

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 109 (2019)

Heft: 3-4

Artikel: Religion in der Geschichte, Geschichte in der Religion : zur Selbstreflexion und Institutionalisierung der römisch-katholischen Geschichtsschreibung und zur Rolle von Zeitschriften in der Schweiz der zweiten Hälfte des 19. und der erste Hälfte des 20. J...

Autor: Metzger, Franziska

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-939217>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.04.2025

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

Religion der Geschichte – Geschichte der Religion.

Zur Selbstreflexion und Institutionalisierung der römisch-katholischen Geschichtsschreibung und zur Rolle von Zeitschriften in der Schweiz der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Franziska Metzger

Im Vorwort zum ersten Band des *Archiv für schweizerische Reformations-Geschichte* im Jahr 1868 wurde über das Selbstverständnis und das Tätigkeitsfeld des Editionsunternehmens festgehalten:

Unsere Absicht geht keineswegs dahin, die Herausgabe einer systematischen [sic] Reformations-Geschichte unseres Vaterlandes zu veranstalten; wir wollen aus unsern Archiven und Bibliotheken nur die Bausteine zusammentragen, aus denen später eine actenmässige, unpartheiische, kritische Geschichte der Reformationszeit verfasst werden kann. Wie bekannt, ist katholischer Seits bis jetzt noch sehr wenig in dieser Beziehung gethan worden; in unsern kirchlichen und weltlichen Archiven, öffentlichen und Privat-Sammlungen liegt ein reiches, wichtiges Material begraben, das theils unbekannt, theils unbenützt vermodert; [...]. [...] namentlich manche polemische Tendenzschriften über die Reformations-Geschichte enthalten theils Lücken, theils Unrichtigkeiten, einige sogar Entstellungen, welche die Geschichte der Reformation in einem für die Katholiken höchst ungünstigen Lichte erscheinen lassen. Wir haben [...] die Pflicht, durch Sammlung und Veröffentlichung unserer Acten diese Lücken auszufüllen, diese Unrichtigkeiten aufzudecken, diese Entstellungen und Verdächtigungen zurückzuweisen, und so die urkundliche, historische Wahrheit herzustellen. Wir sind dies unsern Vätern, unserer Kirche, dem Vaterlande, uns selbst schuldig.¹

Selbstreflexive, die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung betonende Diskurse und der Impetus, eine «Gegengeschichte» zur dominierenden Reformationsgeschichtsschreibung zu verfassen, prägen den Einleitungstext der römisch-katholischen Publikation. In den *Katholischen Schweizer-Blättern*, den vormaligen *Schweizer Blättern für Wissenschaft und Kunst*, wurde im ersten Jahrgang 1885 die gesellschaftliche und poli-

¹ Vorwort, in: *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte* 1 (1868) V.

tische Notwendigkeit einer als «wissenschaftlich» bezeichneten Geschichtsschreibung hervorgehoben:

Und doch bieten die eigenthümlichen Verhältnisse unseres Vaterlandes auf religiös-politischem und staatsrechtlichem Gebiete, in Profan-, Kirchen- und Kulturgeschichte u.s.w. für die Detailforschung noch reichen Stoff und so manche Frage auf diesen und verwandten Gebieten harret noch der genauern Untersuchung und Lösung, die aber sicher nur dann versucht und gegeben wird, wenn den wissenschaftlichen Kräften ein eigenes, ihnen entsprechendes Organ zur Verfügung steht. Ein solches Organ soll und wird überhaupt zur wissenschaftlich-litterarischen Thätigkeit anregen [...].²

Der Selbstreflexion in Verschränkung mit der Institutionalisierung der Geschichtsschreibung in der römisch-katholischen Kommunikationsgemeinschaft und besonders der Bedeutung von Zeitschriften soll in diesem Beitrag nachgegangen werden.³ Als selbstreflexive Diskurse, die unmittelbar auf die Geschichtsschreibung bezogen sind, definiere ich dabei geschichtsphilosophische und -theoretische Diskurse, Methodendiskurse, Diskurse über die Geschichtsschreibung im Sinne der Selbstbeschreibung als Disziplin, Aneignungen und Umdeutungen historischer Narrative als Ausdruck von deren Referenzialität sowie narrativ-rhetorisches Wissen, d. h. Codes über die narrativ-rhetorische Präsentation.⁴ Sie kommen nicht nur in sogenannten Historikern oder in historiografiegeschichtlichen Werken mit dem unmittelbaren Ziel einer Disziplinreflexion zum Ausdruck, sondern gerade auch in Handbüchern, Lexikaeinträgen und Grundlagenartikeln in Zeitschriften, während sie zugleich in konkreten Geschichtsdiskursen mehr oder weniger implizit reproduziert bzw. vorausgesetzt werden.

² JOHANN SCHMID/VINZENZ KREYENBÜHL, Unser Programm, in: Katholische Schweizer-Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben. Neue Folge 1 (1885) 1–7, hier 2.

³ Auf die Bedeutung historischer Selbstreflexion hat Wolfgang Hardtwig in Bezug auf das nationale Bürgertum des 19. Jahrhunderts hingewiesen, ohne allerdings auf andere Kommunikationsgemeinschaften einzugehen. WOLFGANG HARDTWIG, Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2005, 15.

⁴ Siehe für Systematisierungen in Bezug auf selbstreflexive Diskurse u. a.: STEPHEN BANN, Analysing the Discourse of History, in: Dalhousie Review 64 (1984) 376–400; ROBERT F. BERKHOFFER, Beyond the Great Story. History as Text and Discourse, Cambridge (Harvard University Press) 1995.

1. Religion und Geschichte: zur Verortung selbstreflexiver Diskurse in der katholischen Geschichtsschreibung

Für römisch-katholische Historiker der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war die Bestimmung und Festschreibung des Verhältnisses von Religion und Geschichte grundlegend für die geschichtsphilosophische, theoretische und methodologische Selbstbeschreibung.⁵ Dabei lässt sich mit Michel Foucault von der Schaffung eines «corpus de propositions considérées comme vraies, un jeu de règles et de définitions, de techniques et d'instruments» sprechen. Es geht um die Schaffung eines Korpus, das zugleich ein «principe de contrôle de la production du discours»⁶ darstellt, insofern es den Diskurs des Verhältnisses von Religion und Geschichte bestimmt und einschränkt. Dies geschah in Auseinandersetzung mit dominierenden Diskursen der zeitgenössischen Geschichtstheorie und -philosophie.

