

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	103 (2009)
Artikel:	Sakralisierung und Historisierung - Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts
Autor:	Metzger, Franziska
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-130441

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.01.2026

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

Sakralisierung und Historisierung – Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts

Franziska Metzger

In der Einführung zu seiner Edition eines Teils der Korrespondenz von Borromeo, die 1897, 1898 und 1899 in der Zeitschrift des historischen Vereins der fünf Orte, dem *Geschichtsfreund*, sowie 1903 als separate Schrift erschien, hielt der Theologe, Historiker und Urner Staatsarchivar Eduard Wymann 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 mächtigsten Impulse aus.»¹ Sämtliche Briefe würden «wie von einem höhern Lichte verklärt und als Glieder eines grossen Ganzen» erscheinen. «Die Correspondenz macht in ihrer Gesamtheit einen überaus günstigen Eindruck und lässt den Eifer und die Bestrebungen des hl. Karl in einem hohen Lichte erscheinen. Selbst jene Briefe, die schlimme Berichte enthalten, vermögen diesen Eindruck nicht zu verwischen, denn sie klagen ja nicht den hl. Karl an, sondern verherrlichen ihn, weil wir wissen, dass sie in ihm ebenso viele Gegenreaktionen hervorgerufen haben.»

Seine Schrift «Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft» zum Jubiläumsjahr der Heiligsprechung von Borromeo 1910 schloss Eduard Wymann mit den Sätzen: «Seine wenigen sterblichen Überreste ruhen tief unten in der engen Kammer der Krypta, aber der ganze Dom wölbt sich darüber als ein Grabmal, wie selbst die Mächtigsten der Erde sich ein würdigeres nicht wünschen könnten. Doch wird dieses Denkmal an Grösse und Herrlichkeit noch übertroffen von dem geistigen Monument, das er auf Erden hinterlassen. Dieses letztere ragt nämlich viel höher als die Spitze des Domes, es reicht

¹ Eduard Wymann, Aus der schweizerischen Correspondenz mit Cardinal Carl Borromeo Erzbischof von Mailand. Bibliotheca Ambrosiana F135–F175. 1576–1584, in: Der Geschichtsfreund, 52 (1897), 263–305, 53 (1898), 3–99 sowie 54 (1899), 3–116, zit. hier und im Folgenden: 52 (1897), 269–270. Siehe auch die separate Schrift: ders., Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576–1584 (Ambrosiana F135–F175) nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und Verehrung des Heiligen in der Schweiz, Stans 1903.

hinan bis zum Himmel und hinein in die Ewigkeit, denn durch die Aufnahme unter die Zahl der Heiligen am 1. November 1610, setzte Papst Paul V. dem Lebenswerk Borromeo's die Krone auf und umgab es dauernd mit überirdischer Verklärung.»²

Die beiden zitierten Passagen spiegeln zentrale Diskursstränge, Mechanismen und narrativ-rhetorische Strategien der Konstruktion Borromeos als Erinnerungsfigur in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wobei die Produktion in den 1880er bis 1940er Jahre und besonders um die Jahrhundertwende von 1900 sowie in den Jahren um das dreihundertjährige Jubiläum der Heiligsprechung am stärksten war. Mit Blick auf die diskursive Schaffung des Heiligen und seine Verschränkung mit der Schweiz, auf Mechanismen und narrative Inszenierungen³ lassen sich, aufbauend auf einer diskurs- und semantikgeschichtlichen Analyse der Quelleneditionen zu Borromäus – so von Eduard Wymann, Paolo D'Alessandri, Heinrich Reinhardt und Franz Steffens –, der Schriften und Aufsätze von Eduard Wymann, Giovanni Galbiati, Hans Dommann, Theodor von Liebenau, Gion Cahannes und anderen sowie durch die Analyse der Präsenz Borromeos in zeitgenössischen Gesamtdarstellungen zur Schweizer- und Kirchengeschichte wie jenen von Johann Baptist Marty, Joseph Hürbin, Jakobus Stammler, Ludwig Suter, Theodor Schwegler, Iso Müller und Sigmund Widmer, die folgenden Thesen formulieren:

1. Vergleicht man die historische Produktion zu Borromäus als Heiligen des «konfessionellen Zeitalters» mit der katholischen Geschichtsschreibung im Allgemeinen und besonders zur Reformation und katholische Reform, so zeigt sich in den historischen Narrativen zu Borromäus die Verschränkung mit geschichtsphilosophischen und -theologischen Konzeptionen, ja die Reproduktion und Umsetzung entsprechender selbstreflexiver Diskurse der katholischen (Kir-

² Eduard Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft. Gedenkblätter zur dritten Jahrhundertfeier seiner Heiligsprechung, Stans 1910, 245.

³ Für einen historiographiegeschichtlichen Blick auf die diskursive Konstruktion von Wirklichkeiten, auf Mechanismen bzw. Regelmäßigkeit von Diskursen und die narrative Inszenierung derselben als methodologische Grundlagen anschlussfähig: Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses [1970], Frankfurt a.M. 2003; Beiträge in: Dirk Tänzler/Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie, Konstanz 2006; Reiner Keller/Andreas Hirseland/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz 2005; Rudolf Schlägl/Bernhard Giesen/Jürgen Osterhammel (Hg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften, Konstanz 2004; Niklas Luhmann, Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: Henk de Berg/Matthias Prangel (Hg.), Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, Tübingen 1995, 9–35; 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; Stephen Bann, Analysing the Discourse of History, in: *Dalhousie Review*, 64 (1984), 376–400; Robert F. Berkhofer, Beyond the Great Story. History as Text and Discourse, Cambridge MA/London 1995.

chen)geschichtsschreibung besonders ausgeprägt. Die Verschränkung von Historisierung und Sakralisierung, welche als zentraler Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus bezeichnet werden kann, zeigte sich in den Narrativen zu Borromäus in komprimierter und akzentuierter Weise.

2. Borromäus wurde zu einer Symbolfigur, in welcher die übernatürlich-transzendenten, heilsgeschichtlich begründete Perspektive auf die Geschichte der Kirche mit der innerweltlich-historischen aufs Engste verbunden, ja in welcher diese Verschränkung ganz eigentlich veranschaulicht wurde. Expliziter als in anderen Instanzen der katholischen Geschichtsschreibung wurde der Diesseits-Jenseitsbezug explizit gemacht und Borromäus ein providentieller Charakter für seine eigene Zeit wie für die daraus fliessende – damals zukünftige – Kirchen- und Weltgeschichte eingeschrieben.

3. Sakralisiert und mit dem explizit transzendenten Bezug verbunden wurde in der schweizerischen katholischen Geschichtsschreibung zu Borromäus nicht nur die auf sein Leben und damit den innerreligiösen Bereich bezogene Dimension, sondern darüber hinaus auch die Verschränkung des religiösen mit dem nationalen Diskursfeld. Das auf das 16. und 17. Jahrhundert zurückprojizierte ultramontane Kirchenbild wurde durch Erneuerungs- und Rekatholisierungsdiskurse ebenso wie durch eine Amalgamierung nationaler und konfessioneller Erinnerungsebenen – so mit Bruder Klaus – geschaffen. Ein zentraler Modus war hier die Aneignung des Universalen, auf die katholische Kirche bezogenen, durch das, was als Nation konstruiert und in die frühe Neuzeit zurückprojiziert wurde. Damit wurde auch der nationalen Dimension eine transzendenten Bedeutung eingeschrieben. Auch dies zeigte sich in den Geschichtsdiskursen zu Borromäus in akzentuierter Weise.

4. Zugleich wurde das Überlagerungsverhältnis mit der transzendenten Ebene auch in auf die Methoden bezogenen Diskursen hinsichtlich der quellenbasierten Produktion historischer Narrative zu Borromäus geschaffen. Gerade auch über den durch den Code «wahr/unwahr» geschaffenen Wissenschaftlichkeitsdiskurs mit Bezug auf Quellenbasiertheit und Objektivität, der die Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert zunehmend bestimmte und den die katholische (Kirchen)geschichtsschreibung in ihr Geschichtsverständnis integrierte, wurden die historischen Diskurse zu Borromäus sakralisiert, wurden Sakralisierung und Historisierung – im Sinne des Wissenschaftlichkeitsdiskurses – verbunden.

5. In Bezug auf beide Dimensionen, die religiöse wie jene, die darüber hinaus den Bezug zur Nation schuf, ist ein Komplex zusammenwirkender Mechanismen festzustellen, über welche die historischen Diskurse kommunikativ umgesetzt wurden: Personalisierung und Charismatisierung, Ritualisierung, Enttemporalisierung und räumliche Entgrenzung. Deren Umsetzung geschah nicht zuletzt durch verschiedene narrativ-rhetorische Strategien, so jene der Wiederholung, der Präsentmachung oder Appräsentation und der metaphorischen Verschränkung verschiedener semantischer Felder. Gerade diese Tiefenanalyse der Mechanismen und rhetorischen Strategien der Inszenierung bringt zum Vorschein, dass

sich in der katholischen Geschichtsschreibung zu Borromäus besonders ausgeprägte Überschneidungen mit anderen Ebenen und Genres der katholischen Erinnerungskultur zeigten.

*Katholische Geschichtsschreibung zum Reformationszeitalter:
Definition von Demarkationslinien, Übertragung von Konfliktlinien,
Einbettung in die Erinnerungskultur*

Geschichtsschreibung verstanden als kulturelle Konstruktion vergangener Wirklichkeiten lässt sich als Schaffung eines Deutungssystems beschreiben, das auf die Selbstpositionierung einer Symbol- und Kommunikationsgemeinschaft in der modernen Gesellschaft ausgerichtet ist.⁴ Im Verhältnis der katholischen zur national-liberalen Geschichtsschreibung in der Schweiz stellte die Konstruktion historischer Narrative zur Reformation und katholischen Reform – abgesehen von den damals zeitgeschichtlichen Narrativen zur Nationsbildungs-, Sonderbunds- und Kulturkampfzeit – das zentrale Feld dar, in welchem in Bezug auf Religion und Nation identitätskonstituierende Diskurse geschaffen wurden.⁵ Erstens liessen sich in historischen Diskursen zur Reformation und zur Konfessionalisierung Demarkationslinien des Eigenen und Fremden im religiös-konfessionellen wie in Verbindung mit dem nationalen Bereich und damit konfessionell codierte Deutungen der Nation schaffen. Zweitens überlagerten sich in der Perspektive der katholischen Geschichtsschreibung die internen katholischen wie auch die externen gesellschaftlich-politischen Konfliktlinien des 16. und 17. Jahrhunderts mit den zeitgenössischen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, mit

⁴ Siehe Franziska Metzger, Religion – Geschichte – Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, erscheint 2009 beim Verlag Kohlhammer in Stuttgart. Zur katholischen Symbolgemeinschaft und zu deren Verhältnis zu Nation und Gesellschaft siehe aus der neusten Literatur u.a.: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. 2001; Lucian Hölscher (Hg.), Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007; Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln 2007; Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007.

