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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 59 (2009)

Heft: 1: Problem Schweizergeschichte? = Y a-t-il un problème avec l'histoire suisse?

Artikel: Religion und Geschichte : Transformationen einer Verhältnisgeschichte

Autor: Metzger, Franziska

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-99161

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 10.12.2025

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

Religion und Geschichte. Transformationen einer Verhältnisgeschichte

Franziska Metzger

Summary

This contribution gives an analysis of the relationship of religion and history defined in self-reflexive discourses of 19th and 20th century Catholic historiography. Since the second half of the 19th century appropriations and reinterpretations of terms and concepts of historicism have generated an additive concept of scientificity in Catholic (Church) historiography. The congruency between religion and history has been doubly transformed since the 1970s through a transfer of perspectives from religion to culture and later to an observation of symbols and descriptions of society. With its focus on appropriations, reinterpretations and transformations, the deconstruction of a number of paradigms of national (history of) historiography, and the disclosure of transnational references this article can contribute to new perspectives and methodological insights for a national historiography in (pluricultural) Switzerland, which are all expression of a perspective of second order observation in which not least the historian's own (nationally oriented, nationally conditioned) position is reflected.

In einem Brief an den Historiker Georg Waitz aus dem Jahr 1841 erzählt Leopold von Ranke folgende Episode: «Ich war nicht wenig erfreut, als neulich der Kronprinz von Würtemberg, der recht eifrig bei mir hört, mir sagte: Geschichte ist Religion; es ist wenigstens dazwischen der innigste Zusammenhang.»[1] In diesem Zitat kommen zwei Bestimmungen des

1 Brief Leopold von Rankes an Georg Waitz, 30. Dezember 1841, in: Leopold von Ranke, *Zur eigenen Lebensgeschichte*, hg. von Alfred Dove, Berlin 1890, S. 318.

Dr. des., lic. phil. Franziska Metzger, Université de Fribourg, Miséricorde, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Verhältnisses von Religion und Geschichte zum Ausdruck: ein Verhältnis der Identität und eine, wenn auch diffuse, Verschränkungslage. Beide Verhältnisbestimmungen bezeichnen nicht Positionen von Religion *oder* Geschichte, sondern vielmehr von Religion *und* Geschichte. Diese Feststellung differiert von Schlüssen, die bis in die neueste historiographiegeschichtliche Literatur hinein eine grundlegende Differenz zwischen dem im Begriff des Historismus gefassten sogenannten dominierenden Paradigma des 19. Jahrhunderts auf der einen und dem Faktor Religion auf der anderen Seite konstruieren[2].

Für katholische Historiker der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Geschichte grundlegend für die geschichtsphilosophische, theoretische und methodologische Selbstbeschreibung[3]. Diese musste in Auseinandersetzung mit dominierenden Diskursen der zeitgenössischen Geschichtstheorie und -philosophie geschehen. Zugleich war die geschichtstheoretisch-geschichtsphilosophische Verhältnisbestimmung eng mit der auf die Gesellschaft bezogenen Verhältnisbestimmung von Religion und Nation verbunden[4]. Das Dreierverhältnis von Religion,

2 So etwa: Jörn Rüsen, «Historik – Überlegungen zur metatheoretischen Selbstauslegung und Interpretation des historischen Denkens im Historismus (und ausserhalb)», in: Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 3: *Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt a.M. 1997, S. 80–99; Horst Walter Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; ders., Dirk Fleischer, «Allgemeine und historische Wahrheiten. Chladenius und der Verwissenschaftlichungsprozess der Historie», in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geschichtswissenschaften*, 5, 1988, S. 258–270. Auch Hubert Wolf, Dominik Burkhard und Ulrich Muhlack konstruieren in ihrer Untersuchung zur katholischen Geschichtsschreibung wiederholt ein bipolares Verhältnis in Bezug auf die katholische Geschichtsphilosophie im Verhältnis zum Historismus. Hubert Wolf, Dominik Burkhard, Ulrich Muhlack, *Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2003.

3 Mit grundsätzlichen Bezügen zu Religion und Geschichte siehe aus der neuesten Forschung: Bernhard Steinhauf, *Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus*, Frankfurt a.M. 1999; Siegfried Weichlein, «'Meine Peitsche ist die Feder.' Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert», in: Wolfgang Hardtwig, Erhard Schütz (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, S. 227–257; Wolf, Burkhard, Muhlack, *Rankes «Päpste» auf dem Index* [wie Anm. 2].

4 Zu Religion und Nation in der Geschichtsschreibung siehe aus der internationalen Forschung: Beiträge in: Michael Geyer, Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. / New York 2004; Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. / New York 2001; Kevin Cramer, «The Cult of Gustavus Adolphus: Protesant Identity and German Nationalism», in: Helmut Walser Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914*, Oxford / New York 2001, S. 97–120; Holger Th. Gräf, «Reich, Nation und Kirche in der gross- und kleindeutschen Historiographie», in: *Historisches Jahrbuch*, 116, 1996, S. 367–394; Franziska Metzger,

Geschichte und Nation begründete einen Komplex von Diskursen, über welche sich die katholische Symbolgemeinschaft des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts definierte.

In diesem Beitrag werde ich der Verhältnisbestimmung von Religion und Geschichte in Bezug auf selbstreflexive Diskurse der katholischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert nachgehen. Dabei ist sowohl die synchrone wie die diachrone Ebene bedeutend. Die synchrone richtet sich auf das Verhältnis der katholischen zu anderen Kommunikations- beziehungsweise Wissensgemeinschaften – insbesondere zum Historismus –, wobei ich das Verhältnis als eines der Aneignung und Umdeutung verstehe, welches einen additiven katholischen Wissenschaftlichkeitsbegriff generierte. Die diachrone Ebene fragt nach der Transformation von Religion und Geschichte zwischen der zweiten Hälfte des 19. und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, welche sich, so die These, durch die Konstitution eines institutionalisierten und kanonisierten identitären Verhältnisses von Religion und Geschichte seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auf der einen und eine zweifache Transformation der Beobachtungsperspektive seit den 1970er Jahren auf der anderen Seite auszeichnet.

Mit dem im vorliegenden Beitrag präsentierten Blick auf Prozesse der Aneignung und Umdeutung selbstreflexiver Diskurse der katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz und auf deren Transformationen kann in verschiedener Hinsicht ein Beitrag zu neuen Perspektiven einer schweizerischen nationalen Geschichtsschreibung geleistet werden. Dabei sollen vor allem methodologische Postulate formuliert werden. So werden in verschiedener Hinsicht durch den gewählten Fokus und Zugang eine Reihe von Paradigmen der nationalen (Historiographie-)Geschichte dekonstruiert: durch die Verknüpfung von Religions- und Historiographiegeschichte; über den diskurs- und semantikgeschichtlichen Zugang auf die Wissenschaftsgeschichte; über den Fokus auf diskursive Verschränkungen, welcher nicht so sehr Differenzen und Dichotomien ins Zentrum stellt, sondern vielmehr Prozesse der Aneignung, Umdeutung und Transformation; durch die Offenlegung transnationaler diskursiver Bezüge. All diese Dimensionen sind Ausdruck einer Perspektive der Beobachtung von Beobachtungen, über welche ein methodologisch-konzeptioneller Beitrag zu einer nationalen Geschichtsschreibung der Schweiz geleistet werden soll.

Religion, Geschichte, Nation. Kommunikationstheoretische Perspektiven auf die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert, phil. Dissertation, Freiburg (Schweiz) 2007.

1. Kommunikation und Reflexion

Über den religionsgeschichtlichen Zusammenhang hinaus können die letzten beiden Jahrhunderte nicht zuletzt als Jahrhunderte der Kommunikation und von Kommunikationsgemeinschaften gedacht werden[5]. Als entscheidende Spezifika moderner Kommunikationsgemeinschaften definiere ich einen überindividuellen, abstrakten Charakter in Bezug auf die räumlich-soziale Dimension, übergenerationelle Vergemeinschaftung und damit Erinnerungskonstruktion hinsichtlich der zeitlichen Dimension, «Übersetzung» von weltanschaulich-diskursiven und lebensweltlichen in organisatorische Strukturen[6] sowie Gleichzeitigkeit konkurrierender Kommunikationsgemeinschaften.

