

Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130371>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft

Franziska Metzger

Die letzten beiden Jahrhunderte lassen sich nicht nur mit dem Konzept der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung beschreiben, das den soziologischen und sozialgeschichtlichen Diskurs über Jahrzehnte stark geprägt hat, sondern ebenso in kulturgeschichtlicher Perspektive als Jahrhunderte der Kommunikation und von Kommunikationsgemeinschaften. Karl W. Deutsch hat bereits in den 1950er Jahren einen kommunikationstheoretischen Ansatz auf die Nationalismusforschung angewandt, der von der späteren kulturgeschichtlichen Nationalismusforschung nur teilweise weiterverfolgt wurde.¹ Die neuere Katholizismusforschung hat im Zusammenhang mit dem Modell der katholischen Subgesellschaft verschiedentlich auch das Paradigma der Kommunikation beigezogen.² Im Verhältnis zu den in der Kulturgeschichte und -theorie seit nunmehr zwei bis drei Jahrzehnten dominierenden Schlüsselkonzepten der Konstruktion und der Repräsentation bietet das Konzept der Kommunikation und darauf aufbauend jenes von Kommunikationsgemeinschaften meines Erachtens einen Ansatz, weicher, ohne die beiden Kon-

¹ Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationalism*, Cambridge/Mass. 1953. Kommunikationstheoretische Ansätze aufgegriffen und weiterverfolgt haben in der jüngsten Nationalismusforschung: Siegfried Weichlein, *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*, Düsseldorf 2004; Ulrich Bielefeld, *Nation und Gesellschaft. Selbstthematization in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2003; Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, New York 2000; Urs Altermatt, *Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa*, Zürich 1996. Siehe auch seinen Artikel «Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus» in der vorliegenden Zeitschrift (S. 417–432).

² Siehe insbesondere: Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1991. Der vorliegende Beitrag knüpft zum einen an einen von Urs Altermatt und mir verfassten Artikel zum katholischen Milieu an: 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/Schweiz 2003, 15–36. Zum anderen basiert er auf meinen historiographiegeschichtlichen Forschungen zur schweizerischen katholischen Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Verhältnis zur national-liberalen und protestantischen sowie auf einem Vergleich mit Deutschland.

zepte aufzugeben, zum einen sozialgeschichtliche Perspektiven integriert und mit den kultur- bzw. -kommunikationsgeschichtlichen verbindet und zum andern den Blick auf das Funktionieren, auf die Mechanismen sozialer Konstruktion von Identitäten richtet, indem er Kultur als Kommunikation versteht.³ Über die Konzepte der kommunikativen Konstruktion von Sinn rückt gerade die Wechselwirkung von Gesellschaftsstrukturen und Semantik in den Vordergrund.⁴ Das Konzept der Kommunikationsgemeinschaft, für die ich die Interrelation sozial-institutioneller und weltanschaulich-diskursiver sowie lebensweltlicher Faktoren als konstitutiv erachte⁵, bietet ein geeignetes Instrumentarium zur Untersuchung komplexer Mechanismen der Identitätsbildung.

Die Kommunikationsgemeinschaft *par excellence* des 19. Jahrhunderts stellte die Nation dar, an deren Konstruktion verschiedene gesellschaftliche Gruppen in konkurrierendem oder sich überschneidendem Verhältnis – wie in gemischtkonfessionellen Ländern wie Deutschland und der Schweiz die Katholiken gegenüber den national-dominierenden Eliten – beteiligt waren und sich selbst als Kommunikationsgemeinschaft definierten. Als entscheidende Spezifika moderner Kommunikationsgemeinschaften betrachte ich zum einen deren überindividuellen, abstrakten Charakter – im Unterschied zu konkreten Gemeinschaften – in Bezug auf die räumliche und soziale Dimension; «Gemeinschaft» wurde über gemeinsame Codes, Symbole und Diskurse, über Kommunikation als abstrakte Gemeinschaft imaginiert bzw. geschaffen. Hinsichtlich dieser abstrakten Vergemeinschaftung darf auch die sozialgeschichtliche Dimension der Vernetzung und Institutionalisierung nicht ausser Acht gelassen werden. Weiter sehe ich deren

³ Siehe etwa aus soziologischer Perspektive zu anschlussfähigen Ansätzen: Armin Nassehi, Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie, in: Hans-Joachim Giegel/Uwe Schimank (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns «Die Gesellschaft der Gesellschaft»*, Frankfurt a.M. 2003, 21–41; ders., Kommunikation verstehen. Einige Überlegungen zur empirischen Anwendbarkeit einer systemtheoretisch informierten Hermeneutik, in: Tilmann Sutter (Hg.), *Beobachtung verstehen, Verstehen beobachten. Perspektiven einer konstruktivistischen Hermeneutik*, Opladen 1997, 134–163; verschiedene Beiträge in: Cornelia Bohn/Herbert Willems (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*, Konstanz 2001, u.a.: Wolfgang Ludwig Schneider, *Gedächtnis, Interpretation und Organisation im Kontext religiöser Kommunikation*, 263–289.

⁴ Siehe Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1995.

⁵ Siehe auch: Altermatt/Metzger, Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 98 (2004), 185–208. Aus der neueren Katholizismusforschung siehe u.a.: Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998; Willhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Franz Xaver Kaufmann, *Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders./Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 9–34; Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996; Siegfried Weichein, *Wahlkämpfe, Milieukultur und politische Mobilisierung im Deutschen Kaiserreich*, in: Simone Lässig/Karl Heinrich Pohl/James Retallack (Hg.), *Modernisierung und Region im wilhelminischen Deutschland. Wahlen, Wahlrecht und Politische Kultur*, Bielefeld 1995, 69–87; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br./Basel ⁴1994.

Konstruktion als über- bzw. intergenerationelle Gemeinschaften, ja als Erinnerungsgemeinschaften in Bezug auf die zeitliche Dimension als zentrales Spezifikum. Drittens erachte ich die Gleichzeitigkeit sich konkurrierender und teilweise überschneidender Kommunikationsgemeinschaften als konstitutiv für die Konstruktionslogiken nationaler wie auch konfessioneller oder regionaler Kommunikationsgemeinschaften.⁶ Auf der Diskurs- und Handlungsebene stellte die Produktion von und die Partizipation an weltanschaulichem, politischem und lebensweltlichem Wissen, an Riten, Symbolen und Gedächtnis einen zentralen Kommunikationsgemeinschaften konstituierenden und -erhaltenden Faktor dar. Letztere konstituierten sich fortlaufend durch Selbst- und Gesellschaftsbeschreibungen, Inklusions- und Exklusionsprozesse und deren organisatorische und politische Bindung.

