über Borromäus beteiligte sich auch die katholische Geschichtsschreibung – ganz besonders Eduard Wymann – mit Detailstudien und Quellensammlungen ebenso wie Darstellungen, die hauptsächlich seine Bedeutung für die katholische Schweiz und deren Reform, insbesondere die Ordensreform, hervorhoben.[65] Borromäus stellte für die ultramontanen Eliten einen Heiligen dar, der zur Mobilisierung der Volksfrömmigkeit ebenso wie zur intellektuellen Begründung des Ultramontanismus dienen konnte. Mit Borromäus als Förderer des Jesuitenordens wurden zudem auch die Jesuiten mit ihrer missionarischen Tätigkeit in eine Kontinuität vom konfessionellen Zeitalter bis in die Gegenwart gestellt.[66] Ein besonderer

[61] Siehe etwa: Schweizerische Pius-Annalen, 19 (1880), 217-220. Eine eigentliche Massenmobilisierung für die Heiligsprechung des Bruder Klaus fand in der Zwischenkriegszeit statt. Zu den protestantischen Reaktionen: Hermann Kocher, «Es ist zum Katholischwerden»! Der römische Katholizismus 1920-1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Victor Conzemius (Hg.), Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität, Zürich 2001, 102-104.

[62] Zur Polyvalenz von Erinnerungsorten: Csáky, Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität.

[63] Dies zeigte sich etwa an der 400-Jahr-Feier des Stanser Verkommnisses 1887 und am Bundesjubiläum von 1891. Siehe Altermatt, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur.

[64] So figurierten etwa auf dem Titelblatt des Volkskalenders «Almanach catholique de la Suisse française» neben Maria und dem Jesuskind Bruder Klaus und Borromäus.

[65] Unter den Schriften Wymanns siehe: Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, Stans 1910; Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 11 (1917), 55-60. Zu Wymann: Markus Ries, Eduard Wymann (1870-1956) – Urner Staatsarchivar und Mitbegründer der Zeitschrift, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 90 (1996), 53-65, besonders 58.

[66] Siehe u.a. Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte, 232-239.

Bezug zur Schweiz wurde neben Borromäus auch über den Jesuiten Petrus Canisius geschaffen, der vor allem in Freiburg verehrt wurde. Auch er wurde zu einer Symbolfigur der katholischen Gegenreform und wurde als Prediger, Publizist, Druckereiapostel und Schulgründer im Zuge des Ultramontanismus als «Patron der Kirche in der Schweiz», aber auch als «Apostel Deutschlands und der Schweiz» verehrt und zugleich nationalisiert.[67]

Weitere katholische Persönlichkeiten des konfessionellen Zeitalters – die zuweilen explizit als «ultramontan» bezeichnet wurden[68] –, welchen sich Historiker in längeren Forschungen besonders annahmen, waren der Nuntius Giovanni Francesco Bonhomini, dessen Nuntiaturberichte die beiden Professoren Heinrich Reinhardt und Franz Steffens herausgaben[69], sowie Kardinal Schiner, mit welchem sich Professor Reinhardt in umfangreichen Quellenstudien, deren ersten Band Albert Büchi 1923 fertigstellte, aber auch etwa Gonzague de Reynold befasste.[70] Der Kardinal wurde als einflussreicher Kirchenpolitiker und humanistischer Gelehrter, als Reformer innerhalb der Kirche vor seiner Zeit, als Laienfigur und katholischer «Erneuerer», der mit Borromäus zusammenarbeitete, gewürdigt.[71] Büchi schrieb Schiner zenrale Bedeutung für die Eidgenossenschaft zu, habe er doch eine massgebende Rolle gespielt, indem er verhinderte, «dass die Bewegung auch in der Schweiz so feste Wurzeln fasste».[72]

[67] Siehe insbesondere: Franz Xaver Wetzel, Der selige Petrus Canisius, der Lehrer der Wahrheit. Zur 300jährigen Gedächtnisfeier seines Todes, Solothurn 1897; Gustav Schnürer, Petrus Canisius, in: Schweizerische Rundschau, 26 (1925/26), 15-28. Seit 1894 erschienen in Freiburg die Canisius-Stimmen.