Für katholische selbstreflexive Diskurse der Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum formuliere ich die folgenden fünf Thesen.⁷ *Erstens* lässt sich von einer kompetitiven Institutionalisierung und damit Selbstpositionierung als katholische (zunehmend ultramontan geprägte) Wissensgemeinschaft gegenüber anderen Wissensgemeinschaften sprechen. Für die kompetitive Ausgangssituation grundlegend war *zweitens* die Überlagerung eines konfliktiven Erfahrungsraumes der «langen» Kulturkampfzeit mit ebenfalls konfliktiv gedeuteten – auch für die Definition konkurrierender Narrative der Nation verwendeten – Narrativen der Erinnerung, die besonders die Reformationszeit und die nachfolgenden

⁵ Mit grundsätzlichen Bezügen zu Religion und Geschichte siehe FRANZISKA METZGER, Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, Stuttgart (Kohlhammer) 2010; DIES., Religion und Geschichte. Transformationen einer Verhältnisgeschichte, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59 (2009) 32–55; BERNHARD STEINHAUF, Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus, Frankfurt a. M. (Lang) 1999; HUBERT WOLF u. a., Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn (Schöningh) 2003.

⁶ MICHEL FOUCAULT, L'ordre du discours, Paris (Gallimard) 1972, 32–37.

⁷ Siehe zu diesen Faktoren ausführlich: METZGER, Religion, Geschichte, Nation (wie Anm. 5).

Jahrhunderte betrafen.⁸ Das Verhältnis von Religion und Geschichte wurde *drittens* durch einen Wissenschaftlichkeitsdiskurs bestimmt, dessen Konturierung und Festigung, ja Kanonisierung durch die oben genannten Faktoren der Institutionalisierung und Überlagerung von Erfahrung und Erinnerung geprägt wurde. In diesem Wissenschaftlichkeitsdiskurs verbanden sich religiös-transzendente und die Methoden betreffende Diskurse miteinander. Dabei wurden *viertens* geschichtstheoretische und methodologische Diskurse und Semantiken, die unter den Begriff des Historismus gefasst werden können, angeeignet und umgedeutet. Der Komplex von Aneignung und Umdeutung hatte sowohl einen integrativen, die Disziplin über eine Reihe von Metanarrativen definierenden als auch einen nach aussen hin abgrenzenden Effekt. Die vier Thesen liegen einer *fünften These* zugrunde, jener der Überlagerung von Erinnerungs- und Wissensgemeinschaft. Die Überlagerung war für die Institutionalisierung und die Kanonisierung selbstreflexiver Diskurse grundlegend. Die Institutionalisierung der Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert trug ihrerseits zur Produktion und Kanonisierung von Erinnerungsdiskursen wesentlich bei; sie war ein wichtiger Faktor der übergenerationellen kommunikativen Vergemeinschaftung. Hierin ist besonders die Rolle von historischen Zeitschriften hervorzuheben.

2. Institutionalisierung selbstreflexiver Diskurse

In Bezug auf die römisch-katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz, in Deutschland, Belgien oder Frankreich lässt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Institutionalisierung festmachen. Dabei unterscheide ich hinsichtlich der Orte der Institutionalisierung selbstreflexiver Diskurse zwischen *zwei Typen*. Selbstreflexive Diskurse als Gesamtraster in Auseinandersetzung mit bestehenden geschichtstheoretischen Diskursen produzierten und stabilisierten *erstens* Hand- und Lehrbücher sowie Lexikoneinträge ganz wesentlich. Zwischen 1846 und 1856 erschienen mit *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* und der *Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische*

⁸ Siehe u. a.: FRANZISKA METZGER, Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung der Schweiz, in: Kerstin Armbrorst-Weihs/Stefanie Wiehl (Hg.), Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2010, 153–176.

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 Görres-Gesellschaft*.⁹ Die Produktion einer Vielzahl kirchlicher und in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft zu verortender Lexika seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war Resultat und Medium der Etablierung einer katholischen Wissenskultur und – im Bereich der Geschichtsschreibung und ihrer Selbstreflexion – der kompetitiven Definition geschichtsphilosophisch-theoretischer Diskurse.¹⁰ Für den diskursiven Transfer und die räumliche Verortung der katholischen Wissensgemeinschaft war bedeutend, dass die katholischen und kirchlichen Lexika Deutschlands im ganzen deutschsprachigen Raum verbreitet waren.¹¹ Dies und die konzeptionelle Vernetzung verschiedener semantischer Felder durch Lexika lassen die These zu, dass sie jene geschichtstheoretischen Grundlinien formulierten und festigten, die einer Mehrheit der katholischen Kirchen- und Profanhistoriker als Hintergrundfolien dienten.

⁹ Siehe Allgemeine Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland, hg. von Wolfgang Binder, 12 Bde., Regensburg (Verlag von Georg Joseph Manz) 1846–1850; Wetzler und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, 12 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1846–1856; Wetzler und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, hg. v. Joseph Hergenröther und Franz Kaulen, 12 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) ²1882–1901; Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, hg. von Michael Buchberger, 2 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1907–1912; Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Konrad Hofmann und Michael Buchberger, 10 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1930–1938; Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute, 5 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) ^{3/4}1908–1912; Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute, 5 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) ⁵1926–1932; Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute, 11 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) ⁶1957–1970.

¹⁰ Zu den Lexika siehe: REINHARD KOSELLECK, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: Hans Erich Bödeker (Hg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen (Wallstein) 2002, 29–47; WILLIBALD STEINMETZ, Die Nation in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940), in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. (Campus) 2001, 217–292.

¹¹ Siehe ebd.

In den 40 Jahren zwischen der ersten und der zweiten Auflage von *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* erschien auch eine erhöhte Anzahl von Handbüchern zur Kirchengeschichte.¹² Eine Aufgabe vieler, wenn auch nicht aller kirchenhistorischer Handbücher bestand darin, neben der Kirchengeschichte auch deren geschichtsphilosophische, selbstreflexive und methodologische Grundlagen darzustellen. In den meisten Handbüchern waren die einleitenden, geschichtstheoretischen Grundlegungen kurz und im Verhältnis zu den ausformulierten Komplexen und der Vernetzung von Diskursfeldern, die die Lexikonartikel zunehmend zum Ausdruck brachten, unvollständig in der Systematik und in Bezug auf die Charakteristika, die der Kirchengeschichts- und der Geschichtsschreibung zugeschrieben wurden. Entsprechend werden in den Handbüchern allerdings die Wertigkeit von Begriffen und deren Verbindung umso mehr sichtbar. So verwiesen jene Begriffe, die in Handbüchern explizit ausgeführt wurden, implizit zugleich auf andere, die mit Kenntnis des gesamten Systems selbstreflexiver Diskurse mitgedacht werden konnten.

