

Katholiken und Protestanten in Graubünden

Autor(en): **Head, Randolph C.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur**

Band (Jahr): - **(2014)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-513607>

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.

Katholiken und Protestanten in Graubünden

Konfessionelle Disziplin und Identität ohne frühneuzeitlichen Staat

Randolph C. Head

(Übersetzung:
Peter Jäger)

Die Vorstellung, dass das Paradigma der ‹Konfessionalisierung› einen massgeblichen analytischen Schlüssel für das Verständnis der nachreformatorischen Staaten Deutschlands (sowie der Eidgenossenschaft und der Drei Bünde) liefern könne, nahm in den zahlreichen Publikationen zum Thema nach 1990 einen zentralen Platz ein. Das von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard ausformulierte Konfessionalisierungsparadigma bot eine kohärente Perspektive auf die sozialen, politischen und kulturellen Kräfte, die Europa im Jahrhundert nach der Reformation prägten. Es führte die zuvor getrennten Historiographien des lutherischen, reformierten und katholischen Deutschland wieder zusammen unter dem einen Dach der neo-weberianischen Modernisierung des Staates, der Gesellschaft und des Individuums.¹ Der Erfolg von Schillings und Reinhard's Modell beruht auf seiner Erklärungskraft in unterschiedlichen Bereichen. Sein methodischer Ansatz berücksichtigte die wichtigsten sozialgeschichtlichen Erkenntnisse der jüngeren Vergangenheit, ohne dabei den Rahmen des akribisch akkumulierten Wissens der politischen und der Institutionengeschichte zu verlassen. Ebenso lieferte das Modell eine kohärente Erklärung ähnlicher Entwicklungen, die in allen konfessionellen Lagern im deutschsprachigen Raum auszumachen sind. Und nicht zuletzt war es aufgrund seiner klaren Formulierung als Idealtyp selbst dann ein nützliches heuristisches Instrument, wenn man dessen Grundprämissen nicht teilte. Im Wesentlichen verband das Paradigma drei gut dokumentierte Zeiterscheinungen, die im Heiligen Römischen Reich des späten 16. Jahrhunderts prägend waren, zu einem potenten Erklärungsmodell: erstens die Herausbildung von klar umrissenen Kirchentümern, jedes aus einem Priester- und einem Laienstand bestehend, die sich dem Erhalt ihrer jeweiligen Glaubensrichtung und dem Ausschluss von Nonkonformisten verschrieben; zweitens das Aufkommen von Territorialstaaten innerhalb des Reichs als Schaltstellen der politischen Zentralisierung und schliesslich die umfassenden Bemühungen von Magistraten im gesamten Reich, durch einen Sozialdisziplinierungsprozess neue Grenzen gesellschaftlichen Verhaltens und neue moralische Standards zu verankern.

Der Anspruch der Konfessionalisierungstheorie, für eine Vielzahl von Kontexten geeignet zu sein, lädt Forschende dazu ein, sie in Fallstudien sowohl zu den Kerngebieten des Reichs als auch zu den soziopolitischen und geografischen Randgebieten zu erproben und zu verfeinern. Diese Abhandlung wählt den letzteren Weg und nimmt den Kanton Graubünden in den Fokus, wo Protestanten und Katholiken im 16. Jahrhundert mehr oder weniger friedlich koexistierten und an einer gemeinsamen politischen und sozialen Struktur teilhatten, bevor sie sich im 17. Jahrhundert in erbittert verfeindete konfessionelle Lager aufspalteten. Dieser politische und gesellschaftliche Wandel, wenngleich er in mehrerer Hinsicht bemerkenswerte Parallelen zu Entwicklungen in anderen Teilen des Reiches aufwies, vollzog sich überdies in einer Region, die nicht nur peripher gelegen, sondern im Vergleich zum restlichen Westeuropa politisch auch am wenigsten zentralisiert war.

Eine Untersuchung der Herausbildung von wohldefinierten konfessionellen Blöcken und Identitäten in Graubünden offenbart einige scheinbar paradoxe Grundzüge. Einerseits unterschied sich der Prozess der Konfessionsbildung wesentlich von jenem in Regionen, wo ein sich zentralisierender Staat im Bündnis mit protestantischen oder wieder erstarkten katholischen Institutionen bei der Veränderung der religiösen Praxis eine Hauptrolle spielte. In Graubünden bestimmten demgegenüber Dorfgemeinschaften nicht nur ihre konfessionelle Zugehörigkeit durch Mehrheitsbeschluss selbst, sie gewährten im Umgang mit andersgläubigen Individuen und in ihrer politischen Handhabung der beiden in der Region etablierten Kirchen auch grosse Freiheiten. Wie weiter unten aufgezeigt wird, konnten in den Drei Bünden faktisch weder der Staat noch die Kirchen Massnahmen zur Sozialdisziplinierung in den Laiengemeinschaften durchsetzen, gelang dies den Kirchen doch selbst innerhalb der eigenen Geistlichkeit kaum. Unter diesem Gesichtspunkt hat es den Anschein, dass sich die Region ausserhalb des Konfessionalisierungsparadigmas mit seiner dreifachen Verknüpfung aus Staatsbildung, exklusiven religiösen Identitäten und Sozialdisziplinierung bewegte.

Andererseits glich die konfessionelle Identitätsbildung in Graubünden jedoch sowohl in ihrer zeitlichen Dimension als auch in ihren konkreten Auswirkungen stark jener in vielen anderen bikonfessionellen Teilen des Heiligen Römischen Reiches. Turbulente Umbrüche in den Zwanziger- und Dreissigerjahren des 16. Jahrhunderts führten zur Gründung zahlreicher protestantischer Kirchgemeinden; derweil rissen protestantische wie katholische Obrigkeiten Ressourcen und Kompetenzen der Alten Kirche an

sich. Ab den späten Vierzigerjahren verfügten die beiden in der Region anerkannten Glaubensrichtungen über unabhängige Institutionen, die danach strebten, möglichst viele neue Anhänger hinzuzugewinnen, während sie gleichzeitig in zunehmend unerbittlicher Weise die Gegenseite bekämpften. Die protestantischen und katholischen Laien lebten jedoch trotz religiöser Differenzen weiterhin in relativ friedlicher, nachbarschaftlicher Koexistenz, bis sich in den Sechziger- und Siebzigerjahren des 16. Jahrhunderts die Anzeichen von Spannungen zu mehren begannen. Erst zur Jahrhundertwende lassen sich aber erste leidenschaftlich und zunehmend erbittert geführte Attacken auf andersgläubige Nachbarn nachweisen. Die daraus resultierenden Überwerfungen führten zum Ausschluss von Abweichlern und zur Spaltung von Gemeinschaften, die sich nicht mehr imstande sahen, als bikonfessionelle Entitäten ihre Aufgabe zu erfüllen. In den 1630er-Jahren lassen sich in Graubünden Bestrebungen in Richtung rigider konfessioneller Grenzen feststellen, und die Institutionalisierung der Parität² wies grosse Parallelen zu den Entwicklungen in vielen Teilen Deutschlands auf.³

Die Ähnlichkeit der Auswirkungen, die Graubünden – trotz seiner gänzlich unüblichen politischen und sozialen Strukturen – mit dem Rest des Reiches verbindet, stellt das Paradigma der Konfessionalisierung vor ein gewisses Rätsel. Die schlichte Tatsache, dass in Graubünden kein von oben verordneter Konfessionalisierungs- und Modernisierungsprozess erfolgte, ist an sich nicht überraschend: Wie schon sein Vorläufer Gerhard Oestreich anerkennt Schilling, dass nicht alle gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb des Reiches in den umfassenden Rahmen seines Paradigmas passen müssen.⁴ Vielmehr bedarf die Tatsache, dass die Auswirkungen trotz anderem institutionellen und politischen Klima in Graubünden frappierende Ähnlichkeiten aufweisen, einer Erklärung. Sie legen nahe, dass wir die Konfessionalisierung nicht als autonomen Prozess im nachreformatorischen Europa auffassen sollten, sondern stattdessen als eine Variante eines umfassenderen Wandlungsprozesses, bei der expandierende frühneuzeitliche Staaten *womöglich* die bestimmende Kraft waren, wovon zahlreiche Modernisierungstheorien ausgehen. Die Konfessionalisierung könnte aber auch das Resultat von anderen, ebenso wirkungsmächtigen Kräften gewesen sein, die in Dörfern, Weilern und selbst innerhalb einzelner Familien ebenfalls Einfluss hatten. In der vorliegenden Abhandlung wird im Folgenden zunächst das Paradigma der Konfessionalisierung in seiner kanonischen Form näher bestimmt. Danach folgt ein Überblick über die

Entwicklungen im damaligen Graubünden. Den Abschluss bilden mehrere Hypothesen mit dem Ziel, die Befunde mit verschiedenen Interpretationsmodellen zu verknüpfen.

Das «Konfessionalisierungsmodell»

«Konfessionalisierung» hat sich als Sammelbegriff für eine Epoche der europäischen Geschichte etabliert, in der im Widerstreit stehende und sich gegenseitig ausschliessende konfessionelle Zugehörigkeiten zu einem unabhängigen gesellschaftlichen Faktor wurden, dessen Relevanz sich von der hohen Politik bis hin zur Lokalbevölkerung erstreckte. Der Terminus als solcher fügt zwischen einer Epoche der allgemein geteilten christlichen Identität – dem *corpus christianum* des lateinischen Westens während des Mittelalters – und einer des aufgeklärten Säkularismus ein «Zeitalter des Konfessionalismus» ein. Die jüngste Forschung sieht in der Konfessionalisierung – das heisst, in der Entwicklung, die eine konfessionell gegliederte Gesellschaft hervorbrachte – einen grundlegenden und tiefgreifenden Transformationsprozess in den politischen, religiösen und gesellschaftlichen Sphären, der schliesslich auch einen Rationalisierungsprozess zur Folge hatte.⁵ Diese Transformation hatte weniger zu tun mit den Konflikten zwischen Katholiken und Protestanten, auf die in der älteren Forschung noch der Fokus gelegt wurde, als mit der Herausbildung neuer Beziehungen zwischen Institutionen und Gesellschaft in den aufkommenden europäischen Nationalstaaten, ganz besonders in Deutschland.⁶

Zur Diskussion stehen in solchen Studien zwei der am kontinuierlichsten untersuchten Thematiken in der europäischen Geschichtsschreibung: zum einen die Frage nach dem Zusammenhang zwischen religiösem Wandel und dem Staat, die seit Leopold von Ranke im Raum stand, und seither regelmässig den Rahmen für historische Analysen bildete, zum anderen der Übergang von «feudalen» hin zu «modernen» oder «rationalen» Formen der Organisation und Machtausübung. Diese stark vom Werk Max Webers geprägte Betrachtungsweise hat durch die Ausführungen von Norbert Elias zum «Prozess der Zivilisation» und den in der jüngeren Debatte besonders prominenten Versuch Gerhard Oestreichs, einen Prozess der Sozialdisziplinierung zu ermitteln, der die europäischen Eliten gegen Ende des 16. Jahrhunderts erfasst habe, wichtige Modifikationen erfahren.⁷

Man könnte davon ausgehen, dass diese Themenbereiche bis zum heutigen Tag umfassend analysiert worden sind; das Gegenteil ist

jedoch der Fall. Gänzlich neue Betrachtungsweisen, welche diesen Fragen neue Aktualität verliehen haben, sind durch die neuartigen Fragestellungen und beeindruckenden Forschungsergebnisse der neuen Sozialgeschichte eröffnet worden. In älteren Untersuchungen der Reformation und ihrer Auswirkungen auf den Staat war der soziale und religiöse gesellschaftliche Wandel grösstenteils noch unbeleuchtet geblieben; stattdessen hatte man nach Erklärungen für obrigkeitliche Entscheide zugunsten einer der beiden rivalisierenden Konfessionen gesucht oder war der Frage nachgegangen, nach welchen Parametern Theologen die eigenen konfessionellen Positionen bestimmten. In jüngster Zeit wurde der Fokus in der wissenschaftlichen Betrachtung hingegen auf die Rezeption von reformatorischen Ideen in den Dörfern und Städten Deutschlands und des übrigen Europa gelegt. Durch ihre Betonung der vielen Gemeinsamkeiten in der Art und Weise, wie Magistraten aller Zugehörigkeiten mit dem religiösen Wandel umzugehen versuchten, haben solche Forschungsarbeiten jedwede Theorie eines krassen Widerspruchs zwischen «modernen» protestantischen und «reaktionären» katholischen Vorgehensweisen unterminiert.⁸ In einer Flut von Studien wurde zudem versucht, die religiösen Vorstellungen der Bauernschaft zu ermitteln – insbesondere im Hinblick auf Regionen, in denen die Obrigkeiten eine einzige Konfession durchzusetzen versucht hatten. Dies geschah entweder mittels Quellen wie Visitationsprotokollen oder Konsistorialakten, oder durch die Betrachtung bäuerlicher Handlungsweisen hinsichtlich der Rolle der Kirche im ländlichen Leben.⁹

Mit Bezug zum unten dargelegten Fallbeispiel möchte ich hervorheben, wie stark die Vorstellung eines «Zeitalters des Konfessionalismus» an die Grundprämisse gebunden ist, dass nachreformatorische Staaten die günstigen Umstände für religiöse und moralische Indoktrination nutzten, die sich ihnen durch die Spaltung der Alten Kirche eröffnet hatten, um Populationen zu beherrschen, die entweder bis anhin von einer Feudalaristokratie und einer feudalisierten Kirche kontrolliert worden waren oder aber im Spätmittelalter eine beträchtliches Mass an lokaler Autonomie erreicht hatten.¹⁰ Der Aufstieg der Nationalstaaten, einer der ältesten historiographischen «Zöpfe» der Geschichtsschreibung, ist daher in neuem Gewand wieder ins Zentrum des Interesses gerückt: Er wurde nunmehr in den Zusammenhang des sozialen und ideologischen Wandels nicht nur im Kreis von Eliten, sondern innerhalb von Gesamtbevölkerungen gestellt. Um Heinz Schilling zu zitieren, wie er sich besonders präzis ausdrückt:

«*Konfessionalisierung* meint einen gesellschaftlichen Fundamentaltvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft [...]»¹¹

Der bereits in früheren Versionen des Modells wichtige Staat ist zunehmend zum massgeblichen Akteur geworden, dessen Handeln eine transformative Wirkung auf bestehende und im Entstehen begriffene Strukturen des dörflichen Lebens hatte.¹² Lehrstreitigkeiten, Staatsbildung und die Rationalisierung der Gesellschaft mittels Sozialdisziplinierung waren gemäss diesem Modell demnach untrennbar und zwingend in enger kausaler Verbindung miteinander verknüpft im konfessionellen Zeitalter – eine Dreierachse von enormer Bedeutung für den gesamten Modernisierungsprozess.