[68] So von Richard Feller, Ritter Melchior Lussy von Unterwalden, seine Beziehungen zu Italien und sein Anteil an der Gegenreformation, Bern 1903, 215.

[69] Heinrich Reinhardt/Franz Steffens, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini: 1579-1581, 4 Bde., Solothurn/Freiburg/Schweiz 1906-1929.

[70] Albert Büchi, Kardinal Matthias Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgemeinen und schweizerischen Geschichte von der Wende des XV.-XVI Jahrhunderts, Zürich 1923. Der zweite Band erschien 1937; Gonzague de Reynold, Kardinal Matthias Schiner, in: Martin Hürlimann (Hg.), Grosse Schweizer. Hundertzehn Bildnisse zur eidgenössischen Geschichte und Kultur, Zürich 1938, 46-55.

[71] Albert Büchi, Kardinal Schiner und die Reformbewegung, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 10 (1916), 1-24; Kardinal Schiner und der Humanismus, in: Schweizerische Rundschau, 20 (1919/1920), 100-120. Siehe auch die Schriften zu weiteren Persönlichkeiten, so: Oskar Vasella, Ritter Melchior Lusssy. Schweizerischer Staatsmann und Ritter vom Heiligen Grab, Olten/Freiburg i.Br. 1956; Ignaz Staub, Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518-1523) bis zum offenen Kampf gegen M. Luther (August 1522), Einsiedeln 1911; Karl Fry, Giovanni Antonio Volpe und seine erste Nunziatur in der Schweiz, 1560-1564, Uznach 1931.

[72] Büchi, Kardinal Schiner und die Reformbewegung, 23-24.

Bei der Propagierung der katholischen Heiligenfiguren und zentraler Persönlichkeiten der katholischen Reform nahmen Kirchenhistoriker eine zentrale Stelle ein und befanden sich dabei an der Schnittstelle zwischen der ultramontanen Frömmigkeitskultur, in welcher die Erinnerung an Personen des konfessionellen Zeitalters eine wichtige Rolle spielte, und der Selektion und Edition von Quellen zu denselben. Damit trugen sie nicht unwesentlich zur Propagierung der entsprechenden Bilder und Kulte und der Konstruktion einer historisierenden und teleologisierenden katholischen Erinnerungsgemeinschaft der Lebenden und Toten bei. Damit kam ihnen eine in der Katholizismusforschung nicht zu vernachlässigende Milieufunktion zu.

Zusammenfassende Thesen

Die Reformation stellte in der Schweiz zwischen 1850 und 1950 eine polyvalente und multifunktionale Instanz für die Konstruktion nationaler und konfessioneller Geschichtsdiskurse dar, über die in verschiedenen konfessionell-politischen Sozialmilieus konkurrenzierende und gegenseitig exklusive Erinnerungskonstruktionen entstanden.

Zur Zeit des schweizerischen «Nation-Building» wurde die Verbindung von nationalen und konfessionellen Faktoren Teil sowohl der dominanten Nationalgeschichtsschreibung wie auch konkurrenzierender Minderheitsdiskurse über die Reformationsepoche. Auf national-liberaler und reformierter wie auf katholischer Seite wurde die konfessionelle Ebene mit der nationalen verbunden und der religiös-konfessionelle Faktor in die nationale Ebene eingeschrieben. Die Geschichte der Reformation und damit verbunden der konfessionelle Faktor wurden zu einer Instanz der Differenz in der Konstruktion einer schweizerischen Nationalgeschichte und darüber laufender Identitätskonstruktion.

Gelang es den katholischen Historikern und Mediatoren von Geschichtsdiskursen zwar gesamthaft gesehen nicht, sich in der Auseinandersetzung mit der national-liberalen und protestantischen Geschichtsschreibung um die Fixierung der Geschichtsdiskurse über die Reformation durchzusetzen, so wirkte die Produktion zur Geschichte der Reformation und katholischen Reform, die von den katholischen Eliten gefördert und innerhalb für das Milieu bedeutender Institutionen im universitären und ausseruniversitären Bereich seit den 1860er Jahren und verstärkt seit der Jahrhundertwende entstand, doch integrativ auf die

katholische Kommunikationsgemeinschaft. Dabei stellten die nationalliberalen Interpretationen der Reformationsgeschichte, welchen die Katholiken ihre eigene Geschichtsproduktion, ihre eigene Beschreibung vergangener Gesellschaft, zuweilen selbstreflexiv gestützt auf einen doppelten Wahrheitsdiskurs von «objektiver Wahrheit» und «katholischer Perspektive», entgegenstellten, ein «konstitutives Aussen» (Jacques Derrida) für die eigene Identitätskonstruktion dar.