Bedeutender Faktor der Identitätsbildung in den europäischen Katholizismen des 19. Jahrhunderts war im komplexen Zusammenhang mit der Politisierung von Konfession und der Positionierung des Katholizismus in den sich herausbildenden Nationalstaaten und deren Selbstdefinition die Ultramontanisierung. Die Ultramontanisierung, welche ich mit der neusten Forschung schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ansetze und hier vorerst als interne Homogenisierung, Hierarchisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung der (Frömmigkeits)kultur verstehe⁷, trug wesentlich zur Festigung und Normierung des Katholizismus als moderne Symbolgemeinschaft und zur Durchsetzung kirchlicher Herrschaft bei. Gerade hier zeigen sich strukturelle Parallelen zur ebenfalls von Eliten getragenen Homogenisierung von Nationskonzeptionen und deren hegemonialer Durchsetzung. So lässt sich in Bezug auf die Schweiz zeigen, dass die ultramontanen – im Unterschied zu den föderalistisch-konservativen – Eliten eine zentrale Rolle in der Konstruktion überregionaler Kommunikationsnetzwerke spielten.⁸ Ultramontanisierung könnte auch als «Professionalisierung von

⁶ Siehe zu dieser Dimension für die Schweiz: Urs Altermatt/Franziska Metzger, Switzerland. Religion, Politics and the Nation: Competing and Overlapping Identities, Sheridan Gilley/Brian Stanley (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 8: World Christianities, 1815–1914, erscheint demnächst; Oliver Zimmer, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761–1891*, Cambridge 2003.

⁷ Siehe aus der neusten Forschung: Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005, darin vor allem: Siegfried Weichlein, *Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert*, 93–109 sowie Vincent Viaene, *Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860)*, 111–134; Siegfried Weichlein, *Sacrum – Profanum. Vom Herz-Jesu-Kult zum religiösen Event*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 35,1 (2005), 16–18; Emiel Lamberts (Hg.), *The Black International 1870–1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe*, Leuven 2002; Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 26 (2000), 38–75; Jan Roes, *Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 89 (1995), 7–44; Michael N. Ebertz, «Ein Haus voll Glorie, schauet » Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 62–85; ders., *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 89–111.

⁸ Siehe Altermatt/Metzger, *Milieu, Teilmilieus und Netzwerke* (wie Anm. 2).

Religion» beschrieben werden, ein Konzept, das Burkhard Gladigow aus religionswissenschaftlicher Perspektive im Zusammenhang von Ritualisierung und Normierung verwendet hat.⁹ Professionalisierung setzt Reflexivität voraus, und die Normierung von Beschreibungen der Gesellschaft, von Frömmigkeitsriten und Alltagswissen ist Ausdruck von Herrschaftsfunktionen innerhalb des Katholizismus. Gerade in dieser Hinsicht stellte der ultramontane Katholizismus ein modernes Phänomen dar.

Aufbauend auf dem kommunikationstheoretischen Zugang präsentiere ich im Folgenden Ansätze für ein Modell diskursiver Mechanismen bzw. kommunikativer Muster der Konstruktion einer katholischen Kommunikationsgemeinschaft.

Diskursive Mechanismen

Mechanismen der Inklusion und Exklusion, der Konstruktion von Einheit und Differenz stellen zentrale Faktoren der Identitätsbildung und Vergemeinschaftung auf der diskursiven wie auf der Handlungsebene dar.¹⁰ Jan Assmann bezeichnet kollektive Identitäten als «das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren»¹¹, Armin Nassehi in Anlehnung an Niklas Luhmann und Klaus Gilgenmann als «Ergebnis einer selbstreferentiellen Selbstbeobachtung und -beschreibung», als «Beobachtungsschema», das die «(Selbst- und Fremd-)Beschreibbarkeit von Personen in sozialen Kontexten» ermöglicht.¹² Kollektive Identitäten sind als historisch und somit kulturell codiert, d.h. als kulturelle, kommunikative Konstrukte zu erachten. Oder anders gesagt: Sowohl «Kollektive» wie denselben zugeschriebene Identitäten können als Diskurse von Kommunikationsgemeinschaften beschrieben werden.

Legt man einen Kultur- bzw. Kommunikationsbegriff zugrunde, der einer Beobachtung zweiter Ordnung entspricht¹³, so interessiert in erster Linie, wie die Gesellschaft bzw. Teilsysteme sich selbst gegenüber ihrer Umwelt beschreiben, was soziale Gruppen als Wirklichkeit produzieren und wie diese Wirklichkeiten konstruiert werden. In dieser Perspektive verstehe ich Diskurse als Praxis. Die diskursive Ebene bezieht sich im Verhältnis von Texten zur Gesellschaft auf die

⁹ Burkhard Gladigow, Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion, in: Rudolf Schlögl/Bernhard Giesen/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, Konstanz 2004, 159–172, hier 166, 172. Siehe darin auch: Rudolf Schlögl, *Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung*, 9–38.

¹⁰ Siehe u.a. Beiträge von Cornelia Bohn und Alois Hahn, Rudolf Stichweh, Urs Stäheli und Armin Nassehi zu Inklusion und Exklusion in: *Soziale Systeme*, 8 (2002).

¹¹ Jan Assmann, *Das kollektive Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 132.

¹² Armin Nassehi, *Überraschte Identitäten. Über die kommunikative Formierung von Identitäten und Differenzen nebst einigen Bemerkungen zu theoretischen Kontexturen*, in: Jürgen Straub/Joachim Renn (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M./New York 2002, 211–237, hier 226. Siehe auch: ders., *Kommunikation verstehen* (wie Anm. 3), bes. 158–160; Herbert Willems/Alois Hahn, *Einleitung. Modernisierung, soziale Differenzierung und Identitätsbildung*, in: dies. (Hg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt a.M. 1999, 9–29.

¹³ Siehe Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 880ff.