Als Träger des selbstreflexiven Rasters und als indirekte Vermittler desselben zu sehen sind *zweitens* Zeitschriften. Beiträge in historischen Zeitschriften legten nur selten einen direkten Fokus auf selbstreflexive Diskurse. Sie sind vielmehr als wesentliche Vermittlungsinstanzen zu sehen, in denen die selbstreflexiven Diskurse vorhanden waren, selektiv ge-

¹² So besonders: JOHANN ALZOG, *Universalgeschichte der christlichen Kirche*, Lehrbuch für akademische Vorlesungen, 2 Bde., Mainz (Florian Kupferberg) 1841, ⁹1872; DERS., *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*, Bd. 1, Mainz (Florian Kupferberg) 1841, ⁸1866; FERDINAND STIEFELHAGEN, *Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Haus*, 2 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1860, ²1869, ³1893; HEINRICH BRÜCK, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium*, Mainz (Franz Kirchheim) 1874, ²1877; FRANZ XAVER KRAUS, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, 3 Bde., Trier (Fr. Lintz'sche Buchhandlung) 1872–1875, ⁴1896; JOSEPH HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 2 Bde., Freiburg i. Br. (Herder) 1876–1877; CARL JOSEPH VON HEFELE, *Kirchengeschichte*, o. O. 1878; HERMANN ROLFUS, *Geschichte des Reiches Gottes auf Erden oder Christliche Kirchengeschichte. Von Erschaffung der Welt bis auf unsere Tage. Für katholische Familien*, Freiburg i. Br. (Herder) 1878, ²1883; ALOIS KNÖPFLER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Karl Joseph von Hefele*, Freiburg i. Br. (Herder) 1895; HERMANN ROLFUS, *Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte, ergänzt und erläutert durch Anmerkungen. Für erweiterte Schulanstalten und zum Selbstunterricht*, Freiburg i. Br. (Herder) 1896; JAKOB MARX, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Trier (Paulinus Druckerei) 1903, ⁹1929.

nutzt und reproduziert wurden, indem sie eine Hintergrundfolie mit ganz spezifischen Codes für konkrete Geschichtsdiskurse darstellten.

3. Römisch-katholische historische Zeitschriften in der Schweiz

Signifikantes Charakteristikum der Etablierung einer katholischen Wissensgemeinschaft war in der Schweiz seit den 1860er-Jahren die Gründung von als allgemein wissenschaftlich bezeichneten – und damit für die Geschichtsschreibung inklusiven – und von spezifisch auf die Geschichts- bzw. Kirchengeschichtsschreibung ausgerichteten Zeitschriften. Zwei der bedeutendsten Intellektuellen der ultramontanen katholischen Kommunikationsgemeinschaft, Theodor Scherer-Boccard und Caspar Decurtins – Exponenten der Sonderbunds- bzw. der Kulturkampfgeneration und Eckpfeiler ultramontaner Netzwerke zwischen den 1860er-Jahren und der Jahrhundertwende¹³ –, setzten sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der Schnittstelle zwischen gesellschaftspolitischer und religiöser Mobilisierung der Katholiken für die Förderung der «katholischen» Wissenschaft, besonders die Organisierung der katholischen Geschichtsschreibung zur Reformationsgeschichte ein. Dieses Anliegen entsprach ihren ultramontanen Bestrebungen auf strukturell-organisatorischer wie auf weltanschaulich-kultureller Ebene und ist im unmittelbaren Zusammenhang der Bestimmung des Verhältnisses zur nationalen Kommunikationsgemeinschaft zu sehen.

Nach den 1859 gegründeten *Schweizer Blätter für Wissenschaft und Kunst*, der ersten gesamtschweizerischen römisch-katholischen Zeitschrift mit einem Schwerpunkt unter anderem in der Geschichtsschrei-

¹³ Zu Theodor Scherer-Boccard siehe: 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*, Leuven (Leuven University Press) 2002, 409–426; ALOIS STEINER, *Der Piusverein der Schweiz. Von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes 1857–1870*, Stans (o. V.) 1961. Zu Caspar Decurtins: JOHANNES FLURY, *Decurtins Kampf um die Kirche. Antimodernismus im Schweizer Katholizismus*, Chur (Verlag Bündner Monatsblatt) 1997; FRANZISKA METZGER, *Die «Schildwache». Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912–1945*, Freiburg i. Ue. (Universitätsverlag Fribourg) 2000. Siehe zu den Generationen auch: URS ALTERMATT/Franziska Metzger, *Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg i. Ue. (Academic Press Fribourg) 2003, 15–36.

bung, wurde 1863 auf Initiative des Piusvereins unter Theodor Scherer-Boccard das *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte* gegründet, in dem zwischen 1868 und 1904 sechs Bände in erster Linie als Editionen von Quellenbeständen zur Reformationsgeschichte erschienen. Das *Archiv*, dessen Bände in unregelmässigen Abständen 1868, 1872, 1876, 1903 und 1904 erschienen, befasste sich mit der kritischen historischen Aktenarbeit und der Edition unpublizierter katholischer Quellen aus der Reformationszeit und beabsichtigte damit eine «Revision» der Reformationsgeschichtsschreibung und eine Widerlegung sogenannter «Unrichtigkeiten» beziehungsweise «Entstellungen» in der Geschichtsschreibung.¹⁴ Keine ultramontane Orientierung hatten demgegenüber die von Johann Eutyck Kopp herausgegebenen *Geschichtsblätter aus der Schweiz*, die zwischen 1854 und 1856 erschienen.¹⁵ Den Bezug auf die Edition von Quellen stellte bereits die vom *Historischen Verein der Fünf Orte* herausgegebene Zeitschrift *Geschichtsfreund*, die erstmals 1843 erschien, ins Zentrum ihres methodologischen Selbstverständnisses.¹⁶ Die Erstellung eines Archivs, eines katholischen Ortes des Gedächtnisses der Reformationsgeschichte als kommunikativer Akt wurde gerade damit als wissenschaftlich legitimiert, dass die Einseitigkeit, die der protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung vorgeworfen wurde, aufgehoben werden sollte.¹⁷ Der Archivgedanke stellte in Bezug auf das Selbstverständnis dieser ersten spezifisch auf die Geschichtsschreibung ausgerichteten katholischen Zeitschrift in der Schweiz den zentralen Diskurs dar, wie das

¹⁴ Vorwort (wie Anm. 1), V.

¹⁵ Dies zeigt die Analyse der Vorworte und selbstreflexiver Artikel. Siehe besonders: JOHANN EUTYCK KOPP, Vorwort, in: *Geschichtsblätter aus der Schweiz* 1 (1854) III–VIII; DERS., Vorwort, in: *Geschichtsblätter aus der Schweiz* 2 (1856) III–IV; DERS., Auch das gehört zum Geschichtsforschen, in: *Geschichtsblätter aus der Schweiz* 2 (1856) 246–262.

¹⁶ Siehe Vorwort, in: *Der Geschichtsfreund* 1 (1843) VII–IX. Siehe auch: Grundlagen eines fünförtigen historischen Vereins, in: *Der Geschichtsfreund* 1 (1843) XXXIV–XXXVIII. – Zum *Geschichtsfreund* siehe: Festschrift zur Hundertjahr-Feier des Historischen Vereins der V Orte 1943, in: *Der Geschichtsfreund* 96 (1943).