⁵ Zu dieser These siehe auch: Franziska Metzger, Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung der Schweiz, erscheint 2009 in einem von Kerstin Arnborst-Weihs und Stefanie Wiehl herausgegebenen Sammelband «Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiöser und konfessioneller Toleranz und Identitätsfindung», Mainz; dies., Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in Europa (wie Anm. 4), 64–98. Zur Rolle des religiösen Faktors in der Konstruktion von Masternarrativen der Nation siehe auch die Beiträge in: Stephan Berger/Chris Lorenz (Hg.), The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories, London 2008, darin besonders: James C. Kennedy, Religion, Nation and European Representations of the Past, 104–134.

der Politisierung von Religion, der Konfessionalisierung der Politik und der Ultramontanisierung des Katholizismus. Entsprechend ausgeprägt ist die Institutionalisierung der katholischen Geschichtsschreibung, die mit direktem Bezug zur Geschichtsschreibung zur Reformation und katholischen Reform festgestellt werden kann.

Für den ultramontanen Katholizismus war die Konstruktion einer Erinnerungsgemeinschaft zentral, an welcher verschiedene Gedächtnismodi von der Geschichtsschreibung über Jubiläen bis hin zu religiösen Praktiken beteiligt waren.⁶ Dabei wirkten die Historisierung und Rückprojektion ultramontaner Frömmigkeit und die Verbindung religiöser und nationaler Deutungskategorien in der Geschichtsschreibung dort am eindringlichsten zusammen, wo sie personalisiert und in eine breitere Erinnerungskultur überführt werden konnten, in welcher Wallfahrten und eine popularisierte Verehrung konkrete, ritualisierte Handlungszusammenhänge schufen.⁷ Hierfür stellten katholische Heilige des «konfessionellen Zeitalters» einen eigentlichen Angelpunkt dar, indem sie nicht zuletzt den in der reformierten und national-liberalen Geschichtsschreibung vermittelten Figuren wie Zwingli und den darauf aufbauenden Interpretationsmodellen einer nationalen Kultur und staatlich-ordnungspolitischen Legitimierung entgegengestellt werden konnten.

Sakralisierung, Historisierung und Verschränkung dreier Wahrheitsdiskurse

Das ambivalente Verhältnis von Sakralisierung und Historisierung im Sinne eines Diskurses der Verwissenschaftlichung in Bezug auf die Produktion historischer Narrative, auf das Aleida Assmann im Zusammenhang mit der (Wissenschafts)Kultur des 19. Jahrhunderts hingewiesen hat⁸, steht nicht so sehr als

⁶ Ich lege hier eine Konzeption von Erinnerung als Gebrauch von Gedächtnis zugrunde. Siehe ähnlich: Elena Esposito, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2002; Alois Hahn, *Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft*, Eichstätt-Ingolstadt 2003.

⁷ Siehe in Bezug auf die Konfessionalisierung des Niklaus von Flüe in der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts: Urs Altermatt, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 81 (1987), 51–82; ders., Religion, Nation und Gedächtnis im Schweizer Katholizismus – Das Beispiel von Klaus von Flüe als polyvalente Erinnerungsfigur, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 100 (2006), 31–44. Zum Bonifatius-Kult in Deutschland siehe: Siegfried Weichlein, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 155–179.

⁸ Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M. 1993, 58. Zur Sakralisierung im Zusammenhang von Religion und Nation siehe: 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 «erfun-*

Spannungsfeld, als vielmehr als Verschränkung sich überlagernder Mechanismen im Zentrum der historischen Selbstreflexion zum katholischen (Kirchen)geschichtsbegriff, wie er seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend konzeptiell definiert und fixiert wurde.⁹ Sakralisierung der Geschichte und Historisierung des Sakralen stellten in der katholischen Geschichtstheorie sich überlagernde Mechanismen dar. Der Begriff der Geschichte selbst wurde über den heilsgeschichtlichen letzten Sinnbezug sakralisiert. In der konkreten Geschichtsschreibung setzte der Mechanismus der Sakralisierung den für die ultramontane Selbst- und Gesellschaftsbeschreibung zentralen Diesseits-Jenseits-Bezug um. Zugleich war die Historisierung des übernatürlichen Wahrheitsanspruches Teil und Ausdruck der ultramontanen Selbstkonzeption, welche sich auf die Geschichtsdiskurse in Bezug auf das religiöse wie auf das darüber hinausgehende gesellschaftliche Feld niederschlug, so etwa in der Sakralisierung von Narrativen der Nation im Sinne eines Konfessionalisierungsdiskurses.

Die Sakralisierung der Geschichte war Ausdruck des heilsgeschichtlichen Bezugs, aus welchem heraus seit Mitte des 19. Jahrhunderts in kirchlichen Lexika und Handbüchern der Kirchengeschichte die geschichtstheoretischen und -theologischen Konzeptionen und Charakteristika der Kirchengeschichte als «kritisch», «religiös», «pragmatisch», «quellenbasiert», «wahrheitsliebend» und «unparteilich» festgeschrieben und in ihrer Gesamtheit als «wissenschaftlich» definiert wurden.¹⁰ In dem heilsgeschichtlichen Diskurs, der hinter diesem additiven

den»? 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.

⁹ Siehe hierzu: Franziska Metzger, Religion und Geschichte. Transformationen einer Verhältnisgeschichte, in: Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, Problem Schweizergeschichte? / Y a-t-il un problème avec l'histoire suisse?, hg. von Irène Herrmann und Thomas Maissen, 59.1 (2009), 32–55; dies., Religione, storia, modernità. Discorsi cattolici sulla storiografia come scienza attorno al 1900, in: Gian Enrico Rusconi (Hg.), Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo, erscheint 2009. Für eine Auseinandersetzung mit selbstreflexiven Diskursen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung siehe auch: Bernhard Steinauf, Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus, Frankfurt a.M. 1999; Siegfried Weichlein, «Meine Peitsche ist die Feder.» Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, 227–257.

¹⁰ Siehe etwa: Johannes Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Lehrbuch für akademische Vorlesungen, 2 Bde., Mainz 1840, ⁹1872; ders., Handbuch der Universal-Kirchengeschichte, Bd. 1, Mainz 1841, ⁸1866; Carl Joseph von Hefele, Art. Kirchengeschichte, in: Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welte, Bd. 6, Freiburg i.Br. 1851, 130–158; Joseph Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 1: Freiburg i.Br. 1876, Bd. 2: Freiburg i.Br. 1877; Alois Knöpfler, Art. Kirchengeschichte, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. von Joseph Hergenröther und Franz Kaulen, Bd. 7, Freiburg i.Br. ²1891, 529–577; Alois Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Karl Joseph von Hefele, Freiburg i.Br. 1895; Joseph Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1903, ⁹1929.

Wissenschaftlichkeitsbegriff stand, verbanden sich ein auf der göttlichen Vorsehung beruhender und ein innerweltlicher Geschichtsbegriff: Quellenkritik und teleologische Perspektive. Georg Hüffer formulierte diese Verbindung in einem programmatischen Artikel des *Historischen Jahrbuches* 1880. Die «Geschichte der Menschheit» definiere sich als «die unter dem Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung und des menschlichen freien Willens sich vollziehende Entwicklung der Bestimmung des Menschengeschlechtes».¹¹ In expliziter Unterscheidung zum Historismus wurde das Endziel der Geschichte als nicht in der Geschichte selbst, sondern in Gott liegend formuliert.¹² In *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* von 1891 fasste Alois Knöpfler die Zielsetzung der Kirchengeschichte als Darstellung des «Verlaufs des göttlichen Reiches auf Erden».¹³ Diese habe dem «verborgenen Weltplan Gottes» nachzugehen. Weltgeschichte und Weltgericht, Menschheitsgeschichte und göttliche Vorsehung, Heilsgeschichte als Universalgeschichte wurden unmittelbar zusammen gedacht und die ahistorischen und historischen Geschichtsbegriffe nicht als Gegensatz gesehen, sondern einander gegenseitig eingeschrieben.

Diesem Komplex von Metanarrativen der katholischen Geschichtsschreibung lagen drei Schichten von Wahrheitsdiskursen zugrunde, die das eigentlich bestimmende Element des Verhältnisses von Religion und Geschichte darstellten. Aufbauend auf dem heilsgeschichtlichen Diskurs kann als erste Ebene jene eines absoluten Wahrheitsdiskurses festgestellt werden, welche über den Anspruch der universalen Gültigkeit der christlichen Offenbarung und der Kirche als innerweltliche Repräsentation derselben auf die Geschichtsschreibung an sich übertragen wurde. Heinrich Brück formulierte diesen übernatürlichen Wahrheitsbezug folgendermassen: «Er [der Kirchenhistoriker, FM] [...] muss ferner den inneren Zusammenhang der einzelnen Ereignisse darstellen und endlich muss er aus den Thatsachen der Geschichte im Lichte des Glaubens die höhere göttliche Leitung der Kirche nachweisen.»¹⁴ Der übernatürliche Wahrheitsbegriff schloss göttliche Vorsehung und teleologische Perspektive unmittelbar mit ein und war in sich statisch und ahistorisch. Dabei ist der Verweischarakter zwischen dem «Menschlich-Beschränkten» und dem «Göttlich-Absoluten» zentral für die Bestimmung des Verhältnisses der übernatürlichen und der beiden anderen Wahrheitsebenen.¹⁵

¹¹ Georg Hüffer, Zur Orientierung, in: *Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1 (1880), 11–22, hier 19–20. Siehe auch etwa: Art. Geschichte, in: *Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland*, hg. von Wilhelm Binder, Bd. 4, Regensburg 1847, 740–755.

¹² Siehe etwa: Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (wie Anm. 10); Ferdinand Stiefelhagen, *Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Familie*, Freiburg i.Br. ²1869, ³1893.

¹³ Knöpfler, Art. *Kirchengeschichte* (wie Anm. 10), 529. In *Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon* von 1851 formulierte Carl Joseph Hefele diesen heilsgeschichtlichen Bezug unter dem als «religiös» bezeichneten Charakteristikum der Kirchengeschichte wie folgt: «Religiös aber ist sie [die Kirchengeschichte], wenn sie Alles auf den absoluten Urgrund, auf Gott bezieht.» (132).

¹⁴ Heinrich Brück, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium*, Mainz 1872, 1–2.