Auf die Bedeutung historischer Selbstreflexion hat Wolfgang Hardtwig in Bezug auf das nationale Bürgertum des 19. Jahrhunderts hingewiesen, ohne allerdings auf andere Kommunikationsgemeinschaften einzugehen[7]. In Bezug auf das Verhältnis von Religion und Geschichte ist diese Ebene zentral. Als Diskurse der Selbstreflexion sehe ich geschichtsphilosophische und -theoretische Diskurse, Diskurse über die Geschichtsschreibung im Sinne der Selbstbeschreibung, Aneignungen und Umdeutungen historischer Narrative als Ausdruck von deren Referentialität, die Geschichtsschreibung betreffende Methodendiskurse sowie Codes über die narrativ-rhetorische Präsentation und Strukturierung von Geschichtsdiskursen[8].

Für die Definition katholischer selbstreflexiver Diskurse der Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts können drei wesentliche Faktoren als prägend gesehen werden[9]. Erstens war die Institutionalisierung und damit die Selbstpositionierung als katholische Wissensgemeinschaft gegenüber anderen Wissensgemeinschaften zentral. Auf der diskursiven Ebene war zweitens grundlegend, dass das

5 Siehe Franziska Metzger, «Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, S. 433–447.

6 Siehe für anschlussfähige Ansätze aus der Forschung zum katholischen Milieu u.a. die Beiträge in: Claudia Hiepel, Mark Ruff (Hg.), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850–1950*, Stuttgart 2003; Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg (Schweiz) 2003; Johannes Horstmann, Antonius Liedhegener (Hg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001.

7 Wolfgang Hardtwig, *Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters*, Göttingen 2005, S. 15.

8 Siehe für Systematisierungen in Bezug auf diesen Bereich u.a.: Stephen Bann, «Analysing the Discourse of History», in: *Dalhousie Review*, 64, 1984, S. 376–400; Robert F. Berkhofer, *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge MA / London 1995.

9 Siehe zu diesen Faktoren ausführlich: Metzger, *Religion, Geschichte, Nation* [wie Anm. 4].

Verständnis über das Verhältnis von Religion und Geschichte kanonisiert wurde, wobei geschichtstheoretische und methodologische Diskurse beziehungsweise Semantiken angeeignet und umgedeutet wurden. Der Komplex von Aneignung und Umdeutung hatte sowohl einen integrativen, die Disziplin über eine Reihe von Metanarrativen definierenden als auch einen gegen aussen abgrenzenden Effekt. Beide Faktoren stellen drittens Erklärungsdimensionen in Bezug auf die Überlagerungsthese von Erinnerungs- und Wissensgemeinschaft dar. Die katholische Kommunikationsgemeinschaft als Erinnerungsgemeinschaft schuf gerade einen katholischen Wissenschaftlichkeitsbegriff.

Das Modell der Kommunikationsgemeinschaften und der drei Begründungsfaktoren selbstreflexiver Diskurse der Geschichte steht nicht zuletzt anderen geschichtstheoretischen Konzeptionen, so besonders einer Trennung von sogenannten lebensweltlichen und wissenschaftlichen Dimensionen historiographiegeschichtlicher Narrative, entgegen[10].

2. Institutionalisierung selbstreflexiver Diskurse

In Bezug auf die katholische Geschichtsschreibung der Schweiz zeigte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Institutionalisierung. Es entstanden Strukturen und Diskurse über die Kirchengeschichts- und Geschichtsschreibung, welche für die Konstruktion von Geschichtsdiskursen in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft zentrale Selektionsmechanismen darstellten.

Selbstreflexive Diskurse als Gesamtraster in Relation zu bestehenden geschichtstheoretischen Diskursen produzierten in erster Linie Hand- und Lehrbücher sowie Lexikaeinträge. Zwischen 1846 und 1856 erschienen mit *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* und der *Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland* die ersten katholischen Lexika des deutschsprachigen Raumes. In den 1880er Jahren und zu Beginn des 20. Jahrhunderts folgten neue Ausgaben des kirchlichen Lexikons und zwischen den 1910er Jahren und den 1950er Jahren drei Ausgaben des *Staatslexikons* der Görresgesellschaft[11]. Die Schaffung einer Vielzahl von katholischen und kirchlichen

10 Siehe besonders: Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik*, Bd. 1: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983; ders., «Historik» [wie Anm. 2]; Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik* [wie Anm. 2]; ders., Fleischer, «Allgemeine und historische Wahrheiten» [wie Anm. 2].

11 Siehe *Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland*, hg. von Wolfgang Binder, Regensburg 1846–1850; *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*, Freiburg i.Br.

Lexika seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war Resultat und Medium der Etablierung einer katholischen Wissenskultur und der kompetitiven Definition von geschichtstheoretischen Diskursen[12]. Für den diskursiven Transfer und die räumliche Verortung der katholischen Wissensgemeinschaft war bedeutend, dass die katholischen und kirchlichen Lexika Deutschlands im ganzen deutschsprachigen Raum, und somit auch in der Schweiz, verbreitet waren[13]. Dies und die konzeptionelle Vernetzung verschiedener semantischer Felder lässt die These zu, dass sie jene geschichtstheoretischen Grundlinien formulierten und kanonisierten, die einer Mehrheit der katholischen Kirchen- und Profanhistoriker als metatheoretische Hintergrundfolien dienten.

In den vierzig Jahren zwischen der ersten und zweiten Auflage von *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* erschien auch eine erhöhte Anzahl von Handbüchern zur Kirchengeschichte[14]. In den meisten Handbüchern waren die einleitenden, geschichtstheoretischen Grundlegungen im Verhältnis zu jenen in den Lexikaartikeln weniger systematisch.

1846–1856; *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*, Freiburg i.Br. 1882–1901; *Kirchliches Handlexikon. Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, hg. von Michael Buchberger, Freiburg i.Br. 1907–1912; *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Konrad Hormann und Michael Buchberger, Freiburg i.Br. 1930–1938; *Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute*, Freiburg i.Br. 1911–1912; *Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute*, Freiburg i.Br. 1926–1932; *Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute*, Freiburg i.Br. 1957–1970.

12 Zu den Lexika siehe: Willibald Steinmetz, «Die Nation in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940)», in: Haupt, Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, S. 217–292 [wie Anm. 4]; Reinhard Koselleck, «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», in: Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, S. 29–47.

13 Siehe Steinmetz, «Die Nation in konfessionellen Lexika» [wie Anm. 12].

14 So besonders: Johannes Alzog, *Universalgeschichte der christlichen Kirche, Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, 2 Bde., Mainz 1840, 1872[9]; ders., *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*, Bd. 1, Mainz 1841, 1866[8]; Ferdinand Stiefelhagen, *Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Familie*, Freiburg i.Br. 1860, 1869[2], 1893[3]; Heinrich Brück, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium*, Mainz 1872, 1877[2]; Franz Xaver Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, Trier 1872-1875, 1896[4]; Joseph Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Bd. 1: Freiburg i.Br. 1876, Bd. 2: Freiburg i.Br. 1877; Carl Joseph von Hefele, *Kirchengeschichte*, o.O. 1878; Heinrich Rolfus, *Geschichte des Reiches Gottes auf Erden oder Christliche Kirchengeschichte. Von Erschaffung der Welt bis auf unsere Tage. Für katholische Familien*, Freiburg i.Br. 1878, 1883[2]; ders., *Kirchengeschichte oder Geschichte des Reiches Gottes auf Erden von seiner Grundlegung bis auf unsere Tage. Für die katholische Familie bearbeitet*, Freiburg 1880, 1906[3]; Alois Knöpfler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Karl Joseph von Hefele*, Freiburg i.Br. 1895; Heinrich Rolfus, *Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte, ergänzt und erläutert durch Anmerkungen. Für erweiterte Schulanstalten und zum Selbstunterricht*, Freiburg i.Br. 1896; Joseph Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier 1903, 1929[9].

Als Träger von Teilen des selbstreflexiven Rasters und zuweilen auch nur als Vermittler desselben auf der semantischen Ebene – als eine Art «Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses»[15] – zu sehen sind Zeitschriften zur nationalen und zur Kirchengeschichte mit geringem direktem Fokus auf selbstreflexive Diskurse, welche ebenfalls in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geschaffen wurden[16]. Seit 1859 erschienen als erste gesamtschweizerische katholische Zeitschrift mit historischer Ausrichtung die *Schweizer Blätter für Wissenschaft und Kunst*; 1868 wurde auf Initiative des Schweizerischen Piusvereins das *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte* ins Leben gerufen; 1907 folgte die Gründung der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* durch die historische Sektion des Katholischen Volksvereins.