¹⁷ So wurde etwa bei Abdruck des Berichtes von Renwart Cysat über das Wirken der Jesuiten in Luzern einfühend festgehalten: «Bezeichnend für die Manier der Geschichtsschreibung ist die Thatsache, dass aus Cysats Bericht bis anhin nur einzelne Sätze mitgeteilt wurden, welche die Gebrechen des Klerus schildern, nicht aber jene, welche uns die Blüte des neuerweckten Glaubens darstellen.» THEODOR VON LIEBENAU, Cysats Bericht über das Wirken der Jesuiten in Luzern, in: *Archiv für die Schweizerische Reformations-Geschichte* 6 (1904) 1–37.

Zitat zu Beginn dieses Aufsatzes aufzeigt. Indem sich die Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade auf die quelleneditorische Tätigkeit als Schlüssel zur «Wissenschaftlichkeit» und damit als zentralen Methodendiskurs berief, wurden Editionen neben Archiven selbst Teil der Produktion von Diskursen der Erinnerung, zu Erinnerungsorten der Verwissenschaftlichung von Gedächtnisbeständen.

Den eingangs zitierten exklusiv-ultramontanen Diskurs in Verknüpfung mit einem Wissenschaftlichkeitsdiskurs brachte ebenfalls im ersten Jahrgang der *Katholischen Schweizer-Blätter* Bischof Eugenius Lachat in noch prononcierterer Weise zum Ausdruck, indem er von den «Waffen einer Wissenschaft», die auf «dem unvergänglichen Fundamente des Glaubens und der geoffenbarten Wahrheit» sich aufbaue und derer die katholische Kirche bedürfe, sprach.¹⁸ Die *Katholischen Schweizer-Blätter* erschienen, nachdem sie während des Kulturkampfes ihr Erscheinen eingestellt hatten, in den 1880er-Jahren nach wie vor als «wissenschaftlich-literarisches» Unternehmen und nicht als geschichtsspezifisches Organ. Geschichtsschreibung erschien als integrierende Disziplin für verschiedene «christliche Wissenschaften». Insofern sind die *Katholischen Schweizer-Blätter* mit der 1905 gegründeten Kulturzeitschrift *Schweizerische Rundschau* vergleichbar, legten allerdings einen stärkeren Fokus auf die Geschichtsschreibung als diese.¹⁹ Gerade die Präsenz historischer Diskurse in nicht fachspezifischen Zeitschriften popularisierte historische Diskurse und schuf damit eine entsprechend grössere kommunikative Reichweite ähnlich populären Schriften grosser Auflage sowie Handbüchern und Lehrmitteln für verschiedene Schulstufen.²⁰

¹⁸ Schreiben des Hochwürdigsten Herrn Bischof Eugenius an die Redaktion der «Katholischen Schweizer-Blätter», in: *Katholische Schweizer-Blätter* 1 (1885) 69–71, hier 70.

¹⁹ Zur *Schweizerischen Rundschau* siehe: PHILIPP FREI, *Der reformkatholische Hintergrund der Kulturzeitschrift «Schweizerische Rundschau» (1900–1925). Reformkatholizismus im Spannungsfeld zwischen linkskatholischem Modernismus und rechtskatholischem Integralismus*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Freiburg i. Ue. 2006.

²⁰ Siehe etwa: LUDWIG SUTER, *Schweizer Geschichte für Schule und Haus*, Einsiedeln (Benziger) 1912; JOSEPH TROXLER, *Illustrierte Schweizer Geschichte für Sekundar- und Mittelschulen*, Einsiedeln (Benziger) 1923; JOSEF HELG, *Grundriss der Welt- und Schweizergeschichte für Sekundar-, Bezirks- und Realschulen sowie die untern Klassen des Gymnasiums*, Einsiedeln (Benziger) 1898; DERS., *Grundriss der Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz für Sekundar-, Be-*

1907 folgte kurz nach der Gründung der reformierten Zeitschrift *Zwingliana* mit Schwerpunkt in der Reformationsgeschichtsschreibung jene der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* durch die historische Sektion des Katholischen Volksvereins.²¹ Diese Gründung stellte den entscheidenden Schritt in der Etablierung eines gesamtschweizerischen Podiums der katholischen Wissensgemeinschaft in Bezug auf die Geschichtsschreibung dar, nachdem sich seit der Jahrhundertwende von 1900 vor allem Universitätsprofessoren der 1889 gegründeten Universität Freiburg für die Institutionalisierung einer katholischen Geschichtsschreibung neben und in Verbindung mit der Universität eingesetzt hatten.²² Wie in dem *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte*, aber auch entsprechend den Schwerpunkten, die verschiedene der Historiker der Universität Freiburg verfolgten – so besonders Albert Büchi, Heinrich Reinhardt und später Oskar Vasella²³ –, stellte die Reformationsgeschichtsschreibung auch in der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* bis in die 1960er-Jahre einen zentralen Schwerpunkt dar. Mit dem Postulat der Eruierung der «historischen Wahrheit» – so etwa Eduard Wymann in einem selbstreflexiven Artikel im Vorfeld der Gründung der neuen Zeitschrift – sollte zu einer neuen Interpretation der Reformationszeit gelangt

zirks- und Realschulen, sowie die untern Klassen des Gymnasiums, Einsiedeln (Benziger) 1906.

²¹ Zur *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* siehe die Beiträge in der Jubiläumsnummer 90 (1996).

²² Siehe 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, 1905, Separatabdruck aus Neue Zürcher Nachrichten, Nr. 8, 9 und 11, 1905. Zur damaligen Einschätzung der kirchengeschichtlichen Forschungslage: KARL HOLDER, Zur neueren kirchengeschichtlichen Forschung in der Schweiz, in: Schweizer Rundschau 5 (1904–1905) 123f.