Codes, die Texten als kulturellen Konstrukten zugrunde liegen, sowie auf deren Mechanismen. Mit Michel Foucault liesse sich von «Möglichkeitsbedingungen» von Diskursen sprechen.¹⁴

Für die Religionsgeschichte geht ein solcher Ansatz über die Beschreibung von Ausdrucksformen von Frömmigkeit oder von weltanschaulichen Positionen hinaus, indem er auf deren Konstruktionsmechanismen und deren Rolle für die Konstruktion religiöser Kommunikationsgemeinschaften abzielt. So versucht die Analyse von Strategien und Mechanismen des ultramontanen Katholizismus dessen identitätsbildende Strukturen zu erfassen. Als diskursive Mechanismen können jene Strategien und narrativen Dimensionen bezeichnet werden, welche Diskursen und Handlungen ordnungsstiftende Funktion verleihen, wobei sie ihrerseits wiederum bereits Ausdruck ordnungsstiftender Diskurse sind. Als diskursive Mechanismen bezeichne ich jene Praktiken in der Produktion von Diskursen, die Interpretationsmodelle umsetzen und die strukturierend, sinnbildend und kontingenzreduzierend wirken.¹⁵ Insofern lässt sich das Konzept der Diskursmechanismen mit Foucaults «diskursiven Formationen» bzw. «diskursiver Praxis» vergleichen.¹⁶

Der Blick auf die Praxis der Produktion von Diskursen ist in einem gewissen Sinn auch vergleichbar mit Konzepten wie jenem «narrativer Strategien», das vor allem in der neueren Historiographiegeschichte verwendet wird, doch integriert das Konzept der diskursiven Mechanismen weit stärker die kontextbezogene und performative Ebene von Diskursen und sieht narrative Strategien als einen Teil der Mechanismen der Konstruktion von Diskursen unter anderen.¹⁷ Dieser Ansatz bezieht, etwa in Bezug auf historische Narrative oder Diskurse der Erinnerungskultur, die narrativ-rhetorischen Strategien mit ein, stellt jedoch nicht die linguistischen, sondern die Sinn-konstituierenden Mechanismen im Allgemeinen ins Zentrum. Tatsächlich könnte man auch für eine Unterscheidung zwischen diskursiven und performativen Mechanismen optieren. Im Sinne einer Perspektive, die die beiden Ebenen als sich in komplexen Prozessen gegenseitig prägend erachtet, verwende ich den Begriff der diskursiven Mechanismen jedoch als beides um-

¹⁴ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, 35.

¹⁵ Siehe zur Geschichtsschreibung: Franziska Metzger, *Histories of the nation in Germany and Switzerland: overlapping communities of discourse and memory*, Vortrag auf dem Workshop des Projektes der European Science Foundation «Representations of the Past», Budapest 21.–23. Oktober 2004.

¹⁶ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, bes. 38–60, 253–279. Foucault spricht auch von der «Regelhaftigkeit» («régularité») von Diskursen. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (wie Anm. 14), 78.

¹⁷ In der Historiographiegeschichte und Geschichtsphilosophie gelangt man dabei unmittelbar in die Debatte um den Narrativismus. Siehe hierzu: Chris Lorenz, *Historisches Wissen und historische Wirklichkeit: Für einen «internen Realismus»*, in: Jens Schröter/Antje Eddelbüttel (Hg.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 65–106. Zu einem kontextualistischen Ansatz in der Historiographiegeschichte siehe etwa: Chris Lorenz, *Kann Geschichte wahr sein? Zu den narrativen Geschichtsphilosophien von Hayden White und Frank Ankersmit*, in: Schröter/Eddelbüttel (Hg.), *Konstruktion von Wirklichkeit*, 33–63; Robert F. Berkhofer, *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge/Mass./London 1995. Auch Foucault vertrat m.E. einen stärker kontextualistischen Ansatz, als häufig dargestellt.

fassendes Konzept. Diskursmechanismen strukturieren nicht nur Diskurse, sondern damit verbunden auch – nicht zuletzt rituelles – Handeln.

In Bezug auf die katholische und andere Kommunikationsgemeinschaften bilden Diskursmechanismen den Nexus zwischen den verschiedenen Ebenen und Strategien der Identitätskonstruktion. Sie sind wesentliche Funktionen der Diskurse, über welche Identitäten generiert, gebunden und umgesetzt werden. Dieser Ansatz eröffnet verschiedene Perspektiven. Diskursmechanismen können ein Instrumentarium für die Analyse diskursiver Praktiken in unterschiedlichen Feldern der katholischen Kommunikationsgemeinschaft bilden. Nur schon innerhalb des Feldes historischer Produktion beispielsweise ermöglichen sie einen analytischen Zugang auf Gemeinsamkeiten und graduelle Unterschiede im Funktionieren und der Funktion unterschiedlicher Diskurse, aber auch auf Mechanismen der Gedächtniskonstruktion im Allgemeinen und der religiösen Kultur in einem weiteren Sinn. Weiter bildet die Analyse von Diskursmechanismen auch ein Instrumentarium für diachrone Vergleiche und ermöglicht einen komplexen komparativen Zugang auf das Funktionieren der Identitätskonstruktion unterschiedlicher Kommunikationsgemeinschaften, die sich konkurrieren, überlagern oder überlappen. Nicht zuletzt aus solchen vergleichenden Analysen ergeben sich Typisierungsmöglichkeiten diskursiver Mechanismen. Die Produktion unterschiedlicher Codes konnte über gleiche Mechanismen geschehen. So findet sich der Mechanismus der Sakralisierung von Geschichte nicht nur in Diskursen der katholischen Erinnerungskonstruktion, sondern auch in national-liberalen, etwa in Verbindung mit der Konstruktion von Auserwähltheitstopoi.¹⁸ Dies demonstriert die identitätsbildende Funktion dieser Mechanismen.