Ein zweites charakteristisches Merkmal des Konfessionalisierungsparadigmas ist seine Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen lutherischen, protestantischen und katholischen Konfessionalisierungsprozessen.¹³ Das Konzept erlangte zunächst unter Gelehrten des katholischen Deutschland Bekanntheit, wie Ernst Walter Zeedens bekannte Begriffsdefinition zeigt, die bewusst alle der drei wichtigsten konfessionellen Gruppen einbezieht.

«*Unter Konfessionsbildung sei also verstanden: die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europas; ihre Abschirmung gegen Einbrüche von aussen mit den Mitteln der Diplomatie und Politik; aber auch ihre Gestaltung durch ausserkirchliche Kräfte, insonderheit die Staatsgewalt.*»¹⁴

Wolfgang Reinhard hat Zeedens Konzept in einem provokativen Artikel auf die Spitze getrieben, indem er anregte, dass die Gegenreformation als eine Form der Modernisierung betrachtet werden solle.¹⁵ In der jüngsten Forschung wird meistens davon ausgegangen, dass das Zusammenfallen von institutioneller Konsolidierung in den verschiedenen Kirchen und die Bildung konfessioneller Identitäten ältere Formen der Solidarität verdrängen konnten – oftmals im Interesse eines frühen absolutistischen

Fürsten oder Magistraten. Zudem hat die gemeinsame Neigung aktivistischer Kirchen und politischer Autoritäten, die auf die Ausweitung des eigenen Einflussbereichs erpicht waren, neue Formen der Sozialdisziplinierung von oben nach unten durchzusetzen, dem Prozess der religiösen Differenzierung gemäss dem Konfessionalisierungsmodell eine einheitliche Gestalt verliehen. Statt die treibende Kraft hinter der Modernisierung in bestimmten Glaubensvorstellungen zu lokalisieren, wie dies in der vulgären Version von Webers protestantischer Ethik getan wurde, sieht das Paradigma die entscheidende Weichenstellung im Bündnis zwischen säkularen und geistlichen Institutionen, die sich zu einem umfassenden disziplinarischen Konstrukt verbanden, das imstande war, einer von christlichen Lehrmeinungen noch kaum geprägten ländlichen Bevölkerung neue Regeln und Praktiken wie auch neue Identitäten zu diktieren.¹⁶

Die Konfessionsbildung im Graubünden des 16. Jahrhunderts

Die Drei Bünde bieten eine ungewöhnliche Gelegenheit, die Zweckmässigkeit dieser Konzepte zu erproben. Die fast vollständige Abwesenheit von zentralen Institutionen im damaligen Graubünden ermöglicht es uns, der Frage nachzugehen, wie bedeutend der Beitrag des Territorialstaats hinsichtlich des konfessionellen Wandels tatsächlich war. Ebenso erlaubt uns die Tatsache, dass es protestantische und katholische Bündner Dörfer gab, Reaktionen kleiner Glaubensgemeinschaften unterschiedlicher Richtung auf die Reformation miteinander zu vergleichen. Ich werde mich hier vor allem auf zwei Themenkreise konzentrieren: erstens die konfessionelle Disziplin in Graubünden, das heisst, die Herausbildung institutioneller oder kultureller Mechanismen, mittels derer Gemeinschaften die Mitgliedschaft in einer konfessionell definierten Kirche erzwingen konnten. Solche Mechanismen wurden in Graubünden erstmals in den 1560er-Jahren manifest und erlebten ihre Blütezeit im 17. Jahrhundert. Zweitens wird der Fokus auf den eng damit verbundenen konfessionellen Identitäten liegen. Wann und aus welchen Gründen waren Bündner bereit, sich als Mitglieder einer der widerstreitenden Kirchen mit dieser zu identifizieren, selbst wenn dies anderen Identitäten entgegenlief wie beispielsweise der Zugehörigkeit zu einer weltlichen Gemeinde? Das damit zusammenhängende Thema der Sozialdisziplinierung in Graubünden ist bereits von H. R. Schmidt

und Ulrich Pfister behandelt worden.¹⁷ Schmidt argumentiert zugunsten einer kommunal basierten Selbstdisziplinierung der ländlichen Kommune nach christlichen Grundsätzen, während Pfister hervorhebt, dass die Entwicklungen in Graubünden im Rahmen von existierenden Sozialdisziplinierungsmodellen betrachtet werden könnten, aber nur, wenn man die Schwäche zentraler politischer Institutionen mitberücksichtigt.¹⁸

Die in den Zentralalpen gelegene «Republik der Drei Bünde in alt fry Rätien» umfasste im 17. Jahrhundert den Grossteil des historischen Bistums Churs und stand in engem Bündnis mit der Schweizerischen Eidgenossenschaft, wenngleich sie dieser selbst nie beitrug.¹⁹ Schon vor den Anfängen der protestantischen Bewegung hatten Bündner Dorfgemeinden viele herrschaftliche und kirchliche Vorrechte an sich gerissen oder erstanden, und nach den 1470er-Jahren verwalteten sich die Gemeinden mittels der Drei Bünde – dem *Grauen Bund*, dem *Gotteshausbund* und dem *Zehngerichtebund* –, die sie konstituierten, faktisch selbst. 1499 kämpften die Bündner an der Seite der Eidgenossen im Schwabenkrieg gegen das Haus Habsburg, und errangen einen wichtigen Sieg an der Calven; der nachfolgende Frieden bestätigte die Autonomie der Eidgenossen und Bündner im Heiligen Römischen Reich. Der Churer Bischof und andere Herren behielten zwar ihre nominellen Souveränitätsrechte, doch sowohl die Stadt Chur als auch die ländlichen Gerichtsgemeinden der Bünde beanspruchten nach und nach auch noch die verbliebenen ökonomischen Vorrechte ihrer Herren für sich.²⁰

In den frühen 1520er-Jahren begann sich die protestantische Doktrin von Zürich aus in Graubünden auszubreiten. Gleichzeitig erreichten Auseinandersetzungen um politische Legitimität und die Verteilung ökonomischer Ressourcen einen Höhepunkt. 1524 verabschiedeten die Bünde die Ersten Ilanzer Artikel – allgemeine Satzungen mit dem Charakter eines Grundgesetzes –, welche rechtliche Regeln für die Geistlichkeit einführten und die geistliche und weltliche Macht grösstenteils auf die einzelnen Gemeinden übertrug. Nur Trauungen und die Bestellung der Geistlichkeit wurden noch dem Bischof überlassen, während Zehnten, Schenkungen, Kirchengüter und kirchliche Abgaben fortan in die Zuständigkeit von weltlichen Gerichten fielen.²¹ Die Errichtung dieser Reformsatzungen war begleitet von weitverbreitetem sozialem Aufbegehren, das sich gegen kirchliche Institutionen richtete. Immer mehr Bauern behielten ihre Zehnten und Abgaben zurück und weigerten sich, die Herrschaft des Bischofs über sie anzuerkennen.²²

Der religiöse und politische Aufruhr dauerte auch in den folgenden Jahren weiter an. Anfang 1526 beraumten die Drei Bünde eine offizielle Disputation an. Der Auslöser dafür war, dass der Anführer der katholischen Partei in Chur, Theodul Schlegel, den Priester der St. Martinskirche in Chur, Johannes Comander, der Ketzerei beschuldigt hatte. Wenngleich sich aus der Disputation selbst kein eindeutiges Resultat ergab, führten die nachfolgenden Spannungen noch im weiteren Verlauf des Jahres 1526 zur Einführung weiterer Artikel, der Zweiten Ilanzer Artikel, welche das Verhältnis zwischen Kirche und Staat regelten.²³ Die neuen Artikel klammerten die grundsätzlichen Fragen der religiösen Doktrin aus, um die sich der Disput Anfang des Jahres gedreht hatte, und befassten sich stattdessen mit der politischen Rolle des Bischofs und den wirtschaftlichen Bürden, die das bestehende Herrschaftssystem mit sich brachte. Artikel 13 verlieh indes jeder Gemeinde das Recht, ihren Pfarrer oder Priester selbst zu ernennen oder auch zu entlassen.²⁴ Da sie dem Bischof alle kirchlichen und weltlichen Mittel entzog, die Einstellung und Entlohnung protestantischer Pfarrer zu verhindern, lieferte diese letzte Verfügung die Rechtsgrundlage für die Ausübung des Protestantismus in Graubünden. Die kommunale Wahlfreiheit wurde somit zur Grundlage für die nachfolgende Koexistenz zweier Konfessionen in der Republik und bildete den Rahmen für die Debatten des folgenden Jahrhunderts über religiöse Zugehörigkeitsentscheide.²⁵ Indem das Recht, einen Geistlichen zu bestellen, auf die Gemeinden übertragen wurde, war nun auch die Wahl zwischen Protestantismus und Katholizismus eine Angelegenheit, die nach dem Mehrheitsprinzip geregelt wurde. Dies führte dazu, dass das tiefgehende bäuerliche Empfinden einer Identität im Spannungsbereich zwischen weltlicher und spiritueller Gemeinschaft sich noch zusätzlich verstärkte.²⁶

Obwohl Konflikte zwischen Verfechtern katholischer und reformierter Standpunkte in einer Vielzahl der Quellen aus dem restlichen 16. Jahrhundert verbürgt sind, deuten die Indizien darauf hin, dass Entscheide, welche die Gerichtsgemeinden und die Bünde, denen diese angehörten, in säkularen Angelegenheiten fällten, nicht in erster Linie durch den konfessionellen Konflikt geprägt waren: Graubünden war zwar bikonfessionell, aber noch nicht konfessionalisiert. Wie dies auch in vielen bikonfessionellen Gebieten Deutschlands der Fall war, richtete sich das allgemeine und obrigkeitliche Interesse in erster Linie auf rituelle Änderungen und die Rechtsprechung. Fragen der religiösen Doktrin zogen nur selten über längere Zeit hinweg das Interesse auf sich. Als

beispielsweise in den 1530er-Jahren im Engadin ein Konflikt um die Kindstaufe schwelte, wurden Versuche der Geistlichkeit, eine Diskussion über Fragen der Sakramentenlehre anzustossen, von den Obrigkeiten wiederholt unterbunden. An einer offiziellen, zur Diskussion des Streitfalls einberufenen Disputation stellten die Obrigkeiten beharrlich den praktischen Nutzen verschiedener Formen der Taufe in Frage; die theologischen Erklärungen der reformierten Pfarrer liessen sie nicht gelten, sehr zum Ärger des Pfarrers und Chronisten Ulrich Campell.²⁷

Trotz der Zweiten Ilanzer Artikel erfolgten die kommunalen Entschiede, ins protestantische Lager zu wechseln, nur allmählich. Erst in den späten 1540er-Jahren waren die protestantischen Gemeinden schliesslich in der Mehrheit, und selbst dann hatte die protestantische Geistlichkeit nur beschränkten Erfolg im Versuch, mehr als nur oberflächliche Anpassungen in der religiösen Praxis zu bewirken. Gleichwohl lassen die Quellen durchaus darauf schliessen, dass sich die Gemeinden der Tragweite eines Entscheides zu ihrer Glaubenszugehörigkeit bewusst waren, und auch der Tatsache, dass es während des eigentlichen Glaubensübertrittes zu Tumulten kommen konnte. Im Engadin wechselten sich – dokumentiert in Campells *Historia* – Aufruhr und Ikonoklasmus mit stürmischen öffentlichen Versammlungen ab, während immer mehr Dörfer ins protestantische Lager wechselten.²⁸ Angesichts der uneingeschränkten Wahlfreiheit der Gemeinden zwischen den beiden anerkannten Kirchen ist es bemerkenswert, dass keine klaren Konversionsmuster auszumachen sind.²⁹ Sowohl unter den deutsch- als auch unter den romanischsprachigen Gemeinden gab es beispielsweise solche, die sich für den Protestantismus entschieden, und solche, die den Katholizismus wählten. Zudem entstand kein monokonfessioneller Bund.³⁰ Stattdessen bildete sich im Verlauf des Jahrhunderts allmählich ein Flickenteppich aus konfessionellen Zugehörigkeiten. Manchmal bot der Tod des amtierenden Pfarrers Gelegenheit, die Konfession zu wechseln; in anderen Fällen halfen Spannungen zwischen Nachbardörfern bei der Entscheidungsfindung mit, wie etwa als der Gemeinde Ilanz bei ihrem frühen Wechsel ins protestantische Lager von ihren Nachbarn die Gefolgschaft verweigert wurde.³¹