²³ Reinhardt und Büchi entsprachen allerdings dem ultramontanen Anliegen De-
curtins', die Reformationsgeschichtsschreibung an der Universität prominent zu fördern, nur teilweise. Siehe auch: URS ALTERMATT, Von Albert Büchi über Oskar Vasella zu Gottfried Boesch, in: Roland Ruffieux (Hg.), Geschichte der Universität Freiburg Schweiz 1889–1989. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche, Bd. 2, Freiburg i. Ue. (Universitätsverlag) 1991, 673–678; 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 (Chronos) 1997, 177–210.

werden.²⁴ Die Beteiligung klerikaler und laikaler Eliten, universitärer und ausseruniversitärer Netzwerke an der *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt dies deutlich. Bis in die 1970er-Jahre stammten mehr als die Hälfte der französischsprachigen Beiträge von Klerikern, während aufseiten der deutschsprachigen Autoren etwas mehr Laien beteiligt waren.²⁵ Das kirchengeschichtliche Grundparadigma war durchgehend die Grundlage der Zeitschrift, auch wenn dieses weniger häufig als in den vorausgegangenen Zeitschriften und während der unmittelbaren Gründungsphase in selbstreflexiven Diskursen zum Ausdruck kam und den Geschichtsdiskursen vielmehr als kommunikatives Reservoir vermittelt zugrunde lag. Die zentralen Metadiskurse der Kirchengeschichte bzw. der katholischen Konzeption von Geschichte, wie sie in den Lexika und Handbüchern formuliert wurden, waren für die Kulturkampf-, Jahrhundertwende- und Zwischenkriegsgeneration der in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Geschichtsschreibung «wissenschaftlich» sozialisierten, an den theologischen wie an den philosophischen Fakultäten ausgebildeten, Kirchen- und Profanhistoriker prägend.

4. Durch einen heilsgeschichtlichen Metadiskurs bestimmtes Wissenschaftlichkeitsverständnis

Die selbstreflexiven Diskurse der ultramontan-katholischen Geschichtsschreibung wurden wesentlich vom Begriff der Kirchengeschichte und von einer geschichtstheoretisch-philosophischen Fundierung bestimmt, die auf einem heilsgeschichtlichen Metadiskurs basierte. Der Kirchengeschichtsbegriff bestimmte den katholischen Begriff der Geschichtsschreibung überhaupt.²⁶ Kirchengeschichte war in sämtlichen kirchlichen bzw. theologischen Lexika jener Begriff, über den sich diese mit der Geschichtsschreibung und mit dem Verhältnis von Religion und Geschichte

²⁴ EDUARD WYMANN, *Zwingliana*. Separatdruck aus *Schweizerische Rundschau* 5 (1905) 9.

²⁵ Die Verbindung klerikaler und laikaler Mitarbeiter zeigt sich auch im *Historischen Verein der Fünf Orte*. Siehe die Vorstands- und Mitgliedsaufstellungen zur Zeit der Gründung der Zeitschrift: Vorwort, in: *Der Geschichtsfreund* 1 (1843) und (1866), als die Statuten revidiert wurden: Vorwort, in: *Der Geschichtsfreund* 21 (1866) V–XII.

²⁶ Siehe METZGER, *Religion, Geschichte, Nation* (wie Anm. 5).

auseinandersetzen.²⁷ Religion war das Spezifikum für die geschichtsphilosophische Fundierung nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch des katholischen Verständnisses der allgemeinen, so ganz besonders der auf die Nation bezogenen Geschichtsschreibung.

Die Identität der geschichtstheoretischen Konzeptionen von Kirchengeschichte und Geschichte resultierte aus dem heilsgeschichtlichen Bezug, der die geschichtstheoretische und -theologische 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».²⁸ Das Endziel der Geschichte wurde als nicht in der Geschichte selbst, sondern in Gott liegend formuliert.²⁹ In *Wetzer 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.³⁰ Weltgeschichte und Weltgericht, Menschheitsgeschichte und göttliche Vorsehung, Heilsgeschichte als Universalgeschichte wurden unmittelbar zusammen gedacht und die ahistorischen und historischen Geschichtsbegriffe nicht als gegensätzlich gesehen, sondern einander vielmehr gegenseitig eingeschrieben.

Der heilsgeschichtliche, auf die Offenbarung als zentralen geschichtlichen Akt ausgerichtete Diskurs stellte für Johannes Alzog Mitte des 19. Jahrhunderts die Begründungsgrundlage für die Legitimierung der Kirchengeschichte als Disziplin dar.³¹ Wie nicht zuletzt die Handbücher und Lexikaeinträge zeigen, wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhun-

²⁷ Siehe etwa: CARL JOSEPH VON HEFELE, Art. «Kirchengeschichte», in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* 6, 1851, 130–158; ALOIS KNÖPFLER, Art. «Kirchengeschichte», in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* 7, 1891, 529–577; ANDREAS SEIDER, Art. «Kirchengeschichte», in: *Kirchliches Handlexikon*, 367–369; ANDREAS BIGELMAIR, Art. «Kirchengeschichte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 1933, 999–1003.

²⁸ So etwa: GEORG HÜFFER, Zur Orientierung, in: *Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1 (1880) 11–22.

²⁹ Siehe auch: HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (wie Anm. 12); STIEFELHAGEN, *Kirchengeschichte in Lebensbildern* (wie Anm. 12).

³⁰ KNÖPFLER, Art. «Kirchengeschichte» (wie Anm. 27). Siehe auch: VON HEFELE, Art. «Kirchengeschichte» (wie Anm. 27).

³¹ ALZOG, *Universalgeschichte der christlichen Kirche* (wie Anm. 12).

derts die Kirchengeschichte zunehmend zu einer eigenständigen theologischen Disziplin.³² Auf strukturell-institutioneller Ebene liesse sich hierbei 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 selbstständige Wissenschaft, ja das eigentliche «Fundament aller übrigen theologischen Disciplinen»³³. Entsprechend lässt sich auf diskursiver Ebene vielmehr von einer Universalisierung als von einer Ausdifferenzierung sprechen.

Im 19. Jahrhundert wurde Wissenschaftlichkeit zum Selbstbeschreibungsdiskurs jener Geschichtsschreibung, die zumeist mit dem Begriff des Historismus gefasst wird. Man könnte bezüglich des Wissenschaftlichkeitsverständnisses von einem Diskurskomplex sprechen, der Teildiskurse der Objektivität, der Wahrheit, der Unparteilichkeit und der Quellenbasiertheit umfasste und miteinander verband – als System von Diskursen, die die Regelmässigkeit der Geschichtsschreibung bestimmten. 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 jenem des Quellenstudiums, aus dem heraus er wiederum die Kriterien der «Wahrheitsliebe» und der «Unparteilichkeit» ableitete.³⁴ 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 fest.³⁵ Zusammen waren diese in der Mitte des 19. Jahrhunderts systematisiert dargelegten Kriterien Inbegriff des katholischen bzw. kirchengeschichtlichen Wissenschaftlichkeitsbegriffes. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde in der Gesamtheit der Kriterien dem Begriff der «Kritik» sowie dem Pragmatismus etwas mehr Gewicht beigemessen. Der Pragmatismus stellte einen zentralen Diskurs verschiedener geschichtsphilosophischer Richtungen des 19. Jahr-

³² Siehe dazu auch: STEINHAUF, Die Wahrheit der Geschichte (wie Anm. 5).

³³ ALZOG, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte (wie Anm. 12), 20.

³⁴ A. a. O., 10.