Makromechanismen als Strategien ultramontaner Identitätsbildung

In Bezug auf die katholische Kommunikationsgemeinschaft unterscheide ich zwei aufeinander bezogene Typen von diskursiven Mechanismen: Makromechanismen oder Strategien der ultramontanen Identitätsbildung und diskursive Mechanismen im engeren Sinn als kommunikative Muster, über welche die Makromechanismen im Wesentlichen konstruiert wurden. Diese Konstruktionslogiken manifestieren sich auf unterschiedlichen Ebenen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, als welche ich verschiedene Typen von Gesellschaftsbeschreibungen – die Produktion von Weltanschauung und Gesellschaftskonzepten sowie verschiedene Dimensionen von Wissen –, die Ebene der Produktion und Vermittlung religiöser Riten, von Wallfahrten und Heiligenverehrung, jene der internen und externen Mission sowie pastorale, soziale, pädagogische und politische Tä-

¹⁸ Siehe Altermatt, *Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation* (wie Anm. 1); 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, 13–27; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Nation – von Gott «erfunden»? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung*, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), *«Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 285–317.

tigkeitsfelder und deren jeweiliges Vergemeinschaftungspotential sehe. In Bezug auf diese Dimensionen lässt sich die Frage nach den Mechanismen der Identitätskonstruktion systematisch verfolgen. Auch kann das Modell auf unterschiedliche Trägergruppen, etwa laikale Eliten oder Orden und Kongregationen, angewandt werden. Als Makrostrategien bzw. -mechanismen sehe ich Homogenisierung; Integration und Exklusion; Konfessionalisierung; Hierarchisierung, Zentralisierung und Klerikalisierung; Wahrheitsdefinition; Reflexivität bzw. Gedächtnis sowie Expansion.

Als zentrales Charakteristikum der Ultramontanisierung sehe ich die Homogenisierung auf sämtlichen Ebenen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft.¹⁹ Homogenisierung verstehe ich mit Michael N. Ebertz als Durchsetzung des strengkirchlichen Paradigmas, von «geistlicher Herrschaft» und deren Legitimierung.²⁰ «Geistliche Herrschaft» musste über «symbolisches Wissen» produziert und vermittelt werden. Als entscheidendes Charakteristikum der Herrschaftsstrategie ist zudem der Diesseits-Jenseits-Bezug zu sehen²¹, was man als Umsetzung von Jenseitserwartung in sozialem Handeln bzw. dessen soziale Disziplinierung im Herrschaftsbezug bezeichnen könnte. Homogenisierung bedeutete Kontingenzreduzierung durch Kommunikation und musste auf allen drei Niveaus der Kommunikation geschaffen werden, auf jenem der Konstruktion von Information, d.h. von Gesellschaftsbeschreibungen, auf jenem der Mitteilung bzw. der Modi der Mitteilung sowie auf jenem des Verstehens.²² Sowohl die nationalen wie die ultramontanen Prozesse der Homogenisierung im 19. Jahrhundert waren Ausdruck der Fixierung von Deutungs- und Handlungsmustern mit Bezug auf die nationale bzw. die katholische Kultur. Homogenisierung wurde durch eine Pluralität von diskursiven Mechanismen geschaffen.

War der Mechanismus der Homogenisierung im Wesentlichen gegen innen gerichtet und hatte eine zentrale integrative Funktion für die Kommunikationsgemeinschaft, so war er zugleich mit Exklusionsstrategien verbunden. So ist etwa in gemischtkonfessionellen Ländern wie der Schweiz oder Deutschland von der Parallelität dominanter und konkurrierender Diskurse über die Nation in einem komplexen Verhältnis von Inklusions- und Exklusionsmechanismen auszugehen, die auf die jeweilige Homogenisierung nationaler bzw. konfessioneller Ordnungs-

¹⁹ Siehe auch: 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 Sources in the History of Christianity and Judaism*, Leiden/Boston 2004, 49–75; Irmtraud Götz von Olenhusen, *Die Ultramontanisierung des Klerus. Das Beispiel der Erzdiözese Freiburg*, in: Wilfried Loth (Hg.), (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 46–75; Ebertz, *Herrschaft in der Kirche* (wie Anm. 7).

²⁰ Ebertz, *Herrschaft in der Kirche* (wie Anm. 7), bes. 92. Ebertz stützt sich insbesondere auf Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922.

²¹ Siehe auch: Ebertz, *Herrschaft in der Kirche* (wie Anm. 7).

²² Zu den drei Ebenen der Kommunikation im Luhmannschen Sinn siehe: Matthias Prangel, *Kontexte – aber welche? Mit Blick auf einen systemtheoretischen Begriff «objektiven» Textverstehens*, in: Henk de Berg/Matthias Prangel (Hg.), *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen/Basel 1995, 176–177; Wolfgang Ludwig Schneider, *Die Beobachtung von Kommunikation. Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns*, Opladen 1994, 163–175.

vorstellungen wirkten.²³ Die Mechanismen der Homogenisierung und Exklusion verstärkten sich gegenseitig. Mit ihnen verbunden waren in gemischtkonfessionellen Ländern Mechanismen der Konfessionalisierung. Mehrkonfessionalität wurde, wie Dieter Langewiesche und Heinz-Gerhard Haupt festgestellt haben, «für die auf Homogenität angelegte Ordnungsidee Nation zum Problem»²⁴; sie führte nicht nur zu Deutungskämpfen um die Definition der Nation, sondern auch zu einer Konfessionalisierung von Politik und einer Politisierung von Konfession, welche sich in Gesellschaftsbeschreibungen – beispielsweise im Konzept Konstantin Siegwart-Müllers einer konfessionell zweigeteilten Schweiz – ebenso zeigen konnte wie in Wallfahrten oder Prozessionen, etwa der Trierer Rockwallfahrt.²⁵ Die Konfessionalisierung stellte in der Schweiz wie in Deutschland im 19. Jahrhundert einen der dominierenden Faktoren der Inklusion und Exklusion dar.

Integration, Homogenität und Herrschaft wurden auch über Expansion geschaffen bzw. gestützt. In Bezug auf den frühen Ultramontanismus hat Siegfried Weichlein auf diesen Mechanismus hingewiesen.²⁶ Integration über Expansion spielte besonders in den Missionsvereinen seit dem frühen 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle. Gegen innen trugen diese – und dies gehört ganz wesentlich zu deren ultramontanisierender Dimension – wesentlich zur Homogenisierung der Frömmigkeit bei.

Einen weiteren Faktor der Ultramontanisierung stellten Hierarchisierung, Zentralisierung und Klerikalisierung dar. Hierarchisierung und Zentralisierung, die ihre augenfälligste Umsetzung in der Unfehlbarkeitserklärung von 1870 fanden, wirkten unmittelbar auf die Homogenisierung der katholischen Denk- und Symbolgemeinschaft und deren diskursive und organisationelle Durchsetzung.²⁷ Teil der Strukturierung geistlicher Herrschaft, der Hierarchisierung und damit der Homogenisierung war die Klerikalisierung. In Bezug auf die Klerikalisierung als kirchlich-institutioneller Modernisierungsprozess sind verschiedene strukturelle Differenzierungen festzuhalten: Zum einen stellte sie eine Stärkung des Regularklerus im Verhältnis zum Ordensklerus dar. Doch übernahm auch letzterer neue Funktionen gerade hinsichtlich der Homogenisierung.²⁸ Zum anderen ist das

²³ Siehe für Vergleiche: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2004; Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004.