Trotz der ungleichen Verteilung der Konversionen stechen zwei Merkmale dieses Prozesses heraus: Die Entscheidungsgewalt verblieb in den Händen lokaler Versammlungen, die ihre Entschiede durch Mehrheitsbeschluss fassten, welche ihre Gültigkeit auch behielten, wenn das Votum nur sehr knapp ausfiel; und wenn einmal eine Entscheidung zugunsten eines Glaubenswechsels – oder

dagegen – gefallen war, dauerte es jeweils nur sehr kurze Zeit, bis sich der Unmut darüber wieder legte.³² Die Legitimität der kollektiven Entscheidungsfindung in Verbindung mit der allgemeinen Überzeugung, dass Ortskirchen alle ortsansässigen Gemeindeglieder etwas angingen, wurde offenbar stärker gewichtet als individuelle Überzeugungen über die Vorzüge protestantischer oder katholischer Positionen. Wie in vielen anderen bikonfessionellen Gebieten blieb ein gutes Einvernehmen zwischen den Mitgliedern katholischer und protestantischer Gemeinden die Norm, sowohl im Alltag als auch im institutionellen Leben in der Republik.³³

Der institutionelle Wiederaufbau und der Aufstieg konfessioneller Kirchen

Von diesem Klima der *de facto* Toleranz und Koexistenz, in welchem religiöse Konflikte weiterhin mit konkreten politischen Mitteln gelöst werden konnten, hob sich die Geistlichkeit auf beiden Seiten ab, die stattdessen die Konfrontation mit ihren «häretischen» Widersachern suchte. Zu Beginn der 1560er-Jahre lassen sich erste Anzeichen kirchlicher Konfessionalisierungsbemühungen ausmachen, insbesondere im Hinblick auf Ausbildung, Examinierung und Disziplinierung der lokalen Geistlichkeit. Weil diese sich von einer der beiden anerkannten Kirchen beglaubigen lassen musste, verfügten der Bischof und die Synode nunmehr über ein Mittel, die Botschaft zu kontrollieren, die von der Kanzel aus die Bündner Bevölkerung erreichte. Dieses Instrument wurde im weiteren Verlauf des Jahrhunderts noch verfeinert und in seiner Wirkung potenziert. Als Schlüsselfiguren im Informationsfluss an die Bevölkerung aus anderen Quellen konnten die Geistlichen ihren Einfluss nutzen, um ihre Kirchgemeinden zu konfessionalisieren.³⁴

Die katholische und die protestantische Geistlichkeit sahen sich mit durchaus anders gearteten Herausforderungen konfrontiert, als sie im nachreformatorischen Graubünden versuchten, die Kontrolle über die religiöse Theorie und Praxis wiederzugewinnen.³⁵ Als deutlich wurde, dass das Bistum und seine Institutionen in ihrer bisherigen Form nicht ganz von der Bildfläche verschwinden würden – eine Erkenntnis, die sich in den 1530er-Jahren durchzusetzen begann und in den 1570er-Jahren zur Gewissheit wurde –, konfrontierte sich die protestantische Geistlichkeit mit Problemen der Selbstorganisation und der Klärung ihrer Lehrauf-

fassung. Sowohl die zeitlichen Dimensionen dieser Entwicklungen als auch die Lösungsansätze, derer sich die Bündner Protestanten bedienten, waren im europäischen Umfeld alles andere als ungewöhnlich. Dass es in Graubünden eine reformierte Synode gab, war einem Beschluss des Bundstags im Jahre 1537 zu verdanken, der dem in den 1520er-Jahren gefällten Grundsatzentscheid, in den Drei Bünden nur zwei Kirchen anzuerkennen, Geltung verschaffen sollte. Dies erforderte die Möglichkeit zu wissen, wer ein «wirklicher» Protestant war und wer nicht. Nicht nur die Churer Pfarrer, sondern auch führende Mitglieder der rätischen Elite waren zutiefst besorgt über die Verbreitung anabaptistischer oder anderer radikaler Doktrinen und sprachen sich für die Schaffung eines Disziplinierungsmechanismus aus, so wie auch der Bischof für die Disziplinierung katholischer Geistlicher verantwortlich war. Der Bundstag autorisierte die Einberufung regelmässiger Synoden, deren Zuständigkeit er ausdrücklich auf die Überprüfung, Examinierung und Zulassung von Kandidaten für geistliche Ämter in den Gemeinden beschränkte.³⁶

Die Synode blieb eine eher informelle Angelegenheit unter der Leitung der beiden Churer Pfarrer, bis ihre Organisation in den 1550er-Jahren formalisiert und durch erste offizielle Aufzeichnungen ergänzt wurde.³⁷ Ein eigenes rätisches Glaubensbekenntnis wurde von Campell verfasst und von Heinrich Bullinger gutgeheissen, doch selbst mit dem Rückhalt dieses klaren Glaubensbekenntnisses und wichtiger protestantischer Magistraten stiess die Synode beim Versuch, dissidente Geistliche davon abzuhalten, weiterhin in protestantischen Gegenden zu wohnen oder gar zu predigen, auf erhebliche Schwierigkeiten. Kaum eine politische Gemeinde – nicht einmal Chur – war bereit, der Synode zur Durchsetzung ihrer Entscheide zusätzliche Machtbefugnisse zu verleihen.³⁸ Noch im 18. Jahrhundert konnte ein Pfarrer sogar in Schwierigkeiten geraten, wenn er sich darüber ereiferte, dass während des Gottesdienstes geschlafen wurde.³⁹

Die chaotischen Zustände im Bistum Chur hielten derweil bis zum Ende des 16. Jahrhunderts weiter an, so dass das Bistum selbst in katholischen Gemeinden kaum Einfluss auf das religiöse Leben hatte. Bischof Paul Ziegler floh 1525 aus dem bündnerischen Teil seines Bistums, und es dauerte bis 1540, bis ein Nachfolger sein Amt antrat. Obwohl die nachfolgenden Bischöfe tatsächlich verlorenen Boden teilweise wieder gutmachen konnten, blieb das Bistum lokalen politischen Kräften untergeordnet. Als beispielsweise Bischof Thomas Planta 1551 auf dem Heimweg aus Rom einen Zwischenhalt in Trient einlegte, liessen die Bündner

ihm unverzüglich eine Botschaft zukommen: «Der Bischof ist gemahnt worden, dass er keinerlei Versprechen abzugeben habe und über überhaupt keine Macht verfüge».⁴⁰ Der langen Rede kurzer Sinn war gemäss dem protestantischen Churer Pfarrer folgender: «Er ist herr, aber die puren sind meister.»⁴¹

Das Bistum übte in diesen Jahren fast gar keine Kontrolle auf die Bündner Kirchengemeinden aus und die Pfarrestruktur wurde zunehmend ausgehöhlt. Indem weltliche Gerichte nach 1526 eine Reihe katholischer Pfarreien aufteilen liessen, führten sie deutlich vor Augen, wie schwach das Bistum geworden war.⁴²

Noch in den 1580er- und 1590er-Jahren bewahrte Bischof Peter Rasché sein einigermaßen gutes Verhältnis zu seinen Untertanen in erster Linie dadurch, dass er sie in Ruhe liess. Trotz wiederholter Mahnungen des Erzbischofs von Mailand, Karl Borromäus, und aus Rom wurde er erst ganz am Ende seiner Amtszeit aktiv, als er 1598 ein neues Messbuch und Brevier anfertigen liess.⁴³

Raschérs tatkräftiger Nachfolger, Johann V. Flugi von Aspermont, schloss zahlreiche Protestanten aus dem bischöflichen Dienst aus – einschliesslich Raschérs Bruder, der zum obersten Verwaltungsbeamten des Bistums aufgestiegen war.⁴⁴ Die Bemühungen von Bischof Johann verschärften den Konflikt mit der lokalen Elite noch zusätzlich. Echte administrative und institutionelle Veränderungen setzten erst im Jahre 1621 – nach der Besetzung eines Grossteils von Graubünden durch österreichische Truppen – mit der Wiedereinsetzung des Konsistorialgerichts und der Wiederherstellung der bischöflichen Kontrolle über die Examinierung und Amtseinsetzung von Gemeindepfarrern ein.⁴⁵

Noch im fortgeschrittenen 17. Jahrhundert war also weder die protestantische noch die katholische Führungselite in der Lage, der Bündner Bevölkerung Vorgaben zu machen, daran konnte auch die teilweise wiedererlangte Kontrolle über das eigene Kirchenpersonal nichts ändern. Protestantische und katholische Laien lebten Seite an Seite, wirkten am selben politischen System mit und liessen die Konfession *per se* nie zur Hauptsache ihrer Interaktion werden. Zudem waren die politischen Institutionen der Republik zwar insgesamt einer protestantisch geprägten Aussenpolitik und Gesetzgebung zugeneigt. Gleichzeitig machten sie jedoch explizit, dass die Elite von der Geistlichkeit verlangte, keine Unruhe zu stiften. Eine Satzung von 1573 forderte, «das man mit beyden religions geistlichen predicanten und pfaffen ernstlichen reden solle, dzs sy sich allein ierer ämpteren und kheiner weltlichen sachen [wie dan ein zytt lang geschechen syn möchte] beladen sollen».⁴⁶ Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hatten

kirchliche Institutionen nur beschränkten Erfolg im Bestreben, konfessionelle Gegensätze zu vertiefen. Auch verfügte die Republik nicht über jene Art von Staatswesen – bürokratisch, zentralisierend und darauf bedacht, die eigene Macht auszubauen –, die es ihr ermöglicht hätte, zu einer treibenden Kraft des politischen und gesellschaftlichen Wandels im Sinne des Konfessionalisierungsparadigmas zu werden. Doch trotz all dieser Einschränkungen bildeten sich auch in den Drei Bünden konfessionelle Identitäten heraus. Wie war das möglich?

Konfessionelle Disziplin in Graubünden: Fallstudien

Aufgrund der fragmentierten institutionellen Struktur der Region können einzig Fallstudien diese Frage beantworten. In anderen Reichsteilen – so hat es zumindest den Anschein – mussten zuerst alle Vermittlungsversuche eines allgemeinen Konzils scheitern und theologische Differenzen für unüberwindbar erklärt werden, bevor die gesellschaftliche Dimension der Konfessionalisierung tatsächlich zum Vorschein kommen konnte, was für gewöhnlich erst wesentlich später als 1555 der Fall war. Voraussetzung für diese gesellschaftliche Dimension war, dass ein wesentlicher Teil der Allgemeinheit akzeptierte, dass zwei – oder noch mehr – Kirchen existierten, die an ihre Gläubigen fundamental entgegengesetzte Ansprüche stellten, und nicht nur eine einzige Kirche, die unter Zerwürfnissen und internen Konflikten litt. Konfessionelle Identitäten auf Individualebene spalteten ehemals einheitliche Gemeinden in sich feindlich gegenüberstehende konfessionelle Lager auf und Bestrebungen, einen Konfessionswechsel zu vollziehen, stiessen nun auf systematischen und umfassenden Widerstand. Dies erweckte innerhalb der Bevölkerung den Eindruck, dass religiöse Identitäten und politische Loyalitäten nicht miteinander übereinstimmen mussten.⁴⁷ Eine solche Auffassung war bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem unter «sektierischen» Minderheiten auszumachen.

Der zeitliche Ablauf in Graubünden war ähnlich: Wie wir gesehen haben, bewahrten die souveränen Gemeinden der Republik vor der Jahrhundertwende ein funktionales Gleichgewicht zwischen kollektiven und individuellen religiösen Überzeugungen. Die Kirche war eine Kollektivinstitution, so dass jede Gemeinde nur einer Kirche angehören konnte; jede Gemeinde besass das Recht ihre konfessionelle Zugehörigkeit selbst zu bestimmen. Abweichende, individuelle Meinungen wurden in der Regel nur

privat oder ausserhalb des Heimatdorfes kundgetan. Sowohl in katholischen als auch in protestantischen Gebieten ging die lokale Kontrolle über die Kirche zudem mit zunehmender politischer Autonomie auf lokaler Ebene einher.⁴⁸

Vor diesem Hintergrund appellierten Geistliche beim Versuch, auf kommunaler Ebene zu erwirken, dass gegen religiöse Abweichler vorgegangen wurde, an tief verankerte Ängste vor Häresie innerhalb der Bevölkerung – jedoch mit begrenztem Erfolg. Schon bald nach der Etablierung der Reformation in Graubünden hatte – wie erwähnt – bereits Theodul Schlegel zum Mittel der Ketzereivorwürfe gegriffen, um zu einer politischen und religiösen Attacke gegen seine reformatorisch gesinnten Widersacher anzusetzen. Eine Generation später bediente sich die Synode in Chur ähnlicher Anschuldigungen sowohl im Umgang mit italienischen Exilanten, die der Heterodoxie verdächtigt wurden, als auch in ihrer Auseinandersetzung mit einheimischen Geistlichen mit anabaptistischen Neigungen.⁴⁹ In keinem dieser Fälle führten die Anschuldigungen von geistlicher Seite jedoch direkt zu entsprechenden obrigkeitlichen Massnahmen. Schlegels Vorpreschen führte nicht zur Absetzung Comanders, des Pfarrers an der St. Martinskirche in Chur, sondern zu einer Disputation, deren Vorsitz gewählte Magistraten übernahmen – was kaum seinen Vorstellungen entsprochen haben dürfte. Ebenso weigerte sich der Churer Stadtrat in den 1560er-Jahren, der wiederholten Bitte der reformierten Synode stattzugeben, Johannes Gantner zu verhaften, oder auch nur schon dessen Tätigkeit als Prediger im privaten Rahmen enge Grenzen zu setzen, nachdem die Synode diesen wegen seiner abweichenden Ansichten ausgeschlossen hatte. Auch die italienischsprachigen Gerichtsgemeinden zeigten sich wenig entgegenkommend bei der Rückweisung zugewanderter heterodoxer Pfarrer.⁵⁰ Die Geistlichkeit mag bis in den 1530er-Jahren eine «konfessionelle» Identität angenommen und ab den 1560er-Jahren Versuche unternommen haben, in der internen Organisation ihrer jeweiligen Kirche ein gewisses Mass an konfessioneller Disziplin durchzusetzen. Die weltlichen Gemeinschaften in Graubünden zeigten hingegen noch keine Anzeichen einer solchen Geisteshaltung.