3. Identität von Geschichte und Kirchengeschichte

Die selbstreflexiven Diskurse der katholischen Geschichtsschreibung wurden wesentlich vom Begriff der Kirchengeschichte und von einer geschichtstheoretisch-philosophischen Fundierung bestimmt, die auf einem heilsgeschichtlichen Metadiskurs basierte. Der Kirchengeschichtsbegriff bestimmte über die Kirchengeschichte im Sinne des engeren Begriffs der an den theologischen Fakultäten gelehrten Kirchengeschichte hinaus den katholischen Begriff der Geschichtsschreibung überhaupt[17]. Er war in sämtlichen kirchlichen beziehungsweise theologischen Lexika jener Begriff, über welchen sich diese mit der Geschichtsschreibung und mit dem Verhältnis von Religion und Geschichte auseinandersetzten[18]. Die katholischen Konversationslexika zeigten gerade die gegenteilige Verwendung zu jener der kirchlichen Lexika, wobei sie dem Geschichtsbegriff jedoch die gleichen Diskurse einschrieben wie die Kirchenlexika dem Kirchengeschichtsbegriff[19]. Ein Beispiel

15 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* [1970], Frankfurt a.M. ^{9}2003, S. 22–23.
16 Siehe Franziska Metzger, «Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften», in: Haupt, Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, S. 64–98 [wie Anm. 4].
17 Siehe Metzger, *Religion, Geschichte, Nation* [wie Anm. 4].
18 Siehe etwa: Carl Joseph von Hefele, Art. «Kirchengeschichte», in: *Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon,* Bd. 6, 1851, S. 130–158; Alois Knöpfler, Art. «Kirchengeschichte», in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon,* Bd. 7, 1891^{2}, S. 529–577; Andreas Seider, Art. «Kirchengeschichte», in: *Kirchliches Handlexikon,* S. 367–369; Andreas Bigelmair, Art. «Kirchengeschichte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche,* Bd. 5, 1933^{2}, S. 999–1003.
19 Siehe Art. «Geschichte», in: *Staatslexikon*, Bd. 2, 1927^{5}; Theodor Steinbüchel, Art. «Geschichtsphilosophie», in: *Staatslexikon*, Bd. 2, 1927, S. 589–599.

aus der Schweiz: Dass die 1907 gegründete *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* nicht mehr wie die *Katholischen Schweizer-Blätter* den Begriff «katholisch» im Titel trug, sondern vielmehr den Kirchengeschichtsbegriff verwendete, ist signifikant in Bezug auf das Selbstverständnis. Der Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung wurde durch jenen der Kirchengeschichtsschreibung bestimmt. In Bezug auf das Verhältnis von Religion und Geschichte ausgedrückt: Religion war das Spezifikum für die geschichtsphilosophische Grundlage nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch des katholischen Verständnisses der allgemeinen Geschichtsschreibung, so ganz besonders der auf die Nation bezogenen Geschichtsschreibung. Dies zeigt sich in der engen Verbindung zwischen der selbstreflexiven Verhältnisbestimmung und jener von Religion und Nation in der katholischen Geschichtsschreibung. Als bestimmend für diese können eine Reihe von Selektionsmechanismen angesehen werden, welche die inhaltlich-thematische wie auch die geschichtsphilosophische und methodologische Ebene betrafen: heilsgeschichtlicher Metadiskurs, Diskurs der Wissenschaftlichkeit, dreischichtiger Wahrheitsdiskurs sowie Mechanismen von Historisierung und Sakralisierung, Universalität und Exklusivität.

4. Heilsgeschichtlicher Metadiskurs

Die Identität der geschichtstheoretischen Konzeptionen von Kirchengeschichte und Geschichte resultierte aus dem heilsgeschichtlichen Bezug, welcher die geschichtstheoretische und -theologische Grundlage der Selbstbeschreibung der katholischen Geschichtsschreibung bestimmte. In dem heilsgeschichtlichen Diskurs verbanden sich ein über einen ahistorischen Mechanismus verlaufender, auf göttlicher Vorsehung beruhender und ein historisch-dynamischer, innerweltlicher Geschichtsbegriff. Geschichtsphilosophisch waren diese beiden Diskursebenen geprägt von den Begriffen der «göttlichen Vorsehung» und des «menschlichen freien Willens»[20]. Der heilsgeschichtliche Blick auf die Geschichtsschreibung entsprach weitgehend bereits dem Grunddiskurs in der *Realencyclopädie* aus dem Jahr 1847[21]. In expliziter Unterscheidung zum Historismus wurde das Endziel der Geschichte als nicht in der Geschichte selbst, sondern in Gott liegend formuliert[22]. In *Wetzer*

20 So etwa: Georg Hüffer, «Zur Orientierung», in: *Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1, 1880, S. 11–22.
21 Art. «Geschichte», in *Realencyclopädie*, Bd. 4, S. 740–755.
22 Siehe auch: Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*; Stiefelhagen, *Kirchengeschichte in Lebensbildern* [wie Anm. 14].

und Welte's Kirchenlexikon von 1891 wurde dies als «Verlauf des göttlichen Reiches auf Erden» gefasst, der durch die Kirchengeschichtsschreibung dargestellt werden müsse. Diese habe dem «verborgenen Weltplan Gottes» nachzugehen[23]. Weltgeschichte und Weltgericht, Menschheitsgeschichte und göttliche Vorsehung, Heilsgeschichte als Universalgeschichte wurden unmittelbar zusammen gedacht und die ahistorischen und historischen Geschichtsbegriffe nicht als Gegensatz gesehen, sondern einander gegenseitig eingeschrieben.

Der heilsgeschichtliche, auf die Offenbarung als zentralen geschichtlichen Akt ausgerichtete Diskurs stellte für Johannes Alzog in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Begründungsgrundlage für die Legitimierung der Kirchengeschichte als Disziplin dar[24]. Wie nicht zuletzt die Handbücher und Lexikaeinträge zum Begriff «Kirchengeschichte» zeigen, wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kirchengeschichte zunehmend zu einer eigenständigen theologischen Disziplin[25]. Auf strukturell-institutioneller Ebene liesse sich von einer Ausdifferenzierung sprechen. Interessant ist jedoch, dass Alzog die Rolle und Funktion der Kirchengeschichte nicht durch einen Ausdifferenzierungsdiskurs im Verhältnis zu den anderen theologischen Disziplinen begründete, sondern über ihren die gesamte Theologie umfassenden heilsgeschichtlichen Bezug. Da die Offenbarung selbst «zum grossen Theile» Geschichte sei, sei die Geschichte nicht Hilfswissenschaft, sondern vielmehr eine selbständige Wissenschaft, ja vor dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Argumentation das eigentliche «Fundament aller übrigen theologischen Disciplinen»[26]. Entsprechend handelte es sich auf diskursiver Ebene nicht um eine Ausdifferenzierung, sondern um eine Universalisierung.

5. Additiver Wissenschaftlichkeitsbegriff

Bereits in seinem 1840 erstmals erschienenen *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte* hielt Johannes Alzog die drei Faktoren «kritisch», «religiös» und «pragmatisch» als konstitutive Kriterien der Kirchengeschichtsschreibung fest und verband sie mit dem Kriterium des Quellenstudiums, aus welchem heraus er wiederum die Kriterien der «Wahr-

23 Knöpfler, Art. «Kirchengeschichte» [wie Anm. 18]. Siehe auch: von Hefele, Art. «Kirchengeschichte» [wie Anm. 18].
24 Alzog, *Universalgeschichte der christlichen Kirche* [wie Anm. 14].
25 Siehe dazu auch: Steinhauf, *Die Wahrheit der Geschichte* [wie Anm. 3].
26 Alzog, *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*, S. 20 [wie Anm. 14].

heitsliebe» und der «Unparteilichkeit» ableitete[27]. In *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* von 1851 schrieb Carl Joseph von Hefele Kritik und Quellenbasiertheit, Unparteilichkeit, Pragmatismus und Religiosität sowie «Darstellung des zeitlichen Verlaufs» als Kriterien der Kirchengeschichtsschreibung fest[28]. Zusammen waren diese in der Mitte des 19. Jahrhunderts systematisiert dargelegten Kriterien Inbegriff des katholischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Wissenschaftlichkeitsbegriffes. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde in der Gesamtheit der Kriterien dem Begriff der «Kritik» sowie dem Pragmatismus etwas mehr Gewicht beigemessen. Letzterer stellte in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts einen zentralen Diskurs verschiedener geschichtsphilosophischer Richtungen dar[29] und war in der katholischen Konzeption unmittelbar mit der Heilsgeschichte verbunden[30]. Josef Marx stellte 1929 weiterhin die Methode der Kirchengeschichtsschreibung in erster Linie mit den Kategorien «kritisch» und «pragmatisch» dar, wobei er wiederum die teleologische Endausrichtung des pragmatischen Ansatzes betonte[31].

