

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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 101 (2007)

Artikel: Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz : eine strukturalistische Interpretation

Autor: Pfister, Ulrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130407>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 12.01.2025

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

Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz. Eine strukturalistische Interpretation

Ulrich Pfister

Zusammen mit Herrschaftskonflikten zwischen Untertanen und Obrigkeiten sowie Faktionskonflikten zwischen Patronageparteien zählen Konfessionskonflikte zu den hauptsächlichen Typen politischer Konflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz. Dabei handelte es sich vor allem um Auseinandersetzungen um lokale Kirchenverhältnisse beziehungsweise um das alltägliche Zusammenleben unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften, bei denen sich Obrigkeiten unterschiedlicher Konfessionszugehörigkeit gegenüber standen.¹ Während besonders Untertanenrevolten mittlerweile als gut untersucht betrachtet werden können, stellen Konfessionskonflikte trotz einer gewissen Zunahme des Forschungsinteresses in den letzten Jahren eine offene Flanke der politischen Soziologie der frühneuzeitlichen Schweiz dar.² Der gegenwärtige Essay soll zu deren Schlies-

¹ Zur Definition von Konfessionskonflikten vgl. Philip Benedict, *Religion and politics in Europe, 1500–1700*, in: Kaspar von Greyerz/Kim Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, 155–173, hier 160–162.

² Markus Wick, *Der «Glernerhandel». Strukturgeschichtliche und konfliktsoziologische Hypothesen zum Glarner Konfessionsgegensatz*, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus*, 69 (1982), 47–240; neuere Arbeiten sind insbesondere Andreas Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin (1620–1641)*, Zürich 1995; Randolph C. Head, *Religiöse Koexistenz und konfessioneller Streit in den Vier Dörfern. Praktiken der Toleranz in der Ostschweiz, 1525–1615*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1999, 323–344; ders., *Catholics and Protestants in Graubünden. Confessional discipline and confessional identities without an early modern state?* in: *German History*, 17 (1999), 321–345; ders., *«Nit alß zwo Gmeinden, oder Partheyen, sonder ein Gmeind». Kommunalismus zwischen den Konfessionen in Graubünden 1530–1620*, in: Beat Kümin (Hg.), *Landgemeinde und Kirche im Zeitalter der Konfessionen*, Zürich 2004, 21–57; ders., *Fragmented dominion, fragmented churches. The institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531–1610*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 96 (2005), 117–144; Frauke Volkland, *Konfessionelle Grenzen zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau (CH) des 17. Jahrhunderts*, in: *Historische Anthropologie*, 5 (1997), 370–387; dies., *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2005; zu den Drei Bünden, die eine reiche ältere Lokalgeschichtsschreibung zum

sung beitragen, und zwar einerseits durch die Formulierung eines allgemeinen Ansatzes zur Interpretation frühneuzeitlicher Konfessionskonflikte, andererseits durch einen Überblick über die wichtigsten Räume, in denen im schweizerischen Ancien Régime Konfessionskonflikte stattgefunden haben. Im grösseren Zusammenhang zielt dieser Aufsatz auf eine Weiterentwicklung des Konfessionalisierungskonzepts. Insbesondere Heinz Schilling hat in einem viel beachteten Aufsatz die Konfessionalisierung im Reich letztlich als ein Phasenmodell des Konfliktniveaus beschrieben. Weshalb aber die Ausbildung von Konfessionskirchen überhaupt mit Konflikten verbunden war und weshalb langfristig eine Abfolge von Eskalation und Deeskalation erfolgte, muss bei einem rein beschreibenden Ansatz notwendigerweise offen bleiben. Eine strukturalistische Analyse von Konfessionskonflikten vermag hierzu Antworten zu geben.³

Die ersten beiden Abschnitte dieser Studie entfalten zunächst den theoretischen Teil dieser Antwort. In einem ersten Schritt wird das Argument entfaltet, dass zwischen dem 15. und dem 17. Jh. eine Veränderung religiöser Wissensbestände und Frömmigkeitsformen hin zu stärker universalistischen und systematisierten Inhalten und Formen erfolgte. In einer strukturalistischen Sichtweise bewirkte dieser Sachverhalt, dass sich zahlreiche binäre Konfliktgegensätze in einen Konfessionsgegensatz transformieren liessen. Der Trend zu universalistischen und systematisierten Glaubensinhalten und –formen bot damit Anlass zur Abbildung zahlreicher Gegensätze in einem einheitlichen Konfliktschema, eben dem Konfessionskonflikt. In einem zweiten Schritt wird anhand von schweizerischem Material das konkrete Konfliktrepertoire von Konfessionskonflikten betrachtet. Besonders auf der lokalen Ebene war dieses kaum durch dogmatische Auseinandersetzungen geprägt, sondern folgte aus Reibungsflächen, die sich aus dem Zusammenleben unterschiedlicher Milieus und ihrer symbolischen Selbstdarstellung ergaben. Dies führt zur wichtigen Einsicht, dass die Herausbildung konfessioneller Milieus im Zuge der Kirchenreformen eine wichtige Grundlage für die Entstehung von Konfessionskonflikten darstellt. Über die kirchliche Begründung der Leitdifferenz zwischen diesen Milieus waren lokale Konflikte allerdings wieder an kirchenpolitische Fragen und daraus sich allenfalls ergebende Gegensätze zurückgebunden. Dieser Zusammenhang ist konstitutiv für die Verknüpfung mehrerer Strukturebenen in Konfessionskonflikten.

Thema aufweisen, vgl. auch Georg Jäger/Ulrich Pfister (Hg.), *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*, Zürich 2006.

³ Heinz Schilling, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift*, 266 (1988), 1–45; weiter ist in diesem Zusammenhang zentral Wolfgang Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, 10 (1983), 257–277; die weitere Diskussion dokumentieren die drei Sammelbände Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Gütersloh 1986; Hans-Christoph Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992; Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995; ein Forschungsüberblick bei Stefan Ehrenpreis und Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002.

Die weiteren Abschnitte untersuchen auf dieser Grundlage Konfessionskonflikte im Raum der heutigen Schweiz. Ausgangspunkt bildet eine Betrachtung der eidgenössischen Ebene. Im Vordergrund stehen dabei die Erklärung der konfessionellen Geographie der Eidgenossenschaft und in Verbindung damit die Darstellung der konfessionellen Einfärbung des Machtkonflikts zwischen Zürich und Bern einerseits und den inneren Orten andererseits. Die Entwicklung der konfessionellen Parität stellte ein wichtiges verfahrenstechnisches Element zur institutionellen Bewältigung dieses Machtkonflikts und damit auch zur Rückbindung von Konfessionskonflikten dar. Die Entwicklung der Parität erfolgte in engem Zusammenhang mit lokalen und einzelörtischen Konflikten und stellte umgekehrt die Massgabe dar, wieweit solche Konflikte zu eidgenössischen Konflikten eskalieren konnten. Zwei weitere Abschnitte widmen sich deshalb wichtigen Zonen einzelörtischer Konfessionskonflikte, nämlich den Landsgemeindeorten Schwyz, Glarus und Appenzell beziehungsweise den geistlichen Herrschaften Basel und St. Gallen, wobei wegen der Bedeutung für die Entstehung des zweiten Villmergerkriegs (1713) der Schwerpunkt auf einer Darstellung der Toggenburger Wirren liegt. Vor allem für den Vergleich relevante Gesichtspunkte eröffnet die abschliessende Darstellung innerer konfessioneller Wirren in den zugewandten Orten Wallis und den Drei Bünden. Der Schluss rekapituliert wichtige Aussagen und erörtert die Gründe für das Verschwinden von Konfessionskonflikten.

Frömmigkeit, Wissensstrukturen und Konfessionskonflikt

Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen ist der Sachverhalt, dass jenseits der Glaubensspaltung des frühen 16. Jahrhunderts die Glaubenspraxis in Westeuropa zwischen dem 15. und dem ausgehenden 17. Jahrhundert einen tiefgreifenden Wandel erfuhr. «Starke Konfessionalisierung» im Sinne der politischen Instrumentalisierung von Glaube und Kirche wurde somit ergänzt durch eine «schwache Konfessionalisierung» im Sinne der langfristigen Neuprägung der Frömmigkeit der breiten Bevölkerung.⁴ Mit unterschiedlicher Akzentuierung bei den verschiedenen Konfessionen, aber dennoch mit gemeinsamer Grundtendenz bezogen sich Glaubensinhalte zunehmend weniger auf Handlungen, die eine Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits herstellten, sondern stärker auf univer-

⁴ Die Unterscheidung stammt aus der angelsächsischen Rezeption des Konfessionalisierungskonzepts, vgl. – auch mit Blick auf den Zusammenhang zwischen politischem Konflikt und Konfessionalisierungsvorgängen – Philip Benedict, *Confessionalization in France? Critical reflections and new evidence*, in: ders., *The faith and fortunes of France's Huguenots*, Aldershot 2001, 309–325, hier 313–317; ders., *Religion and politics* (wie Anm. 1), 158f.; zu ihrer Anwendung auf ein Beispiel im Raum der Schweiz Randolph C. Head, *At the frontiers of theory. Confession formation, anti-confessionalization and religious change in the Valtellina, 1520–1620*, in: Jäger/Pfister, *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt* (wie Anm. 2), 163–179. Die Bedeutung frömmigkeitsgeschichtlicher Aspekte in der Konfessionalisierung betont auch Andreas Holzem, *Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 110 (1999), 53–85.

selle Inhalte. Dabei wurden sie logisch systematisiert und mit moralischen Forderungen verbunden; im Zuge einer «normativen Zentrierung» steigerte sich ihre innere Kohärenz, und über den Abbau des Gradualismus führten sie zu einer schärferen Abgrenzung nach aussen. Im Gleichschritt gewannen universalistische, von sozialen Primärgruppen abgelöste Frömmigkeitsformen zu Lasten von gruppenbezogenen Frömmigkeitsformen an Bedeutung, und zwar quer über die Konfessionen hinweg.⁵

Dieser säkulare Trend lässt sich besonders gut an zwei Tendenzen erkennen: Erstens gewann das Wort in der Glaubenspraxis an Bedeutung, konkret in Form der Institutionalisierung von Predigt und Katechese. Diese Entwicklung begann mit der Systematisierung der Predigt durch die Schaffung städtischer Prädikaturen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Im 16. Jahrhundert setzte sie sich fort mit der Ausbildung allgemein verbindlicher Bekenntnisse (für die Schweiz bedeutsam sind der Abschluss des Konzils von Trient 1563 und das Zweite Helvetische Bekenntnis 1566) sowie der Abfassung von Katechismen, die diese der breiten Bevölkerung vermittelten (hervorzuheben sind insbesondere der 1555 erschienene katholische Katechismus des Petrus Canisius und der reformierte Heidelberger Katechismus von 1563). Ein gewisser Abschluss erfolgte im 17. Jahrhundert mit der Systematisierung der Ausbildung zur Seelsorge an den theologischen Hochschulen und der Ausformung der barocken Volkspredigt als eigenständiger literarischer Gattung.⁶

Zweitens ist für den katholischen Raum zusätzlich auf die im Vergleich zum Hoch- und Spätmittelalter weiter zunehmende Verehrung der Eucharistie sowie auf damit in Beziehung stehende marianische Frömmigkeitsformen hinzuweisen, insbesondere im Rahmen von Rosenkranzbruderschaften und Wallfahrten. Diese zu Lasten von gruppenbezogenen Heiligenkulten gehende Entwicklung impli-

⁵ Zu diesen langfristigen Trends vgl. insbesondere Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London 1971; John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985; Berndt Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 7 (1992), 241–279; ders., *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 84 (1993), 7–82.

⁶ Nur eine ganz enge Auswahl an Belegen kann geboten werden. Zu den Prädikaturen klassisch Steven E. Ozment, *The Reformation in the cities. The appeal of Protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven 1975, 38–42; speziell zur Schweiz Eduard Lengwiler, *Die vorreformatorischen Prädikaturen der deutschen Schweiz von ihrer Entstehung bis 1530*, Freiburg 1955. Die Ausbildung von verbindlichen Bekenntnissen wird als zentral herausgestellt schon von Ernst W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München 1965; zum Predigtwesen vgl. insbesondere Urs Herzog, *Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt*, München 1991; John W. O'Malley, *Religious culture in the sixteenth century. Preaching, rhetoric, spirituality, and reform*, Aldershot 1993; Sabine Holtz, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*, Tübingen 1993.

zierte insbesondere einen Bedeutungsgewinn von Symbolen, die für das gesamte lokale Kirchenvolk, nicht allein für eine bestimmte Gruppe, von Relevanz waren.⁷

Die Bedeutung dieser Veränderungen der Glaubenspraxis für die Interpretation von Konfessionskonflikten erschliesst sich vor dem Hintergrund einer strukturalistischen Wissenssoziologie. Eine deren Grundvorstellung lautet, dass komplexe Wissenssysteme aus einer Kombination von binären Elementen (x versus y) sowie Transformationen bestehen, die logische und funktionale Beziehungen zwischen diesen Elementen herstellen. Die Herstellung von Transformationen wird als produktive «strukturalistische Tätigkeit» verstanden, als ein *bricolage*, das den Wissensbestand dauernd verändert.⁸ Das zentrale Argument dieses Essays lautet, dass sich wegen des universalistischen, sozial generalisierten Charakters der Glaubenspraxis im konfessionellen Zeitalter der Gegensatz zwischen zwei Konfessionen – ein binäres Element – für Transformationen zu zahlreichen anderen binären Elementen einer politischen Sprache anbot. Allerdings konnten sich die inhaltlichen Bezüge und politischen Folgen solcher Transformationsleistungen sehr unterschiedlich ausgestalten:

Einerseits konnte die Konfessionszugehörigkeit zur Grenzziehung zwischen Binnengruppe und Aussengruppe dienen. Aufgrund des universalistischen Charakters konfessioneller Glaubenspraxis traf dies insbesondere auf Grossgruppen zu; wichtigstes Beispiel ist der Untertanenverband eines entstehenden Territorialstaats, der sich in vielen katholischen Staaten durch die Gottesmutter Maria symbolisch darstellen und legitimieren liess.⁹ Sozial generalisiertes konfessionelles Glaubenswissen schuf ein «moralisiertes Universum» (Bob Scribner); zahlreiche Fragen der Sozialkontrolle liessen sich so in die Frage eines frommen,

⁷ Grundlegend für die frühere Geschichte der Verehrung der Eucharistie Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture*, Cambridge 1991, für die Einstufung als sozial generalisierten Kult S. 348; weiter siehe Otto Nussbaum, *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979, 149–164; zu den Bruderschaften allgemein Bernhard Schneider, *Kirchenpolitik und Volksfrömmigkeit. Die wechselhafte Entwicklung der Bruderschaften vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: *Saeculum*, 47 (1996), 89–119; zur im schweizerischen Raum besonders wichtigen Rosenkranzbruderschaft Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *Le Rosaire, élément de christianisation des campagnes?* in: Jean-Pierre Massaut/Marie-Élisabeth Heneau (Hg.), *La christianisation des campagnes*, Bd. 2, Bruxelles 1996, 419–443; zur steigenden Bedeutung der Marienwallfahrten Klaus Guth, *Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum*, in: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 2, Regensburg 1997, 321–448. Für die Schweiz existieren kaum neuere Untersuchungen; zu den Drei Bünden siehe Ulrich Pfister, *Geschlossene Tabernakel — saubere Paramente. Katholische Reform und ländliche Glaubenspraxis in Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert*, in: Norbert Haag, et al. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*, Stuttgart 2002, 115–141; ders., *Volksreligion im katholischen Graubünden, 17. und 18. Jahrhundert*, unpubl. Ms., 2001.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt 1968, Kap. 3.

⁹ Dies und das folgende rekonstruiert ein ähnliches Argument bei Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung* (wie Anm. 3), 274–277; ausführliches Fallbeispiel zur politischen Funktion des Marienkults Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991, 109–163.

rechtgläubigen Lebenswandels transformieren. Diese Transformationsleistung bot wenigstens bis zum frühen 17. Jahrhundert einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die Policeygesetzgebung und damit für einen rasch expandierenden, ständische Grenzen transzendierenden und einen einheitlichen Untertanenverband anvisierenden Politikbereich. Die Handhabe des *Ius reformandi* und die Durchsetzung konfessioneller Orthodoxie stellten damit einen wichtigen Ausgangspunkt der Bildung des modernen Staats in ihrer ersten Phase dar.¹⁰ Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass besonders im Reich und in der Schweiz Staatsbildungskonflikte als Konflikte um den Besitz und die Ausübung des *Ius reformandi* ausgetragen wurden.

Andererseits liessen sich nicht nur Staatsbildungskonflikte in Konfessionskonflikte transformieren. Vielmehr impliziert der universalistische Charakter der konfessionellen Glaubenspraxis, dass sie sich zur einheitlichen Abbildung zahlreicher unterschiedlicher dyadischen Konfliktsituationen eignete. Mit anderen Worten: Ehekonflikte, Dorfkonflikte, Zentrum-Peripherie-Konflikte auf regionaler oder gesamtstaatlicher Ebene, Herrschaftskonflikte, Faktionskonflikte und schliesslich zwischenstaatliche Konflikte liessen sich alle in der abstrakten Sprache des Konfessionsgegensatzes darstellen. Die verstärkte Bedeutung sozial generalisierter Elemente der Glaubenspraxis zu Beginn der frühen Neuzeit erlaubte damit die Zusammenführung und Akkumulation zahlreicher zum Teil auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Strukturebenen gelagerten dyadischen Konfliktlinien. Dies erhöhte nicht nur das Konfliktniveau, sondern auch die Konfliktfähigkeit der Gesellschaft und trug damit zur Strukturbildung der frühneuzeitlichen Gesellschaft bei. Zugleich ist hervorzuheben, dass Konfessionskonflikte, indem sie Konfliktfelder auf lokaler, kantonaler, eidgenössischer und im Grenzfall auch zwischenstaatlicher Ebene miteinander verknüpften, im Unterschied etwa zu reinen Konflikten zwischen Obrigkeiten und Untertanen oder zwischen klientelistischen Faktionen häufig Mehrebenenkonflikte waren.

Kirchenreformen, konfessionelle Milieus und die Sprache lokaler Konfessionskonflikte

Konfessionskonflikte bestanden nur zum kleinen Teil aus kontroverstheologischen Auseinandersetzungen. Höchstens als polemische Begleitung von Konversionen prominenter Personen – auf die noch einzugehen sein wird – oder im Rahmen von wohl orchestrierten Predigten in konfessionell umstrittenen Kirchen

¹⁰ Robert W. Scribner, *Reformation and desacralisation. From sacramental world to moralised universe*, in: ders./R. Po-Chia Hsia (Hg.), *Problems in the historical anthropology of early modern Europe*, Wiesbaden 1997, 75–92; zum Begriff des *Ius reformandi* siehe Martin Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 42 (1956), 117–247, 43 (1957), 202–308, insbesondere 2. Teil 202–224; zur religiösen Legitimation der Policey-Gesetzgebung im 16. Jahrhundert siehe Thomas Simon, *«Gute Policey». Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt 2004, 129–151.

spielten sie eine Rolle.¹¹ Auf der eidgenössischen Ebene nahmen Konfessionskonflikte in der Regel die Form von Auseinandersetzungen über die Interpretation von eidgenössischem Recht beziehungsweise um die Kompetenzkompetenz darüber an, in welchem Bereich es Anwendung finden sollte. Sie waren also in eine Sprache des Verfassungsrechts beziehungsweise des Aushandelns politischer Verfahren gekleidet (vgl. nachfolgender Abschnitt). Auf der lokalen Ebene – und dieses Argument gilt es im folgenden mit Inhalt zu füllen – gründete die Sprache der Konfessionskonflikte dagegen auf der Entwicklung und auf dem gegenseitigen Kontakt konfessionell gebundener Milieus.

Das Argument knüpft an den Sachverhalt an, dass Konfessionskonflikte im eigentlichen Sinn erst seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts an Virulenz gewannen. Sie knüpften also nicht direkt bei den Auseinandersetzungen der Reformationszeit an, die in den meisten Fällen (noch) relativ pragmatisch gelöst werden konnten.¹² Nun ist das späte 16. Jahrhundert die Zeit, in der die Konfessionsbildung abgeschlossen war und in der allgemein eine Kirchenbildung einsetzte in der Form der Bekämpfung dogmatischer und liturgischer Indifferenz, der Durchsetzung einer Klerusreform und -disziplin sowie der Einrichtung von Verfahren zur Gewährleistung einer einheitlichen Versorgung der Bevölkerung mit kirchlichen Handlungen (insbesondere Visitationen).¹³ Für die Eidgenossenschaft ist dieser Vorgang der Ausbildung von Konfessionskirchen noch sehr unvollständig untersucht. Anhand von Eckdaten wie den ersten posttridentinischen Nuntiaturen (1578–1581) mit ihren daraus hervorgehenden Massnahmen zur Klerusreform, der Gründung der ersten Jesuitenkollegs (1577), dem Beginn der Kapuzinermission in den 1580er Jahren und der Neuordnung des Verhältnisses zu den Bistümern Konstanz (1605 Kommissariat Luzern) und Lausanne (1614/15) lassen sich die Umriss der katholischen Reform wenigstens in Stichworten erkennen.¹⁴ Weniger beachtet worden ist bisher, dass sich in den reformierten Kirchen

¹¹ Ein Beispiel für das letztere aus dem Wartauer Handel bei Jakob Kuratli, *Geschichte der Kirche von Wartau-Gretschins*, Buchs 1950, 176f., 191. Predigten konnten auch der Propagierung und Legitimierung der gegenseitigen Abgrenzung konfessioneller Milieus dienen; vgl. Alessandro Pastore, *Rituali di violenza popolare negli scontri di religione in Valtellina*, in: Ottavio Besomi/Carlo Caruso (Hg.), *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel 1995, 57–80, hier 61f.

¹² Vgl. die Gegenüberstellung bei Head, *Fragmented dominion* (wie Anm. 2), 128–135.

¹³ Grundlegend Zeeden, *Entstehung der Konfessionen* (wie Anm. 6).

¹⁴ Unverzichtbar bleibt Johann Georg Mayer, *Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz*, 2 Bde., Stans 1901–1903; zu den hier besonders betonten Aspekten vgl. Heinrich Reinhardt/Franz Steffens, *Die Nuntiaturn von Giovanni Francesco Bonhomini 1579–1581*, 5 Bde., Solothurn/Stans/Freiburg 1906–1929; Urban Fink, *Die Luzerner Nuntiaturn 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz*, Luzern 1997; Alois Henggeler, *Die Wiedereinführung des kanonischen Rechtes in Luzern zur Zeit der Gegenreformation. Das Kommissariat Luzern von 1605–1798*, Luzern 1909; Rainald Fischer, *Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581–1589. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform*, Freiburg 1955; Rudolf Bolzern, *Das höhere katholische Bildungswesen der Schweiz im Ancien Régime (16.–18. Jahrhundert). Eine Zeit ohne eigene Universität*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 83 (1989), 7–38; Dominik Sieber, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614*, Basel 2005, 51–61. Zum Bistum Lausanne Louis Wae-

der Schweiz im späten 16. Jahrhundert der Heidelberger Katechismus verbreitete und dass Hostien durch gewöhnliches Brot ersetzt wurden — im Reich waren beides von der Bevölkerung breit wahrgenommene Schlüsselereignisse der sogenannten «Zweiten Reformation». Wenigstens in den Drei Bünden und im bernischen Aargau waren die letzten Jahrzehnte des 16. und der Beginn des 17. Jahrhunderts durch eine besonders intensive Disziplinierung der Prädikanten gekennzeichnet. Und schliesslich scheinen Bern und Zürich im späteren 16. und 17. Jahrhundert ernsthafte Anstrengungen zur Institutionalisierung der schon in der Reformationszeit verordneten, aber offenbar wenig geübten ländlichen Kirchenzucht unternommen zu haben.¹⁵ Im Verlauf der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts scheinen sich somit bei beiden in der Schweiz vertretenen Konfessionen sowohl die Kirchenorganisation als auch die kirchengebundene Frömmigkeit in einer neuen Form konsolidiert zu haben.¹⁶ So trivial das klingen mag: Der Konfessionskonflikt als Gesamtphänomen entwickelte sich auf der Grundlage einer zu einem erheblichen Grad parallelen, kompetitiven Differenzierung der Konfessionskirchen.

ber, *L'arrivée à Fribourg de Mgr Watteville et la visite du diocèse de 1625*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 36 (1942), 221–296, zum Bistum Chur Albert Fischer, *Reformatio und Restitutio. Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung – zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Priesterausbildung und Pastoralreform (1601–1661)*, Zürich 2000; zur Entwicklung der Abtei St. Gallen zu einem eigenständigen Kirchsprengel Johannes Duft, *Die Glaubenssorge der Fürstbäbte von St. Gallen im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Seelsorgegeschichte der katholischen Restauration als Vorgeschichte des Bistums St. Gallen*, Diss. Freiburg, Luzern 1944, 44–52; Beat Bühler, *Gegenreformation und katholische Reform in den stift-st. gallischen Pfarreien der Diözese Konstanz unter den Äbten Othmar Kunz (1564–1577) und Joachim Opser (1577–1594)*, in: *St. Galler Kultur und Geschichte*, 18 (1988), 5–198.