¹⁵ Siehe etwa: Richard von Kralik/Raimund Friedrich Kaindl/Ernst Laslowski, Art. Geschichte, *Geschichtswissenschaft*, in: *Staatslexikon*, hg. von Hermann Sacher, Bd. 2, Freiburg i.Br. 1927,

Ebenfalls statisch und in der Tendenz ahistorisch war die zweite Dimension von Wahrheitsdiskursen, welche die kirchliche, aber auch die gesellschaftliche, so die nationale Ebene betraf. Franz Xaver Kraus sprach in Unterscheidung zur göttlichen Wahrheit von dem Begriff des «Geistes der Wahrheit», der sich in der Kirche als gesellschaftliche Organisation zeige, während er auf die übernatürliche Ebene bezogen die Kirche als unveränderlich und damit ausserhalb der Geschichte darstellte.¹⁶ Die weltliche wurde jedoch auf die göttliche, die historische auf die übernatürliche Ebene bezogen und erhielt von daher ihren Sinn und Interpretationsrahmen. Diese zweite Ebene könnte als Wahrheitsebene der Legitimierung bezeichnet werden. Ein Unterschied zum ersten, absoluten Wahrheitsdiskurs liegt darin, dass der zweiten Wahrheitsebene ein historisches Entwicklungs- narrativ eingeschrieben und damit die potentielle Ahistorizität dynamisiert werden konnte.

Der dritte Wahrheitsbegriff betraf die Methoden. Der Code «wahr/unwahr», der seit dem 19. Jahrhundert den zentralen Code «wissenschaftlicher» Kommunikation schlechthin darstellt¹⁷, diente auch der katholischen Geschichtsschreibung der Abgrenzung gegenüber einer als nicht wissenschaftlich betrachteten Beschäftigung mit Geschichte. Er bestimmte die Konzeption jener Begriffe, die die Kirchengeschichte systematisierten, besonders jene der Kritik und der Objektivität, und wurde seinerseits unmittelbar aus dem heilsgeschichtlichen Bezug heraus definiert.¹⁸ So wurde 1927 im *Staatslexikon* unter dem Geschichtsbegriff festgehalten: «Die Einstellung des Katholizismus zur Geschichte ist von der Glaubensgrundlage her eindeutig und unverrückbar gegeben. Danach unterliegen alle historischen Erscheinungen in ihrer Bewertung ausnahmslos den Normen der absoluten dogmatischen und ethischen Wahrheit. Diese Feststellung bedeutet natürlich keine Beeinträchtigung der historischen Methode. Die Tatsachenforschung folgt ihren eigenen wissenschaftslogischen Gesetzen.»¹⁹ Die Quellenbasiertheit der Geschichtsschreibung wurde als methodologischer Wahrheitsdiskurs in die katholische Geschichtstheorie bzw. die Theorie der Kirchengeschichte integriert. Die teleologische Ausrichtung dieser Perspektive hatte eindeutig einen pragmatischen Fokus.²⁰ Geschichtsschreibung als quellenbasierte,

574–589, bes. 597; Meinrad Bader, Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht, Innsbruck 1904, 1–3.

¹⁶ Franz Xaver Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier⁴ 1896, 6.

¹⁷ Siehe dazu: Rudolf Stichweh, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Dirk Baecker/Jürgen Markowitz/ders./Hartmut Tyrell/Helmut Willke (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1987, 447–481.

¹⁸ Siehe Alzog, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte (wie Anm. 10), 4; Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte (wie Anm. 16), 3; Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (wie Anm. 10), 5–6.

¹⁹ von Kralik/Friedrich Kaindl/Laslowski, Art. Geschichte (wie Anm. 15), 587.

²⁰ Siehe etwa: Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte (wie Anm. 10); Hermann Rolfus, Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte, ergänzt und erläutert durch Anmerkungen. Für erweiterte Schulanstalten und zum Selbstunterricht, Freiburg i.Br. 1896. Der Pragmatismus stellte in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts verschiedener geschichtsphiloso-

kritische Disziplin erhielt in Bezug auf die erste Wahrheitsebene die Aufgabe, die übernatürliche Wahrheit erkennbar zu machen, in Bezug auf die zweite jene, die Frömmigkeit und Verbundenheit der Menschen mit der Kirche zu fördern.²¹

Der Komplex von Wahrheitsdiskursen kann als grundlegendes Metanarrativ der katholischen geschichtstheoretischen Diskurse bezeichnet werden, als jene Ebene also, die die Sinnhaftigkeit der Geschichte und ihre Sakralität in der Konzeption katholischer Historiker bestimmte. Der Überlagerung der drei Wahrheitsebenen als wesentlicher Motor der Sakralisierung der Geschichtsdiskurse um Borromäus soll im Folgenden nachgegangen werden.

Borromäus als Symbol der Verschränkung übernatürlich-transzenter und innerkirchlicher Wahrheitsdiskurse

Die Überlagerung der drei Wahrheitsebenen zeigte sich in der schweizerischen Reformationsgeschichtsschreibung ganz allgemein und besonders in der Geschichtsschreibung zu Borromäus als Heiligem sowohl in Diskursen mit Bezug auf den innerreligiösen Raum wie auch in Verknüpfung mit Projektionen auf die Konstruktion nationaler Identität. Es ist denn gerade der Übergang von der institutionell-weltlichen zur übernatürlichen Sphäre der Kirche, die sich – beidseitig gerichtet im Sinne einer Schnittstelle – in der Produktion des Heiligen zeigt, indem der transzendenten Bezug immer schon da ist – so wird auch durchgehend ahistorisch bereits in Bezug auf die Lebenszeit Borromeos vom «heiligen Borromeo» gesprochen – und die Geschichte providentiell aufgeladen wird. Die teleologische Orientierung ist damit nicht nur innerzeitlich zukunftsgerichtet mit Blick auf die zeitgenössische religiös-kirchliche Situation, sondern überzeitlich. Dieser Masterdiskurs hielt bis in die 1950er Jahre an, so etwa bei Giovanni Galbiati, der die transzendent-überzeitliche Bedeutung von Borromäus mit der «Provvidenza governatrice» begründete, über welche er eine unvergleichbare Bedeutung für die Geschichte der Kirche erhalten hätte: «[...] che difficilmente ci sarebbe dato di trovare un altro pastore d'anime, nel lungo corso della storia die secli cristiani.»²² Die Wechselwirkung zwischen innerweltlicher und transzenter Sphäre durch den Heiligen als Mediator stellt in den schweizerischen Geschichtsdiskursen zu Borromäus sodann ein Spezifikum im Vergleich zu anderen historischen Diskursen dar, wobei sie, wohl implizit als geschichtsphilosophischer Metadiskurs durchgehend präsent, vergleichbar am ehesten – jedoch in einem eindeutig geringeren Ausmass – bei der national und konfessionell exklusiven Konstruktion Bruder Klausens zu finden ist. Während sich die Amalgamie-

phischer Richtungen einen zentralen Diskurs dar. Siehe Heiko Feldner, The new scientificity in historical writing around 1800, in: Stefan Berger/ders./Kevin Passmore (Hg.), *Writing History. Theory & Practice*, London 2003, 3–23.

²¹ Siehe Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte (wie Anm. 16); Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (wie Anm. 10).

²² Giovanni Galbiati, La cultura di San Carlo Borromeo, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 51 (1957), 36–44, hier 36.

rung von Religion und Nation in der Geschichtsschreibung zu Niklaus von Flüe besonders ausgeprägt zeigte und damit eine Sakralisierung des nationalen Bezugs geschaffen wurde, stellte die transzendenten Vermittlung im Vergleich zu Borromäus einen weniger dominanten Diskurs dar.

Borromäus ist in der Geschichtsschreibung des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts letztlich Ausdruck, Beispiel und Symbolgestalt des Wirkens der göttlichen Providenz. Dieser Diskurs ist in Bezug auf verschiedene Narrative präsent: mit Bezug auf die kirchliche Erneuerung und die vorausgegangene Zerfallsgeschichte, bezüglich deren Auswirkungen auf die «grössere» Kirchengeschichte ebenso wie auf den regionalen Raum sowie hinsichtlich der Verbindung mit der eidgenössischen Geschichte und damit der Rolle der katholischen Orte.

Sehr explizit und beispielhaft zum Vorschein kommt die Verschränkung der beiden Dimensionen der Kirche – der innerweltlichen und der transzendenten – in der Figur des Borromäus in der selbstreflexiven Einleitung der über 400seitigen Quellenedition von Paolo d'Alessandri aus dem Jahr 1909. D'Alessandri hält darin fest, dass die Übel, die in den schweizerischen Regionen zu Beginn des 16. Jahrhunderts geherrscht hätten weder skandalisiert noch als erstaunlich taxiert werden sollten. Vielmehr stellt er die innerweltliche Situation der Kirche der übernatürlichen, auf die Ewigkeit und Heiligkeit hin bezogenen Dimension entgegen und verbindet in der Figur des Borromeo die heilsgeschichtliche und die historische Ebene, jene der göttlichen Providenz und jene der menschlichen Geschichte, indem er Borromäus beschreibt als «L'Uomo provvidenziale del tempo, che riassumendo in sè le aspirazioni di tutte le anime sante d'allora, [...] seppe superare ogni ostacolo per applicare le riforme tridentine».²³ Borromäus wurde quasi als Verkörperung der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Ewigkeit der Kirche dargestellt, vor deren Hintergrund die innere Geschichte der Kirche noch so krisenhaft verlaufen konnte – die Auflösung der Krise war notwendig und determiniert.

Zwar sind selbstreflexive Bezüge hinsichtlich der Scharnierfunktion Borromeos selten, doch wurde dieser gerade über die zahlreichen detaillierten Lebensbeschreibungen explizit in den grösseren Kirchenraum hineingetragen und wurde über die Lebensorzählung seine transzendenten Wirkung begründet.²⁴ Damit setzte

²³ Paolo D'Alessandri, *Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territori. Documenti raccolti dalle Visite Pastorali dalla Corrispondenza e dalle Testimonianze nei processi di Canonizzazione in occasione del terzo centenario della canonizzazione del Beato 1610–1910*, Locarno 1909, VII.

²⁴ Dies ist neben den spezifischen Schriften zu Borromäus nicht zuletzt in den Gesamtdarstellungen zur allgemeinen Schweizer- bzw. zur Kirchengeschichte der Schweiz festzustellen. Siehe Johann Baptist Marty, *Illustrierte Geschichte für Schule und Haus*, Einsiedeln 1880, 1896; Joseph Hürbin, *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 2: *Vom Eintritt von Basel und Schaffhausen in den Bund der Eidgenossenschaft 1501 bis zur Bundesverfassung des Jahres 1874*, Stans 1908; Jakobus Stammler, *Kirchengeschichte für höhere Schulen*, Einsiedeln 1910; Ludwig Suter, *Schweizer Geschichte für Schule und Haus*, Einsiedeln/Waldshut/Köln 1912; Theodor Schwegler, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart*, Stans 1935 sowie 1943; Iso Müller, *Benzigers Illustrierte Weltgeschichte*, Bd. 3: *Von der Entdeckung Amerikas bis zum Frieden von Versailles*, Einsiedeln 1939; ders., *Geschichte des Abendlandes*, Bd. 2: *Von der Entdeckung Amerikas*

die katholische Geschichtsschreibung zu Borromäus ein zentrales Charakteristikum der ultramontanen Konzeption von Kirchengeschichte um, welche Zeitliches und Nichtzeitliches vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Letztlebendes miteinander verband. Borromäus wurde als Heiliger zur Symbolfigur dieser notwendigen Verschränkung.²⁵ Die Personifizierung der providentiellen Wirkung ist ein zentraler und sehr präsenter Diskurs. Sie konnte über die engere Lebensdarstellung hinaus mit verschiedenen Diskursfeldern in Verbindung gebracht werden, so mit dem auf die kirchlichen Reformen bezogenen wie mit einem mit der nationalen Diskursebene verschränkten Narrativ.