Das geschichtstheoretische Kriterienraster stellte eine Art Koordinatensystem dar, das in Kritik und Abgrenzung zu anderen Konzepten der Geschichtstheorie einen Komplex von Metanarrativen generierte, welche den Wissenschaftlichkeitsdiskurs der katholischen Geschichtsschreibung ausmachten. Es entstand ein dogmatischer, additiv gedachter Wissenschaftlichkeitsbegriff, welcher die Ebene der Quellenkritik ebenso wie die teleologische Perspektive umschloss und damit Wahrheitsdiskurse auf verschiedenen Ebenen produzierte und miteinander verband. Dabei wurde die Wirksamkeit der Gesamtheit der Kriterien gegenüber nicht-katholischen Konzeptionen als für eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung höher eingestuft. Heinrich Brück etwa hielt mit eindeutiger Exklusionsrichtung fest: «Erfordert schon die Grösse und die Wichtigkeit dieses Gegenstandes [der (Kirchen-)Geschichte, FM] eine quellenmässige, genaue und wahrheitsgetreue Darstellung, so ist dies noch mehr der Fall wegen der vielen unrichtigen Anschauungen und unzutreffenden Urtheile, die über diese Periode bei Protestanten in

27 *Ebenda*, S. 10.
28 von Hefele, Art. «Kirchengeschichte» [wie Anm. 14].
29 Siehe Heiko Feldner, «The new scientificity in historical writing around 1800», in: Stefan Berger, Heiko Feldner, Kevin Passmore (Hg.), *Writing History. Theory & Practice*, London 2003, S. 3–23.
30 Siehe Knöpfler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*; Rolfus, *Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte*, S. 2; Brück, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, S. 1. [alle wie Anm. 14].
31 Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, S. 13 [wie Anm. 14].

Umlauf sind und selbst bei vielen Katholiken noch täglich verbreitet werden.»[32]

Die Selbstdarstellung als wissenschaftliche Geschichtsschreibung verlief parallel zu der von Papst Leo XIII. geförderten Erneuerung der Kirchengeschichtsschreibung mit einer offensiven Ausrichtung in ihrem Verhältnis zur nichtkatholischen Geschichtsschreibung. Konkret zeigte sich diese Aktivierung von Seiten des Papstes in der Öffnung der vatikanischen Archive, in dem Sendschreiben *Saepenumero considerantes* aus dem Jahr 1883 und in Teilen der Enzyklika *Providentissimus Deus* von 1893. Dabei lässt sich auch von einer gezielten Indienstnahme der Geschichtsschreibung zur Homogenisierung und Festigung des ultramontanen Kirchenverständnisses sprechen[33].

6. Überlagerung dreier Wahrheitsdiskurse

Insofern als sich die katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert in dem vom Historismus beeinflussten Code als «wissenschaftliche» Kommunikation darstellte, folgte sie dem für Selbstbeschreibungen innerhalb des Wissenschaftssystems typischen binären Code «wahr/unwahr»[34]. Grundlegend für die katholischen Diskurse der Selbstreflexion war dabei, dass auch auf der religiösen Ebene der zentrale Code entlang derselben Dichotomie verlief[35]. Verbunden mit dem Diesseits-Jenseits-Bezug fand die Amalgamierung und Überhöhung von Religion und Geschichte wesentlich über drei Wahrheitsdiskurse statt.

Aufbauend auf dem heilsgeschichtlichen Diskurs kann als erste Ebene jene eines absoluten Wahrheitsdiskurses bezeichnet werden, welche über den Anspruch der universalen Gültigkeit der christlichen Offenbarung und der Kirche als innerweltliche Repräsentation derselben auf die Geschichtsschreibung an sich übertragen wurde. In Meinrad Baders *Lehrbuch der Kirchengeschichte* von 1904 beispielsweise

32 Heinrich Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, Bd.1, Mainz 1887, S. V.

33 Siehe auch: Steinhauf, *Die Wahrheit der Geschichte* [wie Anm. 3], S. 344–345; Weichlein, «'Meine Peitsche ist die Feder.'» [wie Anm. 3].

34 Siehe Rudolf Stichweh, «Die Autopoiesis der Wissenschaft», in: Dirk Baecker, Jürgen Markowitz, Rudolf Stichweh, Hartmut Tyrell, Helmut Willke (Hg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1987, S. 447–481.

35 Siehe Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000; Michael N. Ebertz, «Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung», in: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, S. 233–258.

wurde nicht nur der Sinn der Geschichte als solche, sondern der Interpretationsrahmen derselben überhaupt explizit allein auf die übernatürliche Wahrheitsebene bezogen und auf die Vorsehung und Verherrlichung Gottes hin geordnet[36]. Der übernatürliche Wahrheitsbegriff schloss göttliche Vorsehung und teleologische Perspektive unmittelbar mit ein. So auch im *Staatslexikon* von 1927: «Denn es [das Göttlich-Absolute, FM] ragt in jeder absolut verpflichtenden Norm als heischender Wille und in jedem übergeschichtlichen Sinngehalt als ewige Gültigkeit in sie hinein. So steht es als letzte Wirklichkeit schöpferisch und leitend über und in der Geschichte.»[37] Dieser dogmatisch-übernatürliche Wahrheitsdiskurs war in sich statisch und ahistorisch[38].

Ebenfalls statisch und in der Tendenz ahistorisch war die zweite Schicht von Wahrheitsdiskursen, welche die kirchliche, aber auch die gesellschaftliche und damit auch die nationale Ebene betraf. Auf die übernatürliche Ebene bezogen wurde die Kirche als unveränderlich und damit ausserhalb der Geschichte dargestellt. Zugleich wurden die Ebenen miteinander verschränkt, indem die weltliche auf die göttliche, die historische auf die übernatürliche Ebene bezogen dargestellt wurden. Bezüglich der zweiten könnte von einer Wahrheitsebene der Deutung und Legitimierung gesprochen werden. Ein Unterschied zum ersten, absoluten Wahrheitsdiskurs liegt darin, dass im Sinne des teleologischen Konstruktionsmechanismus der zweiten Wahrheitsebene ein Fortschrittsdiskurs eingeschrieben und damit eine Dynamisierung der potentiellen Ahistorizität geschaffen wurde.

Der dritte Wahrheitsbegriff betraf die Ebene der Methoden. Er bestimmte die Konzeption jener Begriffe, die die Kirchengeschichte systematisierten, besonders der Kritik und der Objektivität. So war in den katholischen Diskursen der Selbstbeschreibung der Geschichtsschreibung mehr oder weniger explizit ein mehrfacher Begriff sogenannt «objektiver Wahrheit» zu finden, welcher sich auf die verschiedenen Ebenen der Wahrheitsdiskurse bezog. Explizit kommt dies bei Georg Hüffer zum Ausdruck, der «die objective Wahrheit der göttlichen Lehre» als den «einzig objectiven Massstab der geschichtlichen Wahr-

36 Meinrad Bader, *Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht*, Innsbruck 1904, S. 1–3.

37 Steinbüchel, Art. «Geschichtsphilosophie», S. 597 [wie Anm. 19].

38 Für einen vergleichbaren Mechanismus in protestantischen antihistoristischen Positionen des frühen 20. Jahrhunderts siehe: Friedrich Wilhelm Graf, «Die 'antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre», in: Jan Rohls, Gunther Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen 1988, S. 377–405.

heit» bezeichnete[39]. Auch der Unparteilichkeitsbegriff war unmittelbar auf die höchste Ebene des Wahrheitsdiskurses hin ausgerichtet. Allein die katholische Sicht ermögliche, so dieser Diskurs, eine unparteiliche Beurteilung der christlichen Geschichte[40].