¹⁵ Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2, Zürich 1974, 526, 536–538; Ulrich Pfister, *Pastors and priests in the early modern Grisons. Organized profession or side activity*, in: *Central European History*, 33 (2000), 41–65, hier 46–50; zum bernischen Aargau habe ich eine unpublizierte Teilauswertung der Kollektivbiographie in Willy Pfister, *Die Prädikanten des bernischen Aargaus im 16.–18. Jahrhundert 1528–1798*, Zürich 1943 vorgenommen. Auch die von Bruce Gordon, *Clerical discipline and the rural reformation. the synod in Zürich, 1532–1580*, Bern 1992, 214–219 belegten Disziplinarfälle der Zürcher Synode vor 1580 deuten auf eine Zunahme der Disziplinierungsmassnahmen gegen Geistliche nach der Jahrhundertmitte hin. Zur institutionellen Entwicklung der ländlichen Sittenzucht in Bern Willy Pfister, *Das Chorgericht des bernischen Aargaus im 17. Jahrhundert*, Diss. Zürich 1939, 15, 18–25; zu Zürich Daniel Pünter, «ist ihnen deswägen nach nothurt ernstlich zuogesprochen worden». Sittenzucht und ihr Vollzug auf der Zürcher Landschaft, 16.–18. Jahrhundert, unpubl. Lizentiatsarbeit Universität Zürich 1994, 63–103; prägnant anhand des Schaffhauser Beispiels Roland E. Hofer, «Nun leben wir in der gefährlichsten Zyth». Prolegomena zu einer Geschichte Schaffhausens im konfessionellen Zeitalter, *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte* 72 (1995), 23–70, insbesondere 28–36.

¹⁶ Zur Entwicklung der ländlichen Frömmigkeit vgl. insbesondere Duft, *Glaubenssorge* (wie Anm. 14), Kap. I.6/7; Fritz Dommann, *Der Einfluss des Konzils von Trient auf die Reform der Seelsorge und des religiösen Lebens in Zug im 16. und 17. Jahrhundert*, Stans 1966, sowie meine oben in Anm. 7 zitierten Arbeiten zu den Drei Bünden; zu evangelischen Regionen vgl. vorangehende Anm. sowie Heinrich R. Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1995; Ulrich Pfister, *Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation. Graubünden, 16.–18. Jahrhundert*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 87 (1996), 287–333.

Zum Teil entstanden Konfessionskonflikte direkt aus der Bildung von Konfessionskirchen, besonders da, wo Bevölkerungsgruppen beider Konfessionen eng – möglicherweise in derselben Gemeinde – zusammen lebten. Die verstärkte liturgische und kirchenrechtliche Differenzierung der beiden Konfessionen schlug sich in solchen Zonen direkt in Konflikten um die Nutzung von Kirchen, in Simultankirchen sogar von Teilen von Kirchen und Kirchengerät, sowie um die Zuständigkeit bezüglich der kirchlichen Aufsicht nieder. Tumultuöse Kirchenöffnungen und Priestereinführungen im Zuge später Reformativvorgänge oder von Bestrebungen zur Rekatholisierung, Frevel an Kirchengerät sowie zähes Aushandeln von Verträgen, die minutiös die Ansprüche der beiden Parteien an den kirchlichen Ressourcen der Pfarrei regelten, gehörten deshalb zu den typischen Konfliktaustragungsformen in bikonfessionellen Regionen.¹⁷

Es wäre jedoch falsch, Konfessionskonflikte ausschliesslich als direkte Folge der Kirchenreformen zu sehen. Denn unterfüttert wurden erstere durch einen Alltagscode des Konfessionskonflikts, dessen wichtigsten Äusserungen Konflikte um kollektive Manifestationen konfessioneller Frömmigkeit, um die unterschiedliche rituelle Zeit, die Konversionen sowie gegenseitige Schmähungen waren. Es wäre aber auch zu kurz geschlossen, wenn man eine direkte Kausalkette von den Kirchenreformen über die zweifellos erfolgte Transformation der populären Frömmigkeit zur Kultur des Konfessionskonflikts ziehen würde. Denn es gilt ein wichtiges Paradox im Auge zu behalten: Konfessionskonflikte walteten gerade nicht in Zonen, in denen Konfessionalisierung (verstanden als «schwache Konfessionalisierung» der Bekenntnis- und Kirchenbildung) und damit wohl die kirchliche Prägung von Frömmigkeit besonders intensiv erfolgt wäre. Vielmehr sind die konfliktintensiven Zonen der Nordostschweiz und der Drei Bünde bezogen auf den Konfessionalisierungsvorgang periphere Zonen, in denen Kirchenbehörden während des grössten Teils der Frühen Neuzeit nur über einen vergleichsweise schwachen Zugriff auf die lokale Ebene verfügten und Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Konfession eng miteinander verzahnt lebten.

Zwischen Bekenntnis- und Kirchenbildung einerseits und den politischen Code lokaler Konfessionskonflikte andererseits treten somit die konfessionellen Milieus. Unter einem Milieu sei dabei eine Gruppe von Menschen verstanden,

¹⁷ Zahlreiche Beispiele in Alfred L. Knittel, *Werden und Wachsen der evangelischen Kirche im Thurgau von der Reformation bis zum Landfrieden von 1712*, Frauenfeld 1946, Kap. 4–7; weiter zur Nordostschweiz Kuratli, *Geschichte* (wie Anm. 11), 173–177, 191f.; Johannes Vogel, *Das evangelische Nesslau von der Reformation bis 1806*, Nesslau 1991, 28–40, 47–56. Zu den Drei Bünden, in denen derartige Konflikte ebenfalls häufig waren, siehe Hans Berger, *Die Reformation im Kreis der Fünf Dörfer. Ein Beitrag zur Bündner Reformationgeschichte*, Diss. Zürich, Chur 1950, insbesondere Kap. I und IV; Felici Maissen, *Die Drei Bünde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtlicher und volkskundlicher Schau*, Aarau 1966, Kap. VI, VIII und X; Head, *Religiöse Koexistenz* (wie Anm. 2), 331–340. Analoge Vorgänge im durch eine ähnliche Gemengelage geprägten südwestdeutschen Raum dokumentiert Mark Häberlein, *Konfessionelle Grenzen, religiöse Minderheiten und Herrschaftspraxis in süddeutschen Städten und Territorien in der Frühen Neuzeit*, in: Ronard G. Asch/Dagmar Freist (Hg.), *Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*, Köln 2005, 151–190, insbesondere 153–167.

die bestimmte äussere Lebensbedingungen und innere Haltungen aufweisen, die ihrerseits in der erfahrungsmässigen Aneignung der strukturellen Umwelt im Rahmen der individuellen Biographie begründet sein können und aus denen ein gemeinsamer Lebensstil folgt.¹⁸ Tatsächlich scheinen sich im schweizerischen Ançien Régime konfessionelle Milieus herausgebildet zu haben, die hinsichtlich ihres Lebensstils jenseits von Äusserungen kirchengebundener Frömmigkeit scharf konturiert waren. Jenseits gewisser struktureller Unterschiede in den Lebenslagen – hier eine erhebliche Bedeutung von Handel und Protoindustrie, da eine Dominanz von extensiver Landwirtschaft und Solddienstwesen – ist dies auf der Ebene von Lebensstilen besonders für das Verhältnis zu Hygiene und Familienplanung gezeigt worden. Noch wenig untersucht sind Dimensionen wie der Wirtschaftsstil (z.B. in Bezug auf Vorratshaltung), der Identitätsstiftung über die Vornamenwahl sowie die Selbstdarstellung etwa über die Hausfassadengestaltung. Dasselbe gilt für die im gegenwärtigen Zusammenhang hoch relevanten Vorgänge der Milieusegregation, obwohl man intuitiv den Eindruck hat, dass etwa die Segregation von Heiratskreisen oder die räumliche Segregation in gemischt-konfessionellen Gebieten stark ausgeprägt war.¹⁹

¹⁸ Aus einer breiten Literatur zum 19. und 20. Jahrhundert vgl. Stefan Hradil, Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft, Opladen 1987, 162–170; Klaus Tenfelde, Historische Milieus – Erbllichkeit und Konkurrenz, in: Manfred Hettling/Paul Nolte (Hg.), Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays (=Festschrift Hans-Ulrich Wehler), München 1996, 247–268; Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, insbesondere 22–34, 45–56 der Einleitung; Olaf Blaschke/Johannes Horstmann (Hg.), Konfession, Milieu und Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001.

¹⁹ Ulrich Pfister, Die Anfänge von Geburtenbeschränkung. Eine Fallstudie (ausgewählte Zürcher Familien im 17. und 18. Jahrhundert), Bern 1985, 15–17; Peter Hersche, Die protestantische Laus und der katholische Floh. Konfessionsspezifische Aspekte der Hygiene, in: Benedikt Bietenhard et al. (Hg.), Ansichten von der rechten Ordnung. Bilder und Normen und Normenverletzungen in der Geschichte (=Festschrift Beatrix Mesmer), Bern 1991, 43–60. Lokalstudien von konfessionellen Milieus in bikonfessionellen Regionen, wie sie für das frühneuzeitliche Reich und für Frankreich vorgelegt wurden, fehlen bislang für die Schweiz; vgl. Peter Zschunke, Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischt-konfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1984, 73–127, 146–226; Bernd Roeck, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität, 2 Bde., Göttingen 1989, 849–868, 890–902; Etienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991; Gregory Hanlon, Confession and community in seventeenth-century France. Catholic and Protestant coexistence in Aquitaine, Philadelphia 1993; Philip Benedict, The Huguenot population of France, 1600–1685, in: ders., The faith and fortunes (wie Anm. 4), 34–120, hier 51–58, 95–117. Eine Durchsicht prosopographischer Materials zur eidgenössischen Elite um 1600 deutet darauf hin, dass sich zu diesem Zeitpunkt die Verwandtschaftsnetze der Innerschweiz sowie Freiburgs und Solothurns einerseits sowie die je in sich weitgehend geschlossenen Kreise in Zürich und Bern andererseits bereits ausdifferenziert hatten. Auch Volkland, Konfessionelle Grenzen (wie Anm. 2), 382f. argumentiert für eine (etwa im Vergleich zu Augsburg) sehr tiefe Rate von Mischehen; vgl. auch dies., Konfession und Selbstverständnis (wie Anm. 2), 184f. Dennoch dürfte sich eine genaue Analyse wenigstens für gemischt-konfessionelle Gebiete lohnen, wie etwa das Phänomen der Entführung von Kindern gemischt-konfessioneller Eltern in den Drei Bünden bezeugt; vgl. Felici Maissen, Ein Kinderraub in den vier Dörfern, 1689/90,

Die konfessionellen Milieus formierten sich in einer Gesellschaft, die auf alltäglicher Interaktion beruhte, allerdings weniger auf der Grundlage dogmatischer Prinzipien beziehungsweise sozialstruktureller Unterschiede, sondern auf der Basis performativer Akte und sozialer Dramen. Zwar besteht der Stoff vieler lokaler Konflikte in gemischtkonfessionellen Gebieten aus Auseinandersetzungen um die Kontrolle materieller und symbolischer Räume, insbesondere die Nutzung von Kirchenraum, Friedhof und Kirchengut durch die beiden Gemeinschaften. Der Code lokaler Konfessionskonflikte, der seinen Ausgang vom Spott, von Schmähungen und weiterreichenden abwertenden Handlungen gegenüber der anderen Gruppe nahm, schöpfte seine Elemente darüber hinaus aus performativen Akten, die für Mitglieder beider konfessioneller Milieus gut erkennbar waren und identitätsbildend wirken konnten.²⁰ Die drei wichtigsten Formgruppen von solchen Konfliktäusserungen seien im folgenden kurz beschrieben.

(1) *Konflikte um kollektive Äusserungen konfessioneller Frömmigkeit.* Da die kollektive kirchliche Frömmigkeit milieukonstituierend war, bildete sie immer wieder einen Anknüpfungspunkt von Reibungen und Konflikten. Eine wichtige Gruppe von Handlungen betrifft die Inversion und Desakralisierung von kultischen Handlungen und Glaubenssymbolen beziehungsweise das Verweigern von Ehrfurchtsbezeugungen durch Angehörige der jeweils anderen Konfessionsgruppe. Dies beinhaltete etwa demonstratives Festen von Evangelischen an hohen katholischen Feiertagen (so anlässlich der Fronleichnamsprozession in Bischofzell 1677; eine Inversion). Umgekehrt beschuldigten im Gachnanger Handel (1610) die evangelischen Bauern ihren die Rekatholisierung anstrebenden Gerichtsherrn, er habe an Auffahrt in der Nähe der Kirche Mist führen und dabei den Pferden Schellen anziehen lassen. Insbesondere Prozessionen, die als kollektive Handlung des Kirchenvolks die Selbstdarstellung eines Milieus beinhalteten, wurden bisweilen massiv gestört. So wurde ein Bittgang der Gemeinden Andest und Panix nach Mariae Licht ob Trun 1682 im evangelischen Waltensburg gewaltsam aufgelöst, was in den Drei Bünden zu einer politischen Krise führte, die an deren staatsrechtlichen Grundlagen rührte. Ähnlich führte der Verstoss gegen die alte Vorschrift, dass katholische Prozessionen durch die evangelische Stadt St. Gallen die Kreuze gesenkt mit sich führen mussten, 1697 zum sogenannten Kreuzkrieg, nämlich zu einem tumultuarischen Auflauf der Stadtbürger, militär-

Bündner Monatsblatt, 1960, 317–335; Josef Küng, Kindsentführungen im Münstertal (ca. 1698–1739), in: Bündner Monatsblatt, 1975, 141–161.

²⁰ Eine an performativen Akten orientierte Betrachtung geht insbesondere zurück auf Victor Turner, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca 1975; ihre Relevanz wird betont u. a. von Volkland, *Konfession und Selbstverständnis* (wie Anm. 2), 25–27 et passim; Thomas A. Brady, *Limits of religious violence in early modern Europe*, in: von Greyerz/Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt* (wie Anm. 1), 125–151, hier 138–141. Zur systematischen Bedeutung des Spotts als Ausgangspunkt von Konfessionskonflikten siehe Christophe Duhamelle, *Wandlungen des Spotts. Konfessionelle Gewalt im Religionsfrieden, Eichsfeld 17.–18. Jh.*, in: von Greyerz/Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt* (wie Anm. 1), 321–342.

ischen Vorkehrungen und Vermittlungen durch die Schirmorte der Abtei St. Gallen (Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus) beziehungsweise die evangelischen Städte.²¹

Besonders im Thurgau und im Toggenburg schändeten Evangelische zum Teil als Widerstand gegen Rekatholisierungsbemühungen in Simultankirchen mehrmals Kirchengerät (Heiligenstatuen, Bilder, Altarausstattung). Als Folge wurden gegen Ende des 17. Jahrhunderts in vielen Simultankirchen der Nordostschweiz der Chor vergittert. Diese Massnahme hinwiederum konnte je nach den örtlichen Gegebenheiten die evangelische Abendmahlsfeier behindern. So eskalierte der Streit um das Chorgitter in Nesslau 1595/96 zu einem ersten Grundsatzkonflikt über die herrschaftlichen und kirchenrechtlichen Befugnisse des St. Galler Abts im Toggenburg, der angesichts eines drohenden bewaffneten Untertanenaufstands selbst die eidgenössische Tagsatzung beschäftigte. In der Folgezeit entwickelte sich auch die Nutzung der Taufsteine in mehreren Kirchgemeinden des oberen Toggenburgs zu einem Politikum. Im Zuge der Wiedereinführung des katholischen Gottesdiensts in überwiegend evangelischen Gemeinden wurden die Taufsteine mit nach oben spitz zulaufenden Deckeln verschlossen, so dass die Evangelischen ihre Taufe nicht mehr durchführen konnten. Seit dem Wiler Vertrag von 1596 stipulierten mehrere Abkommen den Ersatz durch flache Deckel. Doch diese Bestimmung wurde entweder nicht vollzogen, oder man verunmöglichte es den Evangelischen, ein Taufgefäss aufzustellen, indem man grosse Nägel anbrachte. Die Aufstellung eines eigenen Taufsteins durch die evangelischen Wildhauser 1616 wurde als eine gegen die äbtische Kirchenherrschaft und damit Landesherrschaft gerichtete Widersetzlichkeit interpretiert, die zu Befürchtungen über eine bewaffnete Auseinandersetzung und eine Vermittlung der Bündnispartner der Abtei beziehungsweise des Toggenburgs führte, wobei sich der abtfreundliche Schiedspruch von Schwyz allerdings erst 1630 durchsetzte. Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht, dass in diesem Tal im 17. Jahrhundert das Verweigern der Ehrfurchtsbezeugung während des abendlichen Betläutens beziehungsweise dessen Störung zum Element des bisweilen von Spott getragenen Widerstands gegen die äbtische Herrschaft entwickelte. Auch in anderen Fällen wurde der Spott für eine konflikteskalierende Desakralisierung eingesetzt: Maria wurde in Verbindung mit dem Teufel gebracht, sakramentale Handlungen trivialisiert oder in Verbindung mit Fäkalien gebracht, somit invertiert.²²

²¹ Iso Müller, *Die Abtei Disentis, 1655–1696*, Freiburg 1955, 225–230; Felici Maissen, *Der Streit um die Neu-Beschwörung des Bundes- und des Artikelbriefes 1683–1697*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1957, 353–370; Peter Bühner, *Der Kreuzkrieg in St. Gallen, 1697/1698*, Diss. Zürich, St. Gallen 1951; H. Stösser, *Der Gachnanger Handel 1610. Ein Beitrag zur Religionspolitik der Eidgenossenschaft*, Diss. Freiburg, Villingen 1965, 16.

²² Duft, *Glaubenssorge* (wie Anm. 14), 194f.; Vogel, *Das evangelische Nesslau* (wie Anm. 17), 28–40; Bruno Z'Graggen, *Tyrannenmord im Toggenburg. Fürstäbtische Herrschaft und protestantischer Widerstand um 1600*, Zürich 1999, 107–113, 218–230; Volkland, *Konfessionelle Grenzen* (wie Anm. 2), 376f., 383–386; dies., *Konfession und Selbstverständnis* (wie Anm. 2), 81–87, Kap. 4; zum Repertoire des Spotts siehe weiter Alois Rey, *Die Begegnung von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform in den Arther Wirren*

(2) *Konflikte um rituelle Zeit: Festtage und Kalenderstreit.* Zwar war der unterschiedliche Kalender eine dogmatisch völlig irrelevante Differenz zwischen den beiden Konfessionen. Aus dem alltäglichen Zusammenleben der konfessionellen Milieus ergaben sich daraus jedoch immer wieder gravierende Friktionen. Dies bezog sich einmal auf die Festtage: Arbeit oder Handel von Evangelischen an katholischen Feiertagen gab immer wieder zu Reibereien Anlass. Zur Vermeidung von Störungen spannten so die Emser um 1654 an ihren Feiertagen eine Kette über die Landstrasse; die spontane Aktion beschäftigte den Bundestag der Drei Bünde. Genaue Regelungen, welche Feiertage auf welche Weise zu halten waren, bildeten deshalb meist einen wichtigen Bestandteil von Abkommen in paritätischen Gemeinden. In Tomils/Tumegl etwa wurde 1654 stipuliert, dass die evangelische Minderheit an den katholischen Feiertagen Epiphanie, Fronleichnam, den vier Evangelisten- und den zwölf Aposteltagen, an St. Johann und St. Laurenz nicht öffentlich arbeiten dürfe; allerdings dürfe man sie in ihren Häusern nicht kontrollieren.²³

Ebenso wichtig wie die Frage, welche Festtage einzuhalten waren, war der Kalenderstreit. Die 1582 von Papst Gregor XIII. durchgeführte Kalenderreform führte zu einer unmittelbaren Verschiebung um zehn Tage. Der Übergang traf auf vielfältigen, teilweise konfessionell motivierten Widerstand. Evangelische Obrigkeiten lehnten überall die Übernahme des gregorianischen Kalenders lange ab; die evangelischen Reichsstände machten den Schritt 1699/1700, die reformierten Orte der Eidgenossen zogen 1701 nach, die Bündner Gemeinden zur Hauptsache erst in den 1780er Jahren.²⁴

Einerseits erschwerte der unterschiedliche Kalender das Zusammenleben der beiden konfessionellen Milieus. So waren die Evangelischen Bivios 1745 die ersten Bündner Protestanten, die mit Verweis auf die Erleichterung des Passverkehrs den neuen Kalender einführten. Umgekehrt begründeten die Katholiken der Vier Dörfer 1651 ihre an den Bischof gerichtete Bitte, zum Julianischen Kalender zurückkehren zu dürfen, mit der Schwierigkeit, in diesem gemischtkonfessionellen Gericht überhaupt Termine für Gerichtstage festzulegen.²⁵

Andererseits lieferte die Kalenderreform in einem weiteren Rahmen ein äusserst einfaches Mittel sowohl der Herrschaftsdokumentation wie auch der Äusserung von Widerstand. Der Basler Fürstbischof Blarer forderte 1602 von den protestantischen Münstertalern, die er seit dem Bieler Tauschgeschäft von

(1620–1655), in: *Geschichtsfreund*, 118 (1965), 132–186, hier 156–58; Pastore, *Rituali di violenza popolare* (wie Anm. 11), 59f.

²³ Felici Maissen, *Der Kalenderstreit in Graubünden (1582–1812)*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1960, 253–273 hier 263f.; ders., *Über Sonntagsruhe, Feiertage und Kirchendisziplin im alten Bünden (16.–18. Jahrhundert)*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1966, 300–325, hier 313f.; weitere Beispiele in ders., *Der Sagenserhandel*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 64 (1972), 307–366, hier 319.

²⁴ Maissen, *Der Kalenderstreit* (wie Anm. 23), 255–258, 264–269; Hellmut Gutzwiller, *Die Einführung des gregorianischen Kalenders in der Eidgenossenschaft in konfessioneller, volkkundlicher, staatsrechtlicher und wirtschaftspolitischer Schau*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 72 (1978), 54–73.

²⁵ Maissen, *Der Kalenderstreit* (wie Anm. 23), 263f.

1599 wieder unter seine Herrschaft zu bringen suchte, dass sie ihm an Weihnachten alten Stils seine Holzfuhrn zu machen hätten, mit Busse bei Zuwiderhandeln. Umgekehrt wuschen und droschen einige Münstertaler(innen) 1601 an Neujahr nach dem neuen Kalender als Zeichen ihres Widerstands. Die Bedeutung, die Zeitgenossen solchen Vorkommnissen zuschrieben, wird daraus ersichtlich, dass der Kalenderstreit ein Anknüpfungspunkt für das erneute politische Eingreifen Berns im Münstertal darstellte; auf die Anfrage eines Prädikanten dieser Region, ob er das Abendmahl nach altem oder neuen Kalender abhalten solle, optierten die Gnädigen Herren für ein unbedingtes Festhalten am alten, da es eine «Dependenz der Spiritualität» sei.²⁶ Auch aus weiteren konfessionell gemischten oder umstrittenen Gebieten sind derartige Konflikte überliefert, so aus dem Veltlin, wo die Drei Bünde in Beanspruchung des Kirchenregiments 1583 die Nichteinführung der Reform verfügten, oder aus Appenzell, wo die Protestanten ihren Widerstand gegen die Ausweitung der obrigkeitlichen Befugnisse in Glaubenssachen dadurch zum Ausdruck brachten, dass sie Weihnachten und Neujahr 1588/89 nach altem Kalender feierten.²⁷

(3) *Kampf um die Seelen: Konversionen.* Konversionen berühren zunächst die Grenzen zwischen lokalen Milieus. Angesichts der Tatsache, dass sie seit dem späten 16. Jahrhundert im Zuge von Rekatholisierungsbestrebungen systematisch gefördert wurden, erlangten sie jedoch oft eine überlokale konfessionspolitische Bedeutung. Zudem stellten Konversionen insofern, als die Zahl der konvertierten Häretiker insbesondere für katholische Welt- und Ordensgeistliche in ihren Selbstbeschreibungen einen wichtigen Leistungsausweis darstellten, auch eine Form der Selbstbestätigung eines konfessionellen Milieus dar. Seitens der einzelnen Gläubigen konnte der Konfessions- und damit Milieuwechsel in vielerlei Weise strategisch als Mittel für soziale Transaktionen zur Veränderung beziehungsweise Verbesserung des eigenen Status genutzt werden. Darüber hinaus stellen individuelle Konversionen einen der faszinierendsten Belege für die zunehmende soziale Generalisierung und gleichzeitige Individualisierung des Glaubenswissens im Zuge der Konfessionalisierung dar: Zu Bekehrende mussten argumentativ von der Richtigkeit der anderen Konfession überzeugt werden beziehungsweise mussten selbst durch einen innerlichen Entwicklungsprozess zur «richtigen» Einsicht gelangen. Begleitet wurden sie oft durch literarische Fehden (ein Element zunehmender Verbalisierung des Glaubens), die ihrerseits die öffentliche Ordnung in Frage stellen und damit zum politischen Problem werden konnten.²⁸

²⁶ Wilhelm Brotschi, *Der Kampf Jakob Christoph Blarers von Wartensee um die religiöse Einheit im Fürstbistum Basel (1575–1608)*, Freiburg 1956, 132, 134.

²⁷ Maissen, *Der Kalenderstreit* (wie Anm. 23), 259; Fischer, *Gründung Kapuzinerprovinz* (wie Anm. 14), 111f., 179f., 196–199, 213; allgemein Gutzwiller, *Die Einführung* (wie Anm. 24), 56, 58–60, 72.