²⁴ Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Nation und Religion in Europa* (wie Anm. 23), 12.

²⁵ Zu Prozessionen als zentralem demonstrativem Phänomen des Ultramontanismus: Viaene, *Katholisches Reveil und ultramontane Pietät* (wie Anm. 7). Zur Konfessionalisierung siehe auch: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002.

²⁶ Weichlein, *Mission und Ultramontanismus* (wie Anm. 7); ders., *Eigenes – Fremdes. Identität und Abgrenzung*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 35,1 (2005), 6–8.

²⁷ Siehe auch: Roes, *Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne* (wie Anm. 7).

²⁸ Siehe hierzu erste Ergebnisse der international vergleichenden Forschung zu Orden und Kongregation im 19. und 20. Jahrhundert in: Jan De Maeyer/Sofie Leplae/Joachim Schmiedl (Hg.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004.

Verhältnis klerikaler und laikaler Eliten in Bezug auf die anderen Strategien der Ultramontanisierung in den verschiedenen Dimensionen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft zu differenzieren und sind vor allem auch länderspezifische Differenzen in Betracht zu ziehen.²⁹ Ein Beispiel der religiösen Homogenisierung und Integration über Disziplinierung stellte die Volksmission dar, bei der es sich um einen spezifisch durch Ordensgeistliche produzierten Aspekt der Klerikalisierung handelte.³⁰

Als weiteren Makromechanismus sehe ich die Definition von Wahrheit als zentralen Bestandteil der Homogenisierung im Sinne der Durchsetzung kommunikativer Herrschaft. Die Definition von Wahrheitsmonopolen umfasste für die ultramontanen Eliten des 19. Jahrhundert über den Bereich der Religion und der Theologie hinaus auch die übrigen gesellschaftlichen Teilsysteme und Wissensbereiche. Sie benötigten einen exklusiv-katholischen Wahrheitsbegriff, der zugleich integrativ wirkte und unterschiedliche – auch neue – Gesellschafts- und Wissensbereiche absorbieren konnte. Dies zeigt sich gerade in Bezug auf die Geschichtsschreibung. Hier liessen sich verschiedene Wahrheitsdiskurse integrieren, konnten als wissenschaftlich und «objektiv» und als «katholisch» bezeichnete Diskurse der Wahrheit miteinander verbunden werden. Sie stellten damit Teil einer Inklusion und Exklusion regelnden, «Wahrheit» auf zugleich zwei Ebenen gegenüber nicht-katholischen «Wahrheiten» abgrenzenden Gesellschaftsbeschreibung dar. Wahrheitsdiskurse des Wissenschaftssystems wurden mit jenen des Systems der Religion verbunden. Dies scheint mir ein wesentlicher Mechanismus innerhalb der ultramontanen Strategie der Wahrheitsfixierung und -durchsetzung zu sein.³¹

Kulturelle Produktion kann als «Gedächtnis» sozialer Gruppen bezeichnet werden, als Wissen, das erinnert und vergessen werden kann.³² Für die Bildung religiöser und anderer Kommunikationsgemeinschaften spielte Gedächtnis eine zentrale Rolle. Reflexivität ist konstitutiv für moderne Kommunikationsgemeinschaften des 19. Jahrhunderts, durch welche sie mobilisiert, integriert und als Gemeinschaft von überindividueller Dauer konstruiert wurden. Dabei war zentral, dass die Eliten ihre Ordnungsvorstellungen in der Geschichtsschreibung und anderen reflexiven Diskursen zum Ausdruck brachten und dominante Erinnerungsdiskurse im Sinne von Deutungsmonopolen zu fixieren suchten; sie brachten gedachte Vergangenheit und gedachte Zukunft – Staats- und Nationasvorstel-

²⁹ Zu Hinweisen auf Unterschiede: Lamberts (Hg.), *The Black International 1870–1878* (wie Anm. 7). Zum Quebec: Lucia Ferretti, *Brève histoire de l’Eglise catholique au Québec*, Montreal 1999.

³⁰ Siehe für die Schweiz: Patrick Geiger, *Volksmissionen – «fabrikmässig betriebene Seelenfängerei»?.*, in: Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten* (wie Anm. 2), 67–84.

³¹ Siehe Franziska Metzger, *Die Konfession der Nation. Katholische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur der Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 97 (2003), 145–164. Zu teilweise differierenden Interpretationen: Hubert Wolf/Dominik Burkard/Ulrich Muhlack, *Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit*, Paderborn et al. 2003.

³² So Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (wie Anm. 4), 45–47; Gaetano Romano, *Kultur als medienwissenschaftlicher Grundbegriff*, in: *Medienwissenschaft Schweiz*, 2 (1999), 2–15, 9–10.

lungen, aber auch Vorstellungen des Katholizismus in der modernen Gesellschaft – in Verbindung, ja zur Deckung. Auf die Bedeutung dieser reflexiven Selbstreflexion hat Wolfgang Hardtwig für das Bürgertum im 19. Jahrhundert hingewiesen, jedoch ohne auf andere Kommunikationsgemeinschaften als die national-bürgerliche einzugehen.³³ Zum katholischen Milieu als Erinnerungsgemeinschaft gehörten – und dabei ist ein weiterer zentraler Faktor in der Konstruktion von Erinnerungsgemeinschaften angesprochen – nicht nur Geschichts- und Erinnerungsdiskurse, sondern auch Frömmigkeitsriten und religiöse Praktiken. Reflexivität und Erinnerung stellten einen wichtigen Faktor der kommunikativen Konstruktion von Homogenisierung dar.

Insgesamt vermag der Blick auf die Strategien oder Makromechanismen der Identitätskonstruktion zu zeigen, wie die Überlagerung verschiedener Instanzen der Identitätskonstruktion einen zentralen Faktor moderner Kommunikationsgemeinschaften darstellte.