Die drei Wahrheitsebenen standen einander nicht entgegen, sondern überlagerten sich, wobei die objektiv-historische Wahrheit des Wissenschaftlichkeitsdiskurses durch die religiöse bestimmt wurde. Objektivität wurde aus der Heilsgeschichte heraus definiert[41]. So wurde die Quellenbasiertheit der Geschichtsschreibung als methodologischer Wahrheitsdiskurs in die katholische Geschichtstheorie beziehungsweise die Theorie der Kirchengeschichte integriert.

Die drei Wahrheitsebenen spiegelten und produzierten Mechanismen der Historisierung und der Sakralisierung[42]. Sakralisierung der Geschichte – durch religiöse Semantik und transzendentalen Bezug – und Historisierung des Sakralen waren verschränkte Mechanismen. Der heilsgeschichtlich-offenbarungszentrierte Wahrheitsbegriff begründete die universalgeschichtliche Ausrichtung, die der Kirchengeschichte zugrunde gelegt wurde. Der Universalismusbegriff war exklusiv, insofern er über den Wahrheitsbegriff einzig der katholischen Kirche zugeschrieben wurde[43]. Die kirchengeschichtliche Konzeption der exklusiven Universalität deckte sich mit der ultramontanen Kirchenkonzeption. Zugleich handelte es sich um eine temporale Universalität, indem die Geschichte der Kirche als Ausdruck und Beweis für deren Katholizität und als Gewähr für deren Ewigkeit beigezogen wurde. Der heilsgeschichtliche Metadiskurs bestimmte die auf die Lebenden und Toten ausgedehnte temporale Universalität.

39 Hüffer, «Zur Orientierung», S. 16 [wie Anm. 20].

40 Siehe etwa: Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Bd. 2, S. 9 [wie Anm. 14]; Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, S. 14 [wie Anm. 14].

41 Siehe Alzog, *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*, S. 4; Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, 1896[4], S. 3; Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Bd. 2, S. 5–6 [alle wie Anm. 14].

42 Zu Sakralisierungsmechanismen siehe auch: Hartmut Lehmann, «Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation», in: Christian Maner, Martin Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, Stuttgart 2002, S. 13–27; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M. 1993.

43 Siehe explizit: Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 9; Stiefelhagen, *Kirchengeschichte in Lebensbildern*, S. 14 [wie Anm. 14].

7. Kultur als Religion

Der Kirchengeschichtsbegriff, welcher in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Lexika und Handbüchern formuliert und kanonisiert wurde, schloss den Kulturbegriff mit ein. Religion wurde nicht als Kultur betrachtet, sondern vielmehr Kultur über den Religionsbegriff beziehungsweise das religiöse Deutungsfeld definiert und als Ausdruck von Religion beschrieben. Im Eintrag «Geschichte» der *Realencyclopädie* wurde der Kulturbegriff insofern ins Übernatürliche gehoben und vom Diesseits-Jenseits-Bezug bestimmt, als die fortschreitende «Cultur des Menschengeschlechts», d.h. die Erziehung desselben zum «Wahren und Guten», als grundlegendes Ziel der Kirchengeschichte beziehungsweise der Geschichte bezeichnet wurde[44]. Hier wurde der Kulturbegriff mit dem pragmatischen Ziel der Geschichtsschreibung verbunden. Auch die Zeitschrift *Archiv für schweizerische Reformations-Geschichte* begründete den kulturgeschichtlichen Bezug der Kirchengeschichte mit dem übernatürlich-religiösen Bezug: Für die Kirchengeschichte sei die Kulturgeschichte bedeutend, «denn diese lebt ja im Grunde nicht in den die Basis der profanen Geschichte bildenden äussern Umständen, als vielmehr im Reiche der Ideen und des Herzens»[45]. Über den religiösen Bezug wurde die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Kirchengeschichte begründet. Reflexive Bedeutung als eigenständiger Begriff in den Lexika erhielt der Kulturbegriff erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wobei die zentrale Stelle von Kultur – das «Staatslexikon» von 1929 bezeichnete den Kulturbegriff als «umfassendsten historischen Wertbegriff»[46] – in ihrer Verbindung mit Religion zum Ausdruck gebracht und die entsprechende Unterordnung unter den Religionsbegriff explizit formuliert wurde.

In der konkreten Verortung deckte sich der Kulturbegriff der katholischen Geschichtsschreibung mit jener «innersten» Ebene der Kirchengeschichte, welche in den selbstreflexiven Diskursen aufgeführt wurde[47].

44 Art. «Geschichte», in: *Realencyclopädie*, Bd. 4.

45 «Vorwort», in: *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte*, 4, 1876. Siehe in der Schweiz auch etwa: Joseph Hürbin, *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Stans 1900–1908, S. VIII; «Vorwort», in: *Der Geschichtsfreund*, 1, 1843, S. X–XI.

46 Zum Kulturbegriff: Franz Keller, Art. «Kultur», in: *Staatslexikon*, 1929, S. 665–672. Zum Geschichtsbegriff: Richard von Kralik, Raimund Friedrich Kaindl, Ernst Laslowski, Art. «Geschichte, Geschichtswissenschaft», in: *Staatslexikon*, 1927, S. 574–589. Schon 1911 stand im *Staatslexikon* der Kulturbegriff in unmittelbarer Verbindung zum Religionsbegriff, blieb jedoch auf einer verdinglichteren Ebene im Komplex von Sittlichkeit, Moral und Kunst. Joseph Pohle, Art. «Kultur», in: *Staatslexikon*, 1911, S. 538–562.

47 Siehe für die Schweiz: Albert Büchi, *Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern*, Separatabdruck aus «Neue Zürcher Nach-

Schaut man auf die (kirchen)geschichtliche Produktion selbst, so wurde in Bezug auf die Ebene der Kultur Reproduktion durch Abdruck zu einem zentralen Mechanismus: Kirchengeschichte als Kulturgeschichte war Inszenierung und Präsentmachung von katholischer Kultur als Ausdruck von Religion[48]. Die meisten Beiträge in schweizerischen katholischen historischen Zeitschriften erschienen zu Wallfahrten, Riten, Bräuchen und Heiligen, wobei es zumeist darum ging, in akribischen Schilderungen Belege für deren Existenz zu liefern, wodurch eine Art Kleinstarchive entstanden[49]. Interessanterweise wurde gerade in solchen Artikeln in erster Linie die Überprüfung des «historischen Gehaltes» ins Zentrum gestellt[50]. Hagiographie und Historisierung gingen miteinander einher. Der Diskurs der Hagiographie wurde historisiert, indem mit Quellenrecherchen und -reproduktion der Nachweis der historischen Wirklichkeit geliefert werden sollte. Methodendiskurse wurden gerade in diesem Zusammenhang als zentrale Mechanismen der Legitimierung verwendet. So war auch auf dieser inneren kulturgeschichtlichen Ebene der Faktor der Quellenbasiertheit wichtig und zeigte sich die Überschichtung verschiedener Wahrheitsdiskurse, insofern als der auf die höhere Wahrheitsebene gerichtete Bezug vorhanden war. Über den Nachweis der Echtheit und die Datierung von Riten und Bräuchen wurde eine Gemeinschaft der Lebenden und Toten geschaffen.

richten», Nr. 8, 9 und 11, 1905; Oskar Vasella, «Von der Bedeutung der katholischen Geschichtsschreibung», in: *Academia Friburgensis. Hochschul-Nachrichten*, 7, 1948/49, S. 7–8.

48 Zum Konzept der Präsentmachung siehe: Eelco Runia, «'Forget about It': 'Parallel Processing' in the Srebrenica Report», in: *History and Theory*, 43, 2004, S. 295–320. Zu ähnlichen Mechanismen in Ritualen: Hans-Georg Soeffner, «Protosoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals», in: Rudolf Schlögl, Bernhard Giesen, Jürgen Osterhammel (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004, S. 41–72.

49 Siehe etwa die Beiträge von Eduard Wymann zu Karl Borromäus: Eduard Wymann, «Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe», in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 11, 1917, S. 55–60; ders., «Zeugnisse über den Besuch des hl. Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe», in: *Der Geschichtsfreund*, 71, 1916, S. 139–232; ders., «Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz», in: *Schweizerische Rundschau*, 11, 1911–12, S. 161–166; ders., «Spuren Karl Borromeo's in Uri», in: *Schweizerische Rundschau*, 6, 1905–06, S. 346–353.