²⁸ Allgemein zur Rekatholisierung Arno Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2000; den Gesichtspunkt der individuellen Überzeugung und der argumentativ gewonnenen Wahrheit betont Ute Mennecke-Haustein, *Conversio ad ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentischen katholischen Kirche*, Gütersloh 2003, 15–21, 327–329; den Transaktionscharakters

Die letztere Aussage wird gut durch die Konversion des gelehrten Johann Schorsch (1600–1661) von Thusis belegt. Schorsch war der letzte Protestant seiner Familie und war deshalb einem erheblichen Druck zur Konversion ausgesetzt, insbesondere von seinem als Kapuziner wirkenden Bruder. Dieser soziale Druck wurde von ihm offenbar weitgehend internalisiert; die Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens stellte sich bei ihm ein, als er während der Arbeit an einer Abhandlung von 15 Thesen zur Eucharistie von Gewissensbissen erfasst wurde und sich deshalb auf das Studium der Kirchenväter verlegte. Schon vorher soll er in einer Disputation mit dem Priester des benachbarten Obervaz, der ihn einer irrigen Behauptung überweisen konnte, unterlegen sein. Den 1651 im bischöflichen Palast feierlich und öffentlich vollzogenen Übertritt rechtfertigte er auf der Synode der protestantischen Bündner Geistlichkeit und mit einer (erst postum gedruckten) 500-seitigen Schrift mit 36 Thesen, in denen er die Richtigkeit des katholischen Glaubens nachwies. Das Werk rief zwei etwas weniger voluminöse protestantische Entgegnungen und eine wieder 400-seitige katholische Duplik hervor.²⁹

Eine der frühesten Konversionen, die öffentliches Aufsehen erregte und ihren Teil zu den Spannungen zwischen den Konfessionsparteien auf der eidgenössischen Ebene beitrug, war der Übertritt der Freiburger Familie Alex (1584) zum Protestantismus. Sie führte mit Sebastian Werros apologetischen «Fragstück des Christlichen Glaubens» (1585) zu einem der ersten kommerziellen Erfolge der jungen Freiburger Druckerei. Das Buch selbst, die harsche politische Reaktion der protestantischen Orte darauf und die literarischen Fehden der Folgejahre trugen zur Zuspitzung der konfessionspolitischen Lage in der Eidgenossenschaft während der 1580er Jahre bei.³⁰

Die Konfliktrelevanz von Konversionen ergab sich nicht zuletzt daraus, dass möglichst die Konversion hochgestellter Persönlichkeiten angestrebt wurde. Wo sie öffentlich war, wie bei Johann Schorsch oder bei Rudolf Andreas von Salis (1594–1668), der in Zizers 1622 nach einer Disputation mit Pater Fidelis von Sigmaringen anlässlich von Mariä Lichtmess in einer feierlichen Zeremonie unter Anwesenheit zahlreichen Volks aus des letzteren Hand die erste Kommunion empfing, war der Anlass eine Machtdemonstration der betreffenden Konfes-

von Konversionen hebt hervor Beat Hodler, Konversionen und Handlungsspielraum der Untertanen in der Eidgenossenschaft im Zeitalter der reformierten Orthodoxie, in: Heinrich R. Schmidt et al. (Hg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand* (=Festschrift Peter Blickle), Tübingen 1998, 281–291; vgl. auch Volkland, *Konfession und Selbstverständnis* (wie Anm. 2), Kap. 5. Zur Stellung der erfolgreichen Konversion im Selbstbild des für die Schweiz wichtigsten Reformordens s. Andreas Wendland, *Mission und Konversion im kommunalen Kontext. Die Kapuziner als Träger der Konfessionalisierung (17. Jahrhundert)*, in: Jäger/Pfister, *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt* (wie Anm. 2), 207–231. Vgl. demnächst die Dissertation von Heike Bock zu Konversionen im frühneuzeitlichen Luzern und Zürich.

²⁹ Felici Maissen, *Der Konvertit Johann Schorsch von Thusis (1600–1665) und seine Kontroverse*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 52 (1958), 281–302.

³⁰ Othmar Perler, *Sebastian Werro (1555–1614). Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration in der Schweiz*, Freiburg 1942, Kap. 4; Albert Müller, *Der Goldene Bund 1586*, Diss. Freiburg 1965, Kap. 4.

sionsgruppe. Oft wirkte er selbst so überzeugend, dass sogleich weitere Anwesende denselben Schritt wagten, was eine deutliche Verschiebung von Macht und Ressourcen vom einen zum anderen Milieu bedeuten konnte. So gilt etwa die in Sitten in Gegenwart des Bischofs und des Landeshauptmanns im Dezember 1624 vollzogene Konversion von Michael Mageran, einem einflussreichen Leuker Notablen und späteren Walliser Landeshauptmann, als Anfang vom Ende der evangelischen Gemeinde in Leuk.³¹

Die Überschreitung der Grenze konfessioneller Milieus besonders durch hochgestellte Persönlichkeiten stellte politische Loyalitäten in Frage und wirkte damit potentiell destabilisierend. So wurde Jürg Jenatsch nach seiner 1635 nach mehrjährigem Studium der Kirchenväter und einer Reihe von Disputationen erfolgten Konversion nachweislich vor seiner Anteilnahme an der Reorientierung Bündens zur österreichisch-spanischen Seite als spanischer Parteigänger verleumdet und angegriffen. Ähnlich wurde Paul Buol (1629–1696), einem Führer der spanischen Faktion im Zehngerichtenbund, nach seinem 1690 erfolgten Übertritt zum katholischen Glauben das 1681 verliehene Bürgerrecht in Fürstentau wieder aberkannt, und der Zehngerichtenbund schloss ihn von allen Ämtern und Würden aus. Er wurde Gegenstand von Schmähedichten. Schliesslich wurde sein Knecht in Chur beleidigt, geschlagen und beraubt. Der Fall kam bis vor den Bundestag, und mehrere hochgestellte auswärtige Personen setzten sich für Buol ein.³²

Darüber hinaus konnten Konfessionswechsel angesichts der Milieubindung des Bekenntnisses wichtige soziale Netze belasten, wenn nicht zerreißen: Familien wurden getrennt und Kinder enterbt, was seinerseits Folgen in der politischen Öffentlichkeit nach sich ziehen konnte. Ein herausragender Fall dieser Art ist zweifellos derjenige von Ludwig (Vater) und Gallus (Sohn) Castelli aus einer vom Veltlin nach Sagogn zugewanderten Familie. Gallus trat 1697 zum evangelischen Glauben über. Sein Vater enterbte ihn deshalb, worauf Gallus sich an die Drei Bünde wandte. Diese forderten den Vater auf, die Fundamentalsatzungen des Landes zu beobachten, welche die Religionsfreiheit gewährleisteten, und die evangelische Session machte Anstalten zum Schutz der Ansprüche von Gallus. Damit war der Fall in den eskalierenden Konfessionskonflikt in der Gruob eingebettet, der sich kurz darauf im sogenannten Sagenserhandel entladen sollte. In diesem Kontext verweigerten denn auch 1703 die evangelischen Ratsboten Ludwig Castelli den Einsitz in den Bundestag.³³ Ein anderes Beispiel ist die Kon-

³¹ Nikolaus von Salis, *Die Convertiten der Familie von Salis*, Luzern 1892, 14; Alexander Pfister, *Jörg Jenatsch. Sein Leben und seine Zeit*, Chur 1984, 142f. (der 1623 erfolgten Konversion von Rudolf Planta, eines Führers der spanischen Partei, und seiner Frau sollen 300 Personen gefolgt sein); Maissen, *Konvertit Johann Schorsch* (wie Anm. 29), 282f.; Berger, *Reformation Fünf Dörfer* (wie Anm. 17), 60f.; Hans Anton von Roten, *Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk 1560–1651*, in: *Vallesia*, 46 (1991), 39–66, hier 55f.

³² Pfister, *Jörg Jenatsch* (wie Anm. 31), 45f., 273–281, 294f.; von Salis, *Convertiten von Salis* (wie Anm. 31), 15–17; Felici Maissen, *Colonel Paul Buol (1629–1696) e sia conversiun*, in: *Igl Ischi*, 45 (1959), 184–197.

³³ Felici Maissen, *Zu den Quellen des Sagenser Handels*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1974, 205–227, 206–208, 218; ders., *Konvertit Johann Schorsch* (wie Anm. 29), 282f.

version von Josua Schlatter in Bischofzell zum katholischen Glauben (1666). Sie wurde unmittelbar von der Flucht seiner Frau und der beiden jüngsten Kinder nach St. Gallen und Appenzell a. Rh. gefolgt. Die Obrigkeit bemühte sich darum, dass sie ausgeliefert oder zurückgesandt wurden, blieb damit aber ohne Erfolg. Zugleich entluden sich heftige Konflikte zwischen dem Konvertiten und dessen Blutsverwandten, die ihn aus dem Verwandtschaftsverband ausstießen. Schliesslich wurde er durch sein bisheriges soziales Netz sanktioniert; so hielt der Obervogt auch für berichtenswert, dass er nicht mehr zu Heiraten eingeladen wurde – Grenzüberschreitungen durch Konvertiten scheinen somit Tendenzen zur konfliktiven Abschliessung der konfessionellen Milieus Vorschub geleistet zu haben.³⁴

Das letztere Beispiel lenkt den Blick auf die besonderen Bedingungen in den Gemeinen Herrschaften. Hier konnte gemäss dem Zweiten und Dritten Landfrieden ein Messgottesdienst eingerichtet werden, auch wenn nur wenige katholische Haushalte dies beehrten. Konversionen kam damit sowohl für die Kohäsion der Kirchgemeinde als auch des konfessionellen Gefüges der Gemeinen Herrschaften eine grosse Bedeutung zu. Des Abfalls verdächtige Individuen wurden argwöhnisch beobachtet und entsprechend bearbeitet; eine erfolgte Konversion konnte ein erhebliches Konfliktpotential in sich bergen. Ein wichtiges Einzelbeispiel betrifft die Walserhaushalte in der gebirgigen Randlage der Gemeinde Wartau in der Herrschaft Sargans. Bezeichnenderweise erfolgten während der schweren Subsistenzkrise der 1690er Jahre aufgrund von vagen Versprechungen wirtschaftlicher Vorteile seitens des katholischen Landvogts einige wenige Konversionen zum Katholizismus – ein Beispiel für den Transaktionscharakter von Konversionen. Diese dienten dem Landvogt als Legitimation zur Einführung der Messe in der Wartauer Pfarrkirche, die ihrerseits den schon mehrmals erwähnten Wartauer Handel (1695) auslöste.³⁵

Konfessionelle Geographie und gesamteidgenössische Konfessionskonflikte

Vor dem Hintergrund der bisher entwickelten allgemeinen Überlegungen zu den Konfessionskonflikten zugrunde liegenden Transformationen und dem in Reibungen zwischen konfessionellen Milieus zur Anwendung kommenden Konfliktrepertoire wendet sich die Analyse nun konkreten Konfessionskonflikten im Raum der frühneuzeitlichen Schweiz zu. Diese Auseinandersetzungen waren meist durch das Zusammenwirken zweier Ebenen gekennzeichnet: einerseits der lokalen beziehungsweise einzelörtlichen Ebene in denjenigen Gegenden, wo Fragen des Zusammenlebens der beiden konfessionellen Gruppen im Vordergrund standen, und der gesamteidgenössischen Ebene, in denen sich Konflikte um die Machtverteilung zwischen den – konfessionell grösstenteils homogenen –

³⁴ Volkland, *Konfessionelle Grenzen* (wie Anm. 2), 380–383.

³⁵ Kuratli, *Geschichte* (wie Anm. 11), 159–173; zur heiklen Situation von Konvertiten am Beginn der Wiedereinführung des katholischen Gottesdiensts in den gemeinen Herrschaften vgl. auch Stösser, *Gachnanger Handel* (wie Anm. 21), 103.

Orten und um Verfahrensfragen drehten. Vor der Analyse einzelner Konflikte ist es deshalb sinnvoll, die Entwicklung dieses gesamteidgenössischen Rahmens zu verstehen. Diese vollzog sich ihrerseits vor dem Hintergrund der spezifischen politischen und konfessionellen Geographie der frühneuzeitlichen Schweiz.

Das Territorium der heutigen Schweiz umschloss in der frühen Neuzeit unterschiedlich verfasste Staatswesen, die nur lose durch die halbjährlichen Tagsatzungen zusammengehalten wurden.³⁶ Als erstes sind die neun Städte mit ihrem unterschiedlich grossen Untertanenland zu nennen (Bern, Zürich, Luzern, Freiburg, Solothurn, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Genf). In ihnen lebten 1798 rund 56% der schweizerischen Bevölkerung, wobei allein 37% auf Bern und Zürich entfielen, deren Territorien abgesehen von der schmalen Grafschaft Baden, die sie aber nach 1712 gemeinsam mit evangelisch Glarus verwalteten, durchgehend vom Genfersee bis an den Hochrhein reichten. Als zweites sind die vier am Rand der Schweiz gelegenen geistlichen Herrschaften der Bischöfe von Basel, Chur und Sitten sowie der Fürstabtei St. Gallen zu nennen, die im Übergang zur frühen Neuzeit teilweise zu – von Kommunen dominierten – Gemeinwesen mit Elementen landständischer Repräsentativsystemen wurden (Wallis beziehungsweise die Drei Bünde). Zusammen mit dem ab 1707 unter preussischer Hohheit stehenden, aber von den Ständen weitgehend selbständig verwalteten Fürstentum Neuenburg umfassten diese ständestaatlich geprägten Orte rund 20% der schweizerischen Bevölkerung von 1798. Als drittes sind die Landgemeindegorte zu erwähnen, die einschliesslich ihrer kleinen Untertanengebiete ungefähr 10% der Gesamtbevölkerung von 1798 umfassten (Uri, Schwyz, Ob- und Nidwalden, Zug, Glarus, Appenzell). 13% schliesslich lebten in von mehreren Orten gemeinsam verwalteten Untertanengebieten; die wichtigsten sind das Tessin, der Thurgau und das Freiamt zusammen mit der Grafschaft Baden.³⁷

Die am Rand der Schweiz gelegenen fürstlichen beziehungsweise landständischen Orte sowie die über praktisch kein Untertanengebiet verfügenden Städte St. Gallen, Mülhausen und Genf waren im eidgenössischen Bündnisgeflecht marginal. Sie waren als sogenannte zugewandte Orte meist nur mit einem Teil der Orte in Bündnissen verbunden, traten an der Tagsatzung nur als Beobachter

³⁶ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Wilhelm Oechsli, *Orte und Zugewandte*. Eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes, in: *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, 13 (1888), 1–497; einführend zur Verfassungsgeschichte Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978; zu den selten behandelten Repräsentativsystemen Adolf Gasser, *Landständische Verfassungen in der Schweiz*, in: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, 17 (1937), 96–108; zur Institution der Tagsatzung siehe demnächst Andreas Würzler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext 1470–1798*, unpubl. Habilitationsschrift, Bern 2004.

³⁷ Die Bevölkerungszahlen aufgrund von André Schluchter, *Die Bevölkerung der Schweiz um 1800 (=Amtliche Statistik der Schweiz 170)*, Bern 1988. Das bis 1798 den Drei Bünden untertane Veltlin wird in diesen Berechnungen nicht berücksichtigt. Zur Verteilung des militärischen Potentials um 1600, als die demographischen Ungleichgewichte wohl noch geringer ausgeprägt waren als um 1800, siehe Rudolf Bolzern, *Spanien, Mailand und die katholische Schweiz. Militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594–1621)*, Luzern 1982, 28f.

in Erscheinung und wurden in den auf den Westfälischen Frieden folgenden internationalen Verträgen zum Teil nur unregelmässig oder gar nie als zum *Corpus Helveticum* gehörend bezeichnet. Der Marginalität im eidgenössischen Bündnisgeflecht entsprach eine im Vergleich zu den vollberechtigten Orten im allgemeinen spätere und langsamere Staatsbildung, was sich im Fürstbistum Basel, der Fürstabtei St. Gallen, den Drei Bünden und dem Wallis unter anderem in langanhaltenden innerörtlichen Konfessionskonflikten niederschlug.

Der Einfluss der einzelnen Orte in der Tagsatzung, mithin auf die Verwaltung der gemeinsamen Herrschaften, die Aussenpolitik sowie Belange der Militär- und Wirtschaftspolitik, stand ohne Beziehung zu ihrem demographischen Gewicht, das zugleich einen groben Indikator für das wirtschaftliche und militärische Potential abgibt. Zwar führte Zürich als Vorort die Kanzlei und hatte damit mindestens bis etwa 1580 die Fäden der gesamteidgenössischen politischen Kommunikation in der Hand. Doch wurden die beiden grossen evangelischen Orte Zürich und Bern in der Tagsatzung majorisiert durch die VII katholischen Orte (Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Solothurn), deren wirtschaftlich-militärisches Potential mit einem Anteil von rund 17% an der schweizerischen Bevölkerung von 1798 deutlich geringer war. Die Standesstimmen von Glarus und Appenzell waren konfessionell gespalten, und Basel und Schaffhausen, die erst im frühen 16. Jahrhundert als Mitglieder aufgenommen wurden, waren in eidgenössischen Streitfragen vertraglich zu Neutralität verpflichtet; wie Freiburg und Solothurn durften sie überdies ohne mehrheitliche Zustimmung der übrigen Orte keine Bündnisse abschliessen. Die Inkongruenz zwischen institutionellem Einfluss in der Tagsatzung und wirtschaftlich-militärischem Potential führte ab dem späten 15. Jahrhundert in einen andauernden Machtkonflikt auf gesamteidgenössischen Ebene, der sich ab den 1520er Jahren in die konfessionelle Spaltung mündete – eine erste Transformationsleistung, auf die noch einzugehen sein wird.

Dass sich mit Bern und Zürich die beiden weitaus grössten und expansivsten Orte zu Protagonisten der evangelischen Sache entwickelten, legt nahe, die Herausbildung der konfessionellen Geographie in der Schweiz vor dem Hintergrund unterschiedlicher Verläufe des Staatsbildungsvorgangs zu interpretieren. Hilfreich für dieses Unterfangen ist der Ansatz Walter Zieglers, der das Verhältnis zwischen Territorialbildung und Diözesanorganisation sowie die sich daraus ergebenden Unterschiede bezüglich der Spielräume staatlicher Kirchenpolitik, der Möglichkeiten für soziale Kontrolle und Bildungsressourcen als kritische Variablen bei der Erklärung der konfessionellen Geographie im Reich betrachtet. Ziegler beobachtet, dass katholische Territorien wie Bayern und Tirol bereits im Hochmittelalter konsolidiert wurden, die Bistümer in ihrer Machtsphäre früh räumlich umfassten und unter ihre Kontrolle brachten sowie teilweise dank dieser Tatsache früh über für den Ausbau der Verwaltung notwendigen Bildungsinstitutionen (Universitäten) verfügten. Demgegenüber entwickelten sich protestantisch gewordene Territorien wie Sachsen, Hessen und Württemberg vergleichsweise spät und zum Teil auch konfliktiv in einer Gemengelage mehrerer Kirchsprengel, deren Zentren ausserhalb ihres Zugriffs verblieben, so dass die

Kontrolle über den kirchlichen Bereich schwach war und Bildungsinstitutionen weitgehend fehlten. Die Errichtung eines evangelischen Kirchenwesens bot deshalb besonders diesen Territorialherrschaften die Möglichkeit, die herrschaftlichen beziehungsweise kirchenrechtlichen Kontrollmöglichkeiten und die für Bildungszwecke einsetzbaren Ressourcen zu verbreitern.³⁸

Diese Überlegung lässt sich mit Gewinn auch auf die Schweiz beziehen. Die eidgenössischen Territorien bildeten sich vergleichsweise spät – seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts – aus einem Raum heraus, der peripher zu einem Kranz von Diözesen liegt (Basel, Konstanz, Chur, Como, Mailand, Sitten, Lausanne und Genf). Die kirchenrechtliche Gemengelage der grösseren Orte drückt sich anschaulich darin aus, dass etwa zur Berner Disputation von 1528 die vier Ordinarien von Konstanz, Basel, Lausanne und Sitten eingeladen wurden.³⁹ In diesem Raum verfügte einzig Basel über eine Universität. In Bern und Zürich war zudem der Territorialbildungsvorgang besonders konfliktiv; von den 17 schweizerischen Untertanenrevolten während des Jahrhunderts vor der Reformation fanden fünf in Zürich und vier in Bern statt. Die Problematik der politischen Kontrolle war somit für die Obrigkeiten dieser beiden Städte besonders virulent.⁴⁰ Die Kontrollproblematik enthält ein kirchliches Moment durch die oben erwähnte steigende Bedeutung verbalen Glaubenswissens in der religiösen Praxis. Dadurch wurde nämlich Glauben verhandelbar, und es liess sich darüber streiten. Dies schlägt sich darin nieder, dass Streitfälle unter Geistlichen, in die oft der neue Typus der Prädikanten verwickelt war, in allen Städten – nicht nur in den evangelisch gewordenen – ein zentrales Moment der reformatorischen Dynamik darstellten. Auch sachlich, so etwa in der Zehntenfrage, besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Schlichtung von Auseinandersetzungen um den Glauben und der generellen Problematik politischer Kontrolle. Doch die

³⁸ Walter Ziegler, *Territorium und Reformation. Überlegungen zur Entscheidung der deutschen Länder für oder gegen Luther*, in: Walter Brandmüller et al. (Hg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte* (=Festschrift Remigius Bäumer), Bd. 2, Paderborn 1988, 161–177; vgl. auch ders., *Territorium und Reformation. Überlegungen und Fragen*, in: *Historisches Jahrbuch*, 110 (1990), 52–75. Nicht berücksichtigt werden hier die möglichen Implikationen des tendenziell reichsstädtischen Charakters der oberdeutschen Reformation; vgl. Leonhard von Muralt, *Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz*, in: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, 10 (1930), 349–384; als Überblick über neuere Ansätze in dieser Tradition siehe Kaspar von Greyerz, *Stadt und Reformation. Stand und Aufgaben der Forschung*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 76 (1985), 6–63. Einerseits setzte sich in einer Reihe schweizerischer Reichsstädte die evangelische Bewegung nicht durch, andererseits entwickelten sich in etlichen ländlichen Gebieten autonome reformierte Gemeinden. Zudem haben Arbeiten in der Nachfolge Blickles gezeigt, dass auch in den reformierten Stadtorten die Rezeption evangelischen Gedankenguts durch die ländlichen Untertanen einen wichtigen Aspekt der reformatorischen Dynamik ausmachte; vgl. etwa Peter Kamber, *Die Reformation auf der Zürcher Landschaft am Beispiel des Dorfes Marthalen*, in: Peter Blickle/Peter Bierbrauer (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1988, 85–125.

³⁹ Leonhard von Muralt, *Renaissance und Reformation*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich 1972, 389–570, hier 483.

⁴⁰ Zur Liste der Revolten 1404–1520 siehe Peyer, *Verfassungsgeschichte* (wie Anm. 36), 139, vgl. 56–61 zur Chronologie der eidgenössischen Territorienbildung.

legitimerweise mit Glaubensangelegenheiten befassten Diözesanbehörden und theologischen Fakultäten waren weit entfernt und standen ausserhalb der Kontrolle städtischer Obrigkeiten. Insbesondere Oberman hat gezeigt, dass die sogenannten «Disputationen» in Zürich (1523) und Bern (1528) eigentlich wegen der kirchenrechtlich begründeten Handlungsunfähigkeit der Diözesanvertreter (sofern sie überhaupt anwesend waren) gescheiterte Gerichtsverhandlungen waren, und dass die Festlegung der Geistlichen auf das Schriftprinzip durch städtische Obrigkeiten weniger einer Glaubensentscheidung als dem Interesse an der Friedenswahrung sowie an der Gewinnung einer Rechtsbasis für rasche Entscheidungen angesichts eines hohen Problemlösungsdrucks entsprang. Auch noch spätere ähnliche Bestimmungen in den Drei Bünden (1526) im Wallis (1550) sowie in Appenzell (1588) lassen sich auf die gleiche Weise interpretieren.⁴¹ In der Tendenz zogen aber Städte mit kleinerem Territorium – in denen man entsprechend einen geringeren Problemdruck erwartet – eine Politik der pragmatischen Toleranz vor, welche die endgültige Glaubensentscheidung aufschob (so einige Jahre Solothurn), wenn sie nicht eine kleine evangelisierende Bewegung schon mit den vorhandenen disziplinarischen Mitteln im Keim unterdrücken konnten (Freiburg). Schaffhausen, eine weitere Stadt mit kleinerem Territorium, wandte sich spät und auf Druck seiner evangelisch geworden Bundesgenossen dem neuen Glauben zu.⁴²

Im unterschiedlich stark ausgeprägten Spannungsfeld zwischen dem aus rascher Territorialbildung sowie aus den damit verbundenen Konflikten erwachsenden Kontrollbedarf einerseits und der Ferne zur Bistumsleitung und zu einer theologischen Fakultät andererseits ist ein erster Hauptfaktor zur Erklärung der konfessionellen Geographie in der Schweiz zu sehen. Dabei soll nicht übersehen werden, dass auch andere mit der Staatsbildung im Zusammenhang stehende Faktoren die Entfaltung der evangelischen Bewegung in den grossen städtischen Territorien begünstigten. Dazu zählt insbesondere die Möglichkeit, auf der Basis der in staatliche Regie überführten Kirchengüter eine Systematisierung und Kommunalisierung der Armenversorgung zu erreichen oder ein eigenes höheres Bildungswesen aufzubauen, wie es in Zürich, Bern und Genf ab dem zweiten

⁴¹ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 241–259, 275; siehe auch Ernst Walder, *Reformation und moderner Staat*, in: *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern*, 64/65 (1980/81), 445–568, hier 483–503; zu den Drei Bünden Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, Chur 2000, 204–236, hier 207f.; *Walliser Landrats-Abschiede*, Bd. 4, Sitten 1977, 117 (Bund der sechs Zenden nach dem Trinkeltierkrieg); zu Appenzell Fischer, *Gründung Kapuzinerprovinz* (wie Anm. 14), 142f. Robert W. Scribner, *Sozialkontrolle und die Möglichkeit der städtischen Reformation*, in: Bernd Moeller (Hg.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1978, 57–65 hat m. W. als erster das Ausmass und die Bewältigung der Problematik politischer Kontrolle durch städtische Behörden als massgebliche Variable zur Erklärung des Erfolgs reformatorischer Bewegungen betrachtet.