So sind Narrative des dynamisch-historischen kirchlich-innerweltlichen Bereiches zu finden, welche Ausdruck eines religiösen Fortschrittsdiskurses sind, insofern als die providentielle Wirkung von Borromäus auf die Kirche als Institution demonstriert wird. Dies kommt in der schweizerischen katholischen Geschichtsproduktion insbesondere mit Blick auf die so genannt «geistige Erneuerung» der katholischen Eidgenossenschaft zum Ausdruck. Dieser Diskursstrang stand in den Gesamtdarstellungen zur Kirchen- und Schweizergeschichte von Theodor Schwegler, Joseph Hürbin, Ludwig Suter, Iso Müller und anderen eindeutig im Vordergrund. Unterschiedlich stark wurde die Reform als Rückführung zur Tradition bzw. als Erneuerung im Sinne einer Weiterentwicklung, als eine Überwindung von Verderben und damit als Fortschritts- oder Aufstiegsnarrativ der katholischen Kirche und letztlich auch der katholischen Eidgenossenschaft dargestellt.²⁶ In den Schriften, die die Rolle von Borromäus weniger stark in den Vordergrund rückten, ist die Traditionsknüpfung grösser. So kommt die Kontinuitätskonstruktion von der alten Eidgenossenschaft bis in die Kulturmäpfzeit in einer stärker national-autarken, den internationalen Einfluss tendenziell minimierenden Erzählung, wie sie etwa Hans Dommanns Schrift «Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft» von 1943 schuf, besonders explizit zum Ausdruck²⁷, während Borromäus in den Narrativen, die einen Fortschrittsdiskurs in Bezug auf die Kirche verfolgten – diese stellten eindeutig die Mehrheit dar – eine zentrale Rolle zugeschrieben wurde.

Was die Semantik betrifft, mit welcher von der religiösen Erneuerung gesprochen wurde, so ist ein Blick auf die Gesamtdarstellungen interessant, in welchen ein Spektrum von Begriffen für das durchgehend als Verschränkung beschriebene Verhältnis von Erneuerung und Bewahrung festgestellt werden kann. Theodor Schwegler sprach von dem Reformwillen, der in der Eidgenossenschaft «teils

bis zum Ende des zweiten Weltkrieges, Einsiedeln³ 1949; Sigmund Widmer, *Illustrierte Geschichte der Schweiz*, Bd. 2: Entstehung, Wachstum und Untergang der Alten Eidgenossenschaft, Einsiedeln 1960.

²⁵ So immer wieder sehr zentral in: Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (wie Anm. 2).

²⁶ Siehe u.a. auch: Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (wie Anm. 2).

²⁷ Hans Dommann, *Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft*, in: *Festschrift zur Hundertjahr-Feier des Historischen Vereins der V Orte 1943*. Der Geschichtsfreund, 96 (1943), 115–228.

geweckt, teils gestärkt und gehoben» worden sei, womit er einen externen Einfluss mit einem internen, bereits bestehenden Reformwillen verknüpfte.²⁸ Verschiedentlich gibt eine Metaphorik der «Heilung» – so spricht etwa Jakob Stammel vom «heilsamen Einfluss» Borromeos²⁹ – und der «Wiedergeburt» – so Iso Müller und Sigmund Widmer³⁰ – den Rahmen vor, innerhalb dessen sich die Erneuerungssemantik der kirchen- und schweizergeschichtlichen Werke aus den 1880er bis 1940er bzw. 1960er Jahren bewegte. Dabei fluktuiert die Begrifflichkeit im gesamten Zeitraum zwischen Reform³¹, Regeneration³², Restauration³³ und Rekatholisierung – gerichtet gegen³⁴ oder verwendet im Verbund mit der Begrifflichkeit der Reformation³⁵. Zeigt sich der transzendentale Bezug der Sakralisierung in diesen Narrativen nur indirekt, so ist umgekehrt der Diskurs der Konfessionalisierung, welcher bis in die zeitgenössische Gegenwart des ultramontanen Katholizismus gezogen werden konnte, sehr bedeutend. Durch diesen teleologischen – geschichtsdeterministischen – und damit ebenfalls in der Tendenz ahistorischen Mechanismus wurde zugleich eine Sakralisierung der Geschichte und ein in der Essenz transzendentaler Bezug geschaffen.

*Borromäus als eidgenössischer Patron:
Sakralisierung, Konfessionalisierung, Nationalisierung*

Die providentielle Ebene, die Borromäus als Symbolfigur eingeschrieben war, wurde immer wieder direkt auf die Schweiz bezogen und mit unterschiedlichen Raumdimensionen – national und regional – verschränkt. So begründete Eduard Wymann in seiner um die Jahrhundertwende von 1900 erschienenen Aktenedition die Verbindung Borromeos mit der Schweiz mit der providentiellen Ebene und sprach von der «Vorsehung durch die mannigfachsten Fäden», mit denen Borromäus «mit den Geschicken unseres Vaterlandes verknüpft» sei.³⁶ Die Konfessionalisierung der nationalen Geschichte wurde als Ausdruck und Ausfluss

²⁸ Schwegler, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz, 1935 (wie Anm. 24), 143; 1943, 203.

²⁹ Stammel, Kirchengeschichte für höhere Schulen (wie Anm. 24), 139.

³⁰ Müller, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte, Bd. 3 (wie Anm. 24), 61; Widmer, Illustrierte Geschichte der Schweiz, Bd. 2 (wie Anm. 24), 174.

³¹ Siehe auch: Ludwig Pastor, Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts. Ignatius von Loyola. Teresa de Jesús, Filippo Neri, Carlo Borromeo, Freiburg i.Br. 1924, 105–135. Jakob Stammel spricht in der Überschrift des entsprechenden Kapitels von «Kirchen-Verbesserung» (Kirchengeschichte für höhere Schulen [wie Anm. 24], 138).

³² So Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte (wie Anm. 24), 223.

³³ So Müller, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte (wie Anm. 24), 61.

³⁴ So Müller, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte (wie Anm. 24), 64; Müller, Geschichte des Abendlandes, Bd. 2 (wie Anm. 24), 70.

³⁵ So Schwegler, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz, 1935 (wie Anm. 24), 139; 1943, 200. Sigmund Widmer bezeichnet Borromäus als «katholischen Reformator» (Illustrierte Geschichte der Schweiz [wie Anm. 24], 174), ein Begriff, den schon Ludwig Pastor verwendete: Charakterbilder katholischer Reformatoren (wie Anm. 31).

³⁶ Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (wie Anm. 2), 12.

der göttlichen Vorsehung verstanden. Dabei wurde die Verschränkung von Religion und Nation in den Diskursen zu Borromäus durchgehend vom religiösen Faktor her bestimmt und ausgehend von einer Retro- wie von einer Zukunftsprojektion der katholischen Eidgenossenschaft und von deren Erneuerung die religiöse Erneuerung als Schlüsselfaktor der nationalen Identitätsbegründung zu grunde gelegt. Religion bestimmte die Narrative im nationalen Diskursfeld.

Die Verbindung zur Schweiz wurde immer wieder, so etwa bei Theodor von Liebenau, genealogisch und essentialisierend begründet, indem eine lange Tradition der Beziehung – verwandtschaftlich und freundschaftlich – hergestellt wurde.³⁷ So wurde auch immer wieder der Diskurs einer «Wesensvertrautheit» konstruiert³⁸, der klare essentialisierende Elemente enthielt und die Diskursfelder von Religion und Nation unmittelbar miteinander verband. In der Beschreibung der Reise von Borromäus zum Nidwaldner Ritter Melchior Lussy – einer Schlüsselstelle in Wymanns Jubiläumsschrift von 1910 –, wird eine idyllische, klischeierte Landschaft – Wymann selber spricht von einem «gigantischen Landschaftsgemälde» –, eine eigentliche Heroisierung der Landschaft als pars pro toto für die katholische Eidgenossenschaft präsentiert³⁹, ein Diskurs, der in unmittelbarer expliziter Verbindung mit Gedächtnisbeständen von Winkelried bis Bruder Klaus stand und der alteidgenössischen Geschichte in Kopplung mit der geographischen Schlüsselstellung quasi providentiellen Charakter – durch Historisierung und Rückgriff auf heroische Vergangenheit – einschrieb. Die Verschränkung dieser nationalen Gedächtnisbestände mit der Heiligkeit des Borromäus musste – so der Subtext dieser Passage – als ideal, ja als notwendig erscheinen.

Zu dem Diskurs der engen, seit langem bestehenden Beziehung gehörten immer wieder zu findende Narrative betreffend das enge Vertrauensverhältnis zwischen Borromäus und Ritter Lussy. Verschiedentlich wurde Lussy in der Verbindung mit Borromäus quasi zu einem heiligmässigen Mann erhoben, so in dem Aufsatz Eduard Wymanns «Der Hl. Karl Borromäus als Protektor der katholischen Schweiz», der 1910 in der «Schweizer Rundschau» erschien: «[...] die Gleichmässigkeit der Gesinnung und des Strebens, namentlich ihr heiliger Eifer für die kirchliche Reform, welcher beide Männer in ähnlich hohem Grade beseelte, schloss um sie, ungeachtet mancher Unterschiede in Herkunft, Alter

³⁷ Theodor von Liebenau, *Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer*, Luzern 1884.

³⁸ Siehe etwa: Wymann, *Aus der schweizerischen Correspondenz* (wie Anm. 1), 299. Ähnlich spricht Eduard Wymann andernorts von «Herzensbündnissen» (Spuren Karl Borromeo's in Uri, in: *Schweizerische Rundschau*, 6 (1905/1906), 346–353, hier 347.)