50 Siehe etwa: Odilo Ringholz, «Das Urbar und Rechenbuch der Abtei Einsiedeln aus dem XIV. Jahrhundert. Mit Urkunden-Regesten und einem Namen- und Sachen-Verzeichnis», in: *Der Geschichtsfreund*, 47, 1892, S. 1–115; Franz Josef Schiffmann, «Wie sind die sechs undatierten, Baar betreffenden Kappeler-Urkunden zu datieren? Ein Versuch», in: *Der Geschichtsfreund*, 44, 1889, S. 79–92; Albert Büchi, «Kanonisationsdekret betreffend den sel. Bruder Klaus», in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 11, 1917, S. 61–63; Odilo Ringholz, «Die Verehrung des seligen Bruders Nikolaus von Flüe im Stifte Einsiedeln», in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 11, 1917, S. 1–17.

In dem dargestellten Verhältnis von Religion und Kultur werden die Überschneidungen von Geschichtsdiskursen und anderen Diskursen religiöser Selbstbeschreibung besonders gut ersichtlich. Der Kulturbegriff stellte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein einen Parameter dar, über welchen das Verhältnis von Religion und Gedächtnis bestimmt werden konnte, ja welcher zur Inszenierung von Religion als Gedächtnis verwendet wurde, während religiöses Gedächtnis zugleich die Rolle eines Konstruktionsmechanismus religiöser Kultur einnahm.

8. Regionale, nationale und universale Bezugsebenen

Die Deutung des Kulturbegriffs über den Kirchen- und Religionsbegriff ist gerade auch hinsichtlich der Perspektive auf die regionale, nationale und universale Ebene von Interesse, die im katholischen Kirchengeschichtsbegriff miteinander verbunden wurden. Wurde etwa in der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* der regionale vor dem nationalen Bezug betont, so stand bei dem Fribourger Mediävisten Gustav Schnürer der übernationale Bezug im Vordergrund. Schnürer stellte in seinen kulturgeschichtlichen Werken der 1930er und 1940er Jahre einen universal gedachten, als «Weltkultur» bezeichneten katholischen «Kulturraum» ins Zentrum, an welchem er die katholischen Schweizer Regionen beteiligt sah[51]. Ein Kulturbegriff nicht mit einem Nationsverständnis als Bezugsrahmen, sondern ein solcher mit einem universalen und zugleich exklusiven Abendlandverständnis im Sinne einer essentialisierten «abendländischen Kulturgemeinschaft» stand für ihn im Zentrum. In Bezug auf den «Missionar Deutschlands» Bonifatius, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der katholischen Geschichtsschreibung nationalisiert wurde, verband Schnürer bereits in seinem Werk von 1932 die nationale und abendländische Ebene[52], ein Diskurs, der in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg prägend wurde[53]. Schnürers Geschichtskonzeption war geprägt von der Verknüpfung von Religion und Kultur, womit er letztlich keinen anderen

51 Siehe Gustav Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937; ders., *Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft*, Freiburg i.Br. 1932; ders., *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert*, Paderborn 1941; ders., «Die Benediktiner und die Anfänge der abendländischen Kultur», in: *Schweizerische Rundschau*, 2, 1901–1902, S. 327–348.

52 Schnürer, *Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft*, S. 201–202 [wie Anm. 51]. Siehe auch: ders., «Die Benediktiner», bes. S. 329 [wie Anm. 51].

53 Siehe Siegfried Weichlein, «Religion und Nation: Bonifatius als politischer Heiliger im 19. und 20. Jahrhundert», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 100, 2006, S. 45–58.

Kulturbegriff vertrat, als er in den Lexika und historischen Zeitschriften zum Ausdruck kam[54]. Im Vergleich zu diesem war er jedoch reflektierter im Sinne eines zur geschichtstheoretischen Selbstbeschreibung verwendeten Kulturbegriffes[55].

9. Umdeutung zu einem differenzierenden Verhältnis von Religion und Geschichte

Seit den 1930er Jahren zeigten sich in der Verhältnisbestimmung von Religion und Geschichte Transformationen, allerdings noch nicht in den dominanten Diskursen. Das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universal- beziehungsweise «Weltgeschichte» wurde im *Lexikon für Theologie und Kirche* in den 1930er Jahren neu als ein doppeltes dargestellt, indem die Kirchengeschichtsschreibung zum einen als theologische Disziplin bezeichnet wurde, während zum anderen die Verankerung in den «Grundsätzen geschichtlicher Forschung» hervorgehoben und die Kirchengeschichte als Teil der Weltgeschichte, die aber letztlich die «christliche Ära» derselben «übernommen» habe, bezeichnet wurde[56]. Dieser doppelte Diskurs der Selbstbeschreibung war Ausdruck davon, dass die Definition des Verhältnisses zur allgemeinen Geschichtsschreibung in den 1930er Jahren weniger selbstverständlich geschah als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und um die Jahrhundertwende, oder zumindest fixiert werden musste. Die doppelte Identität und die damit verbundene heilsgeschichtlich-teleologische Begründung in Bezug auf die theologische Ebene wurden jedoch, und dies ist für die Definition des Verhältnisses von Religion und Geschichte entscheidend, weiterhin nicht in Opposition gesehen.

Die heilsgeschichtliche Ebene blieb bis in die 1960er Jahre im geschichtstheoretischen Diskurs die zentrale Hintergrundfolie, ohne allerdings in den katholischen Lexika mit eigenen Einträgen vorhanden zu sein. Zu einem selbstreflexiven Konzept wurde der Begriff der Heilsgeschichte in den kirchlichen und katholischen Lexika jedoch erstmals

54 Zu Schnürers Auseinandersetzung mit Karl Lamprechts Kulturgeschichte siehe: Gustav Schnürer, «Lamprechts Deutsche Geschichte», in: *Historisches Jahrbuch*, 17, 1897, S. 88–116. Zu verschiedenen Konzeptionen von Kulturgeschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts: Hans Schleier, «Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert: Oppositionswissenschaft, Modernisierungsgeschichte, Geistesgeschichte, spezialisierte Sammlungsbewegung», in: Küttler, Rüsen, Schulin (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 3, S. 424–446 [wie Anm. 2].

55 Siehe besonders: Gustav Schnürer, «Die Stellung des Mittelalters in der Kulturentwicklung», in: *Schweizerische Rundschau*, 5, 1904–1905, S. 259–282.

56 Bigelmair, Art. «Kirchengeschichte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.Br. 1933, S. 999–1003.

im «Staatslexikon» von 1960[57]. Der Dualismus von Heils- und Weltgeschichte wurde nun durch die Definition einer Mitteposition aufgehoben, indem Hubert Jedin in Anlehnung an Oskar Köhler die Kirchengeschichte als «Mittleres zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte» bezeichnet[58]. Noch immer explizit enthielt diese Konzeption zwei Wahrheitsdiskurse in sich, welche sich auch für Jedin weiterhin überlagerten und nicht ausschlossen[59]. Die Mitteposition war jedoch nicht identisch mit jener Position, die im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmend war. Das identitäre Verhältnis einer Überlagerung von Welt- und Heilsgeschichte wurde in ein differenzierendes, wenn auch weiterhin nicht eine Opposition konstruierendes Verhältnis umgedeutet.

Auch in Bezug auf Religion und Kultur in der Geschichte transformierten sich die Verhältnisbestimmungen seit den 1960er Jahren. 1960 schloss der Autor des *Lexikons für Theologie und Kirche* den Begriff der Religion im Kulturbegriff «im umfassenden Sinn» ein. Nur wenn der Kulturbegriff auf den innerweltlichen Bereich beschränkt werde, stehe er der Religion gegenüber. Insofern wurde auch hier noch die Parallelität und Identität von Religion und Kultur von dem transzendenten Bezug des Kulturbegriffs abhängig gemacht[60]. Zugleich zeigte sich jedoch eine Änderung in der Argumentationsgrundlage, insofern als von einer potentiellen Spannung zwischen Religion und Kultur ausgegangen wurde.

10. Von Kultur als Religion zu Religion als Kultur

Eigentliche Debatten über den Kirchengeschichtsbegriff brachen jedoch erst in den 1970er Jahren auf[61]. Dies geschah kulturgeschichtlich betrachtet verschränkt mit einer zunehmenden Beschäftigung mit Religion durch eine sozialgeschichtlich ausgerichtete Geschichtsschreibung

57 Eduard Stakemeier, «Heilsgeschichte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Freiburg i.Br. ²1960, S. 148–157, bes. S. 156.