Als die religiösen Spannungen gegen Ende des Jahrhunderts zu zunehmen begannen, liessen sich dann allerdings erste Anzeichen ausmachen, dass auch einfache Gemeindebürger über die Heterodoxie besorgt waren. Eines der frühesten Anzeichen dafür war, dass Gemeinden Massnahmen zu ergreifen begannen, welche die Aufrechterhaltung solider konfessioneller Mehrheiten auf Dauer

sicherstellen sollten. Dies geschah insbesondere dann, wenn Zuwanderer aus anderen Teilen Graubündens das Kräfteverhältnis zugunsten der jeweiligen Minderheitsreligion verschoben. Anstatt solchen Immigranten den Zuzug schlichtweg zu untersagen, begann eine Reihe von Gemeinden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, neue Bürger darauf zu verpflichten, sich ihrer Stimme in religiösen Angelegenheiten zu enthalten. Ein frühes Beispiel dafür ist die Gerichtsgemeinde der *Vier Dörfer*, welche eine solche Bestimmung um 1567 einführte.⁵¹ Wenn jemand in die drei katholischen Dörfer, die der Gerichtsgemeinde angehörten, einwandern wollte, musste er schwören, in religiösen Angelegenheiten keine Stimme abzugeben und auch keine Neuerungen in der Glaubenspraxis innerhalb seiner künftigen Wohngemeinde anzuregen. Es stand dieser Person jedoch frei, den protestantischen Gottesdienst in Nachbardörfern zu besuchen.⁵²

Langfristig gingen solche Bemühungen, die Vorherrschaft von religiösen Mehrheiten zu bewahren, noch weiter, wodurch allmählich die Möglichkeiten der individuellen Abweichung eingeschränkt wurden. Dass sich die Konturen in diesem Bereich verschoben, veranschaulicht das folgende Beispiel. Als der aus einer führenden protestantischen Davoser Familie stammende Zuzüger Christlj Buol 1895 in der Gemeinde Mulegns, die dem Katholizismus treu geblieben war, eingebürgert wurde, musste er schwören, keinerlei Neuerungen im Gottesdienst vorzuschlagen. Nachdem er zum Bürger angenommen worden war, passte er sich – wie die Dorfoberen später aussagten – äusserlich an, indem er an «Feier- und Werktagen» zur Messe ging.⁵³ Seine Söhne wuchsen dennoch als Protestanten auf, was nahelegt, dass die Konversion höchstens partiell erfolgt war. Nach dem Tod ihres Vaters unterstützten sie einen reformierten Pfarrer in einem Nachbardorf und gingen alle zwei Wochen dorthin zum Gottesdienst. 1645 erachteten die Mulegner Obrigkeiten dies nicht mehr für zulässig, und strebten daher danach, Buols Söhnen das Bürgerrecht zu entziehen, weil diese ihrer Ansicht nach den Eid ihres Vaters gebrochen hatten.⁵⁴ Offensichtlich akzeptierte die Gemeinde die bekanntermassen protestantischen Buols im späten 16. Jahrhundert noch als Bürger, empfand ihre Präsenz im 17. Jahrhundert – auch wenn sie ihre Religion auswärts ausübten – jedoch als störend. So begannen sich die Institutionen der Gemeinde verstärkend auf die Durchsetzung konfessioneller Disziplin innerhalb der Bevölkerung auszuwirken, die selbst über die Einführung der entsprechenden Bestimmungen abstimmen konnte. Mitte des 17. Jahrhunderts erklärten Gemeinden in ganz Grau-

bünden die Zugehörigkeit zur jeweils anerkannten Konfession zu einer unerlässlichen Voraussetzung für die Erlangung des Bürgerrechts.⁵⁵

Anhaltende Auseinandersetzungen im frühen 17. Jahrhundert in mehreren Gegenden verdeutlichten ebenfalls, dass religiöser Dissens zunehmend als Störfaktor wahrgenommen wurde. Die kommunalen Obrigkeiten strebten daher nach konfessioneller Einheit innerhalb der jeweiligen Gemeindegrenzen, wie ein Erlass veranschaulicht, der 1612 in Tomils verabschiedet wurde:

«In Anbetracht des Unheils, der Zwietracht und Unruhe, welche die Religionsspaltung in der ganzen Christenheit, im Lande der Drei Bünde und besonders in der Nachbargemeinden Zizers, Trimmis und Underfaz gebracht hat, welche uebel meistens verursacht wurden durch Heiraten von Katholiken mit Nichtkatholiken und durch Einbürgerung von Nichtkatholiken, so haben obige Gemeinden, zur Erhaltung der Ruhe, zur Ehre Gottes und zur Pflanzung der katholischen Religion folgendes statuiert.»⁵⁶

Die entsprechende Satzung verbot den Zuzug von Protestanten in die Gemeinden wie auch deren Naturalisation und drohte jedem Bürger mit der Ausweisung, sollte dieser Änderungen bezüglich der Religionszugehörigkeit beantragen. Derartige Entwicklungen in Bündner Gemeinden – in denen die erwachsene männliche Bürgerschaft beträchtlichen Einfluss auf die Verabschiedung und Durchsetzung neuer Gesetze hatte – lassen darauf schliessen, dass die konfessionelle Disziplinierung der eigenen Bürgerschaft innerhalb der Gesamtbevölkerung zunehmend an Bedeutung gewann.

Konfessionelle Identität in Graubünden: Fallstudien

Die Mechanismen, die entwickelt wurden, um diesen neuen Wunsch nach konfessioneller (sowie kommunaler) Einheit zu verwirklichen, lassen eindeutig darauf schliessen, dass sich auch neue Identitäten herausbildeten. Diese entstanden, als die direkte Anbindung der individuellen religiösen Wahlmöglichkeiten an die öffentliche Religionsausübung innerhalb der Gemeinden aufgehoben wurde. Sowohl die Minderheiten, die begannen, die öffentliche Rolle der Mehrheitskirche in Frage zu stellen, als auch die Mehrheiten, die abweichende private Meinungen nicht mehr zu tolerieren bereit waren, reflektierten die laufende Rekonfiguration individueller Identitäten, die zu dieser Zeit in Graubünden

vonstatten ging. Wie beim verwandten Thema der konfessionellen Disziplin veranschaulichen Fallstudien am besten, auf welche Weise sich die Bedingungen veränderten.

Die Situation in Bergün zeigt ein früheres Muster der konfessionellen Identitätsbildung, das während des späteren 16. Jahrhunderts bestimmend war: Die Gemeinde befand sich bis in die 1560er-Jahre fest in katholischer Hand, und der protestantische Anhang hatte sich innerhalb der Dorfbevölkerung nur langsam ausgebreitet. In den 1570er-Jahren konvertierten dann aber einige einflussreiche Bewohner und begannen, sich für eine Beteiligung an der lokalen Kirche und an deren Ressourcen starkzumachen.⁵⁷ Zunächst blieben diese Anstrengungen trotz Unterstützung vonseiten der protestantischen Mehrheit im Gotteshausbund, dem Bergün anhörte, ohne Folgen. Die Synode entsandte sogar einen protestantischen Pfarrer, dem sie die Erlaubnis erteilte, einen Monat lang in Bergün zu predigen; dieser vermochte die Bergüner Bevölkerung aber offensichtlich nicht zu überzeugen. Der Churer Bischof setzte sich derweil dafür ein, dass die Katholiken die Kontrolle über das Kirchengebäude in Bergün behielten, indem er geltend machte, dass eine religiöse Minderheit kein Recht auf Mitbenutzung der Kirche habe.⁵⁸ Nach dem Tod des Gemeindepriesters im Jahre 1592 wurde allerdings ein protestantischer Pfarrer eingesetzt. Von diesem Zeitpunkt an mussten die ortsansässigen Katholiken für Pfarrdienste selbst aufkommen, da die Gemeinde nunmehr nur noch dem neuen Pfarrer finanzielle Unterstützung zukommen liess.⁵⁹ Trotzdem erklärte sich die Gemeinde erst 1601 offiziell für protestantisch – abermals per Mehrheitsbeschluss – und verbot Katholiken die Nutzung der Dorfkirche. Selbst in dieser Situation wurde in der Erklärung, welche die Glaubensfrage regeln sollte, als erster Punkt noch ausdrücklich festgehalten, dass in der Gemeinde Bergün fortan in Glaubensfragen kein Zwang ausgeübt werden dürfe.⁶⁰ Noch 1601 akzeptierten Protestanten also das traditionelle Verfahren kommunaler Mehrheitsentscheide darüber, welche der beiden anerkannten Kirchen eine Gemeinde akzeptieren sollte, wobei Abwechslern zunehmend enge Schranken gesetzt wurden. Solange dieses Verhaltensmuster vorherrschte, war jene Art von konfessionellen Identitäten, wie sie Fürsten und Prälaten andernorts ihren Untertanen aufzuerlegen suchten, in Graubünden weiterhin nicht durchsetzbar.

Das am besten dokumentierte Beispiel dafür, wie das bündnerische Modell der Koexistenz zusammenbrach und durch starke konfessionelle Identitäten ersetzt wurde, stammt aus den Vier

Dörfern in der Zeit nach 1611. Die Gerichtsgemeinde bestand aus den Dörfern Igis, Zizers, Trimmis und Untervaz, von denen jedes ein hohes Mass an Autonomie genoss, während man gemeinsam zwei Sitze an den Bundstagen des Freistaates innehatte.⁶¹ Obwohl die Gerichtsgemeinde in den 1520er-Jahren von einer starken Bewegung gegen den Bischof erfasst wurde, blieben drei der vier Dörfer katholisch; nur Igis wurde protestantisch. In der Folge gibt es kaum Anhaltspunkte, die auf religiöse Spannungen im restlichen 16. Jahrhundert schliessen liessen. Die Zeitzeugnisse in den kommunalen Archiven dokumentieren in erster Linie die stete Übertragung von Eigentumsrechten des Bischofs in die Hände des Gemeinwesens.⁶² Das protestantische Igis und das katholische Zizers fällten gleichlautende Entscheide, als sie 1560 über Verratsvorwürfe gegen Bischof Thomas Planta abstimmten,⁶³ und Igis wurden die gleichen Rechte wie den anderen Dörfern zugesprochen, als 1539 die gemeinsame Amtsführung neu geregelt wurde.⁶⁴ Als jedoch 1611 eine einflussreiche protestantische Minderheit in den überwiegend katholischen Dörfern begann, Anspruch auf eine Mitbenutzung der Dorfkirchen zu erheben, entwickelte sich daraus ein Konflikt, der schliesslich – wie in bikonfessionellen deutschen Städten dieser Zeit – zu einem dauerhaften Zerwürfnis und einer Hinwendung zum Paritätsprinzip führte.⁶⁵ Die ersten Warnsignale kamen 1611 aus Untervaz, wo Protestanten – einschliesslich des stellvertretenden Gemeindevorstehers und des Gemeindeschreibers – den Bundstag um Erlaubnis ersuchten, die Dorfkirche mitbenutzen und einen aus Gemeindemitteln finanzierten protestantischen Pfarrer einstellen zu dürfen.⁶⁶ Diesen Anträgen wurde von der protestantischen Mehrheit im Bundstag nicht nur stattgegeben, auch der Untervazer Bürgereid, der protestantische Zuzüger darauf verpflichtet hatte, sich in religiösen Angelegenheiten ihrer Stimme zu enthalten, wurde aufgehoben, obwohl die Katholiken in Untervaz nach wie vor sehr deutlich in der Überzahl waren. An einer öffentlichen Versammlung bestätigte diese Mehrheit nicht nur ausdrücklich, dass Protestanten ungehindert auswärtige Gottesdienste besuchen konnten, sondern auch, dass sie auf eigene Kosten einen protestantischen Pfarrer von auswärts einladen durften, um im Dorf im privaten Rahmen zu predigen.