³⁹ Wymann, *Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft* (wie Anm. 2), 198–201. «Um den Mythenstein biegend, zeigte der regierende nidwaldnerische Landammann mit einem wahren Hochgefühl seinem Gaste die engere Heimat, welche lichtumstrahlt, im reichsten Sommerschmucke prangend, nur stückweise ihre Schönheiten dem Kirchenfürsten und seinem Gefolge enthüllte. [...] Am nahen Ufer ertönte da und dort das heimelige Läuten einer grasenden Heimkuh und der rhythmische Tonfall des Wetzens der Sense; denn der Bauer fällte eben jetzt unter den fruchtbehängten Bäumen das Emd und grüsste mit einem frohen Jodler, der weit über Land und See dahinschallte, das Ohr des Kardinals oder es sandte ihm mit heller Glockenstimme das bescheidene St. Heinrichskirchlein zu Beckenried, halbversteckt hinter dem weitausladenden Astwerk eines grossen Nussbaumes, den Willkommensgruss im Namen des Landes Nidwalden entgegen.»

und Charakter, ein immer engeres Band unverbrüchlicher Freundschaft, welche über das Grab hinausgriff in ihren köstlichen Früchten die Lebenstage dieser zwei zeitgenössischen Koryphäen um Jahrhunderte überdauerte.»⁴⁰ Über Borromäus wurde auch Lussy providentieller Charakter eingeschrieben, wurde eine Geschichtswirksamkeit des Ritters für die katholische Kirche und die Eidgenossenschaft über seinen Tod hinaus konstruiert. In Bezug auf das Wirken der Vorsehung ist in diesen Narrativen die Verschränkung des Borromäus mit den weltlichen Exponenten der katholischen Orte zentral, deren Frömmigkeit und Einsatz für die Erneuerung des Katholizismus zusammen mit Borromäus im Zentrum steht. Die Verbindung der geistlichen und weltlichen Ebene in Bezug auf den Rekatholisierungsdiskurs war für den ultramontanen Katholizismus äusserst an schlussfähig, konnte er doch als Spiegelbild des Elitekatholizismus ultramontaner Ausrichtung dienen.⁴¹

Indem die katholische Tradition als durch die Geschlossenheit der fünf Orte bewahrt dargestellt wurde, ja von einem eigentlichen «Schutzwall gegen das Ein dringen der Häresie in Italien» und damit einer Schlüsselstellung der katholischen Eidgenossenschaft gesprochen wurde⁴², wurde ein Diskurs der Kontinuität ebenso wie der Auserwähltheit der katholischen Eidgenossenschaft geschaffen. Genau hier, in einem Konfessionalisierung und Nationalisierung amalgamierenden Diskurs, wie er für die katholische Geschichtsschreibung zur Reformationszeit, aber auch zur jüngsten Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts bezeichnend war, wurde im Zusammenhang mit Borromäus wiederum unmittelbar ein Bezug auf die göttliche Vorsehung geschaffen, so wenn für Eduard Wymann durch die Providenz Borromäus als «Schild und Hort des katholischen Glaubens an die Pforten Italiens und an die Grenzmark dreier Nationen hingestellt» worden war.⁴³

Die Geschichte der katholischen Reform konnte für die Katholiken zu einer Triumphgeschichte in Bezug auf ihre Vergangenheit und darüber hinaus werden, insofern sich darauf aufbauend die Geschichte einer religiösen und kulturellen Kontinuität vom «konfessionellen Zeitalter» bis in die zeitgenössische Gegenwart konstruieren liess. Die Rekatholisierungsdiskurse konnten sich auf die Überlagerung von transzendent-providentieller und innerweltlicher Perspektive abstützen. Dabei überlagerten sich in Borromäus – wie bei Bruder Klaus – der

⁴⁰ Eduard Wymann, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz, in: Schweizerische Rundschau, 11 (1910/1911), 161–166, hier 165.

⁴¹ Die enge Zusammenarbeit laikaler und klerikaler ultramontaner Eliten in der Schweiz betont insbesondere Urs Altermatt. Siehe ders., *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 2002, 409–426; ders., *Le catholicisme au Québec et en Suisse: parallèles étonnantes*, in: Claude Hauser/Yvan Lamonde (Hg.), *Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec*, Saint-Nicolas (Québec)/Porrentruy 2002, 203–222.

⁴² Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (wie Anm. 2), 83; ebenfalls: ders., Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (wie Anm. 40), 164.

⁴³ Wymann, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (wie Anm. 40), 164.

regionale und nationale Bezug ebenso wie die internationale (universale) Tradition der katholischen Kirche. Borromeos räumlicher Bezug war – ähnlich wie der zeitliche – mehrschichtig und unterschiedlich fokussierbar.

Immer wieder wurden Religion und Nation in Zusammenhang mit Borromäus über die Gedächtnisebene, über die Benennung und Beschreibung von Erinnerungsorten und Andenken miteinander verschränkt, so ganz besonders in Verbindung mit Bruder Klaus⁴⁴, in verschiedenen Schriften jedoch auch über die Bezugnahme auf die Verehrung, die Präsenz von Bildern, Reliquien und Dokumenten von Borromäus in der Schweiz.⁴⁵ Gerade auch in diesem Zusammenhang zeigte sich eine starke Verschränkung mit der übernatürlichen Dimension, wohl jene, die sich auch narrativ am wirkmächtigsten umsetzen liess. In Bezug auf das Verhältnis von Bruder Klaus und Borromäus ist die quasi als notwendig dargestellte Verflechtung der beiden Heilig- bzw. Seligsprechungsprozesse zentral. In den verschiedensten Schriften wurde der Segensspruch von Borromäus über Bruder Klaus abgedruckt⁴⁶ und dem Besuch von Borromäus am Grabe von Bruder Klaus entsprechend wirkungsmächtige Bedeutung zugeschrieben. Dabei zeigt sich hier ein besonders ausdrücklicher providentieller Bezug mit Blick auf die konfessionelle wie die nationale Dimension der Eidgenossenschaft, so etwa in einem Beitrag von Eduard Wymann von 1916: «Zwei Patrone des katholischen Schweizerlandes haben also in der alten Sachslerkirche einander begrüßt und sind dadurch zum Schauspiel für die Welt und die Engel geworden.»⁴⁷ Diesseits und Jenseits wurden in dieser Gedächtnisszene der Verbindung zweier Heiliger mit übernatürlichem Verweisungscharakter verschränkt. Der providentielle Charakter für die Schweiz mit Verweis in die Gegenwart und Zukunft, die Verbindung von Religion und Nation, von Geschichte und übernatürlicher Sinngebung, wie er expliziter als in Heiligen- bzw. Heiligungsdiskursen nicht zum Ausdruck kommen könnte, zeigt sich auch darin, dass Wymann von der «einzigen und un-

⁴⁴ Siehe besonders: Eduard Wymann, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe, in: *Der Geschichtsfreund*, 71 (1916), 235–256.

⁴⁵ Siehe etwa: Eduard Wymann, Das erste Bild des heiligen Karl in Luzern, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 4 (1910), 298–300; ders., Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (wie Anm. 40), 134–135; ders., Spuren Karl Borromeo's in Uri (wie Anm. 38), 550–553; ders., Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen (Anm. 1), 283–259; ders., Kardinal Friedrich Borromeo erhält 1625 ein Bild des seligen Nikolaus von Flüe, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 29 (1935), 61–65; in Bezug auf das Karlstor St. Gallen: Joseph Müller, Karl Borromeo und das Stift St. Gallen, Freiburg/Schweiz 1921, ebenfalls abgedruckt in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 14 (1920), 81–297, hier 282–285.

⁴⁶ Siehe etwa: Wymann, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (wie Anm. 40), 140; ders., Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (wie Anm. 44), 236.

⁴⁷ Wymann, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (wie Anm. 44), 235. Siehe weiter: ders., Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 11 (1917), 55–60.

vergesslichen irdischen Begegnung, die zum unlösbaren überirdischen Segensbunde für die katholische Schweiz geworden» sei, spricht.⁴⁸ Ein Segensbund, der in die Ewigkeit hinein reicht.

Methodendiskurse zur Legitimierung der Sakralisierung

Eine Sakralisierung der historischen Narrative um Borromäus wurde gerade auch durch den expliziten Bezug auf Elemente des katholischen kirchenhistorischen Wissenschaftlichkeitsdiskurses, so besonders die quellenbasierte Arbeitsweise, die Schaffung einer Art Archiv und den Pragmatismus der Kirchengeschichte geschaffen. Dies geschah über verschiedene Mechanismen.

Zentral war dabei direkt oder indirekt immer ein Diskurs der Abgrenzung zu nicht historischen Schriften, wobei genau jene Genres als negative Referenz verwendet wurden, welche für eine Darstellung von Heiligen am naheliegendsten gewesen wären: hagiographische Lebensdarstellungen, Legenden, Erbauungsschriften. Diesen wurde von der katholischen Geschichtsschreibung die «historische Wahrheit» als oberstes Ziel entgegengestellt. So wollte etwa Theodor von Liebenau aufzeigen, dass es nicht entscheidend sei, wie dominant Borromeos Beteiligung an der Etablierung des Collegium Heleticum oder wie zentral sein Anstoss für die Berufung der Kapuziner und die Etablierung der Nuntiatur in der Eidgenossenschaft gewesen sei.⁴⁹ Aus dem Impetus heraus, einen möglichst kompletten Quellenbestand zu schaffen, liefen die Detaildarstellungen zu Borromäus dem Diskurs gerade auch der Gesamtdarstellungen zur schweizerischen (Kirchen)geschichte zumindest teilweise entgegen.

Indem sich die Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ganz wesentlich auf die quelleneditorische Tätigkeit stützte, wurden Editionen von Quellen selbst zu einem Teil der Produktion von Erinnerung.⁵⁰ Auch auf dieser scheinbar unabhängigen Ebene historischer Konstruktion zeigte sich eine Verschränkung der verschiedenen Wahrheitsebenen. Betonten gerade Quelleneditionen die Schaffung einer Art Archiv von bis anhin unedierten Quellen, so legten sie die Selektionsmechanismus häufig offen dar. Die Erstellung von Archiven der Reformationsgeschichte als katholischen Orten des Gedächtnisses wurde gerade dadurch wissenschaftlich legitimiert, als die Einseitigkeit der Geschichtsschreibung, die der protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung vorge-

⁴⁸ Wymann, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (wie Anm. 44), 235.

⁴⁹ Liebenau, Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer (wie Anm. 37). Siehe ähnlich: Siegfried Wind, Der hl. Karl Borromäus und die Einführung der Kapuziner in der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 24 (1935), 213–219.

⁵⁰ Siehe besonders: Wymann, Aus der schweizerischen Correspondenz (wie Anm. 1); Heinrich Reinhardt/Franz Steffens, Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's, Stans 1911; D'Alessandri, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera (wie Anm. 22). Heinrich Reinhardt und Franz Steffens leiteten die von ihnen herausgegebenen Nuntiaturberichte aus der Schweiz mit einem über 400seitigen Band ein, in welchem sie erklärtermassen auf die Zeit von Borromäus zurückgriffen und detail- und quellenreich insbesondere dessen Schweizreise beschrieben.

worfen wurde, aufgehoben werden sollte.⁵¹ Der transzendenten Bezug wurde auch hier in Zusammenhang mit Borromäus wiederum expliziter als in anderen Instanzen zum Vorschein gebracht. Eduard Wymanns Formulierung der Hauptziele seiner Aktenedition als Würdigung der Verdienste des Borromäus⁵², ist Ausdruck davon, wie über die Detail- bzw. Archivanlage der Edition auf die Schaffung, Inszenierung und Fixierung eines höheren Sinns abgezielt wurde.