³⁵ VON HEFELE, Art. «Kirchengeschichte» (wie Anm. 27).

hunderts dar³⁶ und war in der katholischen Konzeption unmittelbar mit der Heilsgeschichte verbunden, indem er die teleologische Endausrichtung der Geschichte betraf.³⁷ Bei Johannes Alzog zeigte sich diese Verbindung ausdrücklich. Der geschichtliche Verlauf müsse als «ein System gottmenschlicher Thaten erscheinen und die allmälige Ausführung des Planes Gottes mit der Menschheit ahnen lassen. Die vollständige Darlegung dieses Pragmatismus kann nur Gott selbst geben (Apk 5,3–5), oder wem er es offenbaren möchte.»³⁸

Das geschichtstheoretische Kriterienraster stellte eine Art Koordinatensystem dar, das in Kritik und Abgrenzung zu anderen Konzepten der Geschichtstheorie einen Komplex von Metanarrativen generierte, die den Wissenschaftlichkeitsdiskurs der katholischen Geschichtsschreibung ausmachten. Es entstand ein dogmatischer, additiver Wissenschaftlichkeitsbegriff, der 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 Umlauf sind und selbst bei vielen Katholiken noch täglich verbreitet werden.»³⁹

Ähnlich wurde die Erstellung eines Archivs für Reformationsgeschichte in der Schweiz damit wissenschaftlich legitimiert, dass die Einseitigkeit – «Unrichtigkeiten» und «Entstellungen» –, die der protestanti-

³⁶ Siehe HEIKO FELDNER, *The new scientificity in historical writing around 1800*, in: Stefan Berger u. a. (Hg.), *Writing History. Theory and Practice*, London (Bloomsbury Academic) 2003, 3–23.

³⁷ Siehe etwa KNÖPFLER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (wie Anm. 12); ROLFUS, *Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte* (wie Anm. 12), 2; BRÜCK, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (wie Anm. 12), 1; MARX, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (wie Anm. 12), 13.

³⁸ ALZOG, *Universalgeschichte der christlichen Kirche* (wie Anm. 12), 9.

³⁹ HEINRICH BRÜCK, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 1, Mainz (Franz Kirchheim) 1887, V.

schen Reformationsgeschichtsschreibung vorgeworfen wurde, aufgehoben werden sollte.⁴⁰

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 nicht römisch-katholischen Geschichtsschreibung. Konkret zeigte sich dies 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.⁴¹

5. Sakralisierung und Universalisierung der Geschichte

Insofern als sich die katholische Geschichtsschreibung im 19. und im 20. Jahrhundert als «wissenschaftliche» Kommunikation darstellte, folgte sie dem für das Wissenschaftssystem typischen binären Code «wahr/unwahr».⁴² Stefan Jordan hat aufgezeigt, wie sich der Wahrheitsbegriff der Geschichtsschreibung seit 1800 von einem pragmatischen, auf die Erziehung der Menschen bezogenen zu einem die Objektivität als zentrales Spezifikum tragenden Konzept wandelte. Grundlegend für die katholischen Diskurse der Selbstreflexion war dabei, dass auch auf der religiösen Ebene ein zentraler Code entlang derselben Dichotomie «wahr»/«unwahr» verlief.⁴³ Verschränkt mit dem religiösen Code «immanent»/«transzendent» fand die Amalgamierung und Überhöhung von Religion und Geschichte wesentlich über drei Wahrheitsdiskurse statt.⁴⁴

⁴⁰ Einführung 1. Band, 1868 (wie Anm. 1), IV–V.

⁴¹ Siehe auch: STEINHAUF, Die Wahrheit der Geschichte (wie Anm. 5), 344f.

⁴² Siehe RUDOLF STICHWEH, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Dirk Baecker u. a. (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1987, 447–481.

⁴³ Siehe NIKLAS LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 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 (Wallstein) 2007, 233–258.

⁴⁴ METZGER, Religion und Geschichte (wie Anm. 5).

Aufbauend auf dem heilsgeschichtlichen Diskurs kann der *erste* als absoluter Wahrheitsdiskurs bezeichnet werden, der über den Anspruch der universalen Gültigkeit der christlichen Offenbarung und der Kirche als innerweltlicher Repräsentation derselben auf die Geschichtsschreibung an sich übertragen wurde. In Meinrad Baders *Lehrbuch der Kirchengeschichte* von 1904 beispielsweise wurde nicht nur der Sinn der Geschichte, sondern der Interpretationsrahmen derselben explizit allein auf die übernatürliche Wahrheitsebene bezogen und auf die Vorsehung und Verherrlichung Gottes hin geordnet.⁴⁵ 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.»⁴⁶ Dieser dogmatisch-übernatürliche Wahrheitsdiskurs war in sich statisch und ahistorisch.⁴⁷

Ebenfalls statisch und in der Tendenz ahistorisch war die *zweite Ebene* von Wahrheitsdiskursen, die die kirchliche, aber auch die gesellschaftliche (etwa nationale) Ebene betraf, die als Wahrheitsebene der Deutung und Legitimierung bezeichnet werden kann. Auf die übernatürliche Dimension bezogen wurde die Kirche im Diesseits als unveränderlich und damit als statisch dargestellt. Zugleich konnte die teleologische Geschichtssicht eine Deutung von Fortschritt und damit eine Dynamisierung der potenziellen Ahistorizität einschliessen.

Der *dritte* Wahrheitsbegriff betraf die Ebene der Methoden. Er bestimmte die Konzeption jener Begriffe, die die Kirchengeschichte systematisierten, besonders Kritik und Objektivität. So war in den katholischen Selbstbeschreibungsdiskursen der Geschichtsschreibung mehr oder weniger explizit ein mehrfacher Begriff sogenannter «objektiver Wahrheit» zu finden. Explizit kommt dies bei Georg Hüffer im ersten *Jahrbuch der*

⁴⁵ MEINRAD BADER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht*, Innsbruck (Rauch) 1904, 1–3.

⁴⁶ STEINBÜCHEL, Art. «Geschichtsphilosophie», in: *Staatslexikon* 2, 1927, 597.

⁴⁷ 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 (Vandenhoeck & Ruprecht) 1988, 377–405.