Am 15. September 1611 nahm der protestantische Churer Pfarrer Georg Saluz eine solche Einladung an und kam mit dem Bürgermeister von Chur und mehreren hundert Bewaffneten im Gefolge nach Untervaz. Zunächst predigte er auf einer offenen Wiese, dann begab er sich jedoch in die Dorfkirche, angeblich mit der

Erlaubnis der Untervazer Dorfgemeinde.⁶⁷ In den folgenden Wochen wurde der protestantische Gottesdienst in einer Scheune ausserhalb des Dorfes abgehalten und zog zunehmend den Ärger der katholischen Mehrheit auf sich. Als Johann à Porta, einer der heissblütigsten unter den protestantischen Pfarrern, Anfangs Mai 1612 in Untervaz predigte, rupften ihm die Dorffrauen den Bart aus und warfen ihn in einen Wassertrog.⁶⁸ Inzwischen schritten die Protestanten mit ihren Bemühungen voran, auf juristischem Weg das Nutzungsrecht für die Dorfkirche zu erlangen. Ein von Protestanten dominiertes Schiedsgericht verlieh seinen Glaubensgenossen das Recht, jeden Sonntag nach den Katholiken die Dorfkirche zu benutzen, befreite sie von der Pflicht, innerhalb der Gemeinde katholische Feiertage einzuhalten und verfügte, dass das Kirchengut fortan proportional zur Anzahl katholischer und protestantischer Haushalte aufzuteilen sei. Unter massivem politischem Druck willigten die Dorfvorstände schliesslich in einen Kompromiss ein und liessen verlauten, dass die zwei Religionen, «nämlich die katholische und die evangelische frei sein sollten in Untervaz und dass jede Seite in der Kirche Gottesdienste feiern durfte mit Frauen, Kindern, Bediensteten, in Sicherheit ohne jegliche Hinderung». Den Katholiken wurde die Erstnutzung der Kirche zugesprochen, und die Protestanten gelobten, Altar und Kirchenzierden nicht anzutasten.⁶⁹

Der Untervazer Konflikt, der zum Teil von ortsansässigen Protestanten angetrieben wurde, die ihre religiösen über ihre kommunalen Loyalitäten stellten, weitete sich im Verlauf des folgenden Jahres auf Trimmis aus. Der Lauf der Dinge in Trimmis glich zwar im Allgemeinen den Entwicklungen in Untervaz. Es zeigte sich jedoch schnell, dass der Konflikt in Trimmis jenen in Untervaz an Intensität übertreffen würde. Um 1612 machten der Dorfammann von Trimmis, Oswald Gaudenz, und sein Bruder ihren protestantischen Glauben publik und ersuchten darum, dass ihnen die grössere der beiden Trimmiser Kirchen überlassen werde, damit sie der «lauteren Verkündigung lauschen könnten».⁷⁰ Als die katholische Mehrheit diese Forderung ablehnte, legten die Protestanten Ende 1613 beim Bundstag der Republik dagegen Einspruch ein; der Bundstag arbeitete daraufhin einen Kompromiss aus, der jenem für Untervaz durchaus ähnlich war. Nachdem sie auf föderaler Ebene abermals überstimmt worden waren, boten Katholiken quer durch den Freistaat im Januar 1614 die Kodifizierung der schon etwas älteren Glaubenspraxis an, die in Bergün und andrenorts angewandt wurde: Künftig sollte jede Gemeinde per Mehrheitsbeschluss bestimmen können, ob sie einen katholischen

oder einen protestantischen Geistlichen einstellen wollte, und «der minderteil möge dan syn religion anderswo üben wo er welle».⁷¹ Jene Gerichtsakten zum Fall Trimmis, die noch erhalten sind, verdeutlichen, dass der erzwungene Kompromiss von 1613 die Spannungen noch verschärfte und dass die Gemeinde tief gespalten war in zwei religiös-politische Faktionen, die beide im Bündnis mit auswärtigen Mächten standen. Im Mai 1614 machte sich Saluz, von einer bewaffneten Schar von Protestanten begleitet, auf den Weg von Chur nach Trimmis. Nachdem ihnen der Zugang zur grösseren Dorfkirche verwehrt worden war, brachen sie mit einer Axt die Tür zur kleineren Emerita-Kirche auf. Schon bald danach wurde das Dorf von einem verheerenden Aufruhr heimgesucht, der sich offenbar an gegenseitigem Argwohn während heiss umkämpfter Kommunalwahlen entzündet hatte.⁷² Die im Rahmen der nachfolgenden Ermittlungen in eidesstattlichen Aussagen verwendete Sprache veranschaulicht die Gewaltsamkeit der Unruhen, zeigt aber auch auf, wie sehr sich konfessionelle Identitäten etabliert hatten. Protestanten beklagten sich darüber, dass ihr Heu und ihre landwirtschaftlichen Gerätschaften Opfer von Vandalenakten geworden seien und dass sie Drohungen vernommen hätten: «[die Katholiken] wollent innert 8 Tagen die lutterischen Kätzer ussrütten und brennen».⁷³ Ein anderer Zeuge berichtete, «vom pfaffen in der kylchen in siner predig habe er ghört, dz er gsagt es seindt drej Mörder alss der böss Geyst, die Lutterischen, und den dritten habe er vergessen.»⁷⁴ Der vollständige Zusammenbruch der kommunalen Solidarität schliesslich zeigte sich im Gebaren eines gewissen Hartmann Hartmann während des Aufruhrs, das in der folgenden Zeugenaussage wiedergegeben wird:

«Item der hartman hartm. habe gsagt, gendt unss den alte schölmen ussj, und witter habe er ghört, dz die Cattolischen den Euan gelischen ussj geladen. Item die wiber handt die red bstetet, und souil witter, das hans sch[unleserlich] gsagt, alss man [= die Protestanten] vom friden gsagt, Er gantwortet, Er fragj keinen friden nach.»⁷⁵

Andersgläubige Mitbürger waren in Trimmis zu Häretikern geworden; das durch bestehende Satzungen definierte Gemeindebürgerrecht konnte die widerstreitenden religiösen Identitäten, die sich herausgebildet hatten, nicht mehr im Zaum halten.

Zizers war das grösste der Vier Dörfer und Sitz der gemeinsamen Kommunalregierung. Wie in den anderen Dörfern erklärten einige einflussreiche Zizerser Bürger gegen Ende 1612, dass sie dem pro-

testantischen Glauben anhängen. Die katholische Mehrheit in Zizers kam ihnen zunächst entgegen: Den Protestanten wurde die kleinere Kirche zur Verfügung gestellt für ihren Gottesdienst, dessen Abhaltung für keine weitere Unruhe sorgte. Bald darauf verliess jedoch die protestantische Faktion ihrem Pfarrer Johann à Porta das Gemeindebürgerrecht ohne zuvor die katholischen Mitbürger zu konsultieren. Sie goss weiteres Öl ins Feuer, als sie mittels einer Klage versuchte, die Kontrolle über die grössere Kirche St. Peter und Paul zu erlangen, wie auch über sämtliche Kirchenpfründe. 1615 entfernten die Protestanten den katholischen Priester Oswald Carnutsch gewaltsam aus der Kirche, nachdem dieser versucht hatte, der katholischen Mehrheit zu predigen. Eine bewaffnete Konfrontation konnte nur knapp verhindert werden.

Um die wachsenden Spannungen im Dorf zu mindern, wurde im November 1616 eine neue Vereinbarung ausgehandelt. Weil es den Gegensatz zwischen älteren Formen des Gesellschaftsverständnisses und den neuen konfessionalisierten Identitäten anschaulich vor Augen führt, ist dieses Dokument besonders aufschlussreich. In der Präambel wird das Unheil herausgestrichen, das der «Geist der uneinigkeith» über die gesamte Dorfbewohnerschaft gebracht habe. Dementsprechend wird im ersten Artikel festgehalten, dass fortan in der Gemeinde das Recht auf vollständig freie Religionsausübung gelte, sodass die Einwohnerschaft nicht «zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind» bilden könne.⁷⁶ Der Rest des Dokuments widmet sich der Aufteilung der Kirchen und der entsprechenden Kirchengüter gemäss der Anzahl katholischer und protestantischer Haushalte. Faktisch war Zizers in zwei durch die Religion getrennte Lager aufgeteilt, die sich zur Koexistenz gezwungen sahen. Nicht nur Kirchen und Kirchengüter, sondern auch Gemeindeämter und Vorrechte wurden unter den Katholiken und Protestanten aufgeteilt. Um des Dorffriedens Willen wurde konfessionellen Identitäten in Zizers mehr Bedeutung beigemessen als dem Gemeindebürgerstatus – die Ereignisse der folgenden Jahre zeigten indessen, dass eine solche Konstellation wenig dazu beitrug, eine friedliche Koexistenz zu gewährleisten. Ausserdem waren diese sozialen und politischen Spaltungen – wie die Auseinandersetzungen in den Vier Dörfern anschaulich machen – das Resultat der Bereitschaft einzelner Bürger, ihren Glauben über ihre hergebrachte Loyalität gegenüber dem Kollektiv zu stellen. Man kann sich kaum einen klareren Beweis dafür vorstellen, dass die konfessionelle Zugehörigkeit für manche zu einem massgeblichen Bestandteil ihrer sozialen Identität geworden war.

Die Angst vor konfessioneller Zerrüttung war letztlich so gross, dass die Bündner Gemeinden ihrerseits begannen, auswärtige Ordnungsinstanzen anzurufen, um ihrer kommunalen Identität in religiöser wie in weltlicher Hinsicht Nachdruck zu verschaffen. In den 1620er-Jahren begannen beispielsweise katholische Gemeinden, Fälle von Ehestreitigkeiten ans bischöfliche Konsistorialgericht zurückzudelegieren und Priester für die gottesdienstlichen Verrichtungen entweder vom Bischof oder dem Kapuzinerorden anzufordern.⁷⁷ Schachzüge wie diese standen in einem starken Kontrast zur Besitzergreifung der Kirchen und zur autonomen Einstellung von Geistlichen durch die Gemeinden hundert Jahre zuvor. Damals hatten Katholiken wie Protestanten die Auflösung traditioneller Strukturen nach der Reformation genutzt, um die kommunale Autonomie zu maximieren. Nun zeigte sich die neue Gewichtung, die konfessionelle Identitäten im politischen und religiösen Alltag in den Drei Bünden mittlerweile erlangt hatten. Erst im 20. Jahrhundert – und auch dann nicht durchgehend – verlor der konfessionelle Konflikt in Graubünden seine Sprengkraft.

Fazit: Der konfessionelle Wandel im bündnerischen und im gesamteuropäischen Kontext

Das Bild, das sich aus einer Untersuchung der Verhältnisse im Graubünden des frühen 17. Jahrhunderts ergibt, schliesst also die zügige Verbreitung konfessioneller Identitäten mit ein, die stark genug waren, um die durch das politische System der Drei Bünde geschaffene grosse kommunale Solidarität zu blockieren. Der Lauf der Dinge macht ausserdem deutlich, dass die institutionellen Kirchen relativ erfolglos waren in ihrem Bemühen, interreligiöse Feindseligkeit zu schüren, solange sich ihre Agenda von jener der kommunalen Obrigkeiten und der Bürgerschaft unterschied. Weder der Bischof beziehungsweise die reformierte Synode noch der Bundstag waren die treibenden Kräfte hinter dem Konfessionalisierungsprozess in den Gemeinden; die entscheidenden Akteure waren vielmehr einflussreiche Angehörige religiöser Minderheiten, die bereitwillig und offen ihre Religionszugehörigkeit über ihre kommunale Solidarität stellten. Erst im Nachgang zu dieser Konfessionalisierung auf Volksebene wandten sich Bündner beider Konfessionen wieder den institutionellen Kirchen zu. Wie Schmidts und Pfisters Werke aufgezeigt haben, war diese Prioritätenverschiebung überdies von einem wachsen-

den Interesse an Sozialdisziplinierungsmassnahmen im Namen christlicher Ethik seitens der kommunalen Magistraten begleitet. In alledem fehlte indes ein wesentlicher Bestandteil des Konfessionalisierungsmodells: der Staat.

Trotz dieses vermeintlichen Mankos ereignete sich die Konfessionalisierung in Graubünden bemerkenswerterweise fast zur gleichen Zeit wie in anderen bikonfessionellen Teilen des Reiches, ob in urbanen Republiken oder in Fürstenstaaten. Die Forschungsarbeiten von Paul Warmbrunn und Peter Zschunke über bikonfessionelle Städte, Studien Bodo Nischans über Brandenburg und zahlreiche weitere Forschungen zur Pfalz zeigen ähnliche Muster, gemäss denen sich konfessionelle Laienidentitäten nach 1555 herauszubilden begannen und entweder durch formale Parität oder in anderer Form im frühen 17. Jahrhundert institutionalisiert wurden. Weil Schillings und Reinhardts Konfessionalisierungsmodell jedoch den Fokus so stark auf politische Mechanismen richtet, würde man grössere Unterschiede erwarten zwischen Regionen mit so unterschiedlichen politischen Strukturen. Der abschliessende Teil dieser Abhandlung befasst sich daher mit zwei Fragen: Wieso verlief der Konfessionalisierungsprozess in Graubünden nach dem gleichen Muster wie in Regionen, die über einen starken Staat verfügten, wenn der Freistaat als solcher dabei kaum eine Rolle spielte? Und wie lassen sich die Untersuchungsergebnisse zur Konfessionalisierung in den Drei Bünden mit dem Konfessionalisierungsmodell in seiner üblichen Form verbinden?