Neben den Editionen von Quellen stellten Detailstudien, die an einem kleinen Quellenbestand orientiert waren und bei welchen die Selektion natürlich weit stärker zum Tragen kam als bei den grossen Editionsunternehmen, einen weiteren, den Wissenschaftlichkeitsdiskurs repräsentierenden Typus historischer Produktion dar. Sie waren in Bezug auf Borromeos Präsenz in einzelnen Regionen der Schweiz, so besonders in Graubünden, dem Tessin und der Ostschweiz stark vertreten.⁵³ Gion Cahannes etwa begründete seinen Artikel zur Reise Borromeos nach Disentis deshalb als für würdig, veröffentlicht zu werden, da die Einzelheiten in Borromeos Leben unmittelbar auf eine «allgemeine Bedeutung» verweisen würden. Auch aus diesen Akten «leuchte» die «Kraft und Tiefe der religiösen Überzeugung Karl Borromeos» hervor.⁵⁴ So wurde Borromeo auch in solchen Beiträgen ganz explizit zu einer Symbolfigur. Vor dem Hintergrund der hagiographischen Gesamterzählung erhält jede Einzelheit, jedes kleinste historische Ereignis seinen Sinn, verleiht die teleologische Orientierung den kleinsten Details ihren heilsgeschichtlichen Letztbezug. Dabei wurde in den Editionen und Detailstudien Heiligung nicht zuletzt über Komplexitätssteigerung geschaffen, über den Zuzug immer weiterer Quellen, mit welchen letztlich immer das Ziel verfolgt wurde die Heiligkeit des Borromäus noch zusätzlich zu erheben, zu plausibilisieren.

Die gerade quellenmässig zum Ausdruck kommende Detailbezogenheit und die kleinräumige Bearbeitung der Quellen zu Borromäus ist Ausdruck jenes kulturgeschichtlichen Bezugs, welcher die selbstreflexiven Texte zur Kirchenge-

⁵¹ Siehe auch etwa: Vorwort, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte 1 (1868), V; Theodor von Liebenau, Cysats Bericht über das Wirken der Jesuiten in Luzern, in: Archiv für die Schweizerische Reformations-Geschichte, 1 (1868). Zu Gedächtnis als Archiv und Archiv als Gedächtnis siehe: Jacques Derrida, *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*, Berlin 1997. Siehe auch: Peter Cséndes, *Vom Speicher des Gedächtnisses zum Gedächtnisort – Historische Vereine*, in: Moritz Csáky/Peter Stachel (Hg.), *Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive*, Bd. 2: *Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, Wien 2001, 103–116.

⁵² Wymann, *Aus der schweizerischen Correspondenz* (wie Anm. 1), 305.

⁵³ Siehe etwa: Aldo Bassetti, *Le relazioni di S. Carlo (Borromeo) coi Grigioni italiani*, in: *Bullettino storico della Svizzera italiana*, Separatdruck 1941; Johann Georg Mayer, *Der hl. Karl Borromeo und das Veltlin*, in: *Schweizerische Rundschau*, 1 (1900/1901), 466–472; Müller, *Karl Borromeo und das Stift St. Gallen* (wie Anm. 45); Gion Cahannes, *Die Pilgerreise Carlo Borromeo's nach Disentis im August 1581*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 18 (1924), 137; Ignaz Hess, *Das Kloster Engelberg und der Heilige Karl Borromäus*, in: Giovanni Galbiati (Hg.), *Scritti su S. Carlo Borromeo*, Milano 1941, 35–41; Wymann, *Spuren Karl Borromeo's in Uri* (wie Anm. 38).

⁵⁴ Cahannes, *Die Pilgerreise Carlo Borromeo's nach Disentis* (wie Anm. 53), 137. Ähnlich: Müller, *Karl Borromeo und das Stift St. Gallen* (wie Anm. 45), 98.

schichte mit dem so genannt «innersten» Bereich derselben bezeichneten.⁵⁵ Gerade über den Begriff der Kulturgeschichte wurde nicht zuletzt der übernatürliche religiöse Bezug hergestellt, so etwa im «Archiv für schweizerische Reformations-Geschichte», wo festgehalten wurde, dass die Kulturgeschichte denn nicht so sehr in den «die Basis der profanen Geschichte bildenden äussern Umständen» «lebe», als vielmehr «im Reiche der Ideen und des Herzens».⁵⁶ Diese Konzeption von Kulturgeschichte hatte unmittelbaren religiös-identitätsbildenden Bezug.

Ein wichtiger Begründungsmechanismus der detailbezogenen Darstellungen zu Borromäus war der Diskurs des Neuigkeitswertes bestimmter Quellen in Verknüpfung mit der daraus resultierenden Erhabenheit Borromeos, wodurch deren Abdruck bzw. Verarbeitung legitimiert wurde. So schrieb Theodor von Liebenau 1884, dass er nicht in «blossen Lobeserhebungen und Aufzählungen der Verdienste des Heiligen» sich begnügen wolle, sondern «neue Beiträge zur Kenntnis des Lebens und der Denkungsart des grossen Heiligen» veröffentlichen wolle.⁵⁷ Dabei wurde der Diskurs der Neuigkeit zumeist mit anderen Diskursfeldern verbunden, so mit jenem des Staunens, des Erstauntseins, was uns bereits näher zum semantischen Feld des Heiligen, der Verehrung und Ritualisierung führt. Auch schrieb Wymann in seiner Aktenedition zum Collegium Helveticum: «Die Liebe, die Karl diesem Unternehmen entgegengebracht, kann geradezu eine verschwenderische genannt werden und die Unsumme von Zeit und Mühe, die er für diese Stiftung geopfert, setzt uns in Staunen.»⁵⁸ In diesem Staunen lagen für Wymann der Hauptmehrwert und das Haupterkenntnisinteresse der Quellenarbeit. In der Verschränkung verschiedener semantischer Felder zeigten sich hier – auf der selbstreflexiven Ebene – bereits der transzendenten Bezug und die Verschränkung der methodologischen und übernatürlichen Wahrheitsdiskurse. Den gleichen Neuigkeitsdiskurs verfolgte Paolo d’Alessandri in seiner Quellenedition, mit welcher er die minutiose Nachverfolgung der Präsenz von Borromäus in der Schweiz und im speziellen im Tessin aufzuzeichnen beabsichtigte, denn daraus «risultarono molte ed importanti notizie finora sconosciute».⁵⁹ Eine klassische Zielsetzung der Edition von Quellen also, wiederum verbunden wie bei Wymann mit dem Aspekt der Erhabenheit und Heiligkeit, denn die Edition sollte die

⁵⁵ Siehe bereits: Art. Geschichte, in: Realencyclopädie (wie Anm. 11). Siehe weiter: Arnold Rademacher, Art. Kultur, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br. 1934, 291–294; Franz Keller, Art. Kultur, in: Staatslexikon, hg. von Hermann Sacher, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1929, 665–672; Joseph Pohle, Art. Kultur, in: Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1910, 538–562. Siehe für die Schweiz auch: Albert Büchi, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern, Separatabdruck aus Neue Zürcher Nachrichten, Nr. 8, 9 und 11, 1905; Oskar Vasella, Von der Bedeutung der katholischen Geschichtsschreibung, in: Academia Friburgensis. Hochschul-Nachrichten, 7 (1948/49), 7–8.

⁵⁶ Vorwort, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte, 4 (1876). Siehe in der Schweiz auch etwa: Hürbin, Handbuch der Schweizer Geschichte (wie Anm. 24), VIII; Vorwort, in: Der Geschichtsfreund, 1 (1843), X–XI.

⁵⁷ Liebenau, Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer (wie Anm. 37), 1.

⁵⁸ Wymann, Aus der schweizerischen Correspondenz (wie Anm. 1), 294.

⁵⁹ D’Alessandri, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera (wie Anm. 23), V.

«prodigiosa attività di S. Carlo Borromeo» aufzeigen. Die Quellen sollten so dann Beweis und Veranschaulichung, ja direkter Spiegel der Heiligkeit Borromeos sein.

Durch die Besonderheit bestimmter Quellen sollten – vor allem in separaten Zeitschriftenartikeln oder Schriften – besonders stichhaltige Beweise für die Heiligkeit Borromeos geliefert werden. So etwa über den Bericht seines Kammerdieners Fornero, den Eduard Wymann im Hinblick darauf las, dass dieser durch den Plan der Vorsehung die Aufgabe gehabt habe – scheinbar seine wichtigste – «in hervorragender Weise wiederholt als Zeuge zu Gunsten dieses auserwählten Dieners Gottes aufzutreten».⁶⁰ Der Begriff «Zeuge» verweist gerade auf die Unmittelbarkeit der Übermittlung der Wahrheit durch die Schrift Forneros und indirekt zugleich auf die Rolle desselben beim Heiligsprechungsprozess. Hier verschränkt Wymann ganz beispielhaft die transzendenten und die quellenbezogene, methodologische Wahrheitsebene miteinander.

Ähnlich, ja hinsichtlich des Stichhaltigkeitsdiskurses noch eindringlicher sind zwei Beiträge Wymanns von 1902/3 und 1910, in welchen er sich auf Quellen aus der Zeit Borromeos stützt, mit welchen er vermeintlicherweise der Wahrheit näher zu kommen hofft.⁶¹ So stützt er sich etwa auf das Reisetagebuch des Freiburger Stadtpfarrers Werro. Dabei geht es ihm letztlich wiederum um die charismatische Produktion von Borromeo als Heiligen, indem er in einer Art Retroprojektion quellenmässig als wahrheitsgetreu belegen will, «welche hohe Achtung Karl Borromeo schon zu Lebzeiten, ohne den offiziellen Nimbus der Heiligkeit, bei seinen Zeitgenossen und namentlich auch bei den katholischen Schweizern» gehabt habe.⁶² Er hebt damit die unvergleichbar grössere Glaubwürdigkeit – er spricht in einer anderen Schrift von «unparteiischer» – entsprechender Quellen hervor.⁶³

Inszenierung der Heiligkeit: Diskursive Mechanismen und narrativ-rhetorische Strategien

Die Inszenierung der Heiligkeit und die Sakralisierung der Diskurse zu Borromäus, so auch der Verschränkung von konfessionellen und auf die Nation bezogenen Elementen, geschah ganz wesentlich über eine Reihe diskursiver Mechanismen und narrativ-rhetorischer Strategien, mit welchen die Geschichtsdiskurse als Gedächtnismodi in der katholischen Erinnerungsgemeinschaft kommunikativ

⁶⁰ Wymann, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (wie Anm. 40), 49. Siehe auch: ders., Karl Borromeo und sein Kammerdiener Ambros Fornero von Freiburg, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 5 (1911), 81–104.