⁴² André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Basel 1999, 67f., 77; Jakob Wipf, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zürich 1929, 280–287.

Viertel des 16. Jahrhunderts geschah.⁴³ In den kleinen Landsgemeindeorten der Innerschweiz stellte sich das Problem der politischen Kontrolle anders als in den grossen Stadtorten kaum, denn sie verfügten höchstens über kleine Territorien und hatten bereits vor dem 16. Jahrhundert eine weitgehende kommunale Kontrolle über die Verwaltung der Kirchengüter und die Besetzung der Seelsorger erreicht, insbesondere auf der Ebene der Leutpriester (weniger der eigentlichen Pfrundinhaber).⁴⁴

Entscheidend für das Umschlagen in einen eidgenössischen Konfessionskonflikt war letztlich die Verknüpfung der Frage nach der strukturellen Verortung des Gemeindeprinzips mit Ordnungsfragen der eidgenössischen Politik im frühen 16. Jahrhundert. Die territoriale Expansion der Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert und ihre Verwicklung in die grossen Auseinandersetzungen um Burgund und Oberitalien brachte einen steigenden Problemdruck auf der Ebene des Gesamtbundes mit sich. Neben der Frage des Gleichgewichts zwischen Städte- und Länderorten stand insbesondere die Kontrolle des Militärwesens und der damit verbundenen Pensionenzahlungen im Vordergrund. Die Bemühungen im Pensionenbrief (1503), das Militärwesen bei der Tagsatzung zu zentralisieren, scheiterten jedoch. Die radikale Lösung Zwinglis eines Verbots des Solddiensts und der Annahme von Pensionen liess sich nur auf der einzelörtischen Ebene in Bern und Zürich temporär durchsetzen. Sowohl in Städteorten mit kleinerem Territorium, die gleichzeitig keine Handelsstädte waren (hervorzuheben sind Luzern, Freiburg und Solothurn), als auch in den Landsgemeindeorten – also generell in Kantonen mit einer aufgrund ihrer Grösse geringeren Differenzierung der Elite – spielte dagegen das Solddienstunternehmertum eine herausragende Rolle, so dass hier eine andere Konstellation von Interessengruppen vorlag.⁴⁵

⁴³ Allgemein siehe Walder, *Reformation und moderner Staat* (wie Anm. 41); zu den höheren Bildungsanstalten Ulrich Im Hof, *Die Entstehung der reformierten Hohen Schule*. Zürich (1525) – Bern (1528) – Lausanne (1537) – Genf (1559), in: Peter Baumgart/Notker Hammerstein (Hg.), *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*, Nendeln/Liechtenstein 1978, 243–262.

⁴⁴ Peter Blickle, *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung*. Eine Skizze, in: ders./Johannes Kunisch (Hg.), *Kommunalisierung und Christianisierung*. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600, Berlin 1989, 9–28, hier 22–24; Carl Pfaff, *Pfarrei und Pfarreileben*. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte, in: Historischer Verein der Fünf Orte (Hg.), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, Olten 1990, Bd. 1, 203–282, hier 228–233.

⁴⁵ Zur eidgenössischen Militärpolitik um 1500 und ihre Verbindung zum Problemfeld der innerörtischen politischen Kontrolle s. allgemein Peyer, *Verfassungsgeschichte* (wie Anm. 36), 39–41; Roger Sablonier, *Schweizer Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert*. Staatlichkeit, Politik und Selbstverständnis, in: Josef Wiget (Hg.), *Die Entstehung der Schweiz*. Vom Bundesbrief zur nationalen Geschichtskultur des 20. Jahrhunderts, Schwyz 1999, 9–42, hier 30; zur Zürcher Situation Georg Gerig, *Reisläufer und Pensionenherren in Zürich 1519–1532*. Ein Beitrag zur Kenntnis der Kräfte, welche der Reformation widerstrebten, Zürich 1947, Kap. I und VII; Hermann Romer, *Herrschaft, Reisläufer und Verbotspolitik*. Beobachtungen zum rechtlichen Alltag der Zürcher Solddienstbekämpfung im 16. Jahrhundert, Zürich 1995; das gemeinsame Merkmal eines dominierenden Solddienstunternehmertums in den katholischen Städten wird auch von Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen* (wie Anm. 42), 90f. festgestellt.

Zwinglis Streben nach einer Verstärkung gemeineidgenössischer Institutionen war eng mit seiner Auffassung von der christlichen Gemeinde verbunden. Die spirituelle Gemeinschaft der versammelten Gläubigen, wie sie in der Abendmahlsfeier zum Ausdruck kommt, war für Zwingli oberste kirchliche Instanz. Besonders Peter Blickle hat die Sprengkraft des zwinglianischen Abendmahlsverständnisses für die Verhältnisse um 1525 herausgearbeitet. Denn es konnte sowohl die Loslösung der lokalen Kirchenorganisation aus dem Diözesanverband der Universalkirche als auch die Übernahme von Pfarrerwahl und Kirchenverwaltung durch Gemeindegossen legitimieren. Blickle sieht eine strukturelle Entsprechung zwischen der spirituellen Gemeinschaft der Gläubigen in der zwinglianischen Theologie und der weltlichen Institution der Gemeindekorporation und hat die historischen Implikationen als Gemeindereformation bezeichnet.⁴⁶

Hier wird demgegenüber argumentiert, dass das Gemeindeprinzip zunächst ein theologisches Konzept ist, dessen strukturelle Entsprechung im politischen Bereich offen und durch eine Transformationsleistung situationsgerecht erst herzustellen ist. Diese Offenheit dürfte damit zu erklären sein, dass Zwinglis Kirchenverständnis neben kongregationalistischen auch obrigkeitlich-katholische und pneumatische, mithin universelle Gesichtspunkte aufweist.⁴⁷ Daraus konnten sich unterschiedliche politische Implikationen ergeben: Einerseits hat sich Zwingli immer wieder für das kirchliche Selbstbestimmungsrecht der Korporationsgemeinde eingesetzt, vor allem in den Gemeinen Herrschaften.⁴⁸ Andererseits hat er kurz vor seinem Tod 1531 in seiner Denkschrift «Was Zürich und Bern not ze betryachten sye in dem fünfförtischen handel» auch die gesamte Eidgenossenschaft als Gemeinde angesprochen: «Es ist ein Eydgnoschaft glych wie ein statt und ein regiment und ein genossame. Wo nun in einem regiment, da jederman glych fry ist, jeman unverschamt sündet und das recht undertruckt und der selbig nit gestrafft wirt, so behafftet die sünd die gantzen gmeind, also das man die ansprach und klag an sy alle hatt, und strafft ouch gott die gantzen gmeind darumm.» Schon in einem früheren Text setzte Zwingli die eidgenössischen Bünde mit der Abendmahlsgemeinschaft gleich.⁴⁹

⁴⁶ Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985, 138–154, 203f.; ders., Die Reformation im Reich, Stuttgart 1992, 139–146; ders., Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform, Bd. 2, München 2000, 307f.

⁴⁷ Martin Hauser, Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation, Freiburg 1994, 183–207.

⁴⁸ Von Muralt, Renaissance und Reformation (wie Anm. 39), 494–497; Peter Blickle, Die soziale Dialektik der reformatorischen Bewegung, in: ders. et al. (Hg.), Zwingli und Europa, Zürich 1985, 81–101.

⁴⁹ Huldreich Zwingli, Sämtliche Werke, Bd. VI/5, Nr. 182, Zürich 1991, 233f. und Bd. 3, Nr. 47, Zürich 1911, 535. Zur nachfolgenden Beurteilung vgl. Leonhard von Muralt, Zwinglis Reformation in der Eidgenossenschaft, in: Zwingliana, 13 (1970), 19–33, hier 31f.; Eduard J. Kobelt, Die Bedeutung der Eidgenossenschaft für Huldrych Zwingli, Diss. Zürich 1970, 27f., 58f., 83.

Wie andere Zeitgenossen sah somit Zwingli die Gemeinde als die spirituelle und soziale Entität an, die Gott gegenüber für ihre Handlungen verantwortlich war.⁵⁰ Daraus, dass die Strafe Gottes für Verfehlungen die ganze Eidgenossenschaft traf, folgte aus dieser Perspektive für den *sanior pars*, das heisst für die nach dem Gotteswort geführten Einzelorte, die Verantwortung, im gesamten Gemeinwesen für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung zu sorgen. Diese Notwendigkeit ergab sich für Zwingli daraus, dass die V Orte das Recht so unredlich führen würden, «das by inen gar ghein zucht noch ordnung gehalten» werde; letztlich seien sie zum Regieren unfähig. Tatsächlich stellte die Kontrolle von Schmähungen im Vorfeld des zweiten Kappeler Kriegs ein wichtiges Element der politischen Auseinandersetzung dar, und sie war eng verbunden mit dem Problemfeld der Kontrolle über das Militärwesen. Anders ausgedrückt: Über die Gleichsetzung der Abendmahlsgemeinschaft mit der Eidgenossenschaft wurde die eidgenössische Kontrollproblematik in eine konfessionelle Problematik transformiert, und durch die Zuschreibung des *sanior pars* an die evangelischen Orte Bern und Zürich – die ohnehin schon über zwei Drittel des eidgenössischen Gebietes verfügen würden – wurde in der Sicht Zwinglis die Lösung der Inkongruenz zwischen wirtschaftlichem Potential und politischer Macht auf eidgenössischer Ebene durch eine Umverteilung der Befugnisse zugunsten der beiden Städte erreicht.⁵¹

Nach der Niederlage Berns und Zürichs im zweiten Kappeler Krieg schrieb der Zweite Landfrieden (1531) den Status quo fest und benachteiligte in den Gemeinen Herrschaften – den Stimmenverhältnissen in der Tagsatzung entsprechend – die Reformierten: Zwar durften die Evangelischen ihren Glauben weiter ausüben, aber es konnten keine neuen Gemeinden entstehen. Umgekehrt konnten existierende oder neu entstandene katholische Minderheiten das Recht auf den eigenen Kult beanspruchen. Die Regelung erleichterte in den folgenden Jahrzehnten eine beschränkte Rekatholisierung des Thurgaus, und durch Abkommen, welche die allgemeinen Bestimmungen des Landfriedens auf lokale Verhältnisse anwandten, bildeten sich etwa 30 bikonfessionelle Gemeinden, die in der Regel dieselbe Kirche nutzten (sogenannte Simultaneen). Mit der Herausbildung konfessioneller Milieus kam es seit dem frühen 17. Jh. vor allem in diesen Gemeinden zu einer erklecklichen Zahl an lokalen Konfessionskonflikten; ein frühes Beispiel ist der Gachnanger Handel (1610).⁵²

⁵⁰ Vgl. nochmals Scribner, *Reformation and desacralisation* (wie Anm. 10), 78–84.

⁵¹ Zwingli, *Werke* (wie Anm. 49), Bd. VI/5, Nr. 182, 231f., 242; zum Problem der Schmähungen Helmut Meyer, *Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der schweizerischen Reformation*, Zürich 1976, 119–123 et passim; allgemein zur divergierenden Staatsentwicklung in Länder- und Städteorten im 15. Jahrhundert Peyer, *Verfassungsgeschichte* (wie Anm. 36), 39f., 58–61.

⁵² Head, *Fragmented dominion* (wie Anm. 2), 123–134; rechtshistorische Betrachtungen Conrad Straub, *Rechtsgeschichte der evangelischen Kirchgemeinden der Landschaft Thurgau unter dem eidgenössischen Landfrieden (1529–1792)*, Frauenfeld 1902, insbesondere 81–91, 149–161, 173–179; Paul Brüschweiler, *Die landfriedlichen Simultanverhältnisse im Thurgau*, Frauenfeld 1932, 71–118; zur Rekatholisierung H. G. Sulzberger, *Geschichte der Gegenreformation der Landgrafschaft Thurgau seit dem Abschluss des zweiten Landfriedens*

Die Konfessionskonflikte des 17. und frühen 18. Jahrhunderts bewirkten allerdings allmählich eine institutionelle Weiterentwicklung des Landfriedens, die zugleich die Position der evangelischen Orte stärkte. Dies geschah bezeichnenderweise (der Machtkonflikt wurde als Konfessionskonflikt ausgetragen!) durch das Prinzip der konfessionellen Parität. Dies bedeutet, dass einzelne Sachbereiche dem Tagsatzungsmehr entzogen und einem paritätischen Schiedsgericht unterworfen wurden. Zuerst wurde dieser Grundsatz im Badener Vertrag von 1632 festgesetzt, und zwar für Streitigkeiten, die von evangelischen Religions- und Glaubenssachen herrührten. Der Dritte Landfriede (1656), der nach dem durch die katholische Seite gewonnenen Ersten Villmerger Krieg abgeschlossen wurde, baute die Parität in dem Sinn aus, als nun auch die Vorfrage, das heisst die Entscheidung darüber, ob eine Frage nun konfessioneller Natur und damit einem paritätischen Schiedsgericht zu unterwerfen sei oder nicht, nicht mehr dem Tagsatzungsmehr, sondern der paritätischen Schiedsgerichtsbarkeit zugewiesen wurde. Kompetenzkompetenz war somit in einem Verfahren auszuüben, an dem die beiden Kontrahenten des Machtkonflikts zu gleichen Teilen beteiligt war.⁵³

Der militärische Sieg der Städte Bern und Zürich im Zweiten Villmerger Krieg (1712) brachte im Vierten Landfrieden schliesslich einen eigentlichen Durchbruch für die protestantische Seite. Zum einen erfolgten territoriale Verschiebungen, so der Übergang der Grafschaft Baden in die alleinige Herrschaft von Bern, Zürich und evangelisch Glarus, die Aufnahme Berns in die Verwaltung der Gemeinen Herrschaften der Ostschweiz sowie der Übergang der Schirmherrschaft über das Toggenburg und Rapperswil an die protestantischen Orte. Zum andern wurden in den Gemeinen Herrschaften neben den konfessionellen Angelegenheiten auch die hohen Regalien oder allgemeine «Policey» sowie die Landes- und Kriegsordnungen dem eidgenössischen Mehr entzogen. Evangelische Minderheiten wurden rechtlich der katholischen Mehrheit gleichgestellt; Zürich erhielt definitiv eine weitgehende Kirchenhoheit über die Reformierten der Nordostschweiz. Über den Weg der konfessionellen Frage konnten sich somit die Städte Bern und Zürich in der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften trotz ihrer Minderheitsposition in der Tagsatzung als gleichgewichtige Kräfte zu den VII Orten etablieren und damit die Inkongruenz zwischen ihrem politischen Status und ihrem wirtschaftlichen beziehungsweise militärischen Potential weitgehend beseitigen.

Die bis 1712 durchgesetzte Parität (verstanden als Gleichberechtigung verschiedener Bekenntnisse in einer politischen Verfassungsordnung) hat somit in der Eidgenossenschaft einen etwas anderen Gehalt als im Reich, wo sie sich be-

bis zum Ende des sechzehnten Jahrhundert, in: Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 14 (1874), 1–110, 15 (1875), 37–218; Stösser, Der Gachnanger Handel (wie Anm. 21).

⁵³ Hierzu und zum folgenden s. Ferdinand Elsener, Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, 55 (1969), 238–281, hier 240f., 246, 253f., 263f., 266f.

reits im Westfälischen Frieden von 1648 herausbildete.⁵⁴ Zwar standen in beiden Fällen Verfahrensregelungen zur Behandlung kirchenpolitischer Fragen im Vordergrund, doch sicherten sie im Reich eher die ständische Autonomie evangelischer Territorien, in der Eidgenossenschaft dagegen einen staatlichen Einfluss von Zürich, sekundär von Bern, der weit über ihr eigenes Territorium hinaus reichte. Zwar erleichterte die allmähliche Entwicklung paritätischer Verfahrensregeln im Zuge verschiedener Konflikte zwischen dem zweiten Viertel des 17. und dem frühen 18. Jahrhundert in der nachfolgenden Zeit letztlich ein einigermaßen einvernehmliches Zusammenleben der beiden konfessionellen Lager. Durch die Weiterentwicklung politischer beziehungsweise schiedsrichterlicher Verfahren in ihrem Gefolge trugen Konfessionskonflikte überdies zur frühneuzeitlichen staatlichen Institutionenbildung bei.⁵⁵ Allerdings behinderte der Sachverhalt, dass sich Verfahren zur Bewältigung von Konfessionskonflikten nur sehr langsam entwickelten, die Weiterentwicklung eidgenössischer Institutionen in einer Ära, die in Westeuropa durch eine dynamische Staatsbildung geprägt war. So erschwerte der konfessionelle Gegensatz die Kooperation der Obrigkeiten im grossen Bauernkrieg von 1653, verunmöglichte die in dessen Nachgang angestrebte Erneuerung des Bundesvertragswerks und trug letztlich auch zum Scheitern einer gesamteidgenössischen Militärreform im Wiler Defensionale (1673) bei.⁵⁶

Die beiden Villmerger Kriege waren nicht auf eine veränderte gesamteidgenössische Konfliktlage zurückzuführen. Vielmehr resultierten sie aus der Verknüpfung von lokalen und innerörtlichen Konflikten mit dem eidgenössischen Konfessionsgegensatz, waren somit Teil von Mehrebenenkonflikten. Schon der Badener Vertrag von 1632 war Ergebnis eines regionalen Konflikts, nämlich des über Jahrzehnte hinweg andauernden Kollatur- und Ehegerichtsstreits zwischen der Fürstabtei St. Gallen und Zürich um die Kirchenhoheit über die Reformierten in der Nordostschweiz.⁵⁷ Seinerseits konnte der Badener Vertrag von den Regelungsmechanismen profitieren, die sich im Zusammenhang mit dem seit den 1550er Jahren chronisch schwelenden Glarnerhandel ausgebildet hatten. Die Wurzeln des Ersten Villmerger Kriegs in einem innerschwyzerischen Lokalconflict, dem sogenannten Arther Handel, sowie die Vorgeschichte des Zweiten

⁵⁴ Zur Parität im Reich vgl. Martin Heckel, Parität, in: ders., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. 1, Tübingen 1989, 106–226; unter Einschluss gemischtkonfessioneller Reichsstädte Paul Warmbrunn, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dielsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983, 7–9.

⁵⁵ Vgl. die positive Würdigung des Landfriedens durch Head, *Fragmented dominion* (wie Anm. 2), 143f.

⁵⁶ Andreas Suter, *Der schweizerische Bauernkrieg von 1653*, Tübingen 1997, 488–498, 544–552; zu den Bündnisprojekten s. a. Norbert Domeisen, *Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600–1669) als Politiker. Ein Beitrag zur Schweizer Geschichte des 17. Jahrhunderts*, Bern 1975, 111–126.

⁵⁷ Frieda Gallati, *Eidgenössische Politik zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges*, in: *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, 43/44 (1918/19), Teil 1, 54–72, 100–110; Domeisen, *Bürgermeister Waser* (wie Anm. 56), 45–48.

Villmerger Kriegs im Herrschaftskonflikt zwischen der Fürstabtei St. Gallen und ihren Untertanen werden weiter unten noch kurz besprochen. Weshalb gerade diese beiden Konfliktsituationen zu bewaffneten Auseinandersetzungen führten, ist nicht einfach zu erklären und wohl in erheblichem Ausmass zufällig bedingt. Beispielsweise bestand in den 1580er Jahren angesichts einer Reihe von Ereignissen auf gesamteidgenössischer Ebene ebenfalls eine ausgesprochen konfliktive Situation, die sich leicht zu einer bewaffneten Auseinandersetzung hätte ausweiten können.⁵⁸ Ein ähnlich hohes Konfliktniveau herrschte unter anderem während des schon erwähnten ostschweizerischen Kollatur- und Ehegerichtsstreits (1630–1632) sowie anlässlich des Gachnanger Handels (1610), des Uttwiler und Lustdorfer Handels (1644–1652) und des Wartauer Handels (1695).⁵⁹ Besonders die späteren Lokalkonflikte gewannen ihre Virulenz teilweise daraus, dass das für sie relevante eidgenössische Recht unklar beziehungsweise noch wenig verankert war. Im Wartauer Handel etwa setzte Zürich die Grundsätze des Badener Vertrags und des dritten Landfriedens auch in der Gemeinen Herrschaft Sargans gegen den durch eidgenössisches Recht nicht eindeutig legitimierten Anspruch der Innerschweizer Orte durch, in den Gemeinen Herrschaften nach Belieben Priester einzusetzen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass im Unterschied zu den Konflikten in der Ära der Glaubensspaltung, die vor allem auf die Gegensätze auf der gesamteidgenössischen Ebene konzentriert blieben, die grossen Konfessionskonflikte in der Zeit ab etwa den 1580er Jahren in der Regel Mehrebenen-Konflikte waren.

Stellt die Inkongruenz zwischen wirtschaftlichem beziehungsweise militärischem Potential und politischem Gewicht in der Tagsatzung in Verbindung mit der konfessionellen Geographie das bestimmende Element des Konfessionskonflikts im Zentrum der Eidgenossenschaft dar, so lassen sich die Verhältnisse an der politischen Peripherie in erheblichem Ausmass durch die antiklerikale Stossrichtung der Reformation und die Bemühungen geistlicher Untertanen erklären, sich gegen Übergriffe geistlicher Herrschaften zu schützen oder sich von ihnen zu emanzipieren. Genf, Basel, Konstanz und Chur, das in der Bündner Reformation eine führende Rolle spielte, waren ursprünglich Bischofsstädte, St. Gallen eine Abtstadt; abgesehen von Sitten wurden somit sämtliche städtische Zentren einer geistlichen Herrschaft im Schweizer Raum (im Fall von Konstanz: zeitweise) reformiert. Das Fürstbistum Basel, die Fürstabtei St. Gallen, das Wallis und die zum Teil aus geistlichen Herrschaften hervorgegangenen Drei Bünde wiesen entweder langanhaltende protestantisierende Bewegungen auf (das Wallis) oder entwickelten sich zur Bikonfessionalität. Die Reformation in den genannten Städten beziehungsweise die evangelischen Bewegungen in den geist-

⁵⁸ Müller, Goldener Bund (wie Anm. 30), insbesondere Kap. 2–4. Allerdings deutet sich in dieser Studie auch an, dass erst um diese Zeit auf der katholischen Seite überhaupt ein institutionalisiertes, auf Luzern zentriertes Kommunikationssystem entstand, was eine Voraussetzung für die Bildung gegensätzlicher Lager ist (67, 74, 76, 91f., 97f., 102f.).

⁵⁹ Zum Uttwiler und Lustdorfer Handel s. Knittel, Werden und Wachsen (wie Anm. 17), 293–300; Kuratli, Geschichte (wie Anm. 11), 152–270; Stösser, Gachnanger Handel (wie Anm. 21).

lichen Territorien sind gleichzeitig Ausdruck einer im Vergleich zum Kern der Eidgenossenschaft späten Emanzipation der Gemeinden von der (geistlichen) Herrschaft. Die lang andauernden konfessionellen Auseinandersetzungen in den vier mindestens ursprünglich geistlichen Territorien in der politischen Peripherie der Eidgenossenschaft sind Gegenstand zweier späterer Abschnitte dieser Studie.⁶⁰

Neben den peripheren Orten, die mindestens ursprünglich geistliche Herrschaften waren, sind als zweite Zone von innerörtlichen Konfessionskonflikten die drei im nordöstlichen Alpenraum gelegenen Landsgemeindeorte Schwyz, Glarus und Appenzell zu nennen. Die einzelnen Auseinandersetzungen entwickelten sich aus unterschiedlich gelagerten Zentrum-Peripherie-Spannungen und fanden einen entsprechend verschiedenen Ausgang.

Die dritte Zone konfessionellen Konflikts unterhalb der eidgenössischen Ebene betrifft die gemeinen Herrschaften. Im Vordergrund standen dabei diejenigen im zentral- und ostschweizerischen Mittelland. Hier verknüpfte sich der eidgenössische Konfliktgegensatz einerseits mit lokalen Konflikten, die oft aus der Bikonfessionalität einer Reihe von Kirchgemeinden hervorgingen, die ihrerseits Ergebnis einer starken Ausbreitung der evangelischen Bewegung im frühen 16. Jahrhundert und der späteren Rekatholisierungsbestrebungen waren. Andererseits stellte wie schon erwähnt die Frage der Kirchenhoheit über die evangelische Bevölkerung (in der Ostschweiz: Zürich vs. Abtei St. Gallen und Bistum Konstanz) regelmässig eine wichtige Streitfrage auf einer mittleren Ebene dar. Da auf diese Konflikte schon oben eingegangen worden ist, werden sie im folgenden nicht weiter behandelt.