Angenommen, man tut die Drei Bünde in dieser Hinsicht nicht einfach als exotischen Sonderfall ab,⁷⁸ erscheinen drei Hypothesen zum dortigen Konfessionalisierungsprozess plausibel. Die erste Hypothese lautet, dass Akteure neben dem institutionellen Staat oder den institutionellen Kirchen den Konfessionalisierungsprozess initiiert haben könnten, etwa lokale Eliten oder auswärtige Mächte. Die zweite versucht den zeitlichen Verlauf der Konfessionalisierung in Graubünden zu erklären, indem sie diesen mit zunehmenden sozialen und politischen Spannungen nach 1590 in Verbindung bringt; in dieser Sichtweise wurde der konfessionelle Konflikt zu einer Arena für die Austragung allgemeiner, unterschwelliger Konflikte, die sowohl einheimischen als auch auswärtigen Ursprungs waren. Da die gesamte Region um Graubünden nach 1600 tiefer in den Konfliktstrudel hineingezogen wurde, kann es, so betrachtet, nicht überraschen, dass Graubünden einem ähnlichen Zeitplan folgte. Die dritte Hypothese schliesslich lautet, dass die Konfessionalisierung, wie sie in Schillings idealtypischer Form beschrieben wird, womöglich nur eine

Variante eines umfassenderen Prozesses der sozialen und ideologischen Transformation gewesen sein könnte. In dieser Sichtweise folgte Graubünden eher einem parallelen Pfad, als dass es eine Ausnahme zum üblichen Konfessionalisierungsprozess gebildet hätte. So lädt uns das Beispiel der Drei Bünde dazu ein, auf der Suche nach den Ursachen der institutionellen und ideologischen Transformation im Europa des 16. Jahrhunderts unseren Blick zu weiten. Insbesondere die dritte Hypothese legt nahe, dass wir den Blick über die Reformation hinaus richten sollten – eine Folgerung, die bereits implizit im Konfessionalisierungsmodell enthalten war, das postuliert, dass Katholiken, Lutheraner und Protestanten eine auffallend ähnliche Entwicklung hin zu den konfessionellen Identitäten des 17. Jahrhunderts durchliefen.

Jedes dieser drei Deutungsmuster weist in Richtung von Bereichen, die noch zu erforschen sind. Das erste zielt auf die Bündner Aristokratie, die zweifellos nach den turbulenten 1520er- und 1530er-Jahren versuchte, ihre Vorherrschaft in der Region zu institutionalisieren, allerdings nur mit mässigem Erfolg. Insbesondere nach 1580 strebte ein kleiner Kreis von Magnatenfamilien nach der Vorherrschaft über den politischen Prozess in Graubünden, sowohl formal als auch informell.⁷⁹ Obwohl der aktuelle Wissensstand zur Vernetzung dieser Familien und zu ihrer Ausübung politischer wie ökonomischer Macht Lücken aufweist, ist diese Quelle als Impulsgeber für Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung in den Drei Bünden wenig verheissungsvoll. Die Bestrebungen dieser Familien, eine klare politische Kontrolle auszuüben, wurden im 16. Jahrhundert wiederholt vereitelt, und diese Eliten waren selber konfessionell gespalten. Zudem entstammten die Aktivisten, die etwa in Bergün oder den *Vier Dörfern* den konfessionellen Konflikt auslösten, nicht führenden Magistratenfamilien, sondern vielmehr der nächsttieferen Gesellschaftsstufe, also jenen Familien, die mutmasslich – bis tief ins 17. Jahrhundert hinein – den Widerstand gegen einen Ausbau der Macht der Magnaten anführten. Erst nach 1630 war eine kleine politische Elite tatsächlich in der Lage, die Bündner Gerichtsgemeinden zu kontrollieren – zu spät, als dass dies die Herausbildung konfessioneller Identitäten erklären könnte.

Die zweite Hypothese – dass aufgrund des Ineinanderfliessens innerer und äusserer Konflikte die Konfessionalisierung in Graubünden im Zusammenhang weit umfassenderer Konflikte zu betrachten sei –, verdient grössere Aufmerksamkeit. Graubünden war im späten 16. Jahrhundert erheblichen inneren Konflikten ausgesetzt, und äussere Abhängigkeiten und Einflüsse verschlim-

merten im Lauf der Zeit noch die daraus resultierenden Auseinandersetzungen. Im Inneren sah sich Graubünden wie die meisten zentraleuropäischen Staaten mit einem Bevölkerungswachstum und mit ökonomischen Zwängen konfrontiert, eine Entwicklung, die in den 1590er-Jahren ihren Höhepunkt erreichte und in den folgenden Jahrzehnten fort dauerte. Die Gesamtbevölkerungszahl Graubündens betrug um 1600 etwa 100 000, was einer Zunahme von 33 % seit dem späten 15. Jahrhundert entsprach; diese Marke sollte erst im 19. Jahrhundert wieder erreicht werden.⁸⁰ Wie Andreas Suter aufgezeigt hat, erreichten die ökonomischen und demographischen Krisen, die im 17. Jahrhundert einen Grossteil Europas heimsuchten und gesellschaftliche und religiöse Spannungen zur Folge hatten, in alpinen Regionen schon etwas früher besorgniserregende Ausmasse.⁸¹ Die Vermögens- und Machtkonzentration, welche mit dem Bevölkerungswachstum und der wirtschaftlichen Instabilität einherging, trug ebenfalls dazu bei, dass der politische Konflikt zwischen den wohlhabenden Bündner Magnatenfamilien und der aus einfacheren Verhältnissen stammenden Bevölkerungsmehrheit zunehmend an Intensität gewann. Zwischen 1572 und 1618 kam es zu fast einem Dutzend Ausbrüchen politisch motivierter Massengewalt.⁸²

Noch zusätzlich verschärft wurde der interne Konflikt durch Graubündens wirtschaftliche und politische Abhängigkeit von auswärtigen Mächten und durch deren aktive Einmischung in lokale Angelegenheiten. Die zwei wichtigsten Wirtschaftszweige in der Region waren der Warentransport über die Alpenpässe und die Viehzucht, wobei die meisten Vieh- und Molkereiprodukte auf italienische Märkte gelangten.⁸³ Nach 1603 griffen politische Spannungen zwischen Venedig und Mailand auf die strategisch günstig gelegenen Drei Bünde über, was wiederholte Handels- und Exportembargos zur Folge hatte. Weil solche Konflikte partiell als religiöse Konflikte aufgefasst wurden – insbesondere von protestantischen Bündnern, die sich ausserstande sahen, im katholischen Mailand Abnehmer für ihre Produkte oder ihre Dienste zu finden – leistete äusserer Druck nach 1600 fraglos seinen Beitrag beim Anheizen konfessioneller Feindseligkeit. Auf diplomatischer Ebene waren die Bündner indessen von der Schweizerischen Eidgenossenschaft abhängig, die zu dieser Zeit selbst unter zunehmenden konfessionellen Spannungen litt. Dass das Religionsbekenntnis in einem solchen, von erbitterten internen Auseinandersetzungen unter den Eliten und zwischen den Magnaten und der Restbevölkerung geprägten Klima zu einer weiteren Polarisierungsachse wurde, kann kaum verwundern. Immer-

hin hatten sowohl die katholische wie auch die protestantische Geistlichkeit schon seit geraumer Zeit versucht, ihre Glaubensgemeinschaften davon zu überzeugen, eine konfrontativere Haltung anzunehmen. Auch mangelt es nicht an Belegen dafür, dass Pfarrer und Priester nach 1600 in Konfliktsituationen aktiv andere Konflikte ohne direkten Religionsbezug mit konfessionellen Motiven verbanden.⁸⁴ Zusammengenommen erklären solche Bedingungen weitgehend das allgemeine Aufkommen von Spannungen im damaligen Graubünden, wie auch den Konnex, der sich zwischen Konflikten, die nichtreligiösen Ursprungs waren, und konfessionellen Identitäten herauskristallisierte. Somit wird besser verständlich, warum die konfessionellen Spannungen in etwa dem gleichen Zeitplan folgten.

Gleichwohl bedarf die eigentümliche Form, die der konfessionelle Konflikt in den Drei Bünden annahm, und die oben festgestellte Tendenz, einen expliziten institutionellen Rahmen zu schaffen, der konfessionellen Identitäten eine neuartige Rolle im Gemeinschaftsleben verlieh, einer weiteren Erörterung. Einer der Ausgangspunkte der dritten Hypothese ist Gerhard Oestreichs Feststellung, dass eine von den Eliten diktierte Sozialdisziplinierung nicht mit Sozialregulierung verwechselt werden sollte, dem allorts feststellbaren gemeinschaftlichen Bestreben durch Unterdrückung sozialen Verhaltens, das als schädlich für das Verhältnis der Gemeinschaft zu Gott, zum Fürst oder für den inneren Zusammenhalt deklariert wurde, die lokale und kosmische Ordnung zu erhalten.⁸⁵ Wiewohl Oestreich die Unterschiede der beiden Phänomene herausstreicht, wirkten diese parallel zueinander und zeitigten ähnliche Folgen. In vergleichbarer Weise lassen sich auch die Etablierung rationaler Institutionen durch frühabsolutistische Herrscher und die Anstrengungen von Gemeinden, sich durch einen expliziteren institutionellen Rahmen und die Generierung schärfer abgegrenzter politischer Identitäten neu zu definieren, einander gegenüberstellen. Beide Prozesse sind vielerorts in Europa auszumachen, und weisen grundlegende Gemeinsamkeiten auf. Es ist wenig damit gewonnen, einen dieser Begriffe dem anderen zu subsumieren, wie dies Verfechter einer «modernisierenden» Konfessionalisierung oft getan haben.⁸⁶

Anzeichen einer institutionellen Konsolidierung und Vertiefung gab es in Graubünden schon eine ganze Weile bevor der Protestantismus auf der Bildfläche erschien: Die Kodifizierung lokaler Satzungen wurde im 15. Jahrhundert auf den Weg gebracht, ebenso das zunehmend intensiver werdende Bemühen, die lokale Kontrolle über die finanziellen Ressourcen der Kirchen und das

Kirchenpersonal zu erlangen.⁸⁷ Unter den besonderen Bedingungen in den Drei Bünden wurde solchen lokal basierten Bestrebungen, politische Strukturen zu formalisieren und so zu intensivieren, durch die Reformation zusätzlicher Auftrieb verliehen, da nunmehr weder Adlige noch Prälaten über die Mittel verfügten, solche Eingriffe zu unterbinden. Zugleich wurde durch die Herausbildung klar definierter konfessioneller Gruppen allerdings lokalen Identitäten, die bis dato den gemeinschaftlichen universalen Glauben aller Bürger vorausgesetzt hatten, eine neue Dimension hinzugefügt. Wie wir gesehen haben, geriet konfessionelle Konformität letztlich in Konflikt mit kommunalen Identitäten und kommunaler Solidarität und trat teilweise sogar an deren Stelle. Eine solche Entwicklung war nichts Ungewöhnliches in einem Umfeld, in welchem die Gemeinschaftszugehörigkeit von zunehmend konkreten und exklusiven Kriterien abhängig gemacht wurde. Die Folge war entweder ein weniger toleranter Umgang mit religiösen Abweichlern oder – wenn keine der beiden Parteien die andere auszuschliessen vermochte – die Schaffung strikter Parität zwischen den Konfessionen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, erscheint die Konfessionalisierung nicht mehr als ein Modernisierungsprozess, der in erster Linie an Staatsbildung und Sozialdisziplinierung gebunden und von anderen Entwicklungen unabhängig war, sondern als eine repräsentative Erscheinungsform eines Prozesses, der gleichermassen in grossen europäischen Monarchien wie in lokalen Dorfgemeinschaften vonstatten gehen konnte.

Das Fallbeispiel Graubünden lässt somit darauf schliessen, dass Schillings und Reinhardts Konfessionalisierungsmodell zwar durchaus nicht abzulehnen ist, dass es aber in seinem Anspruch, das allein gültige Bindeglied zwischen religiösem Wandel und Modernisierung darzustellen, überbewertet erscheint. Das Problem liegt nicht in Schillings und Reinhardts scharfer Analyse von Entwicklungen im späten 16. Jahrhundert, die tatsächlich zur Herausbildung konfessioneller Kirchen und Identitäten führten, selbst in dezentralisiert organisierten Regionen wie Graubünden. Auch weisen Schilling und viele andere Forscher meines Erachtens zu Recht auf grosse Parallelen in der Art und Weise hin, wie die Konfessionalisierung in lutherischen, evangelischen und katholischen Regionen vonstatten ging. Es ist vielmehr die im Modell postulierte Abhängigkeit dieses Prozesses von zwei damit verwandten Entwicklungen, welche durch die Forschungsergebnisse zu Graubünden in Frage gestellt wird: einerseits die Abhängigkeit von der Herausbildung rationalisierter, hierarchischer

Staaten und andererseits jene von einer von oben erfolgenden Sozialdisziplinierung – kurzum: von einer Modernisierung im Weber’schen Sinn. Trotz der Abwesenheit einer vom Staat vorangetriebenen Modernisierung und der Akteure, der es gemäss Konfessionalisierungsmodell bedurft hätte, um einen solchen Modernisierungsprozess zu vollziehen, lässt sich bezüglich Graubünden eine kontinuierliche Institutionenbildung und eine Formalisierung von Identitäten in politischer wie religiöser Hinsicht feststellen. Der Wandel der religiösen Identitäten erfolgte im Rahmen eines grösseren Prozesses, in dessen Verlauf sich das Fremd- und Selbstverständnis von gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Zusammenschlüssen veränderte. Unnötig zu sagen, dass das einfache Bündner Volk und seine Magnaten ihre Vorstellungen nicht im luftleeren Raum entwickelten, obgleich lokale Institutionen und Gewohnheiten ihre Vorgehensweise massgeblich prägten. Der Wandel, der sich in Graubünden vollzog, erscheint uns so vertraut, weil er eine parallele – und nicht eine abweichende – Entwicklung zu kulturellen Transformationen darstellt, die während des 16. Jahrhunderts in fast allen Ecken und Enden Europas auszumachen waren.