Eine auf die Rolle der katholischen Orte der alten Eidgenossenschaft und die katholische Reform konzentrierte Umschreibung der Reformationsgeschichte, durch die sich auch für die Katholiken eine klare Kontinuität nicht nur von der mittelalterlichen zur nach-reformatorischen, sondern in teleologischer Perspektive auch bis in die zeitgenössische Gegenwart konstruieren liess, und die damit verbundene Erinnerungskultur stellten identitätsstiftende Diskurse für die eigene Kommunikationsgemeinschaft und die ultramontane Ausrichtung dar, welche gegen aussen gleichzeitig eine abgrenzende Wirkung hatten. Katholischerseits förderte insbesondere die Geschichtsschreibung zu Gestalten der katholischen Reform und des konfessionellen Zeitalters eine konfessionalistische und zugleich mit der Nation in Verbindung gebrachte, exklusive Erinnerungskultur. Vor dem Hintergrund des Zusammenwirkens von Geschichtsschreibung und Produktion und Transmission kollektiver Erinnerung kann gerade in diesem Zusammenhang von der Übermittlung der Interpretationsmuster und Geschichtskonstruktionen in ein breiteres Geschichtsbewusstsein ausgegangen werden.[73]

Mit der Aussenabgrenzung korrespondierte nach innen nicht nur eine Konfessionalisierung der Konzeptionen über die nationale Geschichte, sondern auch eine Nationalisierung der eigenen Konfession bzw. konfessionellen Geschichte sowie eine Teleologisierung und Inanspruchnahme politischer Ordnungsmodelle. In Bezug auf das katholische Milieu hatte die Geschichtsschreibung über die Reformation somit gemeinschaftsbildende und zugleich nationalisierende Funktion hinsichtlich der Bedeutung, welche die Katholiken ihrer eigenen Geschichte für die schweizerische Nationalgeschichte bzw. den Nationalstaat zuschrieben.

[73] Gerade auch Schulgeschichtsbücher standen an der unmittelbaren Schnittstelle zur Übermittlung einer breiteren nationalen Erinnerungskultur mit Hegemonialanspruch und deren Kanonisierung bis, wie Markus Furrer aufzeigt, über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus. Furrer, Konfession und Nation im Schweizer Schulbuch, in diesem Heft, S. 123-144.

Catholic historiography and culture of memory on the Reformation period in Switzerland between 1850 and 1950

Historiography is a central factor of cultural construction of communicative communities in general and of nations in particular. Based on an approach of cultural history, I assume a plurality of competing historiographical discourses and of synchronic communities of memory. Whereas with regard to the medieval history of Switzerland there existed a strong integrative discourse in 19th century historiography, the schism of the 16th century was a central instance for the construction of diverging historical memories related especially to the connection of religious and national or nationalist discourses in different socio-cultural milieus in the 19th and 20th century.

Parallel to the dominant national-liberal discourse, we can detect in Catholic historiography on the Reformation period emerging since the 1860s a confessionalisation of the national historical narrative. This happened mainly through the construction of continuities between the Middle Ages and the Reformation period and, through a teleological projection, from the Reformation period up to the 19th century. Moreover, the Catholic reform or Counter-Reformation could, for ultramontane Catholics, become expression of a triumphal history of the Church and of popular piety up to their own period, a discourse of continuity to which contributed especially the construction of a glorious memory of Catholic saints and Counter-Reformers. Historiography on the Reformation period not only led – parallel to what happened in the protestant and national-liberal milieu – to the confessionalisation of the Catholics' view on their national history, but also to a nationalisation of their identity and its historisation.