Görres-Gesellschaft von 1880 zum Ausdruck, der «die objective Wahrheit der göttlichen Lehre» als den «einzig objectiven Massstab der geschichtlichen Wahrheit» bezeichnete.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰

Wahrheit und Wirklichkeit, ein auf Transzendenz ausgerichteter geschichtsphilosophischer und ein empirischer, auf Methoden und Objektivitätsdiskurs basierender Wahrheitsdiskurs, wurden auch im Historismus übereinandergelegt. Auch bei Leopold von Ranke war der auf Unparteilichkeit («Objektivität») und Quellenforschung basierende Wahrheitsdiskurs mit einem umfassenden Wahrheitsdiskurs der Deutung verbunden, der Interpretation und transzendente Ausrichtung miteinander verband. «Objektive Darstellung» im Sinne von «Gegenständlichmachung» bedeutete für Ranke die Vergegenwärtigung von Wahrheit, wofür seine Ideenlehre die Interpretationsgrundlage bildete.⁵¹ Für Letztere war der Glaube an das Wirken Gottes in der Geschichte wesentlich. Ähnlich richtete Johann Gustav Droysen teleologisch den Zweck der Geschichte auf den absoluten Zweck hinter der Geschichte hin aus.⁵² Die Notwendigkeit der historischen Arbeit begründete er als den Auftrag, Gottes Schöpfung weiterzuschaffen und auszubauen. Der Wissenschaftlichkeitsanspruch des Historismus, der in Differenz zur Aufklärungsgeschichtsschreibung dargestellt wurde, wurde in letzter Instanz metaphysisch abgesichert. Die

⁴⁸ HÜFFER, Zur Orientierung (wie Anm. 28), 16.

⁴⁹ Siehe etwa: HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 2 (wie Anm. 12), 9; MARX, Lehrbuch der Kirchengeschichte (wie Anm. 12), 14.

⁵⁰ Siehe ALZOG, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte (wie Anm. 12), 4; KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende (wie Anm. 12), 41896, 3; HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 2 (wie Anm. 12), 5f.

⁵¹ Siehe etwa: LEOPOLD VON RANKE, Die deutschen Mächte und der Fürstenbund. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790. Sämtliche Werke, Bd. 31/32, Leipzig (Duncker und Humblot) 21875, VII–VIII; DERS., Deutsche Geschichte zum Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Berlin (Duncker und Humblot) 1839, 11.

⁵² JOHANN GUSTAV DROYSEN, Grundriss der Historik (1857), hg. von Rudolf Hübner, Darmstadt (WBG) 31958, 356–358.

transzendente Dimension als Letztbezug der historischen Erkenntnisbemühungen – Wolfgang Hardtwig spricht von «Geschichtsreligion» – wurde von der historiografiegeschichtlichen Forschung lange nicht beachtet, da sie nicht in die Verwissenschaftlichungs-, Modernisierungs- und Säkularisierungserzählung hineinpasste.

Die drei Wahrheitsebenen spiegelten und produzierten Mechanismen der Historisierung und der Sakralisierung der Geschichte.⁵³ Sakralisierung der Geschichte – durch religiöse Semantik und transzendentalen Bezug – und Historisierung des Sakralen waren ineinander verschränkt. Der Begriff der Geschichte selbst wurde über den heilsgeschichtlichen Sinnbezug sakralisiert. Der heilsgeschichtlich-offenbarungszentrierte Wahrheitsbegriff begründete die universalgeschichtliche Ausrichtung, die der Kirchengeschichte zugrunde gelegt wurde. Der Universalitätsbegriff war exklusiv, insofern er über den Wahrheitsbegriff einzig der katholischen Kirche zugeschrieben wurde.⁵⁴ Zugleich handelte es sich um eine temporale Universalität, indem die Geschichte der Kirche als Ausdruck und Beweis für die Katholizität und als Gewähr für die Ewigkeit der Kirche herbeigezogen wurde. Der heilsgeschichtliche Metadiskurs bestimmte die auf die Lebenden und die Toten ausgedehnte temporale Universalität.

Sakralisierung wurde gerade auch durch Quellenbezug hergestellt. So sollte beispielsweise durch vermeintlich unparteiische Quellen, die um die Jahrhundertwende von 1900 in der Schweiz zusammengestellt wurden, Evidenz für Kardinal Borromeos Heiligkeit präsentiert werden. Edward Wymann etwa hielt in der Einleitung der Edition eines Teils der Korrespondenz Borromeos (1897–1899) fest: «Die borromäische Correspondenz gleicht in der That dem menschlichen Blutumlauf. Der hl. Karl war der Mittel- und Sammelpunkt eines bewegten, religiös-politischen Lebens und von ihm gingen wie von einem Herzen wieder nach allen Seiten die mäch-

⁵³ Zu Sakralisierungsmechanismen siehe auch: HARTMUT LEHMANN, Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: Hans Christian Maner/Martin Schulze Wessel (Hg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939, Stuttgart (Franz Steiner) 2002, 13–27; ALEIDA ASSMANN, Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee, Frankfurt a. M. (Campus) 1993.

⁵⁴ Siehe explizit: HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 1 (wie Anm. 12), 9; STIEFELHAGEN, Kirchengeschichte in Lebensbildern (wie Anm. 12), 14.

tigsten Impulse aus.»⁵⁵ Sämtliche Briefe würden «wie von einem höheren Lichte verklärt und als Glieder eines grossen Ganzen» erscheinen. Die Metapher des Blutkreislaufes setzt die zentrale Stellung Borromeos bildhaft um. Der Autor belegt den Wert der edierten Quellen mit deren unmittelbar transzendtem Verweisungs- und Verherrlichungscharakter. Das Beispiel zeigt, wie Sakralisierungsdiskurse auch auf der Ebene des selbstreflexiven Quellenbezugs narrativ umgesetzt werden konnten.⁵⁶

6. Religion der Kultur

Der Kirchengeschichtsbegriff, der 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 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» und die Erziehung desselben zum «Wahren und Guten» als grundlegende Ziele der Kirchengeschichte bzw. der Geschichte schlechthin bezeichnet wurden.⁵⁷ Der Kulturbegriff wurde mit dem pragmatischen Ziel der Geschichtsschreibung verbunden. Auch die Zeitschrift *Archiv für schweizerische Reformations-Geschichte* begründete den kulturgeschichtlichen 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.»⁵⁸ In der konkreten Ver-

⁵⁵ EDUARD WYMANN, Aus der schweizerischen Correspondenz mit Cardinal Carl Borromeo, in: *Der Geschichtsfreund* 52 (1897) 263–305, hier 269f.

⁵⁶ Siehe FRANZISKA METZGER, Sakralisierung und Historisierung – Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Mariano Delgado/Markus Ries (Hg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*, Stuttgart (Kohlhammer) 2010, 285–310.