Die englische Originalversion dieses zwischenzeitlich stark überarbeiteten und aktualisierten Beitrags ist 1998 verfasst und 1999 in der Zeitschrift *German History* veröffentlicht worden – zu einer Zeit, als die wissenschaftliche Diskussion über die Gültigkeit des von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard entwickelten «Konfessionalisierungsmodells» ihren Höhepunkt erreichte. Die in diesem Beitrag und auch von anderen Historikern gemachte Unterscheidung zwischen «starker» und «schwacher» Konfessionalisierung ist in den Publikationen, die seither zum Thema erschienen sind, auf breite Akzeptanz gestossen. Der eigentliche Mehrwert dieser Abhandlung besteht darin, dass sie die Diskussion um eine Fallstudie zu Graubünden erweitert. Ulrich Pfister hat 2012 eine gross angelegte Untersuchung des religiösen Lebens im Graubünden nach der Reformation vorgelegt (*Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*. Würzburg: Ergon Verlag, 2012). Pfisters umfangreiche, umfassende Studie gilt heute als Standardwerk zur religiösen und politischen Praxis in Graubünden. Gleichwohl eröffnen die grundsätzlichen Fragen, die in diesem Beitrag gestellt werden, neue Möglichkeiten der Diskussion und Forschung – insbesondere die Frage, warum der religiöse Wandel in Graubünden trotz grossen Unterschieden in den politischen Strukturen und dem gesellschaftlichen Gefüge in mancher Hinsicht so grosse Ähnlichkeit mit Entwicklungen aufweist, die andernorts zu beobachten waren.

Adresse des Autors: Prof. Dr. Randolph C. Head, Dept. Of History, University of California, Riverside, CA 92521, USA

Endnoten

1 Für eine programmatische Beschreibung des Modells siehe Heinz Schilling, «Die Konfessionalisierung im Reich: religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620», *Historische Zeitschrift*, 246 (1988), 1–45. Für eine gesamteuropäische Übersicht siehe Schilling, «Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur», *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, hrsg. v. Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer (Stuttgart, 1999), S. 13–62. Wolfgang Reinhard, «Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters», *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226–251, macht deutlich, wie sehr das Paradigma auf der Weberschen Theorie beruht und dessen Geist atmet. Die beste Übersicht zur Fachliteratur über Deutschland ist Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München, 1992), eine sehr wichtige Grundlage für meine Recherchen, die dieser Abhandlung vorausgingen. Den grösseren europäischen Zusammenhang beleuchtet R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750* (London und New York, 1989). Überblicksartikel neueren Datums sind unter anderen: C. Scott Dixon, «Political Culture and the Reformation in the Holy Roman Empire», *German History*, 14 (1996), 354–79, und die Übersicht von Joel Harrington und Helmut Walser Smith, «Confessionalization, Community and State Building in Germany, 1555–1870», *Journal of Modern History*, 69 (1997), 77–101.

2 Das Prinzip der Parität bedingte die Gründung von getrennten, aber mehr oder weniger gleichgestellten institutionellen Strukturen für Katholiken und Protestanten innerhalb eines einzigen politischen Systems.

3 Zum Heiligen Römischen Reich, siehe Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in Einer Stadt: Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg, und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648* (Wiesbaden, 1983); Peter Lang, *Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit* (Frankfurt/Main und Bern, 1977); und Lorna Jane Abray, *The People's Reformation: Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg, 1500–1598* (Ithaca, N.Y., 1985).

4 Siehe insbesondere Schillings Reflexionen in «Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas», in Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (Gütersloh, 1995), S. 1–49.

5 Schilling («Die Konfessionalisierung im Reich», S. 3–4) bezeichnet die Konfessionalisierung als einen «Kardinal-

vorgang der Epoche», und die Konfessionsbildung als ein essentielles «gesellschaftsgeschichtliches Paradigma». Seine in «das konfessionelle Europa» vertretenen Thesen knüpfen in ihrer Charakterisierung der Konfessionalisierung als eines Schlüsselereignisses der frühen Neuzeit an Reinhard an. Sowohl Reinhard als auch Schilling übernehmen demnach die generelle Ausrichtung von Webers Theorie, beide lehnen jedoch Webers These ab, dass insbesondere der Protestantismus – direkt oder indirekt – Modernisierung und Kapitalismus hervorgebracht habe.

6 Eine weitere, hier nicht behandelte Zeitströmung subsumiert die Charakteristika der Konfessionsbildung unter einer umfassenderen Entwicklung, in der soziale Disziplin und Kontrolle die Stimulanzen für einen Wandel des «Ich» darstellten. Dieser wurde vom Staat diktiert, dessen durchdringender Blick internalisierte Diskurse über Macht und Unterwerfung. In teilweiser Anknüpfung an Michel Foucaults Auseinandersetzung mit zahlreichen Formen der Disziplin haben Autoren wie David W. Sabean sich darum bemüht, dem Modell historische Spezifität zu verleihen. Siehe bspw. Sabean, «Production of the Self in the Age of Confessionalism», *Central European History*, 29 (1996), 1–18.

7 Neben seiner berühmten Untersuchung der «protestantischen Ethik» unternahm Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 4. Aufl. (Tübingen, 1956), den Versuch, einen systematischen Überblick zu vermitteln. Das bedeutendste Werk von Elias ist *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Basel, 1939), insb. *Band 2: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Gerhard Oestreich liess auf seine massgebende Publikation zu Justus Lipsius später den Sammelband *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Ausgewählte Aufsätze* (Berlin, 1969) folgen. Weiterführende Überlegungen Oestreichs in *Strukturprobleme der frühen Neuzeit*, Hrsg. Brigitta Oestreich (Berlin, 1980).

8 Eine besonders wichtige Forschungsrichtung wurde durch Gerald Strauss, *Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation* (Baltimore, 1978), eröffnet, eine Untersuchung zu lokalen Visitationsprotokollen, in welcher Strauss behauptet, dass die jahrzehntelange lutherische Katechisierung und Durchsetzung lutherischer Standpunkte in Sachsen auf das Religionsverständnis der ländlichen Bevölkerung nur eine oberflächliche Wirkung gehabt habe. Ernst Walter Zeeden's Untersuchungen zu katholischen Kirchenvisitationen, die den Nachweis erbringen, dass im katholischen Deutschland einheitliche Erziehungs- und Disziplinierungsprogramme existierten, ergänzen die Arbeiten von Strauss. Einen Überblick über seine Forschungsarbeit vermittelt Zeeden, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Stutt-

gart, 1985). Marc R. Forsters *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720* (Ithaca, N.Y., 1992), geht noch einen Schritt weiter und untersucht die Grenzen der Reformfähigkeit der katholischen Kirche in der damaligen Praxis.

9 Eine massgebende Übersicht zur diesbezüglichen Forschung ist Geoffrey Parker, «Success and Failure during the First Century of the Reformation», *Past and Present*, 136 (1992), 43–82. Schilling analysiert in «Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft» viele der Untersuchungen unter seinem eigenen Blickwinkel.

10 Siehe Robert Jütte ««Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere» (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts», *Geschichte und Gesellschaft*, 17 (1991), 97 und 101, der Oestreichs Auffassung bekräftigt, dass ein Prozess der Sozialdisziplinierung grundsätzlich von oben nach unten erfolgt sei.

11 Schilling, «Die Konfessionalisierung im Reich», S. 6. In einer 1997 publizierten Debatte mit H.R. Schmidt, bestreitet Schilling indessen, dass die Konfessionalisierung in erster Linie in Zusammenhang mit dem Staat oder mit Bestrebungen von Eliten betrachtet werden sollte. Schilling, «Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht», *Historische Zeitschrift*, 264 (1997), 675–91, insb. 689–90. In seiner Antwort begrüsst Schmidt Schillings Abkehr vom «Etatismus», weist jedoch darauf hin, dass Schilling anderenorts weiterhin den Standpunkt vertritt, dass keine eigentliche allgemeine oder kommunale Konfessionalisierung stattgefunden habe: «Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung», *Historische Zeitschrift*, 265 (1997), 639–82, insb. 643–7.

12 Diesen Punkt hat Schmidt wiederholt unter dem Stichwort «Gesamt Tendenzen» hervorgehoben, *Konfessionalisierung*, S. 86: «Die wichtigste und im wesentlichen unbestrittene Grundtatsache der Konfessionalisierung ist ihre enge Verflechtung mit dem Territorialstaat ... durch eine gegenseitige Befruchtung von Staat und Kirche komme es zu einer Modernisierung des Staates und der Gesellschaft.»

13 Schilling und seine Fachkollegen führen ihre Standpunkte in drei Tagungsbänden zu den drei wichtigsten Konfessionen in Deutschland aus: Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland: das Problem der «Zweiten Reformation»* (Gütersloh, 1986); Hans-Christof Rublack (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* (Gütersloh, 1992); sowie Schilling und Reinhard (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*.

14 Zeeden, *Konfessionsbildung*, S. 69.

15 Reinhard, «Gegenreformation», hatte besonders zu dieser Folgerung beigetragen.

16 Das hier erwähnte Modell gründet in erster Linie auf Jean Delumeau und Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris, 1971), und in seiner verfeinerten Form auf John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford, 1985). Schilling bekräftigt Delumeaus Sicht der «Christianisierung» in der hier verwendeten Begrifflichkeit in «das konfessionelle Europa».

17 Mittlerweile ausführlich und differenziert dargelegt in Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert* (Würzburg, 2012).

18 Heinrich Richard Schmidt, «Über das Verhältnis von ländlicher Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz», in Peter Blickle (Hrsg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein Strukturvergleich* (München, 1991), S. 455–87. Ulrich Pfister, «Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.–18. Jahrhundert», *Archive for Reformation History*, 87 (1996), 287–333. Robert Scribner hat hinsichtlich einiger der Grundannahmen hinter Schmidts Essay scharfe Kritik geübt: «Communalism: Universal Category or Ideological Construct? A Debate in the Historiography of Early Modern Germany and Switzerland», *Historical Journal*, 37 (1994), 204–5; Scribner sieht vielmehr eine Territorialstaatskirche am Werk, die auf eine kommunale Ideologie zurückgriff, um ihre Bestrebungen zu rechtfertigen, soziale und moralische Konformität herbeizuführen. Wie weiter unten argumentiert wird, waren die diesbezüglichen Möglichkeiten der Kirchen angesichts der *De-facto*-Abwesenheit eines Staatswesens jedoch sehr eingeschränkt. Auch wenn seine Kritik als durchaus berechtigt erscheint, lässt Scribner daher die zentrale Frage unbeantwortet, wie sich die Herausbildung von Sozialdisziplin und stärker noch von konfessioneller Disziplin und konfessionellen Identitäten, unten den ungewöhnlichen Bündner Bedingungen erklären liesse.

19 Vgl. Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz* (Zürich, 1978), S. 36–43 zur Struktur der Schweizerischen Eidgenossenschaft.

20 Als Übersicht zur Geschichte Graubündens dient nach wie vor Friedrich Pieth, *Bündnergeschichte* (Chur, 1945). Zur politischen Geschichte siehe Randolph C. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden* (Chur, 2001).

21 Oskar Vasella, «Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzener Artikelbriefes vom 4. April 1524 und des Eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525», *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 34 (1940), S. 185–6.

22 Reaktionen und Strategien der Bauern nach 1524 werden systematisch beschrieben in Oskar Vasella, «Der bäuerliche Wirtschaftskampf und die Reformation in Graubünden, 1526 bis etwa 1540», *Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 73 (1943), S. 1–183.

23 Oskar Vasella, «Die Entstehung der bündnerischen Bauernartikel vom 25. Juni 1526», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, 21 (1941), S. 58–78, und «Bauernkrieg und Reformation in Graubünden», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, 20 (1940), S. 1–65, insb. 25–32.

24 Originaltext in Constanz Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens* (Chur, 1883), S. 89–95. Die Einzelheiten der Ausarbeitung und Einführung dieser Artikel bleiben weiterhin im Dunkeln.

25 Es existierten zwei Hauptformen der kommunalen Kontrolle: Mehrheitsbeschlüsse zur Aufteilung politischer Güter und Lasten sowie verschiedene Rotations- und Distributionsmechanismen unter den anspruchsberechtigten Gemeindegliedern. Siehe Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 100–118, für einen Überblick. Die Relevanz dieser Methoden in einem konfessionellen Kontext wird erörtert in Head, «Religiöse Koexistenz und konfessioneller Streit in den vier Dörfern. Praktiken der Toleranz in der Ostschweiz, 1525–1615», *Bündner Monatsblatt*, 5 (1999).

26 Zum Verhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrei in Graubünden siehe insb. Immacolata Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600* (Chur, 1997); und Randolph Head, ««nit alß zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind»: Kommunalismus unter zwei Konfessionen in Graubünden, 1530–1620», in Beat Kümin (Hrsg.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen* (Zürich, 2004).

27 Einmal fragten die verblüfften Obrigkeiten sogar «Quid igitur opus est baptismo ... si sine illo salvi esse possumus?» Ulrich Campell, *Ulrici Campelli Historia Raetica* (Basel, 1887–90), Band II, S. 251.

28 *Ibid.*, S. 275–85.

29 Anstatt sich für eine der beiden Konfessionen zu entscheiden, konnten die Gemeinden im Übrigen auch beschliessen, diese Frage unbeantwortet zu lassen.

30 Der Monokonfessionalität am nächsten kam der *Zehngerichtebund*, von dessen zehn Gerichtsgemeinden acht im Verlauf des 16. Jahrhunderts zum Protestantismus übertraten (einschliesslich all jener, die unter nomineller Habsburger Herrschaft standen). Der Zehngerichtebund war aber auch überwiegend deutschsprachig und von Zürich aus verhältnismässig leicht zugänglich, so dass nicht klar ist, ob auch politische oder sprachliche Faktoren ausschlaggebend waren.