Mechanismen der diskursiven und performativen Kommunikation

Als zentral für die Konstituierung der Makrostrategien ultramontaner Identitätskonstruktion sehe ich auf der Ebene der Produktion von Diskursen, Symbolen und Handlung eine Reihe diskursiver Mechanismen bzw. Modi der kommunikativen Produktion, die ihrerseits wiederum komplex zusammenwirkten und sich überlagerten: Sakralisierung; Historisierung und Enttemporalisierung, Kontinuitätskonstruktion und Teleologisierung; Ritualisierung; Charismatisierung und Wiederholung.

Als möglicherweise verbreitetster diskursiver Mechanismus und zentrales Charakteristikum des ultramontanen Katholizismus kann die Sakralisierung benannt werden. Sakralisierung stellte für sämtliche Strategien der Identitätsbildung einen zentralen Mechanismus dar, welcher die Ultramontanisierung des Katholizismus – und damit auch die innerkatholische Differenzierung – auf der Ebene der diskursiven Produktion, die die performative Umsetzung und Inszenierung einschliesst, ganz wesentlich kennzeichnete. Der diskursive Modus der Sakralisierung war potentiell auf die gesamte Gesellschaft ausgerichtet. Er konnte etwa als Sakralisierung nationaler Narrative einen wesentlichen Mechanismus katholischer Umdeutung darstellen und mit Diskursen der Konfessionalisierung von nicht das Teilsystem Religion betreffenden gesellschaftlichen Subsystemen zusammenwirken.³⁴ Verschiedene diskursive Mechanismen konnten sich in jenem der Sakralisierung bündeln.³⁵ Insofern als auch nationale Masternarrative bzw. Konzeptionen der Nation über ähnliche Mechanismen sakralisiert wurden,

³³ Wolfgang Hardtwig, *Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters*, Göttingen 2005, 15.

³⁴ Siehe auch: Altermatt, *Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation* (wie Anm. 1).

³⁵ Zur Sakralisierung siehe aus der Nationalismusforschung: Frank-Michael Kuhlemann, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M./New York 2001, 548-586; Kevin Cramer, *The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism*, in: Smith/Clark (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany*, 97-120.

worauf etwa Urs Altermatt hingewiesen hat, liesse sich auch von einem säkularisierten Mechanismus der Sakralisierung sprechen.³⁶

Historisierung und Enttemporalisierung stellen weitere diskursive Mechanismen dar, die in verschiedenen Bereichen der kulturellen Produktion in Bezug auf die Gedächtnisfunktion der katholischen Kommunikationsgemeinschaft zu finden sind.³⁷ Die Historisierung gegenwärtiger Gesellschaftsmuster, Ideen und politischer Situationen verlief häufig über Kontinuitätskonstruktionen von vergangenen Gegenwarten in die zeitgenössische Gegenwart gekoppelt mit einer Retroprojektion von Erscheinungen und Ordnungsmustern der zeitgenössischen Gesellschaft in die Vergangenheit. Dieser Komplex von Mechanismen schuf – und dies erscheint auf den ersten Blick paradox – nicht zuletzt in Verbindung mit geschichtstheologische Deutungen – einen ahistorischen Enttemporalisierungseffekt. Legitimität wurde nicht nur auf der konkreten sozialen Ebene wesentlich durch Kontinuitäten geschaffen, sondern auch über entsprechende diskursive Mechanismen von Narrativen. Der Kontinuitätsmechanismus der Historisierung/Enttemporalisierung war unmittelbar mit jenem der Teleologisierung gekoppelt. Diese Mechanismen wirkten einer temporalisierenden Sicht auf die Gesellschaft, wie sie letztlich Ausdruck der modernen Gesellschaft darstellt, entgegen.³⁸ In Anlehnung an Aleida Assmann liesse sich auch von einem Modus der Überblendung verschiedener Zeit- bzw. Ereignisebenen sprechen.³⁹ Enttemporalisierung spielt in der Religion generell eine zentrale Rolle, wobei sie mehr oder weniger stark mit der Ebene des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung in Verbindung steht. Historisierung und damit einhergehende Kontinuitätskonstruktionen zeigten sich auch in Erinnerungsorten und -praktiken, wie sie auch Wallfahrten, Prozessionen oder Heiligenverehrung darstellen konnten. Auch sie synchronisierten unterschiedliche temporale und räumliche Ebenen.

Auf verschiedenen Ebenen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft schuf der auf Erinnerung und Reflexion ausgerichtete Komplex diskursiver Mechanismen Legitimationsstrategien für die zeitgenössische Gemeinschaft: eine homogenisierte und klerikalisierte Religion mit einem integrativen und zugleich expansiven Charakter. Das Konzept der ultramontanen Kirche wurde bis in die nachreformatorische Zeit und das «konfessionelle Zeitalter» zurückprojiziert. Lassen sich nicht sogar in einzelnen Verwendungen des häufig zitierten Paradigmas des «zweiten konfessionellen Zeitalters» Überreste dieses Masternarrativs katholischer Geschichtsschreibung und Erinnerungskonstruktion finden?

³⁶ Siehe Urs Altermatt, *Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik, Chur/Zürich 2001*, 27–52. Siehe auch: Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M. 1993.

³⁷ Siehe Metzger, *Histories of the Nation* (wie Anm. 15).

³⁸ Auch Pierre Nora sieht die Kontinuitätskonstruktion als zentral für Gedächtnis: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1998, 28.

³⁹ Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis* (wie Anm. 36), 53. Christoph Conrad und Sebastian Conrad sprechen ähnlich von Projektion: Christoph Conrad/Sebastian Conrad, *Wie vergleicht man Historiographien?*, in: dies. (Hg.), *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, Göttingen 2002, 11–45, bes. 21.