In den anderen Gemeinen Herrschaften gab es kaum ähnlich lang anhaltende Auseinandersetzungen. Im Tessin etwa war die Konstellation um die Frage der Entwicklung einer evangelischen Gemeinde in Locarno so beschaffen, dass dieser punktueller Konflikt eindeutig entschieden wurde: Die evangelische Bewegung wurde unterdrückt, und ihre Anhänger siedelten nach Zürich über (Locarnerhandel 1555). Die Gruppe war zu isoliert, die rechtliche Situation nach dem zweiten Landfrieden zu eindeutig und die Übermacht der katholischen Orte zu ausgeprägt, als dass daraus ein lang anhaltender Konflikt hätte entstehen können. In der von Bern und Freiburg gemeinsam verwalteten eidgenössischen Vogtei Orbe-Echallens bildete sich vor dem Hintergrund einer grossen Gemeindeautonomie in Glaubensfragen in einigen Gemeinden eine ähnlich enge Verzahnung unterschiedlicher konfessioneller Milieus aus wie in der Nordostschweiz. Da alle konfessionellen Fragen im Einvernehmen zwischen den beiden regierenden Orten entschieden wurden, konnte hier der eidgenössische Konfessionsgegensatz nicht aktiviert werden, und es bildeten sich deshalb kaum ernsthafte Konflikte heraus.⁶¹

⁶⁰ Zur Interpretation der Reformation als aus dem Antiklerikalismus hervorgehende Bewegung vgl. Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987, Kap. 2.

⁶¹ Verena Jacobi, *Bern und Zürich und die Vertreibung der Evangelischen aus Locarno*, Zürich 1967; Brigitte Schwarz, *La diffusione della Riforma nei baliaggi italiani dei cantoni*

Bevor Konfessionskonflikte unterhalb der eidgenössischen Ebene analysiert werden, sei kurz der Frage nachgegangen, inwieweit Konfessionskonflikte in der Schweiz mit analogen Konflikten auf der europäischen Ebene verknüpft waren. In der Tat trugen die teilweise eine konfessionspolitische Dimension aufweisenden Wirren um die französische Krone, der Gegensatz zwischen Frankreich und Spanien beziehungsweise Savoyen sowie der Kölner Krieg (1583–1588) deutlich zur Verschärfung konfessioneller Auseinandersetzungen sowie zur Bildung konfessioneller politischer Lager in der Eidgenossenschaft bei. Der in diesem Umfeld stehende Versuch Savoyens Genf einzugliedern (1582), die Annäherung Berns an das Französische Bündnis (1583) sowie die militärische Intervention der evangelischen Städte in Mülhausen zur Unterdrückung einer rekatholisierenden Bewegung (1587) bildeten den Hintergrund für den Zusammenschluss der VII katholischen Orte zum Goldenen Bund (1586) sowie zum Bündnis der VI Orte (ohne Solothurn) mit Spanien (1587). In der folgenden Zeit gaben nicht zuletzt spanische Truppendurchzüge zur Sicherung der niederländischen Besitzungen immer wieder Anlass zu Befürchtungen, ein allgemeiner bewaffneter Konflikt breche zwischen den Schweizer Konfessionsparteien aus. Eine Verknüpfung der eidgenössischen mit der europäischen Ebene in Konfessionskonflikten fand jedoch letztlich nie statt, auch nicht während mehrerer Anlässe im Dreissigjährigen Krieg. Insbesondere blieben die beiden Villmerger Kriege rein innerschweizerische Konflikte. Nur die Drei Bünde wurden wohl wegen ihrer exponierten Stellung und ihrer schwachen Institutionen gleich zu Beginn in den Dreissigjährigen Krieg gezogen (s. u.).⁶²

Drei Erklärungen können für diese geringe Relevanz der internationalen Ebene für Konfessionskonflikte in der Eidgenossenschaft genannt werden. Erstens weist die Begrenzung von Konfessionskonflikten auf die innereidgenössische Ebene auf eine ausreichende Leistungsfähigkeit der oben kurz beschriebenen Ausbildung paritätischer Verfahrensgrundsätze und Schiedsverfahren hin. Zweitens gab es Gründe, die den Anreiz zur Konflikteskalation durch den Anschluss an die internationale Ebene reduzierten. Die begrenzten Erfolgsaussichten einer

svizzeri nel cinquecento, in: Emidio Campi/Giuseppe La Torre (Hg.), *Il Protestantismo di lingua italiana nella Svizzera. figure e movimenti tra cinquecento e ottocento*, Torino 2000, 53–66, mit Verweisen auf die ältere Literatur. Danièle Tosato-Rigo, *Vivre dans un bailliage mixte. le cas d'Orbe-Echallens*, in: André Holenstein (Hg.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2006, 127.

⁶² Für einen kurzen Überblick der politischen Wirren zwischen den späten 1570er und den frühen 1590er Jahren siehe Peter Stadler, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich 1972, 571–672, hier 494f., 601–607; massgebliche Einzelstudien sind Müller, *Goldener Bund* (wie Anm. 30); Bolzern, Spanien, Mailand (wie Anm. 37); zur Konfliktrelevanz von Truppendurchzügen ebenda, 95–98; Z'Graggen, *Tyrannenmord* (wie Anm. 22), 236–245; Gallati, *Eidgenössische Politik* (wie Anm. 57), Teil 1, 60–68 (Hilfegesuche beider konfessionellen Lager an ausländische Mächte anlässlich des Kollatur- und Ehegerichtsstreits), Teil 2, 18–62 (Truppendurchzug und Belagerung von Konstanz durch General Horn), 114–120 (Unterstützungsgesuche Zürichs an den Heilbronner Bund im Kesselringhandel); zur nicht stattfindenden Verquickung des zweiten Villmerger Kriegs mit dem Spanischen Erbfolgekrieg siehe Ulrich Im Hof, *Ancien Régime*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 2, Zürich 1980, 673–784, hier 686f., 696.

«starken Konfessionalisierung» und das politische Dickicht, in das man mit der Ausnützung von Reibungen zwischen lokalen konfessionellen Milieus geraten konnte, führte dazu, dass politische Akteure früh ein gesundes Augenmass an Pragmatismus entwickeln mussten.⁶³ Darüber hinaus – und dies mag teilweise die Kehrseite der Entwicklung von funktionierenden Schlichtungsverfahren darstellen – ist vom 16. zum 17. Jahrhundert ein zunehmendes Bewusstsein einer eigenständigen eidgenössischen Staatlichkeit zu konstatieren; über alle Konfessionsgegensätze hinweg verringerte dies den Anreiz, die internationale Ebene in Konflikte zu involvieren.⁶⁴ Drittens verringerte sich im Gefolge politischer Lernprozesse der Fürstenstaaten die Neigung ausländischer Mächte, sich unbeschleunigt von konfessionellen Belangen vereinnahmen zu lassen; vielmehr entwickelte sich das Staatsinteresse verbreitet zum handlungsleitenden Element, was konfessionspolitische Gesichtspunkte auf eine nachgelagerte Prioritätsstufe zurück sinken liess. Diese Prioritätenverschiebung erklärt etwa, weshalb die spanische Diplomatie in den späten 1630er Jahren pragmatisch einen Friedensschluss mit den überwiegend protestantischen Drei Bünden aushandelte. In der Folge neigten die Spanischen Botschafter im Interesse übergeordneter Ziele eher dazu, auf eine Rückbindung von Konfessionskonflikten hinzuwirken als deren Eskalation zu befördern, auch wenn – wie in den Drei Bünden häufig – die Glaubensparteien regelmässig die Unterstützung aussenstehender Kräfte zu mobilisieren trachteten. So trug etwa der in Chur residierende spanische Botschafter Alfonso Casati in den frühen 1670er Jahren mit Blick auf die Funktionsfähigkeit des Bündnisses massgeblich zur Schlichtung der Konflikte in den gemischtkonfessionellen Gemeinden Bivio und Tomils/Tumegl bei.⁶⁵

Zentrum-Peripherie-Konflikte in nordostalpinen Landgemeindeorten

Schwyz, Glarus und Appenzell befinden sich alle in der südöstlichen Nachbarschaft der reformierten Städte Zürich und St. Gallen; alle drei liegen sie zudem im Umfeld des Toggenburgs, in dem sich im Rahmen des Herrschaftskonflikts mit der Fürstabtei St. Gallen eine starke evangelische Bewegung ausbildete. Die drei Landorte befanden sich demnach in einem konfessionellen Übergangsgebiet. Die dadurch gegebenen Kommunikations- und Einflusskanäle begünstigten die Entstehung evangelischer Bewegungen in diesem Raum. Die Entwicklung der konfessionellen Verhältnisse und Konflikte erfolgte jedoch nach Massgabe loka-

⁶³ Die aus den Grenzen von Potentialen der Konfessionalisierung sich ergebenden Handlungszwänge betont insbesondere Hofer, *Prolegomena* (wie Anm. 15), 37–42, 67.

⁶⁴ Peter Stadler, *Vom eidgenössischen Staatsbewusstsein und Staatensystem um 1600*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 8 (1958), 1–20; Thomas Maissen, *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen 2006, Kap. III.

⁶⁵ Zum Friedensschluss 1639 siehe u.; allgemein siehe Benedict, *Religion and politics* (wie Anm. 1), 170; zur Rolle Casatis in den 1670er Jahren Felici Maissen, *Ils embrugls confessional-politics el Grischun da 1670–1674*, in: *Igl Ischi*, 52, 1966, 17–98, insbesondere 43f., 72–97.

ler Umstände. Innerörtliche Zentrum-Peripherie-Spannungen in ihrem Bezug zu spezifischen Mustern der Gemeindeorganisation und Agrarverfassung scheinen unterschiedliche Verlaufsmuster in erheblichem Ausmass geprägt zu haben.

Schwyz gliederte sich in die zentrale Talschaftsgemeinde, das gleichberechtigte, aber über eine eigene Allmend verfügende Arth, das Kloster Einsiedeln und die untertänige Landschaft gegen den Zürichsee und die Linthebene. Es sind die peripheren Gebiete, in denen im 16. und 17. Jahrhundert mehrere, jeweils von einander unabhängige neugläubige Bewegungen auftraten. Angesichts des wirtschaftlichen und politischen Übergewichts der zentralen Talschaft und ihrer Landsgemeinde sowie der geringen Autonomie der lokalen Kirchgemeinden in Glaubensfragen konnte sich religiöse Dissidenz in Schwyz im Gegensatz zu Appenzell und Glarus nicht als reformierte Gemeindekirche, sondern nur als unkirchliches Täuferum entwickeln. Einzig die Arther Gruppe unterhielt ca. 1651–1655, möglicherweise als Folge der Eskalation des lokalen Konflikts, Verbindungen mit der Zürcher Kirche.⁶⁶

Die meisten Arther Täufer wohnten in Höfen des Oberdorfs, das heisst ausserhalb des Dorfkerns. Ihr Vermögen war überdurchschnittlich hoch (ein Wirt und ein Müller gehörten ihnen an), was sich einerseits in der Beschäftigung von Gesinde, andererseits in der Stellung einiger ihrer Mitglieder als Dorfnotablen niederschlug. Praktisch alle Täufer waren überdies miteinander verwandt. Die Andersgläubigkeit ist somit Element eines individuellen wirtschaftlichen und politischen Machtstrebens einer schon durch ihre Siedlungsweise wenig in die Dorfgemeinde integrierten Verwandtschaftsgruppe. Der Kampf der Dorfmehrheit gegen die Täufer stellt sich umgekehrt als Abwehr der Dominanz dieser peripheren Gruppe dar. Hinter dem einer jungen, eine Stelle als Dienstmagd suchenden Frau gegebenen Rat, «doch nicht zu den Täufern zu gehen», mag ein Seilziehen um den dörflichen Arbeitsmarkt stehen; die Bezeichnung der Täufer als Tröler (als Leute, die Wahlen zu ihren Gunsten beeinflussen suchen) und die Aussage, man müsse ihre Gunst erwerben, um zu den Ehrenämtern zu gelangen, deuten auf die Befürchtung hin, es drohe die Kontrolle der lokalen politischen Maschinerie durch eine kleine Gruppe von Aussenseitern.⁶⁷

Dieser Dorfkonflikt wies zwar bereits seit den 1620er Jahren eine konfessionelle Komponente auf, wenn etwa die Täufer den Gottesdienst verweigerten oder störten und katholische Riten verhöhnten, ebenso aber auch am Spott der Katholischen. Dominant wurde die konfessionelle Ebene jedoch erst im Zusammenhang mit der Steigerung der Konfliktintensität in den frühen 1650er Jahren. Im Bauernkrieg von 1653 scheinen die Arther Neugläubigen – in ihrer sozialen Position den Initianten des Bauernkriegs ähnlich – die wichtigste Gruppe von Meutern in den Schwyzer Truppen gestellt zu haben; das Täuferum stand hier möglicherweise im Hintergrund der Eidverweigerung. In auffälliger Parallele zu

⁶⁶ Alois Rey, *Geschichte des Protestantismus in Arth bis zum Prozess von 1655*, Schwyz 1944, Kap. 2 sowie 44–46, 52–58, 109f.

⁶⁷ Ebenda, 77–93, 107–109, 154–156; ders., *Begegnung* (wie Anm. 22), 152f., 171.

dieser Konfliktintensivierung knüpften die Täufer Kontakte zu Zürich, die neben der religiösen Unterweisung die Erörterung der wirtschaftlichen Umstände einer eventuellen Flucht zum Gegenstand hatten.⁶⁸

Die eigentliche Eskalation erfolgte nach dem Amtsantritt eines neuen, dem Geist des Tridentinums verpflichteten, von der Mehrheit der Gemeindegossen gegen Widerstand gewählten Pfarrers (1653). Zusammen mit Kapuzinerpredigern ging er energisch an die Klärung der konfessionellen Verhältnisse. Nach mehreren konfliktiven Episoden fühlten sich die Neugläubigen derart in die Enge getrieben, dass sie 1655 entweder zur Stärkung ihres Glaubens oder zur Erleichterung ihrer Übersiedlung nach Zürich einige als Rigibesteiger verkleidete Geistliche aus dem protestantischen Nachbarort auf ihre Alpen zur religiösen Unterweisung einluden. Dieser Akt führte zur formellen Anklage, zur Flucht der vom Protestantismus beeinflussten Arther sowie zur Verhaftung und Verurteilung derer, die Täufer geblieben waren. Die ambivalente Glaubenshaltung der Arther Nikodemiten sowie die noch geringe Verrechtlichung der zwischenörtlichen Beziehungen in Glaubensfragen trug dazu bei, dass in der Folge der Streit zwischen Schwyz und Zürich um die Auslieferung der Flüchtigen beziehungsweise die Auslieferung ihrer Güter ausbrach. Dass die Frage nach den Rechten evangelischer Minderheiten und nach dem in Religionssachen zu befolgenden Vermittlungsverfahren aufgeworfen wurde, liess den Konflikt rasch zu einem eidgenössischen Bürgerkrieg, dem Ersten Villmerger Krieg (1656), eskalieren.⁶⁹

Zwei konfliktsteigernde (und damit in gewissem Sinn auch Konflikt lösende) Elemente des Konfessionalismus als Auseinandersetzung zwischen universalistischen, von sozialen Bindungen losgelösten, «ideologischen» Wissenssystemen treten in diesem Konflikt hervor. Erstens wurden verschiedene vertikal gestufte Strukturebenen miteinander verknüpft. Mit dem absichtsvollen Beizug eines Reformpfarrers involvierte die katholische Dorfmehrheit die überlokale Kirchenorganisation: Nuntius und Diözesanverwaltung spielten bei der späteren Anklageerhebung eine beträchtliche Rolle; durch den Beizug Zürichs aktivierten die Andersgläubigen den eidgenössischen Konfessionsgegensatz. Innerhalb von Schwyz wurde über die Täuferbeziehungsweise Reformiertenfrage der Arther Dorfkonflikt mit dem gesamtörtlichen Machtkonflikt sowie dem Ressourcenkonflikt zwischen der mächtigen zentralen Talschaft und der kleinen Arther Peripherie verbunden. Schliesslich sei darauf hingewiesen, dass auch innerfamiliale Konflikte konfessionell ausgetragen wurden: Eine wichtige weibliche Exponentin der Arther Täuferbewegung lag mit ihrer gut katholischen Schwiegertochter in permanentem Streit, die aus einer sozial höher stehenden Familie des Haupttals stammte; der Gegensatz zwischen dem Vorrang des Alters einerseits und der

⁶⁸ Rey, *Geschichte des Protestantismus* (wie Anm. 66), 102–110, 114–118; ders., *Begegnung* (wie Anm. 22), 155.

⁶⁹ Rey, *Geschichte des Protestantismus* (wie Anm. 66), 120–172; ders., *Begegnung* (wie Anm. 22), 137–143, 172–175; zu den Kriegshandlungen Suter, *Der schweizerische Bauernkrieg* (wie Anm. 56), 552–563.

– sozial sowie bezogen auf die Arbeitskapazität – höheren Position der Schwiegertochter andererseits wurde hier offenbar als Glaubenskonflikt artikuliert.⁷⁰

Zweitens diente der konfessionelle Gegensatz dazu, partikuläre soziale Netze zurückzubinden, die durch die Verschränkung von Solidaritäten den Handlungsraum Einzelner paralisieren und damit die Konfliktaustragung behindern konnten. Darin ist m. E. der Grund zu sehen, weshalb die Anführer der Neugläubigen 1655 meinten, «es sei wertvoller, einen Geistlichen für sich zu haben als zehn Ratsherren». Die Ratsherren waren nämlich zum Teil durch die angesprochenen Familienbande und das Klientelwesen (das heisst ihren Bedarf an politischer Unterstützung) auf die Täufer beziehungsweise Reformierten angewiesen. Noch in der Schlussphase konnten letztere auf vertrauliche Informationen durch führende Amtsträger zählen; die Flucht wäre ohne sie nicht möglich gewesen. Erst die Aktivität der Geistlichkeit und die ideologisch-konfessionelle Mobilisierung der Bevölkerung machte schliesslich den offenen Konfliktaustrag möglich. Die Herauskristallisierung der Konfession als zentraler Konfliktdimension durchschnitt gleichsam diese konfliktbremsenden Rücksichten. Erst dieser Vorgang ermöglichte die Verschmelzung verschiedenster, vor allem auf der innerörtlichen und innerdörflichen Zentrum-Peripherie-Achse angesiedelter Konfliktlinien — also Spannungen um landwirtschaftliche Ressourcen, Arbeitskräfte und politische Macht — zu einer einheitlichen dyadischen Konfliktsituation.⁷¹

Den Gegenpol zu Schwyz bildet Appenzell, denn hier wurde schon 1524 die Konfessionsfrage der Entscheidungsbefugnis der einzelnen Kirchgemeinde zugewiesen. Dieser Vorgang lässt sich vor dem Hintergrund des Sachverhalts sehen, dass in Appenzell im Unterschied zu Schwyz der Hauptort nicht dieselbe politisch und demographisch dominierende Stellung einnahm, das Siedlungsbild also stärker dezentralisiert war. Im Unterschied zu Glarus und Schwyz war die Weidewirtschaft völlig individuell organisiert, so dass das Nutzungssystem dem kommunalen Zusammenhalt wenig Vorschub leistete. Bis zum dritten Viertel des 16. Jahrhunderts war das bei der Glaubensspaltung getroffene Arrangement unproblematisch. Die kommunale Glaubensentscheidung scheint sich vor allem auf die Konfessionszugehörigkeit des Pfarrers bezogen zu haben, und noch in den 1580er Jahren etwa versah der Appenzeller Pfarrer Angehörige beider Konfessionen mit den von ihnen jeweils gewünschten sakramentalen Handlungen.⁷²

⁷⁰ Rey, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 66), 78–80, 122f., 164–166, sowie allgemein ders., Begegnung (wie Anm. 22), 159.

⁷¹ Rey, Geschichte des Protestantismus (wie Anm. 66), 135 (Zitat), vgl. das weitere bis 140; ders., Begegnung (wie Anm. 22), 150f.

⁷² Zur landwirtschaftlichen Struktur siehe Albert Tanner, Spulen — Weben — Sticken. Die Industrialisierung in Appenzell Ausserrhoden, Zürich 1982, Kap. 4; die folgenden Ausführungen gründen auf der minutiösen Darstellung der Ereignisse in Fischer, Gründung Kapuzinerprovinz (wie Anm. 14), 95–225.

Die Situation verschärfte sich erst in den 1580er Jahren, einerseits im Gefolge einer zunehmenden Machtkonzentration, die sich in steigenden Zentrum-Peripherie-Spannungen niederschlug, andererseits als Folge einer zunehmend konfessionskirchlichen Ausrichtung der Geistlichen beider Observanz (Kapuzinermission ab 1586, häufiger Einsatz von Zürcher Prädikanten ab 1588). Der Konflikt um die Konzentration politischer Macht nahm die Gestalt einer Zentrum-Peripherie-Spannung an, weil die massgebenden Personen zur Ermöglichung rascher politischer Kommunikation mehrheitlich im Hauptort residierten. Ihre vorwiegend katholische Ausrichtung ist mit ihrer Involvierung in den Solddienst in Verbindung zu sehen. In den 1580er Jahren entstanden nun Bestrebungen zur Ausweitung der Befugnisse des Landrats. Sie bezogen sich wesentlich auf das *Ius reformandi*, insbesondere auf die Kalenderreform (1584), für deren Behandlung der Landrat sich als massgebliche Autorität erklärte, sowie auf Versuche zur Einschränkung der kommunalen Autonomie bei der Pfarrerwahl. Diese Bemühungen scheiterten und führten durch eidgenössische Vermittlung ab 1588 im Gegenteil zu einer rigorosen Durchführung des Gemeindeprinzips in konfessionellen Belangen. Insbesondere wurde dabei die Kirchgemeinde Appenzell vollständig rekatholisiert.

Die Schlussphase des Konflikts in den 1590er Jahren war durch die Frage geprägt, welches die Grenzen des politischen Raums waren, der durch die konfessionell begründete Gemeindeautonomie definiert wurde. Zum Testfall kristallisierte sich der auch die eidgenössische Ebene tangierende Beitritt zum spanischen Bündnis, der vom Hauptort seit 1592 betrieben wurde. Nicht nur aus konfessionellen oder ethischen Motiven wurde dieses Bündnis von der reformierten Peripherie des Kantons abgelehnt; über die zu erwartenden Solddienste und ihren Beschäftigungseffekt hätte der Vertrag auch die politische Position der Solddienstunternehmer des Hauptorts verbessert. Der von der Kirchhore Appenzell unter Bezugnahme auf die Gemeindeautonomie in konfessionellen Belangen vollzogene selbständige Bündnisbeitritt (1596) führte deshalb zum letzten Schritt, der Teilung des Kantons in den katholischen Hauptort und die reformierten Gemeinden der Peripherie.

Auch in Glarus ist tendenziell eine konfessionelle Teilung entlang der Achse eines katholischen Zentrums am Talausgang, wo die Kommunikationsfäden zusammenliefen, und einer reformierten Peripherie zu erkennen. Die evangelische Bewegung stützte sich mindestens anfänglich auf Ressentiments gegen die «grossen Hansen» der politischen Patrons und Solddienstunternehmer im geographischen und politischen Zentrum des Kantons, und die ersten Konflikte in den späten 1520er Jahren drehten sich um die Integration der Hintersässen in die Landsgemeinde. Zu einer Kantonsteilung scheint es trotz entsprechender Pläne (1677–1682) deshalb nicht gekommen zu sein, weil die etwa ein Sechstel der Bevölkerung ausmachende katholische Elite wirtschaftlich und politisch in den Ge-

meinden, die als Grundlage der Kirchenorganisation und der Alpwirtschaft ein etwas grösseres Gewicht als in Schwyz hatten, schlecht verankert war und sich beinahe ausschliesslich auf das Solddienstgeschäft konzentrierte.⁷³

Markus Wick betont in seiner beispielhaften Studie zum Glarner Handel zwei verbundene Transformationsvorgänge: einerseits die Konflikteskalierung durch die Transformation von sozialen Gegensätzen in einen wertbezogenen Konfessionsgegensatz, andererseits die Rücktransformation des Konfessionsgegensatzes in einen grundsätzlich verhandelbaren Interessengegensatz zwischen den beiden Gruppen, der sich nun nicht mehr eskalierend, sondern vielmehr institutionenbildend auswirkte. Als Beispiel der eskalierenden Wirkung der ersten Klasse von Transformationen sei das Begehren der Reformierten von 1528 um Zulassung der Hintersässen zur Landsgemeinde angeführt, das mit dem alten Herkommen legitimiert wurde. Diese eigentlich den Bereich von politischer Partizipation und Machtkonzentration betreffende Frage wurde durch die Glaubensspaltung in ein konfessionelles Problem transformiert, da die altgläubige Elite rhetorisch zurückfragen konnte, wer denn mit dem Abkehr vom Glauben der Väter nicht das alte Herkommen zuerst verletzt habe. Mit anderen Worten, der Konfessionsgegensatz zerstörte herkömmliche Grundlagen der politischen Sprache und wirkte damit konflikteskalierend.⁷⁴

Unter den verschiedenen Höhepunkten des Konflikts ragt der sogenannte Tschudikrieg von 1555–1564 heraus, ein von den Innerschweizer Orten unterstütztes, letztlich gescheitertes Geheimprojekt zur Rekatholisierung des Kantons. Solche Auseinandersetzungen führten zurück zu den fünf sogenannten Landesverträgen, die das gegenseitige Verhältnis der beiden konfessionellen Gruppen zunehmend detaillierter regelten und damit einen Gewinn an formaler Staatlichkeit brachten. Denn während die ersten beiden Verträge von 1532 und 1564 primär die Weiterexistenz der beiden konfessionellen Gruppen garantieren sollten, brachten die drei Verträge des 17. Jahrhunderts (1623, 1638, 1687) eine zunehmende Festschreibung des Anteils der beiden Konfessionen an den politischen Ämtern sowie den Aufbau von Institutionen zur paritätischen Konfliktlösung (Gericht).⁷⁵

In diesem Vorgang der Rücktransformation des Konfessionskonflikts in einen Interessenkonflikt spielte die Verknüpfung der innerörtlichen mit der eidgenössischen Ebene eine ausschlaggebende Rolle. In der Ära der Glaubensspaltung versuchten die inneren Orte komplementär zu Zwinglis gesamteidgenössischen Bemühungen das Geschehen in Glarus durch die sogenannten Vier Zusagen (1526–

⁷³ Wick, Glarnerhandel (wie Anm. 2), 81, 96f., 190–192. Zur Rolle der Gemeinden für die Organisation der Weidewirtschaft siehe Anne-Lise Head-König, *Régulation étatique, biens communaux et alpages dans une société préalpestre et alpestre en voie d'industrialisation. Le pays de Glaris aux XVIIIe et XIXe siècles*, in: *L'histoire grande ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Paris 1997, 50–57; zum Vergleich zwischen Kantonen Jon Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500–1800*, Zürich 1992, 79.