58 Hubert Jedin, Art. «Kirchengeschichte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg i.Br. ²1961, S. 209–218, hier S. 210. Siehe Oskar Köhler, «Der Gegenstand der Kirchengeschichte», in: *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, S. 254–269.

59 Jedin, Art. «Kirchengeschichte», S. 217 [wie Anm. 58].

60 Richard Hauser, «Kultur», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg i.Br. ²1961, S. 670–672, bes. S. 670.

61 Siehe besonders: Victor Conzemius, «Kirchengeschichte als 'nichttheologische' Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung», in: *Theologische Quartalschrift*, 155, 1975, S. 187–197. Siehe dazu: Manfred Weitlauff, Art. «Kirchengeschichte», in: Alf Christophersen, Stefan Jordan (Hg.), *Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2004, S. 179–183.

und mit dem Auseinanderbrechen der Überlagerung von katholischer Kommunikations- und Wissensgemeinschaft, welche die katholische Perspektive auf Geschichte und Geschichtsschreibung in den vorausgegangenen Jahrzehnten bestimmt hatte.

Die Verschiebung zwischen den 1970er Jahren und der Jahrhundertwende von 2000 in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Kultur und damit von Religion und Geschichte, wie sie in der Beschäftigung mit dem Katholizismus festzustellen ist, lässt sich als zweifacher Shift beschreiben: Religion wurde zunächst in Kultur transformiert, bevor der Kulturbegriff auf die Ebene der Beobachtung höherer Ordnung transferiert und reflektiert wurde. Dies kann als doppelte methodologische Verschiebung beschrieben werden: Erstens als Verschiebung vom Kirchen- als Institutions- hin zum Religions- als Kulturbegriff und damit hin zu mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Ansätzen, als Verschiebung der Beobachtungsperspektive von einem von der Religion bestimmten Blick auf die Geschichte auf einen solchen, der Religion als Kultur betrachtet. Zweitens setzte im Sinne einer methodologischen Perspektivenverschiebung, welche als reflexive Verschiebung bezeichnet werden kann, eine Beobachtung von Kommunikation über Kommunikation ein[62]. Beide Transformationen lassen sich in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Geschichte als Verschiebung hin zu einer Beobachtung höherer Ordnung deuten[63]: Die Beobachtungsperspektive wechselte zunächst von der Beschreibung von Kultur als Ausdruck von Religion zur Beobachtung von Religion als Kultur[64]. Dabei wurde diese Transformation erst mit der Zeit von der religionsgeschichtlichen Forschung selbst reflektiert und entsprechende Masternarrative der ersten Verschiebung dekonstruiert.

Konsequenz der ersten Perspektivenverschiebung war der Transfer des Untersuchungsgegenstandes von Kirche auf Religion. Es handelt

62 Siehe zur Beobachtung der entsprechenden Transformationen: Siegfried Weichlein, «Religion und Kultur», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, S. 371–384; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ²2004.

63 Zur Beobachtung der Beobachtung siehe aus soziologischer Perspektive: Niklas Luhmann, «Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung», in: Henk de Berg, Matthias Prangel (Hg.), *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen/Basel 1995, S. 9–35; Armin Nassehi, «Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie», in: Uwe Schimank, Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns «Die Gesellschaft der Gesellschaft»*, Frankfurt a.M. 2003, S. 21–41.

64 Ausdruck dieses Wandels ist in der Schweiz etwa die Namensänderung der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*.

sich dabei um eine sozial-, politik- und mentalitätsgeschichtliche Verschiebung mit weit reichenden Auswirkungen für den Ort von Religion in der Geschichte. Die Transformation von der kirchengeschichtlichen Binnenperspektive von Kultur in der Religion auf die Perspektive von Religion als Kultur wurde wesentlich vom soziologischen und von der Sozialgeschichte aufgegriffenen Paradigma der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft gestützt, gemäss welchem Religion in modernen Gesellschaften ein Teilsystem unter anderen darstellt. Religion wurde zu einem Teil der modernisierungsgeschichtlichen Meistererzählung[65], wie sie den sozialgeschichtlichen Ansätzen der europäischen und nordamerikanischen Forschung seit den 1960er Jahren zugrunde lag, und später mit der neuen Lektüre von Religion als Kultur verbunden. An dieses Paradigma geknüpft waren Säkularisierungs- und Konfessionalisierungsnarrative – in unterschiedlichen Ausformungen, sei es linear als Narrativ des Fortschritts beziehungsweise des religiösen Niedergangs oder eher zyklisch gedacht – ebenso wie Narrative, die auf nach innen gerichtete religiöse Identitätskonstruktion fokussierten[66].

Zum zentralen Konzept für die theoretische Erfassung der Geschichte des Katholizismus in der Schweiz, Deutschland, den Niederlanden und anderen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert wurde jenes des Milieus, der Subgesellschaft oder der Säule. Dabei sind Fragestellungen, die Ansätze und Methoden sozial- und politikgeschichtlicher sowie mentalitäts- und ideengeschichtlicher Provenienz verbinden, dem Grundkonzept der Subgesellschaft inhärent[67]. Dies umso mehr, als das Konzept die Ebene kultureller Codes, Verhaltensweisen und Diskurse

65 Früh: Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Einsiedeln [1]1989, Zürich [2]1991; Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993; Karl Gabriel, Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980.

66 Zur Analyse des Säkularisierungsparadigmas siehe: Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004; Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, bes. S. 69–101 [wie Anm. 62]; Mark Edward Ruff, «The Postmodern Challenge to the Secularization thesis: a Critical Assessment», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, S. 385–401; José Casanova, «Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective», in: Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead (Hg.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot 2003, S. 17–29. Zur Konfessionalisierungsdebatte: Olaf Blaschke, «Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?», in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26, 2000, S. 38–75; Martin Friedrich, «Das 19. Jahrhundert als 'zweites konfessionelles Zeitalter'? Anmerkungen aus evangelisch-theologischer Sicht», in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt*, Göttingen 2002, S. 95–112; Martin Schulze Wessel, «Das 19. Jahrhundert als 'Zweites Konfessionelles Zeitalter'? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht», in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 50, 2001, S. 514–530.

67 Siehe die Forschungsüberblicke in Anmerkung 6.

mit jener struktureller Organisation in Netzwerken und Vereinen verbindet. Die Milieutheorien entsprangen modernisierungstheoretischen Perspektiven – mit der Konzeption des katholischen Antimodernismus als wichtigem Erklärungsansatz –, wurden jedoch in der jüngsten Zeit mit diese kritisch hinterfragenden Problemstellungen, welche der tendenziell linearen und teleologischen Narration bewusst entgegengesetzt wurden, weiterentwickelt.

11. Reflektierte kulturgeschichtliche Beobachtungsperspektive

Das Verhältnis von Religion und Moderne, das in der ersten religions- und kulturgeschichtlichen Perspektivenverschiebung modernisierungstheoretisch bestimmt wurde, wurde von der internationalen Katholizismusforschung zunehmend relativiert und pluralisiert. Ambivalenzen und Transformationen wurden betont, die sich in der graduellen Wegbewegung vom Diskurs des katholischen Antimodernismus vom Diktum des «Antimodernismus mit modernen Mitteln» über jenes von der «Ambivalenz von Katholizismus und Moderne» hin zu Perspektiven der «religiösen Modernisierung» zeigen[68].

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund wurde in den letzten Jahren Religion – und dies ist Ausdruck der zweiten Verschiebung – zunehmend als «Sinnstiftungskultur»[69] betrachtet, verschoben sich die Fragestellungen auf die Pluralität von Sinnstiftungsangeboten, die Vielschichtigkeit von Identitätsbildung, Selbst- und Fremdbeschreibungen, Integration und Differenz und deren gesellschaftliche und politische Umsetzung, kurz: auf die Beobachtung von religiösen Gesellschaftsbeschreibungen. Auf den Wandel «religiöser Deutungskulturen» und religiöser Seman-

68 Zum «Antimodernismus mit modernen Mitteln»: Altermatt, *Katholizismus und Moderne* [wie Anm. 65]; Danièle Hervieu-Léger, «Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization», in: *Sociological Analysis*, 51, 1, 1990, S. 15–25. Zu einem «ambivalenten Verhältnis»: Bill McSweeney, *Roman Catholicism. The Search for Relevance*, Oxford 1980; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. / Basel [4]1994; Urs Altermatt, «Ambivalences of Catholic Modernisation», in: Judith Frishman, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst (Hg.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Texts and Traditions in the History of Christianity*, Leiden 2004, S. 49–75. Zur «religiösen Modernisierung» und anderen Konzepten der Überlagerung: Staf Hellemans, «Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas», in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99, 2005, S. 11–35; ders., «How Modern is Religion in Modernity?», in: Frishman, Otten, Rouwhorst (Hg.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*, S. 76–94.