Für die Umsetzung von Codes und Symbolen in einer überzeitlichen Struktur war der Mechanismus der Ritualisierung bedeutend. Hans-Georg Soeffner bezeichnet Rituale auch als «Repräsentanten überhöhter oder als heilig dargestellter Ordnungen».⁴⁰ In diskurs- bzw. kommunikationstheoretischer Perspektive kann Ritualisierung darüber hinaus als wesentlicher Mechanismus erachtet werden, der zur Normierung, d.h. zur Fixierung von Symbolen und zur Zuschreibung ganz bestimmter Bedeutungen beiträgt und damit komplexitätsreduzierend wirkt. Ritualisierung schafft «Kontrolle über Tradition»⁴¹. Man könnte auch von einer dominierenden diskursiven Festlegung durch Ritualisierung sprechen. Entsprechend kann Ritualisierung als Darstellungsmechanismus beschrieben werden, der gerade strukturelle Parallelen zu Gedächtnis bzw. zur Konstruktion von Erinnerung offen legt, während zugleich Symbolisierung und Ritualisierung Mechanismen innerhalb der Erinnerungskonstruktion darstellen, so dass letztlich von einem gegenseitig konstitutiven Verhältnis gesprochen werden könnte. In verschiedenen Typen der Erinnerungsproduktion wirkte die Ritualisierung in unterschiedlichem Ausmass als strukturierender Faktor, so in der populären Geschichtsschreibung oder aber in der nicht-schriftlichen, stärker performativen Erinnerungsproduktion. Man könnte in Bezug auf letztere auch von Performanz sprechen⁴², während bei schriftlicher Erinnerungsproduktion die Ritualisierung auf einer mehr imaginierten und abstrakten, weniger performativen Ebene geschieht. Hier liesse sich auch etwa die Sonntagskultur als Beispiel anführen.

Ebenfalls auf der performativen, lebensweltlichen Ebene wie auf jener der Produktion von Codes und Symbolen wirkt der diskursive Mechanismus der Charismatisierung. Im Papstkult der Pianischen Epoche spielte wie die Charismatisierung, die die Person zur Institution transzendiert, eine wesentliche Rolle.⁴³ Die Charismatisierung ist darüber hinaus als Diskursmechanismus in verschiedenen Dimensionen der Wissensproduktion und -vermittlung zu finden, in der Volksmission mit Bezug auf die Hierarchisierung und Klerikalisierung und deren bildhafte Umsetzung ebenso eine Rolle wie in der Produktion von Erinnerungsorten wie Niklaus von Flüe oder Bonifatius oder in der Übermittlung anti-judaistischer Stereotype in Passionsspielen.⁴⁴ Gerade über Personalisierung und Emotionalisierung wirkte die Charismatisierung als Sinnverstärker.

⁴⁰ Hans-Georg Soeffner, *Protozoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, in: Schlögl/Giesen/Osterhammel (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole* (wie Anm. 9), 41-72, bes. 61-72.

⁴¹ Gladigow, *Symbole und Symbolkontrolle* (wie Anm. 9), 164, 169.

⁴² Das Konzept der Performanz in Bezug auf Erinnerungsproduktion kommt dem von Eelco Runia eingeführten Begriff «Präsenz» nahe bzw. kann unter anderem den Mechanismus der «Präsenz» umfassen. Siehe bereits: Eelco Runia, «Forget about It»: «Parallel Processing» in the Srebrenica Report, in: *History and Theory*, 43 (2004), 295-320. Siehe zur rituellen Ebene von Erinnerung auch: Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis* (wie Anm. 36).

⁴³ Siehe Ebertz, *Herrschaft in der Kirche* (wie Anm. 7), 108-111. Ebertz verwendet den Begriff der Charismatisierung jedoch in einem hauptsächlich sozialgeschichtlichen Sinn, während ich das Konzept hier besonders als diskursiven Mechanismus verwende.

⁴⁴ Siehe zu «Bruder Klaus»: Urs Altermatt, *Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 81 (1987), 51-82; Franziska Metzger, *Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und*

Eine spezifisch katholische Form von Erinnerungsorten stellten Wallfahrtsorte dar. In denselben spielte neben der Ritualisierung und Charismatisierung der Effekt der Regelmässigkeit und Wiederholung eine bedeutende Rolle, insofern er zur Konstruktion religiöser – zuweilen zusätzlich auch regionaler oder nationaler – Identität beitrug. Dabei ist anzumerken, dass für Foucault der Mechanismus der Wiederholung allen Diskursen zugrunde liegt und ein grundsätzlicher Modus kommunikativer Sinnproduktion darstellt. Im Zentrum einer Tiefenanalyse steht denn gerade die Inszenierung dieser Wiederholung und deren Mechanismen.

Die Komplexität des Zusammenwirkens von verschiedenen diskursiven Mechanismen in unterschiedlichen Feldern der Identitätskonstruktion zeigt sich im sich überlagernden Verhältnis von Geschichte und Sakralität, in der Sakralisierung historischer Diskurse auf der einen und der Historisierung des Sakralen auf der anderen Seite besonders augenfällig.⁴⁵ Untersuchungen zu verschiedenen nationalen und religiösen Selbstbeschreibungen zeigen gerade, dass die diskursiven Mechanismen unterschiedlicher, auch konkurrierender Kommunikationsgemeinschaften grosse Parallelitäten aufweisen.⁴⁶ Als Grundstrukturen bzw. kommunikatives Muster der aufgezeigten diskursiven Mechanismen scheint mir das Spiel mit der Temporalität und Historizität zu sein: Über die Mechanismen der Kontinuitätskonstruktion und der Teleologisierung wurden verschiedene temporale Ebenen bzw. zeitliche Modalitäten überlagert. In unmittelbarer Verbindung damit und zu deren Inszenierung wirkten die Ritualisierung, Wiederholung und Charismatisierung als weiterer Komplex diskursiver Produktion einer homogenisierten Kommunikationsgemeinschaft.

Synchrone und diachrone Kommunikation: abstrakte und intergenerationelle Vergemeinschaftung

Sämtliche Diskursmechanismen basieren wesentlich auf temporalen und räumlichen Strukturen, auf der Strukturierung des Verhältnisses von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ebenso wie auf jener des Raumes der Kommunikation. Sie bestimmten verschiedene Ebenen der Kommunikationsgemeinschaft – bei weitem nicht nur jene der Geschichtsschreibung und Erinnerungskonstruktion – über die komplexen Modalitäten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁴⁷

Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa* (wie Anm. 23), 64–98. Zu Bonifatius: Siegfried Weichlein, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt* (wie Anm. 25), 155–179. Zu den Passionsspielen: Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999. Siehe auch: Stefan Leimgruber, *Herkunftsvergessenheit der Christen – die Darstellung des Judentums im Religionsunterricht*, in: Victor Conzemius, *Schweizer Katholizismus 1933–1945*, Zürich 2001, 315–339.

⁴⁵ Siehe auch: Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis* (wie Anm. 36).

⁴⁶ Siehe Metzger, *Histories of the nation* (wie Anm. 15).