⁷⁴ Wick, Glarner Handel (wie Anm. 2), 111–113.

⁷⁵ Ebenda, 107f., 115, 135f., 184–192.

1531) zu kontrollieren, die in einer rechtsgeschichtlichen Interpretation als Abtretung des *Ius reformandi* durch Glarus an die V Orte interpretiert worden sind. In ihnen versprach Glarus, beim alten Glauben zu verbleiben; die letzte Zusage enthält darüber hinaus die Anerkennung eines allgemeinen Konzils und die Duldung des katholischen Kultus in ausgewählten Orten. Der Bruch der Vier Zusagen und die Berufung von Glarus auf das eidgenössische Recht, kraft Mehrheitsentscheid über die Religionszugehörigkeit entscheiden zu können, standen 1555 am Ursprung des Tschudikriegs. In der Folgezeit spielte die eidgenössische Vermittlung eine ausschlaggebende Rolle bei der Rücktransformation der innerglarnerischen Konfessionskonflikte in ein Mehr an formalen Regelungen. Auf den Tatsache, dass in diesem Vorgang die Entwicklung der Parität auf eidgenössischer Ebene präfiguriert wurde, ist oben schon hingewiesen worden.⁷⁶

Die Ausführungen dieses Abschnitts zeigen, dass der Zentrum-Peripherie-Gegensatz das zentrale Element in den konfessionellen Auseinandersetzungen innerhalb der nordostalpinen Landorte darstellte. Er ergibt sich daraus, dass angesichts der Intensivierung der frühneuzeitlichen Staatlichkeit (vermehrte Schriftlichkeit, erhöhte Ämterzahl, steigende Formalisierung von internationaler Diplomatie und Solddienstgeschäft) Notablen vermehrt am geographischen Zentrum eines Kantons präsent sein mussten und so an Macht gewannen, darob aber der Verbindung zu ihrer politischen Klientel in der geographischen Peripherie ihres Kantons verlustig zu gehen drohten. Dieses Spannungsfeld ist am Ursprung vielfältiger Konflikte um Rechtsverhältnisse, um landwirtschaftliche Ressourcen und politische Kontrolle, die sich sowohl auf der Ebene einzelner Gemeinden wie auch auf Kantonsebene äussern konnten. Wie sich ihre Transformation in einen Konfessionskonflikt auswirkte, wurde offenbar durch Gemeindeorganisation und landwirtschaftliches Nutzungssystem beeinflusst. Appenzell wies ein dezentrales Siedlungsbild, aus diesem Grund ein geringes politisches Gewicht der Gemeinde des Hauptorts sowie eine individuelle Organisation der Weidewirtschaft auf. Es erstaunt deshalb nicht, wenn sich innerhalb von zwei Jahrzehnten eine Kantonsteilung nach konfessionellen Trennlinien einstellte. Schwyz wurde demgegenüber demographisch und politisch durch die zentrale Talgemeinde dominiert, was die Bildung einer reformierten Gemeindekirche auf Dauer verunmöglichte. Glarus schliesslich war durch einen Dualismus zwischen Gemeinden, die in den drei Kantonen die stärkste Bedeutung auch für die Organisation der Weidewirtschaft aufwiesen, und gesamtörtlicher Ebene geprägt, deren Gewicht nicht zuletzt durch die staatsrechtliche Bindung an die inneren Orte in den Vier Zusagen sowie die geringe Rückbindung der katholischen Elite an die Gemeinden aufrecht erhalten blieb. Eine solche Konstellation bildete eine geeignete Grundlage für lang anhaltende Konfessionskonflikte, wie sie die Talschaft im 16. und 17. Jahrhundert erlebte.

⁷⁶ Ebenda, 131–136, 193–198; E. Franz Jos. Müller, Zur Geschichte des *Ius reformandi* in der Schweiz. Ein Geheimprojekt aus dem Jahre 1559 zur gewaltsamen Rekatholisierung von Glarus, in: Schweizerische Zeitschrift für Kirchengeschichte, 25 (1931), 46–68, hier 47–49.

Herrschaftskonflikte in geistlichen Territorien

Das Fürstbistum Basel und die Fürstabtei St. Gallen stellen die beiden dynamischen geistlichen Herrschaften im Bereich der frühneuzeitlichen Schweiz dar. Beide machten eine in ihren Hauptzügen ähnliche Entwicklung durch. Zu Beginn der frühen Neuzeit wiesen sie wenig vereinheitlichte Herrschaftsrechte auf – was mit der späten Territorialbildung zusammenhängt – und wurden durch die evangelisch beeinflusste Bauernbewegung der Reformationszeit existentiell bedroht. Die katholische Reform wurde daher von beiden Herrschaften als Chance des Herrschaftsausbaus genutzt. Die Verfestigung der Kirchenorganisation und die Rekatholisierung der Untertanen waren wichtige Instrumente zum Ausbau der Verwaltung und zur Ausweitung einer obrigkeitlich kontrollierten Sphäre der «guten Policey». Entsprechend artikulierte sich der Widerstand der Untertanen mindestens teilweise über konfessionelle Dissidenz und Verteidigung einer evangelischen Gemeindekirche. In dieser Hinsicht sind die Verhältnisse vergleichbar mit anderen geistlichen Herrschaften im Süden und Westen des Reichs, so etwa im gut untersuchten Erzbistum Salzburg.⁷⁷ In beiden Herrschaften kam schliesslich der im Konfessionalismus gründende Staatsausbau in langanhaltenden Revolten im frühen 18. Jahrhundert zum Stillstand, nämlich in den Toggenburger Wirren (spätestens 1701–1712) und den schon nicht mehr konfessionell artikulierten «Troublen» im Jura (1726–1740).⁷⁸

Im Fürstbistum Basel beschränkte sich die Artikulation des Herrschaftskonflikts als Konfessionskonflikt zwischen Landesfürst und Untertanen im wesentlichen auf die Herrschaftsstabilisierung und katholische Reform unter Bischof Jakob Christoph Blarer von Wartensee (1575–1608). Bis 1612 wurde die Auseinandersetzung in dem Sinn entschieden, dass der Hauptteil des Stiftsgebiets völlig rekatholisiert wurde, die am Südabhang des Jura gelegenen Teile jedoch unter dem Einfluss Berns weitgehend reformiert blieben und auch die spätere Herrschaftsintensivierung kaum miterfahren, sondern eine hohe ständische Autonomie beibehielten. Rekatholisierungsversuche des Bischof (1670–1672 und 1705–1711) erwiesen sich angesichts des bernischen Widerstands als erfolglos.⁷⁹

⁷⁷ Franz Ortner, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg*, Salzburg 1981.

⁷⁸ Zu letzteren siehe Andreas Suter, «Troublen» im Fürstbistum Basel (1726–1740), Göttingen 1985; zum nicht mehr konfessionalistisch, sondern eher aufgeklärt-absolutistisch ausgerichteten Herrschaftsstil im weiteren 18. Jahrhundert siehe Patrick Braun, Joseph Wilhelm Rinck von Baldenstein (1704–1762). Das Wirken eines Basler Fürstbischofs in der Zeit der Aufklärung, Freiburg 1981.

⁷⁹ André Chèvre, Jacques-Christoph Blarer de Wartensee, prince-évêque de Bâle, Delémont 1963; Brotschi, *Kampf Jakob Christoph Blarers von Wartensee* (wie Anm. 26); Hermann Rennefahrt, Die Verstärkung der Staatsgewalt im Fürstbistum Basel unter Bischof Jakob Christoph (1575–1608), in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 18/19 (1960/61), 267–310; zum Konflikt am Beginn des 18. Jahrhunderts siehe die Hinweise in Im Hof, *Ancien Régime* (wie Anm. 62), 693, 696.

Im Gebiet des St. Galler Stifts, insbesondere im Toggenburg, fanden hingegen zwischen dem späten 16. und dem frühen 18. Jahrhundert immer wieder konfessionelle Konflikte statt. Wegen ihrer Dauer, ihrer Vielschichtigkeit und ihrer Bedeutung für die Veranlassung des Zweiten Villmerger Kriegs sollen sie in diesem Abschnitt im Vordergrund stehen.

In der Reformationszeit wandte sich der grösste Teil des St. Galler Herrschaftsgebiets dem Protestantismus, zum Teil auch dem Täuferum, zu. Die reformatorische beziehungsweise täuferische Theologie ermöglichte den Verweis auf das göttliche Recht und bot damit eine Handhabe zur Zurückweisung der sich seit dem späten 15. Jahrhundert stark ausweitenden Ansprüche der äbtischen Territorialherrschaft. Mit dem katholischen Sieg im zweiten Kappeler Krieg wandte sich jedoch die Situation gegen die St. Galler Bauern; 1531 beschwor die Alte Landschaft wieder den Untertaneneid, und das Toggenburg, das sich 1530 mit Zürcher Unterstützung von der äbtischen Herrschaft losgekauft hatte, musste bis 1538 deren Wiederherstellung hinnehmen.⁸⁰

In der alten Landschaft setzte die Rekatholisierung gleich nach dem zweiten Landfrieden 1534 ein und wurde durch ein Auswanderungsgebot 1571/72 weitgehend abgeschlossen. In den späten 1580er Jahren erfolgten Rekatholisierungsbemühungen in den angrenzenden gemischtkonfessionellen Gebieten des Toggenburgs, Thurgaus und des Rheintals.⁸¹ Alle diese Bemühungen liefen parallel zur Intensivierung der äbtischen Herrschaft. Der Ausbau der Territorialherrschaft erfolgte im späten 15. Jahrhundert unter anderem mit Hilfe einer sich aus dem Huldigungseid der Untertanen entwickelnden sogenannten Landsatzung. Der Widerstand der Untertanen und der zum Teil daraus erwachsende Einfluss der vier eidgenössischen Schirmorte des Klosters bewirkten, dass die Landsatzung nur mit Zustimmung der Untertanen (1483) und der Schirmorte (1525) verändert werden konnte. Neben der temporären Schwächung des Klosterstaats brachte die Glaubensspaltung auch einen Ansatzpunkt zur Überwindung dieser institutionellen Grenzen der Staatsbildung: 1526 erliessen der Abt und die drei beim alten Glauben verbliebenen Schirmorte ein Mandat gegen die Widertäuferei sowie gegen den Bücherbesitz. In den 1530er Jahren folgten weitere Mandate, die ausgehend von der Sicherung des Glaubensfriedens auch Wucher, Wirtshausbesuch und Spiele sowie die Präsenz von Fremden regelten. 1542 wurden diese Einzelregelungen zu einem Sammelmandat zusammengefasst, das jeweils anlässlich des jährlichen Huldigungseids der Untertanen zu verlesen war. Dieser in den nachfolgenden Jahrzehnten oft einfach Mandat, später Landmandat genannte Text steht somit in Analogie zu den etwas früher erlassenen entsprechenden Verordnungen in Bern, Freiburg und Zürich. Gestützt auf das Recht und die

⁸⁰ Übersicht Peter Blickle, *Bäuerliche Rebellionen im Fürststift St. Gallen*, in: ders. et al., *Auf- ruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980, 215–295, hier 179f., 287f.; Einzeldarstellungen Theodor Müller, *Die st. gallische Glaubens- bewegung zur Zeit der Fürstäbte Franz und Kilian 1520–30*, St. Gallen 1910; Gottfried Egli, *Die Reformation im Toggenburg*, Diss. Zürich 1955.

⁸¹ Meyer, *Kappeler Krieg* (wie Anm. 51), 251; Bühler, *Gegenreformation* (wie Anm. 14), 65f., 150f.

Pflicht der Obrigkeit, den Glaubensfrieden zu wahren, entstand eine breite politische Sphäre – die «Policey» –, die der äbtische Obrigkeitsstaat autonom, das heisst ohne Rücksichtnahme auf die Untertanen und die Schirmorte auszufüllen vermochte. Konkrete Massnahmen zur Rekatholisierung wurden denn auch auf der normativen Ebene in erster Linie über den Ausbau des Landmandats durchgesetzt, wobei ein erster Abschluss dieser Bemühungen mit der Fassung von 1572 erreicht wurde.⁸²

Darüber hinaus war die Entwicklung der kirchenrechtlichen Stellung der Fürstabtei St. Gallen konstitutiv für die weitere Herrschaftsentwicklung. Die wichtigsten Vorgänge in diesem Bereich betreffen die faktische Loslösung aus dem Konstanzer Diözesanverband (nach einem Rechtsstreit ab 1590 Abschluss eines Konkordats 1613) und die Ausscheidung der Kollaturrechte mit Zürich in einem schon erwähnten langwierigen, auch die Ehegerichtsbarkeit betreffenden Streit (Verträge von 1608, 1632 und 1637). Damit wurde einerseits die Rechtsgrundlage für ein autonomes Kirchenregiment geschaffen (Visitationsrecht, geistliche Gerichtsbarkeit), andererseits die territoriale Ausdehnung seiner Anwendbarkeit geklärt. Gerade die Visitationen, die im St. Galler Stift bis 1712 so häufig und gründlich wie nirgendwo in der katholischen Schweiz erfolgten, erfüllten wichtige Funktionen der herrschaftlichen Kontrolle und gewährleisteten durch den persönlichen Kontakt des Abts mit der Bevölkerung eine symbolischen Repräsentation der äbtischen Herrschaft. Schliesslich trug auch die enge Verflechtung von geistlichem und weltlichem Beamtenapparat, wie sie etwa in der sogenannten Glaubenskonferenz von 1661 zum Ausdruck kam, zur Herrschaftsverdichtung bei.⁸³

Im Toggenburg hatte die Rekatholisierung wegen der landständischen Verfassung der Grafschaft allerdings ihre Grenzen; ähnliches gilt für die gemischt-konfessionellen Gebiete im Thurgau und Rheintal, wo der Abt nur über einen Teil der Herrschaftsrechte verfügte. Die herrschaftliche Durchdringung erfolgte hier vor allem dadurch, dass eine lokale äbtische Patronagepartei geschaffen wurde, indem die Entstehung und das Wachstum des katholischen Bevölkerungsteils gefördert wurden. Hierbei wurden zunächst die Möglichkeiten der Stellung des Abts als Patronatsherr genutzt, die bei der Regelung der Konfessionsverhältnisse im zweiten Landfrieden nicht berücksichtigt worden war und deshalb in der Folgezeit zwischen Gemeinden und Landesherrschaft strittig blieb. Darauf gestützt konnte der Abt katholische Priester einsetzen und umgekehrt das Kirchenleben evangelischer Gemeinden über die Berufung beziehungsweise Entsetzung oder Nichtberufung evangelischer Pfarrer behindern. Zur

⁸² Walter Müller, *Landsatzung und Landmandat der Fürstabtei St. Gallen. Zur Gesetzgebung eines geistlichen Staates vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, St. Gallen 1970, 173–189, 230f.; allgemein Bühler, *Gegenreformation* (wie Anm. 14), 116, 128, 153f.; zur Entwicklung der Abtei im späten 15. und frühen 16. Jh. Philip Robinson, *Die Fürstabtei St. Gallen und ihr Territorium 1463–1529*, St. Gallen 1995.

⁸³ Duft, *Glaubenssorge* (wie Anm. 14), 45–49, 66–89, 296f., 320f., 378f., 386–388; zur Stellung der Konventualen in der Verwaltung vgl. Bühler, *Gegenreformation* (wie Anm. 14), 38–45.

Förderung einer lokalen katholischen Partei setzte die äbtische Herrschaft darüber hinaus die ihr zur Verfügung stehenden Ressourcen gezielt ein. Dazu zählten die Vergabe von Ämtern, von Lehen und Ehehaften (insbesondere von Wirtschaftshäusern, die für die politische Kommunikation von Bedeutung waren, sowie von Mühlen) an Katholiken, die grosszügige Austeilung von Almosen an Konvertiten und die Begünstigung von Katholiken bei Gerichtsverfahren. Darüber hinaus fanden sich aber auch äbtische Eingriffe in die Religionsausübung der Reformierten, so die Konfiskation von Büchern (1680), die Einschränkung der Katechisation sowie Eingriffe in die Synode.⁸⁴

Angesichts der Modalitäten der äbtischen Herrschaftsausweitung manifestierte sich der Widerstand der Toggenburger zunächst vor allem als Konfessionskonflikt. Auseinandersetzungen um äbtische Eingriffe ins lokale Kirchenleben bildeten die wichtigsten Anlässe für Widerstand und das Anrufen der Vermittlung durch die Schirmorte, wodurch ein Anschluss an den eidgenössischen Konfessionsgegensatz hergestellt wurde. Früher schon angesprochene Höhepunkte dieser ersten Konfliktphase waren der Nesslerer Chorgitterstreit (1595/96) sowie Streitigkeiten um die Spitzen auf beziehungsweise den Schlüssel zu Taufsteinen, die im Wildhauser Taufsteinstreit (1616–1630) gipfelten. Das Anrufen der Vermittlung durch die Schirmorte, unter denen Zürich und Evangelisch Glarus die Minderheit darstellten, führte 1596–1621 zu mehreren Abkommen, welche die Rechte des Abts präzisierten beziehungsweise Konflikte schlichteten. Diese Verträge wurden überwiegend nicht vollzogen beziehungsweise gingen zum Nachteil der evangelischen Toggenburger aus. Vor diesem Hintergrund kam es 1621 zum (in der Schweizer Geschichte der Frühen Neuzeit einmaligen) tödlichen Attentat auf einen bischöflichen Amtmann, einen aus der Alten Landschaft stammenden Katholiken. Mit der acht Jahre später erfolgten Verhaftung und Verurteilung der aus dem Kreis der evangelischen Notablen stammenden Verschwörer war der Widerstand für längere Zeit gebrochen.⁸⁵

Der Gegensatz zwischen äbtischer Herrschaft und Toggenburger Untertanen entlang konfessioneller Linien blieb jedoch bestehen. So wurde seit der Mitte des 17. Jahrhunderts von einer äbtischen und einer «Pöschischen» Partei gesprochen. Die letztere Bezeichnung enthält den Namen der führenden reformierten Notablenfamilie Bösch.⁸⁶ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts ist allerdings wie in ande-

⁸⁴ Ebenda, 88–96; Duft, Glaubenssorge (wie Anm. 14), 149f., Kap. XI, XIII, XIV, XV; für das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert detailliert Z'Graggen, Tyrannenmord (wie Anm. 22), 101–102; für die Entwicklung im weiteren 17. Jahrhundert Hansjörg Frank, Politik, Wirtschaft und Religion im oberen Toggenburg 1650–1690, Nessler 1990, 66–71; Fabian Brändle, Toggenburger Wirtschaftshäuser und Wirte im 17. und 18. Jahrhundert, in: Toggenburger Blätter für Heimatkunde 41 (1999), 7–51, hier 15–18, 30–32.

⁸⁵ Z'Graggen, Tyrannenmord (wie Anm. 22); Vogel, Das evangelische Nessler (wie Anm. 17), 25–47.

⁸⁶ Frank, Politik, Wirtschaft und Religion (wie Anm. 84), S. 26–29, 61f., 71; Paul Boesch, Die Beziehungen zwischen dem Toggenburg und Zürich seit der Reformation bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für schweizerische Geschichte 12 (1932), 300–403, hier 347–349; ders., Geschichte der evangelisch-toggenburgischen Stipendienstiftung, Zürich 1933, 27–29.

ren Orten der Eidgenossenschaft eine verstärkte Durchdringung des Herrschaftsstils mit bürokratisch-absolutistischen Elementen festzustellen. Einerseits manifestiert sich dieser Trend in einer Verstärkung des Drucks auf die reformierten Untertanen mit konfessionellen Mitteln, welche die evangelischen Toggenburger zu einer 1702 der Tagsatzung vorgelegten Klageschrift veranlasste, von deren 26 Artikel mindestens 22 konfessionelle Belange betrafen. Andererseits enthielt aber die äbtische Herrschaft zunehmend Elemente, die sich nicht mehr auf die Besetzung des religiös-öffentlichen Raums und die Förderung einer katholischen Lokalpartei abstützten. Sichtbar wird dieser stärker bürokratische Herrschaftsstil im offenbar generellen Rückgang traditioneller herrschaftlicher Redistributionsleistungen (Geschenke, Beiträge an Schützenfeste, symbolische Redistribution in der Form von «Gnade», etc.) und im seit 1698 betriebenen Strassenbau über den Ricken, einer für Truppendurchzüge der katholischen Mächte wichtigen Route, für dessen Kosten alle Untertanen unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit aufzukommen hatten.⁸⁷

Die verstärkte herrschaftliche Abschöpfung sämtlicher, nicht nur der evangelischen Untertanen im Toggenburg führte am Beginn des 18. Jahrhunderts zu einer Solidarisierung über die Konfessionsgrenzen hinweg. Eine zentrale Figur der nun als Revolte zu bezeichnenden Bewegung, Landweibel Joseph Germann, stammte aus einer prominenten katholischen Notablenfamilie, und seit der umstrittenen Erneuerung des Landrechts des Toggenburgs mit den Schirmorten Schwyz und Glarus (1703) konnte trotz gelegentlicher konfessioneller Reibereien von 1708 bis 1711 die Solidarität der Untertanen über die Konfessionsgrenzen gewahrt werden. Überdies verquickte sich die Toggenburger Revolte im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts mit dem sogenannten Stadlerhandel in Schwyz (1700–1708). Den etablierten Schwyzer Honoratioren, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts auch in der Verwaltung der äbtischen Herrschaft eine zentrale Rolle spielten, stand eine Partei gegenüber, die von Joseph Anton Stadler geleitet wurde, dessen Karriere in äbtischen Diensten gescheitert war. Wegen dieser Erfahrung dem Abt feindlich gesinnt, unterstützte Stadler die Anliegen der Toggenburger und setzte sie auf der Schwyzer Landsgemeinde durch, vor allem durch die Erneuerung des Landrechts mit der Landschaft (1703). Der Abt seinerseits sicherte seine Position durch den Rückgriff auf seine Stellung als Reichsfürst, indem er 1702 einen Schutzvertrag mit dem Kaiser abschloss.⁸⁸

Zunächst macht es somit den Anschein, dass die Ausweitung der äbtischen Herrschaft eine Loslösung sowohl der Staatsentwicklung als auch des Widerstands dagegen vom Konfessionalismus bewirkt hätte. In dieselbe Richtung wirkte die antioligarchische Bewegung in Schwyz. Die Rückführung des Herrschaftskonflikts in einen Konfessionskonflikt erfolgte erst durch seine Verlage-

⁸⁷ Johann Hässig, *Die Anfänge des Toggenburger- oder zweiten Villmergerkrieges 1698-1706*, Diss. Bern 1903, 13f., 35–34.

⁸⁸ Ebenda, 44f., 74f., 55, 191–135; Alfred Mantel, *Über die Veranlassung des Zwölfer- oder zweiten Villmerger Krieges. Die Toggenburgerwirren in den Jahren 1706 bis 1712*, Zürich 1909, 13, 58–63, 231–239; Fabian Brändle, *Demokratie und Charisma. Fünf Landsgemeindekonflikte im 18. Jahrhundert*, Zürich 2005, 118f., 123–138.

rung auf die eidgenössische Ebene. Die Unmöglichkeit, durch die Toggenburger Schirmorte Schwyz und Glarus zwischen der Abtei und den Untertanen eine erfolgreiche Vermittlung der gegenseitigen Rechtsstandpunkte zu erreichen, führte dazu, dass sich die Tagsatzung 1706 der Vermittlung annahm. Unter anderem weil dies gegen der Willen der beiden Schirmorte geschah, erfolgte sie in wenig strukturierter Weise und führte rasch dazu, dass die beiden Konfessionsparteien gegensätzliche Lösungsvorschläge unterbreiteten. Bern und Zürich scheinen sich der Angelegenheit mindestens zum Teil deshalb angenommen zu haben, weil sie eine Chance zur (diesmal erfolgreichen) Aktivierung des eigenen demographisch-militärischen Potentials zur Änderung der eidgenössischen Machtverhältnisse bot. Von diesem Moment an war eine Umpolung der Allianzen entlang der bekannten konfessionellen Grenzen vorprogrammiert, die letztlich auf eine Auseinandersetzung zwischen den V Orten und der Abtei St. Gallen einerseits sowie Bern und Zürich, die beide die Toggenburger unterstützten, andererseits herauslief. Als der Toggenburger Herrschaftskonflikt und die Divergenz zwischen demographischem Potential und politischer Macht auf eidgenössischer Ebene mittels der konfessionellen Frage verbunden wurden, brach schliesslich der zweite Villmerger Krieg aus.⁸⁹

Inneralpine Repräsentativsysteme

In den beiden grossen inneralpinen Kantonen der Schweiz, die der Eidgenossenschaft nur als Zugewandte verbunden waren, bestanden im Spätmittelalter Ansätze zur Bildung geistlicher Territorien, die mit dem Ende der Schinerzeit im Wallis (1518) und den Ilanzer Artikeln in den Drei Bünden (1524/26) endgültig scheiterten. Allerdings blieb die Entwicklung der Herrschaftsform bis weit ins 17. Jahrhundert offen. Letztlich behielten die Bischöfe einen kleinen Teil ihres Einflusses und es entwickelten sich Repräsentativsysteme mit landständischen Elementen; im Unterschied zum nordalpinen Gebiet bestand hier kein Landsgemeindesystem.