⁵⁷ Art. «Geschichte», in: *Realencyclopädie* 4 (wie Anm. 9)

⁵⁸ 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 (Hans von Matt) 1900–1908, VIII; Vorwort, in: *Der Geschichtsfreund* 1 (1843) Xf.

ortung deckte sich der Kulturbegriff der katholischen Geschichtsschreibung mit jener «innersten» Ebene der Kirchengeschichte, die in den selbstreflexiven Diskursen aufgeführt wurde: der Darstellung von Wallfahrten, Riten, Bräuchen und Heiligen, wobei es zumeist darum ging, in akribischen Schilderungen Belege für deren Existenz zu liefern, wodurch eine Art Kleinstarchive entstanden.⁵⁹ Kirchengeschichte als Kulturgeschichte war Inszenierung und Vergegenwärtigung von «katholischer Kultur» als Ausdruck von Religion.⁶⁰ Methodendiskurse wurden gerade auch auf dieser inneren kulturgeschichtlichen Ebene als zentrale Mechanismen der Legitimierung verwendet. Über den Nachweis der Echtheit und die Datierung von Riten und Bräuchen wurde eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten geschaffen. Der Kulturbegriff stellte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein einen Parameter dar, über den das Verhältnis von Religion und Gedächtnis bestimmt wurde, ja der zur Inszenierung von Religion als Gedächtnis verwendet wurde, während religiöses Gedächtnis zugleich die Rolle eines Konstruktionsmechanismus religiöser Kultur einnahm.

Reflexive Bedeutung als eigenständiger Begriff erhielt der Kulturbegriff erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wobei die zentrale Stellung von Kultur – das *Staatslexikon* von 1929 bezeichnete den Kulturbegriff als «umfassendsten historischen Wertbegriff»⁶¹ – in ihrer Verbindung mit Religion zum Ausdruck gebracht und die entsprechende Unterordnung unter

⁵⁹ Siehe etwa die Beiträge von Eduard Wymann zu Karl Borromeo: EDUARD WYMAN, Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 11 (1917) 55–60; DERS., Zeugnisse über den Besuch des hl. Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe, in: *Der Geschichtsfreund* 71 (1916) 139–232; DERS., Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz, in: *Schweizerische Rundschau* 11 (1911–1912) 161–166; DERS., Spuren Karl Borromeo's in Uri, in: *Schweizerische Rundschau* 6 (1905–1906) 346–353.

⁶⁰ Zum Konzept der Präsentmachung als Mechanismus in Ritualen: HANS-GEORG SOEFFNER, Protozoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Rudolf Schlögl u. a. (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz (Universitätsverlag Konstanz) 2004, 41–72.

⁶¹ Zum Kulturbegriff: FRANZ KELLER, Art. «Kultur», in: *Staatslexikon* 3, 1929, 665–672. Zum Geschichtsbegriff: RICHARD VON KRALIK u. a., Art. «Geschichte, Geschichtswissenschaft», in: *Staatslexikon* 2, 1927, 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* 3, 1910, 538–562.

den Religionsbegriff explizit formuliert wurde. Die Aufwertung des Kulturbegriffs in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende ist Ausdruck davon, wie neue Begriffe in religiöse Deutungsräume integriert wurden und das Verhältnis zu verschiedenen Zukunftsentwürfen und Semantiken definiert wurde, wobei eine Pluralisierung und teilweise Umcodierung religiöser Sprache festgestellt werden kann. Ein Beispiel: Der Fribourger Mediävist Gustav Schnürer stellte in seinen kulturgeschichtlichen Werken der 1930er- und 1940er-Jahre einen universal gedachten, als «Weltkultur» bezeichneten katholischen «Kulturraum» ins Zentrum, an dem er die katholischen Schweizer Regionen beteiligt sah.⁶² Ein Kulturbegriff nicht mit einem Nationsverständnis als Bezugsrahmen, sondern ein solcher mit einem universalen und zugleich exklusiven Abendlandsverständnis im Sinne einer essenzialisierten «abendländischen Kulturgemeinschaft» stand für ihn im Zentrum. Schnürers Geschichtskonzeption war geprägt von der Verknüpfung von Religion und Kultur, womit er letztlich keinen anderen Kulturbegriff vertrat, als er in den Lexika und historischen Zeitschriften zum Ausdruck kam.⁶³ Im Vergleich zu diesen war er jedoch geschichtstheoretisch reflektierter.⁶⁴

⁶² Siehe GUSTAV SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn (Schöningh) 1937; DERS., *Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft*, Freiburg i. Br. (Herder) 1932; DERS., *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert*, Paderborn (Schöningh) 1941; DERS., *Die Benediktiner und die Anfänge der abendländischen Kultur*, in: *Schweizerische Rundschau* 2 (1901–1902) 327–348.

⁶³ Zur Schnürers Auseinandersetzung mit Karl Lamprechts Kulturgeschichte siehe: GUSTAV SCHNÜRER, *Lamprechts Deutsche Geschichte*, in: *Historisches Jahrbuch* 17 (1897) 88–116. Zu verschiedenen Konzeptionen von Kulturgeschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts: HANS SCHLEIER, *Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert: Oppositionswissenschaft, Modernisierungsgeschichte, Geistesgeschichte, spezialisierte Sammlungsbewegung*, in: Wolfgang Küttler (Hg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 3, Frankfurt a. M. (Fischer) 1997, 424–446.

⁶⁴ Siehe besonders: GUSTAV SCHNÜRER, *Die Stellung des Mittelalters in der Kulturentwicklung*, in: *Schweizerische Rundschau* 5 (1904–1905) 259–282.

*Franziska Metzger (*1974 St. Gallen CH), Prof. Dr., Professorin für Geschichte an der Pädagogischen Hochschule Luzern. Sie studierte 1994–1999 Geschichte und Englische Literatur in Fribourg und Sheffield und war 2000–2007 Assistentin bei Urs Altermatt am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Fribourg, wo sie promovierte. 2007–2013 war sie Doktorassistentin und Lektorin am Departement Geschichte – Zeitgeschichte der Universität Fribourg. 2014 wurde sie an die Pädagogische Hochschule Luzern berufen. Am dortigen Institut für Geschichtsdidaktik und Erinnerungskulturen vertritt sie den Forschungsschwerpunkt Erinnerungskulturen. Seit 2011 ist sie Chefredakteurin der Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG).*

*Adresse: PH Luzern, Institut für Geschichtsdidaktik und Erinnerungskulturen IGE, Frohburgstrasse 3, Postfach 3668, CH-6002 Luzern
E-Mail: franziska.metzger@phlu.ch*

Summary

This contribution focuses on the relation between the institutionalisation of historiography in the Roman Catholic community of communication and the role of historical journals in this process on the one hand and the production and usage of self-reflexive discourses of history, i.e. philosophical, theoretical and methodological discourses, on the other hand. Focussing on the German-speaking areas, especially Switzerland, journals are interpreted as places of discourses of memory, as *lieux de mémoire* that used and stabilised conceptions of Church history as a discipline and of historiography in general, a bundle of discourses held together by a meta-discourse defined by salvation history, for the definition and canonisation of which encyclopaedias and handbooks played a decisive role since the mid-19th century.

Schlüsselwörter – Keywords

Selbstreflexive Diskurse – Institutionalisierung der Geschichtsschreibung – historische Zeitschriften – römisch-katholische Kommunikationsgemeinschaft – Wissenschaftlichkeitsdiskurs