69 Michael Geyer, «Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung», in: Geyer, Lehmann (Hg.), *Religion und Nation*, S. 12–32, hier S. 20 [wie Anm. 4].

tik, von Konzepten wie «Religion» und «Frömmigkeit», aber auch von politischen und sozialen Ordnungsbegriffen verweist etwa Friedrich Wilhelm Graf[70]. Hier hakt denn auch ein nicht substantialistischer Gebrauch des Konzeptes der Moderne ein, gemäss welchem die Moderne Ausdruck gesteigerter Reflexivität ist[71] und das somit seinerseits zum kulturtheoretischen Begriff werden kann. Semantiken eröffnen den Blick auf die kollektive Selbstdarstellung und Inszenierung, auf Fragen von Konfigurationen, Konstruktionsmechanismen und Transformationen religiöser Kultur und der Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit[72]. In diesem Zusammenhang sind Transfers von Bedeutungen sowie Umdeutungen und Umschreibungen von Interesse, die Indikatoren für Veränderungen im Aggregatszustand religiöser Vergemeinschaftung sein können. Die genannten Felder sind Ausdruck von Positionen der Beobachtung zweiter Ordnung in einem selbstreflexiven Sinn, durch welche Paradigmen, die die erste Perspektivenverschiebung konstituiert hatten, dekonstruiert werden. Der Blick auf komplexe Interrelationen, Semantiken und Konstruktionsmechanismen ist insofern Ausdruck der zweiten religionsgeschichtlichen Verschiebung, als es hierbei um die Verlagerung von der Ebene der Geschichte der Phänomene auf jene der Geschichte ihrer Deutungen geht[73].

12. Für eine Position der Beobachtung von Beobachtungen

Was kann der religions- und historiographiegeschichtliche Blick auf selbstreflexive Diskurse der katholischen Wissensgemeinschaft zur Geschichtsschreibung und auf deren Transformationen zu einer Neukonzeption nationaler Geschichtsschreibung in der Schweiz beitragen? Ein paar methodologische und konzeptionelle Ideen zum Schluss:

Der historiographiegeschichtliche Blick im Allgemeinen und der synchrone und diachrone Blick auf Diskurse der geschichtsphilosophischen, -methodologischen und -theoretischen Selbstreflexion im Besonderen schärfen – wie jede wissenschaftsgeschichtliche Perspektive – den

70 Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 95 [wie Anm. 62]. Mit begriffsgeschichtlichem Ansatz siehe auch: Lucian Hölscher (Hg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007.

71 Zu einem reflexiven Begriff der Moderne siehe: Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau, «Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme», in: Wolfgang Bonß, Ulrich Beck (Hg.), *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt a.M. 2001, S. 11–59.

72 Siehe etwa: José Casanova, *Public religions in the modern World*, Chicago 1994.

73 Zu dieser Differenzierung siehe: Weichlein, «Religion und Kultur», S. 372–375 [wie Anm. 62].

Tiefenblick auf die eigene Disziplin. So lassen sich eine Reihe von *Paradigmen der Nationalgeschichtsschreibung beziehungsweise der nationalen Historiographiegeschichtsschreibung dekonstruieren* und auf deren Basis die eigene nationalgeschichtliche Perspektive reflektieren. Kritisch hinterfragt wird jenes Masternarrativ national-liberaler Geschichtsschreibung, welches das Narrativ einer sogenannt professionalisierten mit jenem einer objektiv-quellenbasierten, als methodisch «modern» bezeichneten Geschichtsschreibung verbindet und tendenziell die katholische Geschichtsschreibung als nicht «modern» von diesem Prozess ausschliesst. Ebenso dekonstruiert werden können Konzepte mehr oder weniger homogener Paradigmen der Geschichtsschreibung und von deren Abfolge; Konzepte, die differierende synchrone Narrative und geschichtstheoretische Diskurse zu wenig einschliessen.

Die Analyse der katholischen – und damit bewusst nicht der im jungen schweizerischen Bundesstaat dominierenden national-liberalen und protestantisch geprägten – Geschichtsschreibung und von deren selbstreflexiver Positionierung öffnet den Blick auf differierende synchrone Metanarrative um Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Mechanismen der Kanonisierung von Geschichtsschreibung. Diese Perspektivenverschiebung von dominierenden Wissensgemeinschaften hin zu solchen, die als marginaler oder weniger «modern» gedacht werden, verstärkt die Dekonstruktion festgefahrener Paradigmen. Dabei handelt es sich um eine Zugangsweise über Diskurse einer Minderheit, von den Rändern zum (vermeintlichen) Zentrum hin, welche auf andere Bereiche der nationalen Geschichte der plurikonfessionellen, mehrsprachigen Schweiz transferiert werden kann.

Der Blick auf Prozesse der Aneignung, Umdeutung und Verschränkung, die als diskursive und semantische Interaktion bezeichnet werden könnten, auf Möglichkeitsbedingungen[74], auf Konstruktionsmechanismen von Diskursen kann über die Historiographiegeschichte und die Geschichte selbstreflexiver historischer Diskurse hinaus methodologisch fruchtbar gemacht werden. Dies insofern, als es sich um die Umsetzung einer Position der Beobachtung zweiter Ordnung handelt, wie sie in diesem Beitrag für die Religionsgeschichtsschreibung der letzten Jahre festgestellt worden ist. Die Position der Beobachtung der Beobachtung bedeutet, eine neue Perspektive auf komplexe Verschränkungen zu werfen, von der gerade auch eine nationale Geschichte profitieren kann, indem sie nicht einfach Ergebnisse der Politik-, Sozial- oder Alltagsgeschichte wiederholt, sondern über anders gestellte Fragen zu

74 Siehe Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, bes. S. 35 [wie Anm. 15].

differenzierten Ergebnissen kommt. Es handelt sich dabei um einen Blick nicht so sehr auf die Geschichte der Phänomene, sondern vielmehr auf jene ihrer Deutungen. Die nationale Historiographiegeschichte stellt ein Feld dar, in welchem diesbezüglich noch zahlreiche Fragestellungen aufgegriffen werden könnten.

Der religions- und historiographiegeschichtliche Blick auf selbstreflexive Diskurse hat zudem die Bedeutung einer Verschränkung national und transnational gedachter Geschichtsschreibung aufgezeigt. Die transnationale stellt dabei nicht eine der Nationalgeschichte entgegenlaufende Dimension dar, sondern vielmehr eine solche, die Diskurse und deren soziale Verortung, deren Prozesshaftigkeit, Verschränkungen und Transformationen in einer nationalen und die nationale überschreitenden Perspektive zugleich angeht. Vor dem Hintergrund der Bedeutung, die in einem solchen Ansatz der Sprache zugeschrieben wird, ist ganz besonders für die mehrsprachige Schweiz der transnationale Blick in enger Verschränkung mit der nationalgeschichtlichen Perspektive bedeutend. Allein schon für die präsentierten Ausführungen zu Religion und Geschichte wäre eine Ausweitung auf den französisch- und italienischsprachigen Raum wichtig.

Die komplexe plurikonfessionelle und mehrsprachige Situation der Schweiz bedarf für eine reflektierte nationale Geschichtsschreibung geradezu eines Blicks auf Aneignungen, Umdeutungen und deren Reflexion, auf synchrone Differenzen und transnationale Bezüge. Dabei ist über die Perspektive der Beobachtung zweiter Ordnung nicht zuletzt auch die eigene nationale (national orientierte, national bedingte) Position des Historikers mitzureflektieren. Zu dieser zusätzlichen Reflexion gehört, dass der Beobachter einbezieht, dass andere Beobachter anders beschreiben, und er damit die eigene Dekonstruierbarkeit mitreflektiert. Nicht zuletzt dies hat die vorliegende Analyse auch gezeigt: dass geschichtstheoretische und methodologische Diskurse selbst Teil der kommunikativen Konstruktion von Geschichte sind.