⁶¹ Siehe Eduard Wymann, Karl Borromeo beim Amtsantritte Pius IV., in: Schweizerische Rundschau, 3 (1902/03), 457–461; ders., Ein schweizerischer Besuch bei Kardinal Karl Borromeo im Mai 1583, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 4 (1910), 65–73.

⁶² Wymann, Ein schweizerischer Besuch (wie Anm. 61), 65.

⁶³ Eduard Wymann, Karl Borromeo und seine Metropole im Jahre 1581, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 1 (1907), 130–137, zit. 132.

umgesetzt und wirksam gemacht wurden. Dabei handelt es sich um Mechanismen und rhetorische Strategien, die auch für andere Gedächtnismodi wie etwa für Wallfahrten und religiöse Riten bedeutend waren.

Vor dem Hintergrund dessen, dass sämtliche Quellen, welche die katholische Geschichtsschreibung zwischen den 1880er und den 1940er Jahren zu Borromäus zusammenstellte, edierte, beschrieb und narrativ umsetzte mehrheitlich im Hinblick auf die Person Borromäus gelesen wurden, ist insgesamt von einer Personalisierung als wesentlichem Mechanismus zu sprechen – auch dort, wo andere Figuren im Zentrum standen wie im Falle Lussys. Die Kategorien, nach welchen die Autoren vorgingen, gerade auch, wenn sie an die Quellen herantraten und diese einordneten und beschrieben bzw. nacherzählten, sind durchgehend von den Borromäus zugeschriebenen persönlichen Charaktereigenschaften und den seinem Wirken zugeschriebenen Eigenschaften, letztlich immer von seiner Heiligkeit her geprägt. Das, was aufgezeigt werden sollte, war letztlich dasselbe, was auch in den ganz eindeutig darauf hinzielenden, offen pragmatisch orientierten Schriften über Borromeos Leben unmittelbar auf der Oberfläche ersichtlich wurde.

Borromäus Inszenierung als Symbolfigur geschah wesentlich über Charismatisierungs- und Ritualisierungsmechanismen. Ähnlich wie im Papstkult der Pianischen Epoche transzendierte immer wieder die Person quasi zur Institution der Kirche bzw. setzte den Verweischarakter der innerweltlichen auf die übernatürliche Ebene der Kirche um. Hierfür sind verschiedene Beispiele genannt worden. Für die Umsetzung von Diskursen und Symbolen in einer überzeitlichen Struktur war der Mechanismus der Ritualisierung wichtig, der Zuschreibungen von Bedeutungen in einem sozialen Kommunikationszusammenhang fixiert und damit Komplexitätsreduzierend wirkt.⁶⁴ Im Zusammenhang von Erinnerung und Geschichtsschreibung stellt Ritualisierung – so kann in Anlehnung an Siegfried Macho festgehalten werden – einen Mechanismus dar, der das Unsichtbare sichtbar und sinnlich erfahrbar macht.⁶⁵ Sie macht Vergangenes räumlich wie zeitlich präsent und überlagert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartung. Dies ist äußerst relevant im Zusammenhang mit der historischen Produktion zu Borromäus, in welcher der omnipräsente Transzendenzbezug fassbar gemacht werden musste. Dabei kann von einer Ritualisierung der hagiographischen wie der biographisch-historisierenden, quellenbasierten Seite der historischen Narrative gesprochen werden.

Ritualisierung wird indirekt über die Andenkensthematik und narrativ-rhetorische Strategien wie Wiederholung und Appräsentation im Sinne von Präsentmachung des Nichtanwesenden in Bezug auf die zeitliche und räumliche Dimen-

⁶⁴ Siehe Burkhard Gladigow, Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion, in: Schlägl/Giesen/Osterhammel (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole* (wie Anm. 3), 159–172.

⁶⁵ Siehe Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten*, St. Stephan 2004; Hans-Georg Soeffner, Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (Hg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart 1991, 63–81.

sion geschaffen.⁶⁶ In der Verbindung von Borromäus und Bruder Klaus, wie sie immer wieder hergestellt wurde, zeigte sich die narrative-rhetorische Strategie der Appräsentation bzw. Präsentmachung besonders klar: Das Faktum, dass Borromäus selber ein Verehrer von Bruder Klaus gewesen sei, wie auch die Präsenz von Bildnissen und Reliquien Borromeos in der Kapelle des Bruder Klaus, welche – im Sinne einer eigentlichen Präsentmachung – narrativ immer wieder betont wurden, wirkten in der Verschränkung der beiden Erinnerungsfiguren im Sinne einer Verstärkung der nationalen Erinnerung des Borromäus wie auch der Heiligung und des transzendenten Bezuges Bruder Klausens.⁶⁷

Unmittelbar mit dem diskursiven Mechanismus der Ritualisierung verbunden ist die narrativ-rhetorische – insbesondere intertextuell präsente – Strategie der Wiederholung, ein zentraler Mechanismus der Gedächtnisproduktion schlechthin. Sämtliche Schriften sind übersät mit den klassischen Eigenschaften Borromeos, wie sie in den Gesamtdarstellungen letztlich die tragenden Elemente des Narrativs schlechthin darstellten.⁶⁸ Narrativ betrachtet, entsprachen die Charakterisierungselemente des Heiligen auch in den historischen Detaildarstellungen typischen Lebensbilder-Darstellungen. Stellten in letzteren die Tugenden Borromeos den eigentlich zusammenhaltenden direkten Erzählstrang dar, so war dies in den spezifischen Werken der Geschichtsschreibung indirekt jedoch ebenfalls mit einem hohen Wiederholungs- und Wiedererkennungswert der Fall. Borromäus wird gerade insofern auch durch die Geschichtsschreibung zur symbolischen Figur, als von einer hohen Erwartbarkeit der Kommunikation im intertextuellen Bezug ausgegangen werden kann. Andeutungen produzierten bereits genügend aussagekräftige Codes, welche auf einer festgeschriebenen Sinnkonstitution aufbauen konnten. Ähnliches würde sich wohl aus einer Analyse der Bilder ergeben, die in den Schriften oder in den Gesamtdarstellungen zu Borromäus immer wieder abgedruckt wurden.⁶⁹ Bereits Andeutungen und die Präsenz im Subtext oder aber auch in Quellenzitaten, so gerade in den Texten, die mit ganz spezifischen Quellencorpi arbeiteten, sind Ausdruck eines Wiederholungsmechanismus.

⁶⁶ Siehe zum Konzept der Appräsentation auch: Hans-Georg Soeffner, *Protosoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, in: Schlägl/Giesen/Osterhammel (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole* (wie Anm. 3), 41–72, bes. 61–72. Siehe auch: ders., *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals* (wie Anm. 65).

⁶⁷ Siehe besonders: Wymann, *Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe* (wie Anm. 44).

⁶⁸ So durchgehend in: Marty, *Illustrierte Geschichte für Schule und Haus* (wie Anm. 24); Hürbin, *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 2 (wie Anm. 24); Stammler, *Kirchengeschichte für höhere Schulen* (wie Anm. 24); Suter, *Schweizer Geschichte für Schule und Haus* (wie Anm. 24); Schwegler, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz* (wie Anm. 24); Müller, *Benzigers Illustrierte Weltgeschichte*, Bd. 3 (wie Anm. 24); ders., *Geschichte des Abendlandes*, Bd. 2 (Anm. 24); Widmer, *Illustrierte Geschichte der Schweiz*, Bd. 2 (wie Anm. 24).

⁶⁹ Siehe besonders: Stammler, *Kirchengeschichte für höhere Schulen* (wie Anm. 24); Suter, *Schweizer Geschichte für Schule und Haus* (Anm. 24); Widmer, *Illustrierte Geschichte der Schweiz*, Bd. 2 (wie Anm. 24).

Sowohl der Mechanismus der Kontinuitätskonstruktion als auch jener der teleologischen Projektion in die Zukunft, welche beide Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umklammerten und die Zeit transzendentieren konnten, enttemporalisierten letztlich die Sicht auf die Geschichte. Obwohl auf die Quellen bezogen, ja sehr quellennah verfasst, wurden über diese Mechanismen Präsentationen der Kirchengeschichte enttemporalisiert und darüber die Überzeitlichkeit der Geschichte der Kirche bewiesen bzw. inszeniert. Auch der Mechanismus der Entzeitlichung betraf verschiedene Ebenen: jene der Heilsgeschichte, welcher eine radikale Entzeitlichung im Sinne einer Nicht-Zeitlichkeit zu Grunde lag, wie jene der Kirche bzw. der nationalen Geschichte. Der heilsgeschichtliche Metadiskurs bestimmte diese auf die Lebenden und Toten ausgedehnte temporale Universalität und begründete damit im eigentlichen Sinn die Gedächtnisfunktion der Kirchengeschichte – auch im geschichtsphilosophisch-theologisch reflexiven Sinn. Um zum Beispiel des Verhältnisses von Bruder Klaus und Borromäus zurückzukehren: Dieses wurde in einem doppelten Sinn entzeitlicht; durch die synchrone diskursive Präsentmachung oder Überblendung⁷⁰ zweier in unterschiedlichen Jahrhunderten lebender Heiliger und durch die narrativ hergestellte Verknüpfung von Reliquien, Bildern und anderen Gedächtniselementen.

In Bezug auf den Tod Borromeos kommt in Eduard Wymanns eingangs zitiertter Schrift die Gerichtetheit auf die Ewigkeit besonders eindrücklich zum Vorschein.⁷¹ Nicht nur werden hier Diesseits und Jenseits ganz unmittelbar miteinander verbunden. Vielmehr wird zugleich die irdische Ebene enttemporalisiert. Dies wird durch die Gedächtnisthematik zusätzlich verstärkt. Die Inszenierung der Ewigkeit wird nicht zuletzt durch die zweifache Bedeutung des Monuments hergestellt: als bauliches Monument, das als Denkmal Borromeos Aktivität repräsentiert, zugleich aber das Diesseits transzendentiert und durch die Heiligsprechung enttemporalisiert wird.⁷²

Damit wird Enttemporalisierung gerade auch auf der narrativen Ebene inszeniert, indem die zeitliche Struktur durch die räumliche – vertikal gerichtete – aufgesogen und durch das Monument statisch fixiert wird, narrativ und bildlich. Hier kann von einer narrativ-rhetorischen Strategie der Präsentmachung als einem wichtigen Gedächtnismechanismus, welcher das zeitlich und räumlich Abwesende in die Gegenwart überführt, gesprochen werden. Präsenz wurde gerade auch durch Reproduktion von Quellenbeständen oder einzelner Quellen durch Abdruck geschaffen.