⁴⁷ Zur Komplexität der Zeitmodalitäten siehe besonders: Niklas Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme*, in: Peter Christian Lutz (Hg.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, Opladen 1972, 81–115; Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft*.

Dabei stellte der Komplex von Historisierung und Enttemporalisierung einen zentralen Mechanismus für die Sakralisierung der Gesellschaft dar und trug die Ritualisierung dieser temporalen Struktur wesentlich zur vergemeinschaftenden Wirkung bei.

In Bezug auf die räumliche Dimension ist die Überlagerung bzw. Vermittlung zwischen der regionalen, nationalen und internationalen bzw. universalen Ebene für die katholische Kommunikationsgemeinschaft zentral. Die nationalen, regionalen und universalen Bezugsebenen stellten keine Gegensätze dar, sondern wurden integriert und verstärkten einander in verschiedenen der identitätsbildenden Instanzen. So historisierte etwa die schweizerische katholische Geschichtsschreibung ein regionales Identitätsbewusstsein der Innerschweizer Katholiken und weitete das Konzept einer mittelalterlichen «Interessensgemeinschaft» und «Urdemokratie» der Innerschweiz auf die zeitgenössische nationale Ebene aus.⁴⁸ Auch auf der rituellen Ebene zeigt sich die Präsenz der unterschiedlichen Raumdimensionen, etwa in Wallfahrten, in welchen sich der regionale mit dem internationalen Charakter und einem universalen Bezug verbinden liess.⁴⁹ Die zentrale Instanz der Expansion bzw. Transponierung der katholischen Kommunikationsgemeinschaft ultramontaner Ausrichtung auf die universale Ebene stellte die Mission dar.⁵⁰ Vor dem Hintergrund der Konstruktion nationaler Kommunikationsräume im 19. Jahrhundert war die internationale und universal gedachte Dimension der katholischen Kommunikationsgemeinschaft ein – über ähnliche Mechanismen konstruiertes – Gegenmodell, das allerdings zugleich die nationale Dimension integrierte.

Was das Verhältnis von Kommunikation und Vergemeinschaftung betrifft, ist zum einen die Produktion von konkreten Netzwerken der Kommunikation von Zeitungen und Zeitschriften, Intellektuellenzirkeln und Organisationen mit regionalem oder nationalem Bezug zu sehen. Zugleich stellte die katholische Kommunikationsgemeinschaft eine abstrakte Vergemeinschaftung dar, wie sie in der Geschichtsproduktion ebenso wie durch Frömmigkeitspraktiken und Riten als Erinnerungs-, Erfahrungs- bzw. rituelle Gemeinschaften geschaffen wurde. Kommunikation geschah zudem nicht nur auf einer horizontalen, sondern auch auf der vertikalen Kommunikationsrichtung.⁵¹ Die Dimension der überregionalen und

Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993; Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a.M. 2000.

⁴⁸ Siehe etwa: Robert Durrer, *Die Einheit Unterwaldens*. Studien über die Anfänge der urschweizerischen Demokratien, in: *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, 1910, 169–181; Hans Dommann, *Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft*, in: *Der Geschichtsfreund*, 96 (1943), 115–229.

⁴⁹ Siehe Kari Kälin, *Schauplatz katholischer Frömmigkeit*. Wallfahrt nach Einsiedeln von 1864–1914, Freiburg/Schweiz 2005; Andreas Johannes Kotulla, *Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich*. Zur Erforschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit, in: Fleckenstein/Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus* (wie Anm. 7), 135–157.

⁵⁰ Siehe Roes, *Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne* (wie Anm. 7); Weichlein, *Mission und Ultramontanismus* (wie Anm. 7).

⁵¹ Siehe hierzu in Bezug auf die Missionsvereine des frühen 19. Jahrhunderts: Weichlein, *Mission und Ultramontanismus* (wie Anm. 7), 102.

überindividuellen, ja übernatürlichen und überzeitlichen Gemeinschaft ging mit diskursiven Mechanismus der Enttemporalisierung, aber auch der Ritualisierung einher. Diese Konstruktionslogiken waren für die synchrone und diachrone – intergenerationelle – Kommunikation bzw. Transmission zentral.

Die Deutung der Kommunikationsgemeinschaft als intergenerationeller Erinnerungsraum und als Erfahrungsgemeinschaft geschah auf verschiedenen Ebenen und über verschiedene Mechanismen. Die Diskursmechanismen schufen – und zwar in der Geschichtsschreibung ebenso wie in anderen Feldern – in der Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Gemeinschaften mit überindividueller Dauer als «imaginäre Gemeinschaft(en) der Lebenden und der Toten»⁵². Die Feststellung von Ulrich Bielefeld über die Nation lässt sich auf die katholische Kommunikationsgemeinschaft übertragen: «Die Einheit des Nationalen konstituiert sich in der Institutionalisierung der Gesellschaft als Gemeinschaft. Die generische Form der Zeit wird überführt in eine genealogische Ordnung der bewussten und unbewussten intergenerationellen Übertragung von Traditionen und Vorstellungen des Kollektivs zwischen Generationen.»⁵³ Für die Bildung religiöser Kommunikationsgemeinschaften allgemein hatte Gedächtnis eine mehrfache konstitutive Bedeutung: Im Sinne einer Konstruktion von Tradition und deren Historisierung ebenso wie auf der Ebene von Riten und religiösen Praktiken, über welche sich die religiöse Symbolgemeinschaft als überzeitliche Gemeinschaft konstituierte. Die «temporale Mehrschichtigkeit», von der Lucian Hölscher in Bezug auf die Historiographiegeschichte spricht⁵⁴, könnte durch den Begriff der räumlichen Mehrschichtigkeit ergänzt werden. Die Komplexität auf beiden Ebenen ist ein wichtiges Spezifikum moderner Kommunikationsgemeinschaften.

Franziska Metzger, lic. phil., Assistentin am Seminar für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg, Redaktionsassistentin der SZRKG

⁵² Peter Walkenhorst, Nationalismus als «politische Religion»? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Blaschke/Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich* (wie Anm. 5), 503–529, 511.

⁵³ Bielefeld, *Nation und Gesellschaft* (wie Anm. 1), 66.

⁵⁴ Lucian Hölscher, *Neue Annalistik. Umriss einer Theorie der Geschichte*, Göttingen 2003, 66–73, zit. 72.