31 Vgl. Emil Camenisch, *Bündner Reformationsgeschichte* (Chur, 1920), S. 463–69. Konversion der Gemeinde St. Moritz nach dem Tod des Priesters S. 261–70.

32 In Falera war das Abstimmungsresultat zunächst Stimmgleichheit, bis eine katholische Familie ein Kind zur Welt brachte und die pro-katholischen Stimmen somit in der Mehrheit waren. Camenisch, *ibid.*

33 Von ähnlichen Befunden berichten insbesondere Lang, *Die Ulmer Katholiken*; und Peter Zschunke, *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit* (Wiesbaden, 1984).

34 Pfister, «Reformierte Sittenzucht», S. 294–6, für eine Zusammenfassung der Entwicklungen auf protestantischer Seite. Head, «nit alß zwo Gmeinden», Abschnitt 3.2, für die katholische Seite.

35 Dieser Abschnitt stützt sich auf Ulrich Pfisters Kapitel zur Kirchengeschichte im *Handbuch der Bündner Geschichte*, Band 2 (Chur, 2000).

36 Jakob R. Truog, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode, 1537–1937* (Chur, 1937).

37 Die ersten erhalten gebliebenen Aufzeichnungen von jährlichen Synoden stammen zwar erst von 1572 (Archiv der evangelisch-rätischen Synode, Chur, Msc. B 3), das Pfarrregister reicht jedoch bis ins Jahr 1553 zurück. Der Eintrag aus diesem ersten Jahr hat den Charakter eines Gründungsdokuments und trägt den Titel «Fides, ac placita synodi euangelium Christi in tribus Rhetiae foederibus praedicantium». *Ibid.*, Msc. B 1

38 Der bekannteste Fall betrifft Johannes Gantner, einen protestantischen Churer Pfarrer, der sich zu anabaptistischem Gedankengut hingezogen fühlte. Obwohl ihn die Synode ausgeschlossen hatte, leitete der Stadtrat nur widerstrebend ein Ausschliessungsverfahren ein. Siehe Campell, *Historia*, Band II, S. 469–516, insb. 488, und Erich Wennecker, «Heinrich Bullinger und der Gantnerhandel in Chur (1570–1574)», *Zwingliana*, 24 (1997), S. 95–115.

39 Jon Mathieu, «In der Kirche schlafen. Eine sozialgeschichtliche Lektüre von Conradin Riolas «Geistlicher Trompete» (Strada im Engadin, 1709)», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87 (1991), S. 121–45.

40 Brief von Johannes Comander in Chur an Bullinger: «admonitus est episcopus, ut ne verbum promittat se facturum, sed memor sit se potestatem nullam habere, sed sibi malum in caput suum adsciscere, si quicquam tale fecerit». Traugott Schiess (Hrsg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern* (Basel, 1904, Nachdruck: Nieuwkoop, 1968), Band I, S. 229 (1 Dez. 1551).

- 41** *Ibid.* (der einzige deutschsprachige Satz im ansonsten lateinischen Brief Comanders, gefolgt von der Feststellung: «Non amplius est illius potestas, sed angusta contractaque.») Planta blieb nur für kurze Zeit in Trient. Siehe Conradin von Moor, *Geschichte von Currätien und der Republik «gemeiner drei Bünde» (Graubünden)* (Chur, 1871), Band II, S. 167–70.
- 42** Ausführliche Beispiele in Oskar Vasella, «Urkunden und Akten zur Reformationgeschichte des Bistums Chur», *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 34 (1940), S. 258–60, 261–3. Erörtert auch in Vasella, «Der bäuerliche Wirtschaftskampf», S. 143–55.
- 43** Am 20. Juni 1598 wies er die Dekane des Bistums an, die neuen liturgischen Texte zu verwenden. Bischöfliches Archiv Chur, Mappe 52.
- 44** Beschrieben in *ibid.*, *Historia Religionis B*, S. 83f.
- 45** *Ibid.*, *Acta Matrimonialia*, deren Aufzeichnungen 1622 wieder einsetzen; Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert* (Würzburg 2012).
- 46** Staatsarchiv Graubünden, Chur (im Folgenden STA-GR), Msc. AB IV 1/3, S. 178.
- 47** Zschunke, *Konfession und Alltag*, datiert die Anfänge eines echten konfessionellen Konfliktes in Oppenheim erst auf das Jahr 1567. Siehe auch Bodo Nischan, *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* (Philadelphia, 1994).
- 48** Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 99–109.
- 49** Eine Reihe gefeierter italienischer Exilanten hielt sich Mitte des Jahrhunderts zeitweise in Graubünden auf; der bekannteste unter ihnen war wohl Pier Paolo Vergerio. Siehe Emil Camenisch, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens* (Chur, 1950); eine zeitgemässe, nicht konfessionsbezogene Untersuchung wäre wünschbar.
- 50** Zu Gantner siehe Anm. 38.
- 51** Da keine Originaldokumente erhalten geblieben sind, ist die Datierung auf 1567 suspekt. Sie ist in katholischen Quellen aus den 1640er-Jahren überliefert. Bischöfliches Archiv Chur, *Historia Religionis B*, S. 11.
- 52** Die katholische Partei in den Vier Dörfern wies während der religiösen Auseinandersetzungen im frühen 17. Jahrhundert auf diesen Punkt hin. Hans Berger, *Die Einführung der Reformation im Kreis der Fünf Dörfer und die daraus folgenden Kämpfe* (Chur, 1950), S. 35.
- 53** Buols Verhalten ist in einer Zeugenaussage eines Prozesses seiner Erben von 1645 beschrieben. Pfarrarchiv Mulegns, Urkunden, Nr. 12. Pfarrarchiv Mulegns, Urkunden, Nr. 12.
- 54** *Ibid.*
- 55** Für detaillierte Fallstudien siehe Felici Maissen, *Die Drei Bünde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts: in politischer, kirchengeschichtlicher und volkskundlicher Schau*, Band 1: 1647–1657 (Aarau, 1966).
- 56** Zitiert aus der detaillierten Zusammenfassung eines Dokuments aus dem Pfarrarchiv Tomils, das auf den 22. Mai 1672 datiert ist und auf einem älteren, verschollenen Dokument von 1612 basiert. Diese Zusammenfassung befindet sich im STAGR, Kirchenarchive, Tumegl/Tomils.
- 57** Camenisch, *Reformationgeschichte*, S. 471–8.
- 58** Fritz Jecklin (Hrsg.), *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gem. III Bünde (Graubünden), 1464–1803* (Basel, 1907), II. Teil, S. 438.
- 59** Der Anstellungsvertrag des ersten reformierten Bergüner Pfarrers befindet sich im Gemeindearchiv Bergün, Urkunden, Nr. 43, 4. Dezember 1592.
- 60** *Ibid.*, Nr. 46, 5. Juli 1601.
- 61** Alle vier Hauptgemeinden (Igis, Zizers, Trimmis, Untervaz) verfügten über eine eigene Pfarrkirche, Zizers zusätzlich noch über eine kleine Kapelle. Siehe *Helvetia Sacra*, hg. von Albert Bruckner (Bern, 1972), Band I/1, S. 600–1, und Nicolin Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, hg. von Oskar Vasella (Chur, 1994), S. 201–2.
- 62** Eine allgemeine Übersicht in Camenisch, *Reformationgeschichte*, S. 514–16. Die Übertragung der letzten bischöflichen Eigentumsrechte erfolgte indes erst 1649.
- 63** Jecklin (Hrsg.), *Materialien*, II. Teil, S. 286–8.
- 64** Gemeindearchiv Zizers, Urkunden, Nr. 54.
- 65** Siehe Warmbrunn, *Zwei Konfessionen* für eine eingehende Diskussion.
- 66** Die Nacherzählungen in diesem und dem nächsten Abschnitt basieren grösstenteils auf Berger, *Einführung*, S. 3–52. Tief konfessionell gefärbt, aber sehr informativ ist J. F. Fetz, *Geschichte der kirchenpolitischen Wirren im Freistaat der drei Bünde* (Chur, 1875).
- 67** Saluz schrieb darüber einen Bericht zuhanden der Churer Obrigkeiten; zitiert in Berger, *Einführung*, S. 5.

68 Das Gericht des Gotteshausbundes belegte die Gemeinde und mehrere Einzelpersonen nach diesem Vorfall mit Geldbussen. Berger, *Einführung*, S. 10–11.

69 Eine Kopie der Vereinbarung befindet sich im STAGR B 1538/15, S. 90–3.

70 Dieser erste Antrag ist ausschliesslich dokumentiert in Bartholomäus Anhorns *Palingenesia Rhaetica: Heilige Wiedergeburt der Evangelischen Kirchen/in den gemeinen dreyen Pündten ...* (Brugg, 1680), ohne genaue Datumsangabe.

71 Text von Bartholomäus Anhorn, zitiert in Berger, *Einführung*, S. 35.

72 Die Akten dieses Gerichts vermitteln das klarste Bild von der damaligen Situation in Trimmis. STAGR AB IV 5/12, S. 373–411. Die katholischen Richter boykottierten das Gericht – mit einer Ausnahme –, und die Trimmiser Katholiken sprachen ihm die Zuständigkeit ab.

73 *Ibid.*, S. 407, Zeugenaussage von Matheu Harttmann: «... da habe er von dem Dicht Bawier ab Segess ghört, alß man ettwas von der Trimmisser sach grett, sy wollent in nert 8 Tagen die lutterischen Kätzer ußrütten und brennen».

74 *Ibid.*, Zeugenaussage von Crista Schienne (Der Nachname ist schlecht leserlich).

75 *Ibid.*, S. 408, Zeugenaussage von Caspar Gadiant, Eva Wincklerin und Barbla Willi aus Ems.

76 STAGR B 1538/15, S. 95 (Kopie von 1644).

77 Zu Fällen von Ehestreitigkeiten siehe Bischöfliches Archiv Chur, Acta Matrimonialia 1622–1629; und Gemeindegarchiv Wiesen, Urkunden, Nr. 15. (Ein Dokument von 1652, das sich damit befasst, wie in dieser gemischtkonfessionellen Gemeinde mit Ehestreitigkeiten gerichtlich zu verfahren sei), das folgende Bemerkung enthält: «Nun seigen ihr gericht verwandt catholischer religion, sie habend vor etlich jahre ihre eesachen under jr. hr. gnad. hr. bischoff von Chur gezogen ...» Zur Anforderung von Pfarrern siehe bspw. Bischöfliches Archiv Chur, Mappe 53/B, 7. Juli 1624 (Ersuchen aus Maladers um Priestergewänder, Kirchenzierden und Glocken vom Bistum); *ibid.*, Mappe 54/A, 17. Jan. 1638 (Riom und Conters ersuchen um eine Priesterlizenz für Kapuziner).

78 Es ist meine Überzeugung, dass es nicht ausreicht zu sagen, Graubünden stelle lediglich eine empirisch nachvollziehbare Variante von Schillings Idealtypus dar, weil man so eine Erklärung für die bedeutsamen Parallelen zwischen Graubünden und dem restlichen Reich schuldig bliebe. Auch wenn man stattdessen mit Rückgriff auf das bündnerische Sonderfall-Argument verweist, bleiben diese bedeutsamen Parallelen ungeklärt.

79 Siehe insb. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 177–219. Die ausführlichste Untersuchung findet sich in Paul Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich 1981.

80 Die aktuellsten diesbezüglichen Daten werden zusammengefasst in Jon Mathieu, «Die Bevölkerung des Alpenraums von 1500 bis 1900», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 48 (1998), 1–24, mit einer tabellarischen Übersicht auf S. 8.

81 Andreas Suter, *Der Schweizerische Bauernkrieg von 1653: Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses* (Tübingen, 1997), S. 326–30.

82 Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 219–257.

83 Der aktuellste Überblick über die Geschichte der Bündner Wirtschaft findet sich in Jon Mathieu, *Eine Agrargeschichte der Inneren Alpen* (Zürich, 1992).

84 Siehe Randolph Head, «Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens: Calvinism and Democracy in the Republic of the Three Leagues, 1550–1620», in W. Fred Graham (Hrsg.), *Later Calvinism: International Perspectives* (Kirksville, Mo., 1994), S. 55–69.

85 Eine Erörterung von Oestreichs Begriffsunterscheidung und von deren Implikationen findet man in Heinrich Richard Schmidt, *Dorf und Religion: Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit* (Stuttgart, 1995), S. 96–107. Schmidts Fazit lautet, dass die Forschung immer stärker zur Einsicht gelangt, dass das Volk an seiner Beherrschung mitwirken muss, wenn Herrschaft zu einer «Mentalitätsprägung» führen soll. «Die Grenze zwischen Selbstzwang und Fremdzwang verläuft aber nur scheinbar zwischen Freiwilligkeitskirchen und Staatskirchentümern. Sie verläuft in Wirklichkeit innerhalb des jeweiligen kirchlichen Systems.» Dieses Fazit steht im Einklang mit Schmidts Interpretation der Sozialdisziplinierung in Graubünden in «Über das Verhältnis».

86 Weitere Beispiele für eine Institutionenformation im Alpenbogen, die unabhängig von beziehungsweise parallel zu jener erfolgte, die von Obrigkeiten vorangetrieben wurde, sind aufgeführt in Randolph Head, «Shared Lordship, Authority and Administration: The Exercise of Dominion in the *Gemeine Herrschaften* of the Swiss Confederation, 1417–1600», *Central European History*, 30 (1997), 489–512; und in Matthew A. Vester, «Territorial Politics in the Savoyard Domains, 1536–1580», Ph.D.-Dissertation, University of California, Los Angeles, 1997.

87 Siehe Saule Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde*, insb. S. 49–83, 112–30.