Die Verschränkung verschiedener semantischer Felder ist gerade in Bezug auf selbstreflexive Diskurse zur Kirchengeschichte ein weiterer Modus, über welchen Sakralisierungsmechanismen umgesetzt bzw. inszeniert werden konnten.

⁷⁰ Von Überblendung spricht Aleida Assmann, in: Arbeit am nationalen Gedächtnis (wie Anm. 8), 53.

⁷¹ Wymann, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (wie Anm. 2), 245.

⁷² In einem anderen Aufsatz schliesst Wymann mit einem ähnlichen Bezug, indem er Borromäus als «lebendiges Denkmal» bezeichnet. (Wymann, Spuren Karl Borromeo's in Uri [wie Anm. 38], 353.)

Sogar wenn über Quellen gesprochen wurde, konnte die Heiligmässigkeit des Borromäus metaphorisch-narrativ umgesetzt werden. Die Quellen als solche wurden zur Inszenierung der Heiligkeit nicht nur verwendet, sondern konnten als unmittelbarer Ausdruck der Heiligkeit stehen. Dies setzte Eduard Wymann in seiner Aktenedition von 1897/1898 in Bezug auf den Quellentypus der Korrespondenz metaphorisch um, wie die eingangs zitierte Textpassage zeigt.⁷³ Die Metapher des Blutkreislaufs setzt die zentrale Stellung von Borromäus bildhaft um. Damit belegt Wymann sowohl den Wert der edierten Quellen wie deren unmittelbaren transzendenten Verweischarakter. Er schreibt den Briefen zudem eine Funktion der «Verherrlichung» Borromeos zu. Sie inszenieren zugleich dessen Verherrlichung. Nicht nur sollte die Quellenarbeit die Heiligkeit von Borromeo aufzeigen, die Überreste aus der Feder Borromeos werden selbst als Teil, als Ausdruck seiner Heiligkeit dargestellt. Damit verweisen sie unmissverständlich und notwendig auf die Zielgerichtetheit, mit welcher jedes Detail im Leben des Borromeos auf seine Heiligkeit hingerichtet schien. Dieses Beispiel ist Ausdruck davon, wie Sakralisierungsdiskurse sich auch explizit auf der narrativ-rhetorischen Ebene zeigen und gerade auch auf der Ebene des selbstreflexiven Quellenbezugs narrativ umgesetzt werden konnten.

Gerade in Bezug auf diese metaphorische Inszenierung der Heiligkeit zeigt sich eine Diskrepanz zwischen dem semantischen Feld der Wissenschaftlichkeit – so wenn Wymann in Bezug auf die Quellenarbeit schreibt: «Das Theater sucht naturgemäß die Zuschauer zu täuschen, aber die Akten, diese Schriftstücke täuschen nicht»⁷⁴ –, und von dessen narrativer Umsetzung, welche in unmittelbarer metaphorischer Verschränkung mit der Heiligmässigkeit geschah. Auch diese Verschränkung verschiedener semantischer Felder kann als wichtiger narrativer Modus zur Umsetzung der Heiligkeit erachtet werden.

Fliessende Genres der Erinnerungsproduktion

Gerade aus der diskursgeschichtlichen Tiefenanalyse der Geschichtsschreibung zu Borromäus ergibt sich die Frage nach der Nähe, ja nach der Verschränkung verschiedener Genres der Erinnerungsproduktion. Auch mit der Quellenarbeit, ja gerade über diese, konnten sich katholische Historiker in der Nähe von Lebensbildern eines Heiligen bewegen, wobei es sich bei letzterem seinerseits bezeichnenderweise um ein Genre handelt, das im 19. Jahrhundert gerade den Katechismus mit dem Abdruck von «Zeit- und Lebensbildern» in die Nähe der Kirchengeschichte rückte.⁷⁵ Umgekehrt erzählten populäre Autoren, zumeist Geistliche, die Lebensgeschichte des Borromäus in der groben Erzählstruktur wie auch in der Semantik nicht viel anders, als etwa Ludwig Pastor in seinem «Charakter-

⁷³ Wymann, *Aus der schweizerischen Correspondenz* (wie Anm. 1), 269–270.

⁷⁴ Wymann, *Aus der schweizerischen Correspondenz* (wie Anm. 1), 268.

⁷⁵ Siehe etwa: Heinrich Stieglitz, *Katholischer Katechismus. Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte*, Kempten/München 1914; ders., *Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte für die Jugend*, Kempten 1917.

bild» zu Borromeo⁷⁶, die kondensierten Beschreibungen in den schweizerischen Gesamtdarstellungen oder spezifischere Texte es taten. So zeigte sich in dem «Gedenkbuch für das Volk», verfasst 1884 vom Theologen und Schriftsteller Joseph Ignaz von Ah, welches das «fromme Leben und segensreiche Wirken des Hl. Karl Borromäus» darzustellen bestrebt war, mit dem explizit geäusserten pragmatischen Erbauungsziel, den «Geist des Heiligen auch in unsren Tagen wieder zu erwecken und neu zu bethätigen», ein sehr ähnlicher Wahrheitsdiskurs wie in der katholischen Geschichtsschreibung, indem die Glaubwürdigkeit und Wahrheit des nur 25 Jahre nach dem Tod des Kardinals erschienenen Werkes von Giovanni Pietro Guissano mit der Tatsache untermauert wurde, dass damals noch viele gelebt hätten, die Borromäus erlebt gehabt hätten.⁷⁷ Der als wissenschaftlich beschriebene Code «wahr/unwahr» konnte nicht zur gänzlichen Abgrenzung der Geschichtsschreibung führen und wurde – so zeigt die Analyse der selbstreflexiven Diskurse – durch die Kirchengeschichte ohnehin nicht abgegrenzt, wurde er doch seinerseits direkt mit dem religiösen Wahrheitscode verbunden.⁷⁸

Über diese Überschneidungen auf der Ebene des Wissenschaftlichkeitsdiskurses hinaus, zeigen sich die verschiedenen aufgezeigten Mechanismen von der Teleologisierung über die Ritualisierung zur Entzeitlichung auch ganz wesentlich in anderen katholischen Erinnerungspraktiken. Dass in erster Linie die Jubiläen – zur Heiligsprechung, zum Todesjahr, zum Geburtsjahr Borromeos – Anstoss zur historischen Produktion gaben, rückte die Geschichtsschreibung umso näher an andere Erinnerungsmodi.

Sakralisierung und Historisierung – Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Verschränkung von Historisierung und Sakralisierung, die als zentraler Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden kann, zeigte sich in den historischen Narrativen zu Borromäus in akzentuierter Weise. Borromäus wurde zu einer Symbolfigur, in der die übernatürlich-transzendenten, heilsgeschichtlich begründete Perspektive auf die Geschichte der Kirche mit der innerweltlich-historischen aufs Engste verschränkt wurde. Borromäus wurde ein providentieller Charakter für seine eigene Zeit wie für die daraus fliessende Kirchengeschichte, aber auch für die nationale Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft eingeschrieben. Nicht zuletzt wurden die historischen Diskurse zu Borromäus über den Wissenschaftlichkeitsdiskurs der Quellenbasiertheit sakralisiert. Sakralisierung wurde ganz wesentlich über eine Reihe diskursiver Mechanismen wie Ritualisierung und Enttemporalisierung sowie narrativ-rhetorischer Strategien wie Wiederholung und Appräsentation inszeniert.

⁷⁶ Pastor, Charakterbilder katholischer Reformatoren (wie Anm. 31), 105–135.

⁷⁷ Joseph Ignaz von Ah, Von dem frommen Leben und segensreichen Wirken des Hl. Karl Borromäus, Erzbischofs von Mailand und Cardinals der hl. römischen Kirche. Ein Gedenkbuch für das Volk, Einsiedeln/Waldshut/Köln⁵ 1909, 12. Siehe auch etwa: Anton Guill, Der heilige Karl Borromäus. Kleine Lebensbilder Nr. 6, Freiburg/Schweiz² 1933.

⁷⁸ Siehe zu diesem Code auch: Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000; Michael N. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, 233–258.

Sacralisation et historisation – Borromée dans l'historiographie catholique de la Suisse du 19^{ème} et 20^{ème} siècle

L'enchevêtrement de l'historisation et de la sacralisation, qui peut être qualifié comme métadiscours central de l'historiographie catholique de la deuxième moitié du 19^{ème} et de la première moitié du 20^{ème} siècle, est particulièrement visible dans les narratives historiques sur Borromeus. Borromeus devint un personnage symbolique reflétant l'étroite intrication entre la perspective surnaturelle-transcendantale et salutaire sur l'histoire de l'Eglise et la perspective profane de l'histoire. Borromeus devint un caractère providentiel non seulement pour son temps et pour l'histoire ecclésiastique en découlant, mais également pour l'histoire nationale de la Confédération suisse. Il est également à noter que les discours historiques sur Borromeus furent sacralisés par le débat sur la scientificité du fondement sur des sources. La sacralisation fut essentiellement mise en scène par une série de mécanismes discursifs, tels que la ritualisation et la détemporalisation, ainsi que par des stratégies narratives et rhétoriques, telles que la répétition et l'apprésentation.

Sacralisation and Historicisation – Borromeo in Catholic Historiography in 19th and 20th Century Switzerland

The central metadiscourse in Catholic historiography in the second half of the nineteenth century and the first half of the twentieth century can be seen in the entanglement of discourses of historicisation and sacralisation. This is particularly apparent in historical narratives of Borromeo, who was made a symbolic figure in which the supernatural and transcendent perspective of salvation history was interwoven with the immanent dimension of history. Borromeo was created as a providential character both for his own time and for the history of the Church and the national history of the Swiss *Eidgenossenschaft*. Notably, the historical discourses concerning Borromeo were sacralized by means of the discourse which claims scientific validity based on historical sources. Sacralisation was realized by means of a set of discursive mechanisms including ritualisation and detemporalisation as well as rhetorical strategies such as repetition and presentation.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Katholische Geschichtsschreibung – historiographie catholique – Catholic historiography, Verschränkung von Historisierung und Sakralisierung – intrication d'historicisation et de sacralisation – entanglement of historicisation and sacralisation, Borromäus als Symbolfigur – Borromée comme figure symbolique – Borromeo as symbolic figure, transzendentale und heilsgeschichtliche Perspektive – perspective transcendante et salutaire – transcendental perspective of salvation history, providentiel Charakter Borromeos – caractère providentiel de Borromée – providential character of Borromeus, Religion und Nation – religion et nation – religion and nation, Wissenschaftlichkeitsdiskurs – discours de scientificité – discours of scientificity, Ritualisierung – ritualisation – ritualisation, Enttemporalisierung – détemporalisation – detemporalisation, narrativ-rhetorische Strategien – stratégies narratives et rhétoriques – narrative and rhetoric strategies.

Franziska Metzger, Dr., Lektorin am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Fribourg, Redaktionsassistentin der «Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte».