

Frömmigkeit, Wissensstrukturen und Konfessionskonflikt

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **Chapter**

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

Band (Jahr): **101 (2007)**

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

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 Reformationsvorgänge 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 Reformationsgeschichte*, 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 gemischtkonfessionellen 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 gemischtkonfessionellen 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 gemischtkonfessionelle Gebiete lohnen, wie etwa das Phänomen der Entführung von Kindern gemischtkonfessioneller 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 Veränderungsweise 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 Schmähdgedichten. 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.