Die Kontrolle der Zenden, der Walliser Gerichtsgemeinden, über das Bistum entwickelte sich wesentlich früher als in den Drei Bünden. Sichtbar ist dies am Aufbau landständischer Vertretungen gegenüber dem Bistum und im Indigenat, die beide schon im 15. Jahrhundert erreicht wurden, während gerade das Indigenat in den Drei Bünden nie vollständig durchgesetzt werden konnte. Ähnlich wie in der Innerschweiz fehlte damit im Wallis der evangelischen Bewegung der Antiklerikalismus weitgehend als politische Ressource. Im Unterschied zum Wallis lagen zudem die Drei Bünde im Einflussbereich des Bauernkriegs beziehungsweise der reformatorischen Bewegung. Diese beiden Unterschiede mögen

⁸⁹ Mantel, Veranlassung (wie Anm. 88), 30–50. Am Rand der militärischen Auseinandersetzung kam es zu einer teilweise konfessionpolitischen, mit den Vorgängen in den fürstbischöflichen Territorien allerdings nicht verbundenen Revolte in Luzern; Martin Merki-Vollenwyder, Unruhige Untertanen. Die Rebellion der Luzerner Bauern im Zweiten Villmergerkrieg (1712), Luzern 1995.

dafür verantwortlich sein, dass sich in den Drei Bünden, nicht aber im Wallis, im Umfeld des Bauernkriegs eine starke kommunale Bewegung, die lose in Verbindung mit einer evangelischen Bewegung stand, entwickelte. Beides führte zum massiven Abbau der grundherrlichen und landesherrschaftlichen Rechte des Bistums und zur Ausbildung eines Gemeindegewesens, auf dessen Basis sich mit der Zeit eine synodal verfasste evangelische Kirche entwickelte, die bis um 1600 etwa zwei Drittel der Bündner Bevölkerung umfasste.⁹⁰

Das Fehlen einer starken kommunal-evangelischen Bewegung im Wallis hatte zur Folge, dass sich das reformierte Bekenntnis nie offen kirchlich organisierte. Bis in die 1570er Jahre machten sich evangelische Strömungen vor allem in Akten der Desakralisierung von Kultgegenständen, in der Übertretung des Fastengebots sowie als dissidente Bewegung im Klerus bemerkbar. In den 1580er Jahren scheinen sich dann sowohl in Sitten als auch in Leuk Laienverbindungen gebildet zu haben. Die Versuche zur Berufung von evangelischen Predigern scheiterten jedoch und provozierten 1592 und 1604 Verbote der reformierten Glaubensausübung. Zwar wurde der Visper Abschied von 1604 trotz bischöflichen Drängens nie strikte vollzogen, doch übte das Verwehren der Einsitznahme in den Landrat auf protestantische Notablen einen starken Anreiz zur Konversion aus. Noch bis 1617 gelang es den Leukern, wenigstens einen heterodoxen Pfarrer zu halten, doch in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts lösten sich die evangelischen Gruppen nicht zuletzt vor dem Hintergrund der einsetzenden katholischen Reform durch Tod ihrer Mitglieder, Konversionen und Auswanderungen allmählich auf.⁹¹

Besonders im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert bildeten Auseinandersetzungen um die Etablierung evangelischer Gemeinschaften in Sitten und Leuk andere wirtschaftliche, geopolitische und soziale Spaltungen im Wallis ab, wenn

⁹⁰ Zum Wallis siehe Caroline Schnyder, *Reformation und Demokratie im Wallis (1524–1613)*, Mainz 2002, 24–49; zur politischen Entwicklung in den Drei Bünden Randolph C. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden. Gesellschaftsordnung und politische Sprache in einem alpinen Staatswesen, 1470–1620*, Zürich 2001; Überblick über die kirchliche Entwicklung Pfister, *Konfessionskirchen* (wie Anm. 41); zur Entwicklung im frühen 16. Jh. und zur Stellung der Gemeinden im Kirchenleben Oskar Vasella, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, Chur 1996; Immacolata Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600*, 2 Bde., Chur 1997.

⁹¹ Gesamtdarstellung Schnyder, *Reformation und Demokratie* (wie Anm. 90), insbesondere Kap. 3–5; für die Zeit vor den 1580er Jahren siehe Mario Possa, *Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565*, Diss. Freiburg 1938, in: *Blätter aus der Walliser Geschichte*, 9 (1940–44), 1–216; wichtige prosopographische Informationen enthalten Hans Anton von Roten, *Die Landeshauptmänner von Wallis* (=Blätter aus der Walliser Geschichte 33), Brig 1991, 189–279; ders., *Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk* (wie Anm. 31); Janine Fayard Duchêne, *Une famille au service de l'état pendant six siècles. Les Kuntschen de Sion*, in: *Vallesia*, 48 (1993), 273–366, insbesondere 286–294. Wichtig für den Kontext der Massnahme von 1604 ist das Reformmandat von 1597, das als erster Schritt zur katholischen Reform bezeichnet werden kann und das ein Verbot der evangelischen Glaubensausübung enthält; Hans-Robert Ammann und Arthur Fiebicher, *Ein dreisprachiges Reformmandat der Sittener Bischöfe Hildebrand I. und Adrian II. von Riedmatten*, in: *Vallesia*, 58 (2003), 347–392.

auch die Fronten nie ganz deckungsgleich waren. Die unteren drei Zenden (Leuk, Siders und Sitten) unterstützten die evangelische Sache, waren in grossem Mass autark und für den Handel, insbesondere mit Salz, tendenziell nach Frankreich ausgerichtet. Das Oberwallis setzte dagegen Vieh und Milchprodukte in Mailand ab. Deshalb neigten die oberen Zenden um 1600 eher einem Bündnis mit Spanien beziehungsweise politisch bedeutungsvollen Abkommen zur Versorgung mit Salz aus dem Mailändischen zu, während die unteren Zenden eher zum französischen Solddienstbündnis sowie zu Salzimporten aus Frankreich tendierten. Darüber hinaus war in Leuk und Sitten die politische Elite des Landes konzentriert. Zwischen Spätmittelalter und mindestens dem frühen 17. Jahrhundert lässt sich eine säkulare Wanderungsbewegung an den Bischofssitz Sitten beobachten, dessen Bürgerschaft im Ancien Régime durch Honoratioren und Solddienstunternehmer geprägt wurde. Der geographisch stark zersplitterte Zenden Leuk wurde seit der Mitte des 16. im Landrat zu einem im Vergleich mit den anderen Zenden besonders hohen Ausmass durch Ratsboten aus dem Hauptort vertreten, dessen Elite überdies eng mit der (zeitweise protestantisierenden) Umgebung des Bischofs und mit Sittener Notablenfamilien vernetzt war. Vor dem Hintergrund des Sachverhalts, dass ein erheblicher Teil der Bildungselite und der führenden Notablen evangelischen Strömungen nahe stand oder sich offen zum Reformiertentum bekannte, war die Auseinandersetzung um die evangelische Glaubensausübung auch mit der Ausbildung einer oligarchischen Herrschaft und damit einhergehenden Konflikten verbunden. Populäre Revolten, die sich insbesondere gegen das französische Solddienstbündnis, zum Teil auch gegen protestantisierende Tendenzen der Elite richteten, entstanden vor allem in den oberen Zenden. Und am Anfang des 17. Jh. drohten die Landgemeinden des Zenden Sitten der Stadt mit einer Revolte, falls der Visper Abschied von 1604 nicht akzeptiert werde. Die Einbindung evangelischer Strömungen in diese Spannungen dürfte den hauptsächlichen innenpolitischen Grund für das Scheitern der evangelischen Bewegung im Wallis darstellen.⁹²

Angesichts des Sachverhalts, dass im Wallis keine evangelische Kirchenorganisation entstand und die hauptsächlichen Auseinandersetzungen um Glaubensfragen vor der Umsetzung der katholischen Reform geführt wurden, unterscheiden sich diese von den früher dargestellten Konfessionskonflikten. Nicht zuletzt die Bedeutung der politischen Elite in der Trägerschaft der evangelischen Bewegung rücken die Walliser Verhältnisse in den Kontext einer (gescheiterten)

⁹² Nach wie vor massgebliche Gesamteinschätzung bei Alain Dubois, *Die Salzversorgung des Wallis 1500–1610. Wirtschaft und Politik*, Winterthur 1965, 33–48, 447–452; zu den Ratsboten s. *Walliser Landrats-Abschiede* (wie Anm. 41; eigene unpubl. Auswertung); zur Bevölkerungsstruktur von Sitten Janine Fayard Duchêne, *Les origines de la population de Sion à la fin du XVIIIe siècle. Bourgeois, habitants perpétuels et tolérés*, Sion 1994, 175–191; zu Leuk von Roten, *Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk* (wie Anm. 31); zu den Revolten Possa, *Reformation im Wallis* (wie Anm. 91), 120–132, 168, 186, 196–201; Schnyder, *Reformation und Demokratie* (wie Anm. 90), 199–202, 229, 248, 250, 262; zur Einschätzung protestantisierender Neigungen in der Walliser Elite von Roten, *Landeshauptmänner* (wie Anm. 91), 259f.

Spätreformation;⁹³ organisierte Kirchengemeinden und etablierte Milieus spielten hier keine Rolle. Die erwähnten Desakralisierungen, die man eher in den Zusammenhang einer späten reformatorischen Bewegung rücken sollte, die gegen die teilweise protestantisierende Elite gerichteten Revolten sowie die politische Auseinandersetzung um die Ausübung des evangelischen Glaubens am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts waren die Hauptelemente religiös motivierter Konflikte. Im letzteren Zusammenhang erfolgte eine für die damalige Schweiz ziemlich singuläre politische Debatte um Toleranz, indem die Reformierten mit dem Verweis auf ihren Status als (reichs-)freie Landleute sowie auf den Augsburger Religionsfrieden für sich die individuelle Glaubensfreiheit in Anspruch nahmen. Kurz nach 1600 machte es zeitweise den Anschein, als ob die nichtöffentliche Glaubensausübung wenigstens stillschweigend toleriert würde. Mit der letztendlichen Durchsetzung des Visper Abschieds von 1604, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Frage der päpstlichen Bestätigung des neu gewählten Bischofs Adrian II. von Riedmatten, setzte sich letztlich das in der Frühen Neuzeit übliche korporative Verständnis der Glaubensausübung durch. Umgekehrt trug die Frage des Vollzugs des Visper Abschieds ab 1609 wesentlich zur Eskalation eines Streits um die Rechte des Bischofs bei. Mit der Wahlkapitulation von 1613 und ihrer letztlichen Akzeptierung durch Bischof und Domkapitel 1634 wurden die politischen Rechte von Bischof und Zenden zugunsten letzterer ausgeschieden; implizit war damit die Grundlage für eine von konfessionspolitischen Auseinandersetzungen unbelasteten katholischen Reform geschaffen.⁹⁴

Trotz ihrer eigenständigen Struktur schlossen die Konflikte um das Walliser Protestantentum unmittelbar an den eidgenössischen Konfessionskonflikt an. Die katholischen Orte versuchten um 1530 nicht nur Glarus (über die sogenannten Vier Zusagen), sondern parallel auch das Wallis an ihr Lager zu binden, und zwar über eine Bündniserneuerung, die als zusätzliches Element den Schutz des alten Glaubens beinhaltete (1529/33). Dieses Abkommen war in der Folge die Grundlage einer Reihe von Interventionen der V Orte, und zwar besonders dann, wenn protestantisierende Tendenzen im Wallis nach aussen besonders augenfällig erschienen. Konkret wurden Informationen eingeholt und es wurden Boten ins Wallis gesandt, die zum Teil sehr zum Missfallen des Landtags, der diese Interventionen als Eingriff in seine politischen Rechte empfand, direkt mit den Gemeinden in den Zenden Kontakt aufnahm. Entsprechend wenig entgegenkommend erneuerten die Walliser das Bündnis 1578. Umgekehrt brachten mehrere politische Aktionen das Wallis in die Nähe protestantischer Politik. So rückten 1562 – allerdings ohne Landtagsbeschluss – zusammen mit Bernern und

⁹³ Vgl. Kaspar von Greyerz, *The late city Reformation in Germany. The case of Colmar 1522–1628*, Wiesbaden 1980, 164, 197f.; vgl. auch Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen* (wie Anm. 42), 223–233.

⁹⁴ Schnyder, *Reformation und Demokratie* (wie Anm. 90), 183–185, 284–319; Grégoire Ghika, *La fin de l'état corporatif en Valais et l'établissement de la souveraineté des dizains au XVII^e siècle*, thèse en droit, Genève 1947; ders., *Luttes politiques pour la conquête du pouvoir temporel sous l'épiscopat de Hildebrand Jost (1613–1634)*, in: *Vallesia*, 2 (1947), 71–158.

Neuenburgern auch zwei Walliser Fähnlein zur Unterstützung der hugenottischen Sache nach Lyon aus, was umgehend eine Erhebung im Goms sowie die Intervention der V Orte zur Folge hatte. Und 1600 schlossen die Zenden eine Allianz mit den damals stark protestantisch orientierten Drei Bünden. In den folgenden Jahren drohten die unterschiedlichen äusseren Verflechtungen der einzelnen Zenden – mit den VII Orten und Mailand in den oberen, eher mit Bern und Frankreich in den unteren Zenden – zu einer ZerreiSSprobe zu führen. Die Visper Beschlüsse von 1604 zum Verbot der Ausübung des evangelischen Glaubens gingen massgeblich auf eine Intervention der V Orte auf dem Landtag im August des vorangegangenen Jahres zurück, in denen diese gestützt auf das bestehende Bündnis entschlossene Massnahmen gegen die Reformierten gefordert hatten. Daraus folgten Gerüchte betreffend einer bewaffneten Intervention der katholischen Orte und Mailands sowie zu Beginn des Jahres 1604 eine Revolte im Goms, unter deren Druck dann die entsprechenden Beschlüsse gefällt wurden. Danach unternommene Versuche der evangelischen Seite, ihrerseits Bern und Frankreich für eine Intervention zu gewinnen, blieben erfolglos.⁹⁵ Aus diesem Verlauf lässt sich schliessen, dass die über das Bündnisgeflecht erfolgte Anbindung (teilweise) konfessionell geprägter Konflikte im Wallis an den eidgenössischen Konfessionsgegensatz, mithin die Ausgestaltung dieser Gegensätze zu einem Mehrebenenkonflikt, massgeblich deren Zuspitzung und zugleich deren Ausgang prägte.

Wesentlich komplexer stellt sich die Geschichte von konfessionellen Konflikten in den Drei Bünden dar. Da sie im Unterschied zum Wallis kaum mit dem gesamteidgenössischen Konfessionsgegensatz verbunden waren, seien sie hier nur sehr knapp und schematisch behandelt. Ausgangspunkt ist der Sachverhalt, dass in den Drei Bünden die Herausbildung von Konfessionkirchen relativ spät zum Abschluss kam, nämlich zur Hauptsache in der Ära der sogenannten Bündner Wirren (ungefähr 1603–1639), und dass die Bundestage bis in die 1620er Jahre eine nicht-konfessionalistische, eher staatskirchlich-gallikanisch ausgerichtete Politik verfolgten, wenn auch mit einer evangelischen Tendenz: Sie versuchten durch Disziplinierungsmassnahmen Auseinandersetzungen zwischen Geistlichen unterschiedlicher Richtung zurück zu binden und entfalteten Elemente einer eigenen Kirchenpolitik. So kümmerten sie sich zeitweise intensiv um die Ehe- und Sittengerichtsbarkeit; noch das Sittenmandat von 1628, das zugleich Elemente einer evangelischen Kirchenordnung enthält, wurde vom Bundestag erlassen. In den südlichen Untertanenlanden (Veltlin, Bormio, Valchiavenna) stellten besonders die Erleichterung der Bildung evangelischer Gemeinden durch Rückgriff auf lokales Kirchengut (1557/58), das auf dieselben Ressourcen gestützte Projekt einer Landesschule in Sondrio (1584/85), die gerichtliche Belangung von Geistlichen beider Konfession sowie die Unterbindung von kirchlichen Visitationen einen Eingriff in die Kirchenherrschaft des Bischofs von Como dar, zu dessen Sprengel dieser Landstrich gehörte. Vor diesem Hinter-

⁹⁵ Possa, *Reformation im Wallis* (wie Anm. 91), 55–60, 155–175, 187f.; Schnyder, *Reformation und Demokratie* (wie Anm. 90), Kap. 4, 5.

grund wirkten kirchliche Amtsträger auch als politische Akteure und politische *pressure groups*. So agierten die in den Strafgerichten der 1610er Jahre prominent in Erscheinung tretenden evangelischen Prädikanten weniger als Kirchenvertreter, sondern beanspruchten für sich schlicht die Mitspracherechte freier Bürger. Und ähnlich wie im Wallis war der Churer Bischof in den mittleren Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts von protestantisierenden Notablen umgeben, die allerdings angesichts vorhandenen Pfründen vor einer Säkularisierung (und oft auch vor einem eindeutigen Glaubensentscheid) zurückschreckten.⁹⁶

Erste Ansätze zu Konfessionskonflikten lassen sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit späten Reformationen in einzelnen Gemeinden, vor allem in den Vier Dörfern (Trimmis, Untervaz, Zizers und Mastrils), feststellen. Auch wenn ein nicht direkt überlieferter Bundestagsabschied von 1526 mit dem Ziel der Friedenswahrung die Freiheit der individuellen Wahl zwischen altem und evangelischem Glauben dekretierte, war in den folgenden Jahrzehnten die lokale Glaubensausübung vor allem durch das mit den Zweiten Ilanzer Artikeln (ebenfalls 1526) beanspruchte Pfarrwahlrecht der Gemeinden bestimmt: Die Gemeindemehrheit wählte den Pfarrer, und daraus ergab sich die Konfession. Dies verhinderte aber nicht, dass eine Minderheit von andersgläubigen Gemeindeangehörigen anderswo Gottesdienste besuchte und sich mit Sakramenten versorgen liess. Evangelische Mehrheiten scheinen sich bis ins späte 16. Jahrhundert relativ spontan gebildet zu haben. Im Zuge der sich verfestigenden Glaubensgemeinschaften und -kirchen erwies sich dieser Weg als zunehmend weniger gangbar. In den 1610er Jahren verlangten offenbar spät entstandene evangelische Minderheiten in den Vier Dörfern explizit Anteil an der Kirchennutzung. Ergebnis waren erste Bestimmungen, welche die Anteile an Kirchengut und Kirchenbenutzung sowie eine Aufteilung der Gemeindeämter nach Konfessionen festschrieben. Gerichtliche Entscheidungen der Bundestage spielten im Zustandekommen dieser Regelungen eine wichtige Rolle, welche die Evangelischen im Vergleich zur bisher geübten Praxis begünstigten. Katholische Notablen aus allen Drei Bünden wandten sich nun im Herbst 1613 gegen ein solches Gericht, weil es mehrheitlich aus Protestanten zusammengesetzt und dadurch parteiisch sei. Katholische Boten trafen sich im Winter 1613/14 dreimal zu eigenen Beratungen; es drohte also eine konfessionelle Spaltung des Bundestags. Über die Annullierung der bisherigen Richtsprüche hinaus forderten die Katholiken die Einsetzung eines unparteiischen Gerichts mit einer gleichen Anzahl an Vertretern beider Konfessionen. Damit war eine ähnliche Entwicklung wie diejenige der Parität im eidgenössischen Recht zumindest angedacht. Die Eskalation der

⁹⁶ Überblick bei Pfister, Konfessionskirchen (wie Anm. 41); zur politischen Sprache der Prädikanten Randolph C. Head, *Rhaetian ministers, from shepherds to citizens. Calvinism and democracy in the Republic of the Three Leagues 1550–1620*, in: *Sixteenth Century Essays and Studies*, 22 (1994), 55–69.

Bündner Wirren in den folgenden Jahren dürfte hauptsächlich dafür verantwortlich gewesen sein, dass sich dieser Ansatz zur Bewältigung von Konfessionskonflikten in dieser Zeit nicht weiter entwickelte.⁹⁷

Eine damit nicht zusammenhängende zweite Phase der Konfessionskonflikte in den Drei Bünden betraf die Involvierung in europäische Konflikte im Gefolge des Aufstands in den südlichen Untertanenlanden von 1620.⁹⁸ Auf die (erfolglosen) bündnerischen Unterdrückungsversuche hin erfolgte eine militärische Intervention Österreichs, und bis Mitte der 1630er Jahre erfuhr das Land mehrere Besetzungen und Truppendurchzüge von unterschiedlicher Seite. Im Ergebnis wurde im Mailänder Kapitulat von 1639 die Bündner Herrschaft über die südlichen Untertanenlande erstmals förmlich anerkannt; die Kirchenherrschaft wurde allerdings vollumfänglich dem Bischof von Como zugesprochen, wodurch evangelische Gemeinden im Veltlin endgültig aufgehoben waren. Im Windschatten der österreichischen Besetzung wurde im Lindauer Vertrag (1622) und den nachfolgenden Scappischen Artikeln (1623) zusätzlich die Restitution des Churer Hochstifts angestrebt. Zwar war dieses Projekt vor dem Hintergrund des französischen Einmarschs (1624) zum Scheitern verurteilt; dennoch stellte der Vorgang eine wichtige Grundlage für das Ausgreifen der katholischen Reform im Bistum Chur dar. In den Jahren der österreichischen Besetzung wurde überdies mit Hilfe der Kapuzinermission in den evangelischen Gebieten des Prättigaus und des Unterengadins eine Rekatholisierung angestrebt; im Prättigauer Aufstand von 1622 wurde der Leiter der Mission, Fidelis von Sigmaringen, ermordet. Trotz ihres kurzfristig geringen Erfolgs trugen die Kapuzinermission und das Restitutionsprojekt langfristig massgeblich zur Konfessionalisierung der Politik der Drei Bünde bei.⁹⁹

Die Gründe für den Aufstand der Untertanenlande von 1620 und seine Anschlussfähigkeit an Konflikte mit und zwischen europäischen Grossmächten lassen sich kurz wie folgt darstellen:

Erstens ist die schon erwähnte Begünstigung der Bildung evangelischer Gemeinden, die insbesondere italienische Glaubensflüchtlinge in sich einschlossen, auf der Basis von existierendem Kirchengut (das zum Teil von der einheim-

⁹⁷ Berger, *Reformation Fünf Dörfer* (wie Anm. 17), 1–47; Head, *Religiöse Koexistenz* (wie Anm. 2); Fritz Jecklin (Hg.), *Materialien zur Landes- und Standesgeschichte gemeiner III Bünde (Graubünden) 1463–1803*, Bd. 1, Basel 1907, 280–283.

⁹⁸ Die wichtigsten neueren Fallstudien sind Wendland, *Nutzen der Pässe* (wie Anm. 2); Head, *Demokratie* (wie Anm. 90), Kap. 6; Fischer, *Reformatio und Restitutio* (wie Anm. 14), 231–318. Darüber hinaus vgl. die Ausführungen im *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, Chur 2000, von Silvio Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, 113–140, hier 127–134; Giugliemo Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, 141–171, hier 149–160; Martin Bundi, *Die Aussenbeziehungen der drei Bünde*, 173–202, hier 185–191. Zu den kirchlichen Verhältnissen vgl. die wichtige Aufsatzsammlung von Alessandro Pastore (Hg.), *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Mailand 1991 sowie Claudia di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Mailand 1999. Neuere Gesamtinterpretation bei Head, *At the frontiers of theory* (wie Anm. 4).

⁹⁹ Albert Frigg, *Die Mission der Kapuziner in den rätoromanischen und italienischen Talschaften Rätians im 17. Jahrhundert*, Diss. Zürich, Chur 1953.

ischen katholischen Bevölkerung gestiftet worden war) durch die Bundestage hervorzuheben. Damit war ein Potential für die Spaltung von Gemeinden entlang konfessioneller Linien geschaffen, und zugleich wurde der Kirchenherrschaft des Bischofs von Como, der früh das Programm der tridentinischen Reform vertrat und entsprechende Befugnisse beanspruchte, Abbruch getan. Die (wenn auch nur zeitweise) Duldung italienischer Glaubensflüchtlinge in den südlichen Untertanenlanden implizierte zudem aus Mailänder Sicht die Entstehung eines häretischen Grenzlands, was strategisch bedrohlich war und so auch die Mobilisierung der politischen Machtträger im Zeichen der Konfession ermöglichte.

Im Anschluss daran ist zweitens die strategische Bedeutung des Adda-Tals (Veltlin und Bormio) und die daraus folgenden aussen- und innenpolitischen Konsequenzen zu erwähnen. Es stellte den einzigen direkten Verbindungsweg zwischen den habsburgischen Territorien Mailand und Tirol dar und war deshalb eine wichtige Versorgungslinie zwischen Mailand und den revoltierenden Niederlanden, besonders nach der Erschwerung des Passes durch Savoyen und die Freigrafschaft nach 1601. Die Bemühungen Spaniens und in Gegnerschaft dazu Frankreichs und Venedigs, in den Drei Bünden Durchgangsrechte zu erhalten und Söldner zu rekrutieren, intensivierten sich entsprechend. Angesichts der grossen Bedeutung der Bündnisse für die bündnerische Politik verstärkten diese äusseren Pressionen sowohl Faktionskämpfe als auch die Gegensätze zwischen dem «gemeinen Mann» und den «grossen Hansen». Letztere schlugen sich in gescheiterten Reformprojekten und der zunehmenden Häufigkeit von «Fähnli-lupfen» und darauf folgenden Strafgerichten nieder – populären Revolten, die im Ergebnis allerdings parteipolitisch manipuliert wurden. Die Verbindung von Versuchen der äusseren Vereinnahmung mit populärem Protest war massgeblich für die Eskalation der Bündner Wirren ab 1603 sowie für die politische Aufladung konfessioneller Fronten verantwortlich; 1618 bildeten die reformierten Predikanten die Speerspitze der antispanschen, überwiegend Venedig zugeneigten Partei, und sie erreichten auf dem Strafgericht von Thusis 1618 die Verhängung des Todesurteils über den der Verschwörung mit Spanien beschuldigten Bischof von Chur. Das innenpolitische Chaos erleichterte nach dem Aufstand in den südlichen Untertanenlanden die Intervention von aussen, und die strategische Bedeutung der Drei Bünde erklären das grosse Interesse der Krieg führenden Parteien für diesen Raum.

Als Drittes kommt die relative Deprivation der lokalen Elite in den Untertanenlanden hinzu. Die eben angesprochene Herausbildung einer oligarchischen Elite in den Drei Bünden ging mit einer zunehmenden Instrumentalisierung der Verwaltungstätigkeit in den Untertanengebieten für die persönlichen Interessen der amtierenden Mitglieder der Bündner Elite einher. Neben der Amtstätigkeit im engeren Sinn bedeutete dies auch den Erwerb von Grundbesitz. Damit wurden die politischen und wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten der lokalen Elite im Verlauf des 16. Jahrhunderts immer mehr eingeschränkt. Die Revolte zielte auf einen deutlichen Ausbau der lokalen Selbstverwaltung im Rahmen eines anderen Territorialverbands ab. Während dieses Argument die Motivlage der lokalen Elite erklärt, welche die Revolte plante und führte, muss gleichzeitig

seine geringe Bedeutung für die Mobilisierung der breiten Bevölkerung betont werden. Ein religiöser Code verfügte demgegenüber über ein wesentlich breiteres Potential zur Integration der unterschiedlichen Konfliktlinien.

Diese sehr knappe Skizze illustriert die Relevanz der Verknüpfungsfähigkeit unterschiedlicher Problemsituationen auf unterschiedlichen Strukturebenen im konfessionellen Gegensatz und begründet, weshalb die Drei Bünde im Unterschied zur Eidgenossenschaft in europäische Konflikte mit konfessionspolitischen Momenten involviert wurden. Doch was erklärt die Konfliktlösung? Andreas Wendland zeigt, dass der Umschwung der Madrider Politik zugunsten einer Verständigung mit den Drei Bünden wesentlich auf die Durchsetzung der Staatsraison und eine zunehmend pragmatische Bewertung konfessionspolitischer Gesichtspunkte in den Entscheidungen des Staatsrats und des Königs selbst angesichts einer schwierigen militärischen Situation zurück ging. Es handelt sich somit um einen exemplarischen Fall steigender Autonomie der Politik im Rahmen eines säkularen Lernprozesses von Fürsten und ihrer Berater.¹⁰⁰

Nach dem Abschluss der die aussenpolitische Lage klärenden Verträge um 1640 begann die dritte Phase, diejenige der eigentlichen innerbündnerischen Konfessionskonflikte. Die Konfessionskirchen waren nun soweit verankert, dass sich konfessionelle Milieus herausgebildet hatten und der Konfessionalismus als politisches Potential genutzt werden konnte.¹⁰¹ Auslöser war eine Eingabe der evangelischen Synode an den Bundestag von 1641, die ihren Anlass in der Auseinandersetzung um die Aufnahme von Veltliner Protestanten in Poschiavo hatte, die aber weit ausgriff, um den verzweifelten Zustand der evangelischen Kirche in den Drei Bünden seit 1620 zu schildern und eine Wiederherstellung des früheren Zustands zu fordern. Daraus entwickelten sich länger anhaltende Auseinandersetzungen erstens um den Status der beiden Konfessionen in den Vier Dörfern (1641–1645) sowie zweitens um die Ausweisung der Kapuziner, zunächst aus dem Unterengadin, dann aus den gemischtkonfessionellen Gemeinden (vor allem 1648/49). Die letztere Thematik berührte den Grundsatz des von den Ilanzer Artikeln geforderten Indigenats geistlicher Ämter, doch waren die Ilanzer Artikel im Lindauer Vertrag (1622) und in den Scappischen Artikel (1623) aufgehoben worden. Aus der Kapuzinerfrage entwickelte sich deshalb drittens ein konfessionell gefärbter Grundkonflikt um die staatsrechtlichen Grundlagen der Drei Bünde, der Projekte zur Neubeschwörung der Bundesbriefe zum Scheitern brachte. Dieser Konflikt hielt bis 1650 an und entwickelte im Gefolge der früher erwähnten Prozessionsstörung in Waltensburg 1682 nochmals über mehrere Jahre beträchtliche Virulenz.¹⁰²

Die Eskalation dieser Konflikte in den 1640er Jahren ging mit drei verfahrensmässigen Innovationen einher, von denen die dritte allerdings nicht Bestand haben sollte. Erstens lassen sich schon im Sommer 1641 und damit noch vor der

¹⁰⁰ Wendland, Nutzen der Pässe (wie Anm. 2), Teil 3, insbesondere Kap. 12.

¹⁰¹ Fischer, Reformatio und Restitutio (wie Anm. 14), 544–595; Pfister, Reformierte Sittenzucht (wie Anm. 16); ders., Pastors and priests (wie Anm. 15); ders., Geschlossene Tabernakel (wie Anm. 7); ders., Volksreligion (wie Anm. 7).

¹⁰² Maissen, Drei Bünde (wie Anm. 17), Kap. 1–4; zum Konflikt in den 1680er und 1690er Jahren ders., Streit um die Neu-Beschwörung (wie Anm. 21).

Deponierung der Eingabe der evangelischen Synode zwölf Deputierte in Religionsachen nachweisen, je sechs pro Konfession, also das alte, von katholischer Seite bereits 1614 geforderte paritätische Schiedsgericht, wie es seither in Glarus im Landesvertrag von 1623 verbindlich eingerichtet worden war. Dieses vom üblichen Beschlussverfahren der Gemeinden und Tage abgesetzte und gleichwohl stärker als das übliche Gericht institutionalisierte Organ kümmerte sich in der Folge mit mässigem Erfolg um die lokalen Streitigkeiten in gemischtkonfessionellen Gebieten; insbesondere am Zustandekommen der Verträge in den Vier Dörfern hatte es offenbar einen gewissen Anteil, und auch in Poschiavo vermochte es in einer Reihe von Interventionen die Lage wenigstens zu stabilisieren. 1642 wurden aber gleichwohl wichtige konfessionspolitische Fragen durch die Bundestage und damit durch Mehrheitsvoten entschieden.¹⁰³

Diese begrenzte Problemlösungskapazität des paritätischen Schiedsgerichts führte zweitens zu einer konfessionellen Spaltung des Bundestags in Konfessionsangelegenheiten. Aus Beratungen der katholischen Ratsboten zusammen mit dem Bischof im Februar 1643 und März 1644 bezüglich des Vorgehens der Evangelischen in den Vier Dörfern und anderswo entwickelten sich getrennte Tage von *Corpus catholicum* und evangelischer Session (oder *Corpus evangelicum*). Damit war die Bundespolitik der Drei Bünde wohl eher stärker als diejenige der Eidgenossenschaft bis zum Ende des Ancien régime konfessionalisiert; das Gewicht der nach Konfessionen getrennten Tage im Verhältnis zum gesamten Bundestag ist allerdings bisher nicht untersucht worden.¹⁰⁴

Der Zusammenbruch der politischen Kommunikation in konfessionellen Frauen führte drittens zur Inanspruchnahme der mittlerweile etablierten eidgenössischen Vermittlung. 1644 und nach Konfessionen getrennt 1647 versuchten die Orte allerdings erfolglos zu vermitteln. Die Eskalation schritt im letzteren Jahr mit verbreiteten lokalen Konflikten und Vorbereitungen zu einer militärischen Auseinandersetzung weiter fort. Um 1650 ebte der Konflikt ab, ohne dass eine klare institutionelle Lösung erkennbar wäre. Einerseits wurden lokale Konflikte durch Abkommen in gemischtkonfessionellen Gemeinden sowie den Abzug von Kapuzinern aus besonders umstrittenen Gemeinden entschärft, so dass sich der Problemdruck auf die gesamtbündische Ebene verringerte. Andererseits dürften Kreuzloyalitäten innerhalb der Elite die Eskalation konfessioneller Spaltung begrenzt haben; auch zu Zeiten intensiver Spannungen wie den 1640er, 1670er und den 1700er Jahren (Sagenser Handel) wurden weiterhin gemeinsame Bundestage zu nicht-konfessionellen Fragen gehalten. Bei abnehmendem Druck von tieferliegenden Ebenen wurden die konfessionellen Fragen

¹⁰³ Jecklin, Materialien (wie Anm. 97), Bd. 1, 384, Nr. 1664, 386, Nr. 1670 und 1671, 389, Nr. 1683; Johann Franz Fetz, Geschichte der kirchenpolitischen Wirren im Freistaat der Drei Bünde, vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, Chur 1875, 167f., 172, 174; Berger, Reformation Fünf Dörfer (wie Anm. 17), 79f.; Daniele Papacella, Parallele Glaubensgemeinschaften. Die Institutionalisierung interner Religionsgrenzen im Puschlav, in: Jäger/Pfister, Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt (wie Anm. 2), 251–273, hier 263f.; Wick, Glarner Handel (wie Anm. 2), 185, 213.

¹⁰⁴ Jecklin, Materialien (wie Anm. 97), Bd. 1, 387, Nr. 1677, 390f., Nr. 1687; danach finden sich regelmässige Belege. Vgl. Maissen, Drei Bünde (wie Anm. 17), 19–23.

offenbar schlicht aus dem Blick verloren, nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer generellen Involution gesamtbündischer Institutionen in der Zeit nach den Bündner Wirren.¹⁰⁵

Die dritte Phase ab ungefähr 1640 war durch zahlreiche und zum Teil lang anhaltende lokale Konfessionskonflikte geprägt. Sie standen insofern in engem Wechselspiel mit den Vorgängen auf gesamtbündischer Ebene, als sie auf dem letzteren Niveau überhaupt zur Thematisierung von Konfessionskonflikte führten, während umgekehrt die geringe Ausbildung konfessionspolitischer Regelungsverfahren auf der gesamtbündischen Ebene ihren Teil zur lang anhaltenden Virulenz lokaler Konflikte beitrugen. Die wichtigsten von ihnen betrafen die schon mehrmals erwähnten Vier Dörfer, Churwalden (1645–1648), Samnaun (1647–1651, 1672, 1678/79), Bivio (1649–1657), das Gericht Ortenstein (Almens und Tomils/Tumegl 1645–1648, 1654/55; Trans 1725–1733) und Sagogn (Sagenser Handel, 1701/42). Aber auch in zahlreichen anderen Orten und Fällen, wie zum Beispiel in Poschiavo, mussten die Bundestage regelmässig für Ruhe und Frieden sorgen. So führte in der letzteren Talschaft noch 1777 das Projekt, die Evangelischen aus allen ihren Gütern auszukaufen, zu viel Aufregung und einer gerichtlichen Vermittlung des Bundestags, als deren Ergebnis eine politische Bruderschaft der Katholiken aufgelöst wurde und im Gegenzug die Reformierten den Gregorianischen Kalender einführen mussten.¹⁰⁶

An dieser Stelle müssen einige allgemeine Aussagen zur Charakterisierung dieser lokalen Konflikte ausreichen. In den meisten Fällen ging es entweder um die Regelung des Zusammenlebens in bikonfessionellen Gemeinden, in denen oft nur eine als Simultaneum dienende Kirche zur Verfügung stand, oder um Auseinandersetzungen, die aus dem typischen konfessionellen Alltagscode von Desakralisierungen und Konversionen folgten. Sie reihen sich damit gut ins Muster der früher in dieser Studie untersuchten lokalen Konflikte ein. Ein Charakteristikum, das wenigstens einen Teil der Konflikte von denjenigen in der Nordostschweiz unterschied, war allerdings das Konfliktpotential, das sich in gemischtkonfessionellen Gebieten aus der Mehrdimensionalität kommunaler Körperschaften in den Drei Bünden ergab. Nutzungs-, Kirchen- und Gerichtsgemeinde waren selten deckungsgleich. Konfessionsparteien konnten je nach Interessenlage den Primat der einen oder anderen Gemeinde beanspruchen. So pochten 1616 die Evangelischen aus Tschierschen und Malix in Churwalden auf ihre Mehrheit in der ganzen Talschaft, während die Katholiken darauf hinwiesen, jene hätten ihre eigenen Kirchen und könnten deshalb keine Ansprüche auf die Kirche in Churwalden erheben.¹⁰⁷ Wo sich in ganzen Talschaften (Gerichts-

¹⁰⁵ Berger, *Reformation Fünf Dörfer* (wie Anm. 17), 93–97; Frigg, *Mission* (wie Anm. 99), 176f., 186–188, 191–196; Maissen, *Drei Bünde* (wie Anm. 17), 22, 28–54, 65–80; zum Kontext siehe Silvio Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert. Politische, soziale und wirtschaftliche Aspekte seiner Vorherrschaft*, Diss. Zürich 1983, 168–197; ders., *Politische Kräfte* (wie Anm. 98), 115, 120, 135f.

¹⁰⁶ Die wichtigsten Studien sind Berger, *Reformation Fünf Dörfer* (wie Anm. 17), Kap. 4; Maissen, *Drei Bünde* (wie Anm. 17), insbesondere Kap. 6, 8 und 10; ders., *Sagenserhandel* (wie Anm. 23); ders., *Quellen des Sagenserhandels* (wie Anm. 33); ders., *Embrugls confessional-politics* (wie Anm. 65); Papacella, *Parallele Glaubensgemeinschaften* (wie Anm. 103).

¹⁰⁷ Head, *Nit alß zwo Gmeinden* (wie Anm. 2), 43.

gemeinden) umfangreiche Gruppen beider Konfessionen herausbildeten, führte dies angesichts der engen Verschränkung kommunaler Körperschaften zur Bildung auch politisch und rechtlich weitgehend geschiedener Milieus, die im Alltag kaum mehr mit einander umgehen konnten. Dies mag die lange Dauer und Intensität von Konfessionskonflikten in den Gerichten Ortenstein, Gruob (Sagenser Handel) und Poschiavo erklären.

Zwar waren die Vorgänge in den Drei Bünden nur punktuell mit den konfessionellen Gegensätzen in der Eidgenossenschaft verknüpft, und die Involvierung in die europäische konfessionelle Politik spielte sowohl für die Umsetzung der Kirchenreformen als auch die Bildung konfessionspolitischer Problemlagen eine sehr viel grössere Rolle als im Rest der Schweiz. Zudem fehlte angesichts der Fluktuation von Parteienloyalität und der bestehenden Kreuzloyalitäten innerhalb der Elite ein prägender gesamtbündischer Konfessionsgegensatz. Zugleich finden sich aber auch in den Drei Bünden typische Elemente lokaler Konflikte wieder, und die vorhandenen Informationen belegen sowohl die Bedeutung der Ausbildung konfessioneller Milieus im Zuge des Konfessionalisierungsprozesses als auch der Verknüpfung mehrerer Strukturebenen für das Verständnis der Dynamik von Konfessionskonflikten.

Schluss

Jenseits einer synthetischen und systematischen Betrachtung von Konfessionskonflikten in der frühneuzeitlichen Schweiz entwickelt die vorliegende Studie einen allgemeinen Ansatz zur Interpretation von Konfessionskonflikten in der Frühen Neuzeit. Er basiert vor allem auf zwei Elementen: Erstens betont er die Bedeutung der Veränderung von auf das Jenseits bezogenen Wissensstrukturen zwischen dem 15. und dem 17. Jahrhundert im Sinn einer grösseren Bedeutung von sozial generalisierten Elementen sowie einer systematisierten Binnenstruktur bei gleichzeitiger Abgrenzung nach Aussen im Sinne einer normativen Zentrierung. Diese Verschiebung ermöglichte nicht nur die in gegenseitiger Konkurrenz erfolgende Ausdifferenzierung von Konfessionskirchen, sondern im Sinn einer produktiven strukturalistischen Tätigkeit (*bricolage*) der Transformation eine Abbildung zahlreicher dyadischer Gegensätze auf den Konfessionsgegensatz. Deshalb waren Konfessionskonflikte oft multidimensional und verknüpften als Mehrebenenkonflikte mehrere Strukturebenen miteinander, was zur Eskalation latenter Gegensätze beitragen konnte. Zweitens betont der Ansatz die eigenständige Rolle eines alltäglichen Konfliktrepertoires, das nur begrenzt in hochkirchlichen Aussagen aufging, sondern das vielmehr aus der Entstehung konfessioneller Milieus und ihrer Selbstkonstituierung und Abgrenzung in der alltäglichen Interaktion folgte. Da dieses Repertoire aber in enger Beziehung zu konfessionsgebundenen Frömmigkeitsäusserungen stand, blieb die Anschlussfähigkeit an sozial generalisierende Transformationsleistungen erhalten.

Dieser Ansatz hat Implikationen für eine Weiterentwicklung des Konfessionalisierungsparadigmas. Zwar rückt er «starke Konfessionalisierung» im Sinn der Instrumentalisierung der Bildung von Konfessionskirchen für die Staatsentwicklung nicht gänzlich beiseite – die Auseinandersetzung um die Kontrolle des *Ius reformandi* spielte auch in den hier betrachteten Konflikten oftmals ein bedeuten-

des Element. Dennoch stellt er «schwache Konfessionalisierung» in den Vordergrund, also die politischen Implikationen, die sich aus der Bildung von Konfessionen, von Konfessionskirchen sowie aus der im Zuge der Kirchenreformen erfolgenden Entstehung konfessioneller Milieus ergaben. Mit anderen Worten: Es lohnt sich, nicht nur den strukturellen Nutzen der Kirche für den Staat zu betrachten, sondern auch Veränderung von mentalen Konstruktionsräumen, die politische Akteure im Zuge der Veränderung von Wissensstrukturen erfuhren, ins Visier zu nehmen. Damit kann nicht zuletzt eine Interpretation von Konfessionskonflikten in Gebieten geleistet werden, die wie die Schweiz nur sehr beschränkt eine «starke Konfessionalisierung» durchgemacht haben.

Wieso endete die Ära von Konfessionskonflikten in der Schweiz im frühen 18. Jahrhundert? Zunächst lässt sich kaum ein direkter Einfluss eines aufklärerischen Toleranzgedankens fassen; auch anderswo in Europa bezog er sich weniger auf Regelungen des konfliktiven Zusammenlebens von Gemeinschaften unterschiedlicher Konfession denn auf philosophische Begründungen von Staatsbürgerlichkeit.¹⁰⁸ Von grösserer Bedeutung erscheint erstens die Herausbildung der Staatsraison als politischer Handlungsmaxime, die als grosser Lernprozess von Fürsten und ihrer Berater im 17. Jahrhundert dargestellt worden ist und welche die konfessionelle Politik als Fluchtpunkt strategischen Handelns deutlich zurück drängte. Dies erschwerte die Involvierung der internationalen Ebene in tiefer liegende Konflikte und band dadurch ihr Eskalationspotential zurück; nicht zuletzt am Beispiel der Drei Bünde liess sich dieser Sachverhalt gut darstellen.¹⁰⁹ Im Raum der Schweiz selbst erscheint allerdings dieser Vorgang weniger bedeutend für das Verständnis des Verschwindens des politischen Konfessionalismus. Zweitens ist deshalb auf die im Gefolge der Konfessionskonflikte selbst entwickelten Regelungsverfahren, also im wesentlichen auf die Ausbildung der Parität, hinzuweisen: Einerseits führte die Lösung des eidgenössischen Machtkonflikts zugunsten der Städte Bern und Zürich im zweiten Villmerger Krieg (1712) dazu, dass der konfessionelle Unterschied zwischen den Orten ihre machtpolitische Relevanz weitgehend verlor. Damit liessen sich lokale Konflikte kaum mehr durch Involvierung der eidgenössischen Ebene eskalieren. Andererseits trug die Entwicklung elaborierter Regelungen auf lokaler Ebene dazu bei, dass sich die Konfliktflächen zwischen den konfessionellen Milieus abbauten. Auch wenn paritätische Regelungen den konfessionellen Frieden gewährleisten konnten, bedeutete dies keineswegs die Durchsetzung des Toleranzgedankens. Vielmehr setzten sie den Rahmen für die weitere Verfestigung konfessionell gebundener Milieus, die das konfessionelle Zeitalter noch lange überdauern sollten.

¹⁰⁸ Darüber hinaus betont die neuere Toleranzforschung die im folgenden herausgestellte enge Beziehung von Toleranz mit konkreten Handlungsräumen und institutionellen Regelungsmechanismen; vgl. die Sammelbände John Christian Laursen/Cary J. Nederman (Hg.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998; Ole Peter Grell/Roy Porter (Hg.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge 2000.

¹⁰⁹ Neben dem letzten Abschnitt vgl. auch Anm. 64 und 65.

Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz. Eine strukturalistische Interpretation

Vom 15. zum 17. Jh. erfolgte eine Veränderung religiöser Wissensbestände und Frömmigkeitspraxis hin zu stärker universalistischen und systematisierten Inhalten und Formen. In einer strukturalistischen Sichtweise bewirkte dieser Sachverhalt, dass sich zahlreiche binäre Konfliktgegensätze in einen Konfessionsgegensatz transformieren liessen, was zu Konfessionskonflikten führte. Anhand von schweizerischem Material wird das konkrete Konfliktrepertoire von Konfessionskonflikten betrachtet. Auf der lokalen Ebene folgte dieses aus Reibungsflächen, die sich aus dem Zusammenleben unterschiedlicher Milieus und ihrer symbolischen Selbstdarstellung ergaben. Die Herausbildung konfessioneller Milieus im Zuge der Kirchenreformen stellte somit eine wichtige Grundlage für die Entstehung von Konfessionskonflikten dar. Über die kirchliche Begründung der Leitdifferenz zwischen diesen Milieus waren lokale Konflikte allerdings wieder an kirchenpolitische Fragen und daraus sich allenfalls ergebende Gegensätze zurückgebunden. Dieser Zusammenhang ist konstitutiv für die Verknüpfung mehrerer Strukturebenen in Konfessionskonflikten. Die Studie nutzt dieses allgemeine Paradigma zur synthetisierenden Analyse sowohl der gesamt eidgenössischen als auch zahlreicher einzelörtlicher Konfessionskonflikte im Gebiet der frühneuzeitlichen Schweiz.

Conflits confessionnels en Suisse à l'époque moderne. Une interprétation structuraliste

Du XVe au XVIIe siècle s'opéra une évolution des connaissances et des pratiques religieuses vers des formes et des contenus plus universels et systématiques. D'un point de vue structuraliste, cet état des choses provoqua la transformation de nombreuses divergences conflictuelles binaires en conflits confessionnels. A l'aide de documentation suisse, le répertoire concret des conflits confessionnels est passé en revue. Cela était la conséquence, à l'échelle locale, de points de friction résultant de la cohabitation de divers milieux et de leurs représentations symboliques. La formation de milieux confessionnels au cours des réformes de l'Eglise constituait ainsi une base propice à l'émergence de conflits confessionnels. A propos de la justification religieuse des divergences entre ces milieux, les conflits locaux étaient liés à des questions de politique ecclésiastique et aux oppositions qui en émergeaient forcément. Cette étude fait usage de ce paradigme général à travers l'analyse synthétique des conflits confessionnels à l'échelle de la Confédération et de nombreuses localités durant la période moderne.

Confessional conflicts in early modern Switzerland. A structuralist interpretation

From the fifteenth to the seventeenth centuries there was a shift from fixed religious knowledge and devotional practice towards more strongly universalistic and systematized content and forms. From a structuralist perspective, the result was that many points of binary conflict transformed into challenges to confessional beliefs, which then led to confessional conflicts. In this paper, the specific repertoire of conflict pertaining to confessional conflicts is examined on the basis of evidence from Switzerland. At the local level conflict ensued from points of friction produced by the cohabitation of different milieus and their symbolic self-representation. Thus the formation of confessional milieus, itself an outcome of church reforms, was an important source of confessional conflicts. Because the key differences between these milieus were a result of the church's actions, local conflicts can be traced to internal political issues within the church and the contradictions arising from them. This causal context implies a number of interlinked but distinct structural levels in confessional conflicts. The present study makes use of this general paradigm in an analytical synthesis of confessional conflicts, both those on a federal level as well as the numerous localized conflicts in early modern Switzerland.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Konfessionalisierung – confessionalisation – confessionalisation, Konfessionskonflikt – conflit confessionnel – confessional conflict, Milieu – milieu – milieu, Parität – parité – parity, Schweizerische Eidgenossenschaft – Confédération suisse – Swiss Confederation, Frühe Neuzeit – époque moderne – early modern period

Ulrich Pfister, Professor für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Neueren und Neuesten Zeit an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster