

«VnEydnossische Gewalthätigkeiten»

Mehrschichtige Identitäten und Coping-Strategien im Kontext des 1. Villmergerkrieges von 1656

Inauguraldissertation

an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Janine Scheurer

Promotionsdatum: **14. Oktober 2022**

Eingereicht bei

Prof. Dr. em. Heinrich Richard Schmidt,
Historisches Institut der Universität Bern

und

Prof. Dr. Martin Sallmann,
Institut für historische Theologie der Universität Bern

Janine Scheurer
Gisliflühstrasse 1
5032 Aarau Rohr
07-120-835

Bern, den 15. Juli 2022



«VnEydgnossische Gewalthätigkeiten».
Mehrschichtige Identitäten und Coping-Strategien im Kontext des 1.
Villmergerkrieges von 1656

© 2022 by Janine Scheurer is licensed under CC BY-NC-SA 4.0.

To view a copy of this license, visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	6
1.1	Der Mythos des 2. Kappeler Landfriedens von 1531.....	6
1.2	Forschungsstand.....	12
1.3	Fragestellungen	36
1.4	Theoretische Grundlagen	40
1.4.1	Identitäten und Alteritäten.....	40
1.4.2	Rhetorik und rhetorische Textanalyse.....	50
1.4.3	Coping	55
1.5	Quellenkorpus und -kritik	63
1.6	Methoden: Text- und Bildanalyse.....	69
1.7	Konkretes Vorgehen und Aufbau der Arbeit	76
1.7.1	Kombiniertes Konzept von Identität, Alterität, Rhetorik und Coping	76
1.7.2	Aufbau und Gliederung der Arbeit.....	79
2	KONFESSION UND KONFLIKT: IDENTITÄT UND ALTERITÄT IN ANGESPANNTER NORMALITÄT	80
2.1	Die Eidgenossenschaft unter dem 2. Landfrieden.....	82
2.1.1	Konflikt und Coping: Die Reformation und der 1. Kappeler Landfrieden.....	82
2.1.2	Misslungenes Coping und der 2. Kappeler Landfrieden	102
2.1.3	Die Eidgenossenschaft nach dem 2. Landfrieden	108
2.1.4	Nachkriegssituation in der Gemeinen Herrschaft Thurgau	123
2.1.5	Die Entwicklungen in den Drei Bünden.....	128
2.1.6	Zwischenfazit: Der 2. Landfrieden als funktionierende Coping-Strategie?	138
2.2	Der Umgang mit der eigenen Geschichte	144
2.2.1	Das Selbstverständnis der Eidgenossen als «edle Bauern»	146
2.2.2	Die konfessionelle Vereinnahmung einzelner Helden und Mythen.....	161
2.2.3	Die Kappeler Milchsuppe als Symbol eidgenössischer Konfliktkultur.....	169
2.2.4	Zwischenfazit: Das Ideal der tugendhaften Vorfahren und «Alten Eidgenossen».....	175
2.3	Das Problem des gemeinsamen Bundesschwures: Symbole, Rituale und Eide	178
2.3.1	Bundesbeschwörung und Eidgenössischer Gruss	182
2.3.2	Der Untertaneneid als sakraler Akt	192
2.3.3	Religiöse Rituale als einheitsstiftende Praktiken mit Zündstoff	195
2.3.4	Symbolische Handlungen und rituelle Konsensfassaden	198
2.3.5	Zwischenfazit: Gemeinsame Rituale und Eide als Klebstoff für die eidgenössischen Orte	201
2.4	Die konfessionellen Verhärtungen im Matrimonial- und Kollaturhandel von 1630 bis 1637	203

2.4.1	Der Badener Vertrag von 1632 als Teilerfolg Zürichs?	203
2.4.2	Konfessionelle Rhetorik im Angesicht lukrativer Bündnisse	212
2.4.3	Der Badener Vertrag bleibt blosser Theorie	227
2.4.4	Exkurs: Das eidgenössische Defensionale von Wil von 1647	229
2.4.5	Zwischenfazit: Ein Vertrag ohne Wirkung	232
2.5	Die ständischen Identitäten im Bauernkrieg von 1653	234
2.5.1	Erkenntnisinteresse	234
2.5.2	Forschungsstand	234
2.5.3	Das Ereignis und seine historische Einordnung	238
2.5.4	Die Stärkung der gemeinsamen Untertanenidentität durch den Huttwiler Bauernbund	247
2.5.5	Die Argumentationsmuster im Bundesbrief	250
2.5.6	Die ständische Rhetorik im Bundesbrief	257
2.5.7	Unüberbrückbare Alteritäten und die Eskalation des Konflikts	263
2.5.8	Unmittelbare Auswirkungen und Folgen	266
2.5.9	Ständische Rhetorik in den Tellenliedern und im Bauernkrieg	270
2.5.10	Zwischenfazit: Variierende Schichtung der Gruppenidentitäten	280
2.6	Das Bundesprojekt von 1655	285

3	KONFESSION UND KRIEG: IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSBETONENDE RHETORIK IM KONTEXT DES 1. VILLMERGERKRIEGES (1656).....	293
3.1	Erkenntnisinteresse und Struktur des Kapitels	293
3.2	Forschungsstand	295
3.3	Der Arther Handel als Kriegsauslöser	302
3.4	Eskalation: Rhetorisches Aufheizen der bestehenden Spannungen	317
3.5	Position der Zürcher Geistlichkeit	322
3.5.1	Glaubensbekenntnisse	322
3.5.2	Predigten	323
3.5.3	Gebete	357
3.5.4	Zwischenfazit: Geistliche Rhetorik im Dienste politischer Interessen	367
3.6	Bündnisbemühungen Zürichs	370
3.6.1	Vorbemerkungen: Transnationale evangelische Netzwerke	370
3.6.2	Zürichs Suche nach innereidgenössischen Verbündeten	372
3.6.3	Zürichs vergebliche Suche nach auswärtigen Bündnispartnern	377
3.6.4	Zwischenfazit: Zürichs Appell an gemeinsame Kollektividentitäten	389
3.7	Mobilmachung: Argumentation von Kriegstreibern	391
3.7.1	Argumentation von Zürcher Kriegsbefürwortern	392

3.7.2	Argumentation von katholischen Kriegsbefürwortern	406
3.7.3	Zwischenfazit: Eine heterogene Gruppe von Kriegsbefürwortern	416
3.8	Argumentation von Vermittlern	424
3.9	Argumentation in Flugblättern und Flugschriften.....	428
3.9.1	Flugblätter, Flugschriften und Dialogliteratur.....	428
3.9.2	Erkenntnisinteresse.....	441
3.9.3	Die «Thurgauer Gespräche» als wertvolle Zeugen publizistischer Argumentationsmuster	443
3.9.4	Identität und Alterität im ersten «Kunckelstuben- Gespräch»	452
3.9.5	Identität und Alterität in den «Thurgauer Gesprächen»	465
3.9.6	Titelbilder der «Thurgauer Gespräche»	490
3.9.7	Gesamtanalyse der «Thurgauer Gespräche»	495
3.9.8	«Der Alte Eydtgnoß» von 1656.....	509
3.9.9	Weitere Flugblätter und Flugschriften aus dem Kontext des 1. Villmergerkrieges.....	539
3.9.10	Vergleich mit Flugblättern aus dem Dreissigjährigen Krieg und zur «Türkengefahr»	557
3.9.11	Zwischenfazit: Mehrschichtige Identitäten und Alteritäten in frühneuzeitlichen Flugschriften	563
3.10	Coping-Strategien in Volksliedern und Kriegsberichten ...	569
3.10.1	Zum Quellenwert von historischen Volksliedern für die interdisziplinäre Forschung	569
3.10.2	Die Lieder des Villmergerkrieges von 1656	574
3.10.3	Schilderung der Gewalterfahrungen in Kriegsberichten	600
3.10.4	Ausländische Kommentare.....	608
3.10.5	Zwischenfazit: Metaphern als Coping-Strategie	611
3.11	Befriedung des Konflikts durch Rückbesinnung auf gemeinsame Teilidentitäten	615
3.11.1	Der 3. Landfrieden von 1656	616
3.11.2	Dank-, Bet-, Buss- und Fasttage.....	628
3.11.3	Militärische Aufrüstung in den evangelischen Stadtorten als Folge des Krieges.....	634
3.11.4	Zwischenfazit: Zurück zum Status quo ante bellum ..	638
4	ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE.....	640
4.1	Rhetoriken von Gruppenidentitäten und -alteritäten in Normalität, Eskalation, Konflikt und Deeskalation	640
4.2	Coping-Strategien	645
4.3	Alteritätstechniken als Eskalations-Strategien	655
4.4	Identitätstechniken als Coping-Strategien.....	660
4.5	Schlusswort und Ausblick.....	664
5	ABBILDUNGSVERZEICHNIS	665
6	TABELLENVERZEICHNIS	666

7	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	666
8	BIBLIOGRAFIE.....	668
8.1	Quellen.....	668
8.1.1	Ungedruckte Quellen.....	668
8.1.2	Gedruckte Quellen.....	669
8.1.3	Bildquellen.....	678
8.2	Literatur.....	679
8.3	Internetressourcen.....	703
8.4	Online Kataloge.....	707

1 EINLEITUNG

1.1 Der Mythos des 2. Kappeler Landfriedens von 1531

Die Eidgenossenschaft setzte sich in der Frühen Neuzeit aus 13 unabhängigen, sehr ungleichen Teilmgliedern, den sogenannten Ständen oder Orten, zusammen. Diese waren innen- und aussenpolitisch grundsätzlich souverän. Hinzu kamen gemeinsame und einzelörtliche Untertanenländer sowie zugewandte Orte oder mit einzelnen Mitgliedern verbündete Korporationen.¹ Die Orte unterschieden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Verfassungsstruktur und ihres Selbstverständnisses, sondern auch hinsichtlich ihrer wirtschaftlichen und konfessionellen Ausrichtung. Die Gräben zwischen den aristokratischen Stadt- und den republikanischen Landorten sowie zwischen evangelischen und katholischen Ständen waren so tief, dass auf gesamteidgenössischer Ebene kaum Staatsbildungsprozesse stattfanden, während die einzelnen Orte ihre Territorialherrschaft ausbauten und intensivierten. Nicht nur die eidgenössische Aussenpolitik wurde dadurch blockiert, sondern auch innenpolitische Spannungen generiert, welche die Eidgenossenschaft des Öfteren an den Rand eines inneren Krieges brachten.² 1531, 1656 und 1712 konnten die innereidgenössischen, konfessionspolitisch bedingten Konflikte trotz des gemeineidgenössischen Zusammengehörigkeitsbewusstseins nicht mehr friedlich beigelegt werden. Im 2. Kappeler Krieg sowie im 1. und 2. Villmergerkrieg kämpften jeweils die evangelischen Orte Zürich und Bern gegen die katholischen fünf Orte der Inner- und Nordschweiz Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Luzern in einem innereidgenössischen «Bruderkrieg». Nach vergleichsweise kurzen militärischen Auseinandersetzungen raufte sich die eidgenössischen Orte wieder zusammen, obwohl die konfessionellen Differenzen bestehen blieben.³

Die konfessionelle Spaltung entstand mit der Reformation in den 1520er Jahren. Die Eidgenossenschaft gilt als eines der Kerngebiete der kirchlichen Erneuerungsbewegungen. Reformatoren wie Huldrych Zwingli, Johannes Calvin oder Heinrich Bullinger gestalteten mit ihrem theologischen und humanistischen Wirken die kirchlichen Verhältnisse in den Stadtorten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen und dem zugewandten Genf komplett um. Sie verbanden die theologischen Neuerungen mit sozialen und politischen Anliegen. Die weltlichen Obrigkeiten von Bern und Zürich unterstützten die Reformanliegen auch aufgrund ihrer Partikularinteressen. Sie profitierten von der Übernahme kirchlicher Rechte und Güter. Glarus überliess die Glaubensfrage den Gemeinden. Die Gemeinen Herrschaften schlossen sich mehrheitlich dem neuen Glauben an.⁴

Die Verbreitung der reformatorischen Ideen führte rasch zu Spannungen. So konnte beispielsweise die regelmässige Beschwörung der eidgenössischen Bundesverträge nicht mehr durchgeführt werden, da Zürich nur noch auf Gott und nicht mehr auf die Heiligen schwören

¹ Bühler, Eidgenossenschaft: 407.

² Pfister, Konfessionskonflikte: 257.

³ Im Hof, Régime: 675-677; Kälin, Salz: 105; Meyer, Kappeler Krieg: 119; Peyer, Verfassungsgeschichte: 84-85, 104-105; Schläppi, Gesandte: 9-10.

⁴ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 3; Schnyder, Reformation.

wollte. Die katholischen Orte hingegen weigerten sich, dem aus ihrer Sicht ketzerischen Zürich den Eid zu leisten.⁵ Nicht die konfessionelle Spaltung an sich, sondern die realpolitischen Auswirkungen führten zu Konflikten, denn «Religion war und ist ein kulturelles Phänomen.»⁶ Die konfessionspolitischen Spannungen führten dazu, dass sich konfessionelle Gruppen bildeten und einander nicht nur in theologischen, sondern auch in politischer Hinsicht gegenüberstanden.⁷

Im 2. Kappeler Krieg von 1531 unterlagen die evangelischen Orte trotz militärischer, wirtschaftlicher und politischer Übermacht, sodass der anschliessend geschlossene 2. Landfriede deutlich zu Gunsten der katholischen Orte ausfiel. Im Wissen um ihre politisch untergeordnete Position und mit dem Willen, eine Genossenschaft bleiben zu wollen, nutzten sie den Sieg aber nicht übermässig aus.⁸

Der 2. Landfriede zeichnete sich dadurch aus, dass er erstmals in Europa die evangelische Konfession neben der katholischen offiziell erlaubte und das Prinzip «cuius regio, eius religio» festsetzte. Dieses berechnete alle Orte, ihre Konfession selbst zu wählen. Die Ausbreitung der Reformation in den Gemeinen Herrschaften wurde gestoppt, in den Freien Ämtern gar rückgängig gemacht.⁹ Die katholischen Orte akzeptierten den evangelischen Glauben nur unter der Prämisse, es handle sich um eine «ketzerische Abweichung vom alten, wahren, christlichen Glauben, und gaben ihm das Ausnahmerecht der öffentlichen Religionsausübung.»¹⁰ Der Landfriede von 1531 bestimmte und regelte das bikonfessionelle Zusammenleben in der Eidgenossenschaft.¹¹ Obwohl er die evangelische Konfession strukturell benachteiligte, raufte sich die eidgenössischen Orte nach dem Krieg wieder zusammen. Sie wussten, dass innere Streitigkeiten ihre Autonomie vom Reich gefährden würde und dass sie nur gemeinsam gegen äussere Bedrohungen bestehen konnten. Ausserdem verfügte keine der beiden Parteien über genügend Machtmittel, um die jeweils andere zu Konversionen zu zwingen. In der Folge verschwand die Diskussion um den richtigen Glauben von der politischen Ebene. Auf gesamteidgenössischer Bühne wurden religiöse Elemente zunehmend vermieden, was eine Säkularisierung einleitete, während in der innerörtischen Politik der Faktor Religion weiterhin eine zentrale Stütze der politischen Institutionen blieb.¹² Die Orte erkannten, dass sie die Meinungsverschiedenheiten nicht lösen konnten, daher wurde das theologische «Glaubensproblem» ausgeklammert und politisch eingefroren.

Der 2. Landfrieden schuf ein rechtliches System, das die wirtschaftlichen, demographischen und machtpolitisch überlegenen evangelischen Orte übervorteilte. Er «reproduzierte [...] die konfessionellen

⁵ Bächtold, Gott: 297-299; Peyer, Verfassungsgeschichte: 87.

⁶ Greyerz, Religion: 21.

⁷ Head, Thurgau: 245.

⁸ Haas, Zwingli: 41, 121-144, 167-170; Hacke, Konflikt: 586-587; Holenstein, Konfessionalismus: 191-192; Meyer, Kappeler Krieg: 193-194.

⁹ Holenstein, Konfessionalismus: 191-193; Forclaz, Vielfalt: 89-99; Maissen, Konfessionskulturen: 243-244; Pfister, Konfessionskonflikte: 280-281.

¹⁰ Knittel, Werden: 23.

¹¹ Head, Dominion: 128-134; Holenstein, Konfessionalismus: 191-193.

¹² Gallati, Politik (1918): 211-214; Lau, Konfessionskonflikt: 38-39; Lau, Stiefbrüder: 38, 47-49.

Differenzen, die er [...] eigentlich harmonisierten sollte».¹³ Zürich und Bern versuchten daher, das System zu verändern.¹⁴ Die strukturelle Benachteiligung der evangelischen Orte bestand darin, dass die katholischen Orte auf der Tagsatzung aufgrund ihrer grösseren Anzahl die Stimmenmehrheit besaßen, obwohl die evangelische Bevölkerung der katholischen zahlenmässig deutlich überlegen war.¹⁵ Die katholischen Orte konnten daher alle evangelischen Anliegen blockieren.¹⁶

In diesem Kontext kam es immer wieder zu konfessionsbedingten Konflikten, die sich im 1. und 2. Villmergerkrieg von 1656 und 1712 in militärischen Auseinandersetzungen entluden. Zuvor hatte die äussere Bedrohung, die vom Dreissigjährigen Krieg von 1618 bis 1648 im benachbarten Deutschen Reich ausging, eine Eskalation verhindert. Die eidgenössischen Politiker wollten sich unter allen Umständen aus dem Krieg heraushalten im Wissen, dass die konfessionell gespaltenen Orte auf unterschiedlichen Seiten in den Krieg eintreten würden. Dies hätte zur Folge haben könne, dass sich die europäischen Grossmächte in die inneren eidgenössischen Verhältnisse einmischten, und hätte vermutlich das Ende der Eidgenossenschaft bedeutet. Nach dem Ende des Krieges fehlte dieser äussere Druck, sodass es in den 1650er Jahren zu zwei grossen bewaffneten Konflikten kam: dem Bauernkrieg von 1653 und dem 1. Villmergerkrieg von 1656.¹⁷

Der Bauernkrieg war kein primär konfessioneller Konflikt, sondern eine Untertanenrebellion gegen die Regierungen. Dennoch spielten konfessionelle Elemente in seinem Verlauf eine wichtige Rolle. 1653 verbündeten sich die katholischen Luzerner Untertanen mit den evangelischen Berner Untertanen in einem sogenannten Bauernbund, den sie als Gegenstück zum sogenannten Herrenbund der eidgenössischen Eliten konzipierten. Um den Aufständischen Herr zu werden, waren auch die konfessionell unterschiedlichen Regierungen gezwungen, widerwillig zusammenzuarbeiten.¹⁸

Erstaunlicherweise lagen die Bruchlinien im 1. Villmergerkrieg, der lediglich drei Jahre später stattfand, völlig anders. Hier standen die reformierten Orten Zürich und Bern den fünf katholischen Orten der Innerschweiz gegenüber. Der 1. Villmergerkrieg fand Anfang des Jahres 1656 statt und hatte mehrere Ursachen. Neben den konfessionellen Spannungen bestand vor allem Uneinigkeit über die Frage, ob und, wenn ja, wie die eidgenössischen Bünde revidiert werden sollten.¹⁹ Die katholischen Orte lehnten ein von Zürich und Bern vorgeschlagenes Reformprojekt ab. Sie erneuerten im Oktober 1655 den katholischen Bund zwischen den fünf inneren Orten mit Freiburg, Solothurn, Appenzell-Innerrhoden und dem katholischen Teil von Glarus, den sogenannten Borromäischen Bund von 1586. Auf reformierter Seite stand die Frage im Raum, wie die Religionsbeschwerden der Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften abgestellt werden könnten.²⁰

¹³ Hacke, Konfession: 163.

¹⁴ Holenstein, Konfessionalismus: 196.

¹⁵ Peyer, Verfassungsgeschichte: 90.

¹⁶ Gallati, Neutralität: 162; Moos, Freiheit: 148.

¹⁷ Head, Thurgau: 240-241.

¹⁸ Suter, Bauernkrieg: 100, 255-268.

¹⁹ Lau, Villmergerkrieg: 89-91

²⁰ Bolzern, Bund.

Konkreter Auslöser des Krieges war der Arther Handel. Im Schwyzerischen Arth existierte im Geheimen eine kleine evangelische Gemeinde. Im Jahr 1655 wurde sie einige Monate lang von einem evangelischen Geistlichen aus Zürich betreut. Der neue katholische Pfarrer in Arth beschwerte sich bei seiner Obrigkeit, welche die Inhaftierung der sogenannten Nikodemiten befahl. Einigen evangelischen Arthern gelang zuvor die Flucht nach Zürich, wo sie um Asyl baten. Dieses wurde ihnen zögernd und anfänglich widerwillig gewährt. Als man sich schliesslich für die Aufnahme der evangelischen Glaubensbrüder entschieden hatte, setzte sich Zürich vehement für sie ein. Zürich forderte von Schwyz, die verbliebenen Evangelischen freizusetzen, nach Zürich ziehen zu lassen und ihre Vermögenswerte auszuliefern. Schwyz interpretierte dies als Einmischung in die inneren Angelegenheiten und bezichtigte daher Zürich, das eidgenössische Recht gebrochen zu haben, und weigerte sich, das Schiedsgericht zu konsultieren. Obwohl mehrere Orte um Aufschub für die inhaftierten Nikodemiten baten, wurden letztere in Schwyz rasch verurteilt und hingerichtet. Bern schlug sich daher auf die Seite Zürichs. Schwyz wurde von den katholischen Orten der Innerschweiz unterstützt.²¹

Die gemeineidgenössische Vermittlungstagsatzung Ende Dezember 1655 scheiterte an der Unnachgiebigkeit beider Seiten. Mit der Publikation des Kriegsmanifests von Zürich und Bern am 6. Januar 1656 begannen die Auseinandersetzungen. Zürich besetzte rasch grosse Teile des Thurgaus und setzte den Landvogt aus Zug ab. Zürichs zweite Station war die katholische Stadt Rapperswil, deren Schirmorte Uri, Schwyz, Unterwalden und Glarus waren. Für die katholischen Orte war die Stadt ein bedeutendes Bollwerk, da sie nicht weit von Zürich entfernt lag. Für Zürich hätte die Einnahme der Stadt einen wichtigen Brückenkopf an der Grenze zu den katholischen Orten bedeutet. Beide Seiten vermieden es bewusst, den Gegner auf seinem Territorium direkt anzugreifen. Ein derartiges Vorgehen hätten sie nicht mit den eidgenössischen Bundesverträgen und Wertvorstellungen vereinbaren können.²²

Die Zürcher Belagerung der Stadt Rapperswil zog sich in die Länge. Die geplante Vereinigung der evangelischen Truppen an der Grenze zu den katholischen Orten scheiterte; auch aufgrund der Berner Niederlage gegen das zahlenmässig unterlegene katholische Heer in der Schlacht bei Villmergen am 24. Januar 1656. Als auch der Zürcher Sturmangriff auf Rapperswil am 3. Februar 1656 misslang, leiteten die beteiligten Orte Friedensverhandlungen ein.²³

Dank aufwändiger Vermittlungsbemühungen Unbeteiligter konnte der 3. Landfrieden geschlossen werden, der den Status quo ante wiederherstellte.²⁴ Damit gestaltete der 2. Landfrieden von 1531 das gemischtkonfessionelle Zusammenleben der Eidgenossenschaft, bis er 1712 nach dem Sieg der evangelischen Orte im 2. Villmergerkrieg durch den 4. Landfrieden ersetzt wurde.²⁵

Der 1. Villmergerkrieg fand als konfessionspolitische Ausei-

²¹ Lau, Villmergerkrieg: 80-105.

²² Lau, Villmergerkrieg: 103-110.

²³ Egloff, Gleichnis: 98-114.

²⁴ Lau, Stiefbrüder: 115-117.

²⁵ Hacke, Konflikt: 590-595, 602; Head, Dominion: 128-134.

nersetzung lediglich acht Jahre nach dem Ende des verheerenden Dreissigjährigen Krieges statt und wurde breit kommentiert. Seit den Kappeler Kriegen von 1529 und 1531 hatten die Grenzen des Sagbaren verschoben. Religiöse Kriegsmotive galten nicht mehr als legitim. Insbesondere Zürich, das den Krieg forciert hatte, musste sein Vorgehen mit anderen Argumentationsmustern begründen. Zürich argumentierte rechtlich und beschuldigte den Gegner, sich nicht an die eidgenössischen Bundesverträge gehalten zu haben. Dennoch war den Beobachtern aufgefallen, dass die Fronten den konfessionellen Grenzen entlang verliefen. Der Krieg wurde daher im zeitgenössischen Diskurs als Religions- und Bürgerkrieg wahrgenommen²⁶ und dementsprechend als «grundverderblich»²⁷ verurteilt.

An diesem Punkt setzt die vorliegende Studie ein und untersucht unter anderem die Frage, wie angesichts der konfessionellen Differenzen und Spannungen ein vergleichsweise friedliches Zusammenleben in der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts bewerkstelligt werden konnte. Die vorliegende Dissertation wurde im Teilprojekt 10 «Religionskriege in der Schweiz» der Interfakultären Forschungsoperation (IFK) «Religious Conflicts and Coping Strategies» erarbeitet. Als Teil der interdisziplinären Forschungsgruppe profitierte sie von regem Austausch und dem eingeführten Coping Konzept, welches das Verständnis der Konflikte und der Einfrierung der konfessionellen Spannungen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft vertieft.

Unter einem Religionskrieg oder einem konfessionell motivierten Krieg versteht die Arbeit einen Konflikt, bei dem entweder die Konfliktparteien ihre Feinde aufgrund deren religiösen Überzeugungen, Praktiken oder Zugehörigkeiten identifizieren oder die Parteien im Konflikt Beziehungen und Solidaritäten auf Grundlage einer bestimmten religiösen Identität abrufen. Dabei nutzen verschiedene Akteure ihre religiöse Zugehörigkeit, um ihre politische Ausrichtung zu kennzeichnen.²⁸ Sie sind damit eine besondere Form gewaltsamer Konflikte, bei denen jeweils mindestens zwei organisierte Gruppen einander gegenüberstehen. Diese fügen einander Schaden zu mit dem Ziel, die Fähigkeit des jeweils anderen, Schaden zuzufügen, zu verringern.²⁹ Der Rekurs auf die religiöse Identität bei der Formierung der Parteien, macht aus dem Konflikt einen Religionskrieg.

Religionskriege werden im öffentlichen Diskurs häufig als besonders erbitterte und grausame Kämpfe wahrgenommen. Dies liegt unter anderem daran, dass sich Konflikte verschärfen, wenn religiöse Komponenten eine Rolle spielen, da «in solchen Konflikten starke emotionale, faktische und interpretatorische Aspekte miteinander verwoben sind.»³⁰ Daher greifen eingeübte Konfliktlösungsmechanismen in religiösen Konflikten meist nur unvollständig. Die Art und Weise, wie dies im eidgenössischen Kontext gelang beziehungsweise nicht gelang, ist Gegenstand der vorliegenden Forschungsarbeit.

Unter Religionsfrieden versteht die Arbeit eine längerfristige

²⁶ Lau, Stiefbrüder: 88.

²⁷ Niederhäuser, Krieg: 322-323.

²⁸ te Brake, War: 5.

²⁹ Tilly, Politics: 104.

³⁰ Heyden, Mona, Coping: 372.

Abwesenheit von organisierter Gewalt aufgrund konfessioneller oder religiöser Faktoren. Religionsfrieden umfasst eine längerfristige, mehrheitlich gewaltfreie Koexistenz unterschiedlicher Religionen oder Konfessionen.³¹ Dies bedeutet nicht, dass keine konfessionellen Konflikte entstehen können, sondern, dass sie nicht zu gewaltsamen, militärischen Auseinandersetzungen eskalierten. Im Falle der Alten Eidgenossenschaft waren es oft diese Konflikte, welche die unterschiedlichen Orte zu Verhandlungen über praktikable Lösungen zwangen. Dies sicherte die zwischenörtliche Kommunikation und auf deren Basis das Fortbestehen des *Corpus helveticum*.³²

Die traditionelle Historiografie betonte den Friedenswillen und das Bedürfnis nach Ausgleich als Triebkräfte der eidgenössischen Geschichte. Die vorliegende Dissertation hingegen begreift Schweizer Geschichte nicht nur als ein Bedürfnis nach Frieden und Neutralität; den Bundesbrief nicht als das einzige zentrale oder als ein zielgerichtetes Gründungsdokument. Schweizer Geschichte wird auch als eine konfliktträchtige Entwicklung mit verschiedenartigen, nichtlinearen Prozessen verstanden. Nicht nur ein Friedensbedürfnis, sondern auch schmerzhaft und kriegerisch-blutige Erfahrungen haben einen langen Lernprozess ausgelöst.

Insofern erlaubt die Frage, wie die Eidgenossen durch gemeinsame Konfliktbearbeitung zu einem Auskommen gefunden haben, eine neue Sicht auf die eidgenössische Geschichte. Denn sie nimmt tagesaktuelle Quellen in den Blick, um nicht dem Mythos «Landfrieden» zu verfallen. Wie bei den meisten normativen Vorgaben in der Frühen Neuzeit kann vom Vertrag nicht auf dessen Umsetzung geschlossen werden. Die Konfliktursachen wurden nicht gelöst oder befriedet. Die entstandenen Differenzen und Spannungen wurden lediglich eingefroren und zu späteren Zeitpunkten wieder aufgetaut und aufgeheizt. Daher richtet die Arbeit ihr Augenmerk darauf, wie gegnerische Parteien nach einem Konflikt miteinander umgegangen sind, um trotz des gegenseitigen Blutvergiessens zusammenzuleben.

Der 2. Landfrieden schuf aufgrund der strukturellen Benachteiligung der evangelischen Orte nicht wirklich einen Frieden, sondern weitere Probleme. Die daraus erwachsenen Spannungen förderten die Unzufriedenheit der evangelischen Orte und bildeten den Nährboden für neue Konflikte, sodass die evangelischen Orte das Ungleichgewicht militärisch beheben wollten. Der 1. Villmergerkrieg war daher ein Konflikt mit jahrzehntelanger Vorgeschichte. Zürich hatte die Niederlage von 1531 nie überwunden, denn es wusste um seine militärische und wirtschaftliche Übermacht.³³ Die Folge davon war, dass konfessionspolitische Spannungen und Konflikte an der Tagesordnung waren. Die Vorstellung, 1531 einen echten Landfrieden geschaffen zu haben, entspricht weniger den tatsächlichen Ereignissen als einem Mythos. Es geht der vorliegenden Dissertation daher darum, die eidgenössische Konfliktkultur und Befriedungsmechanismen unter Einbezug des Coping Konzepts neu zu verstehen.

³¹ te Brake, War: 8.

³² te Brake, War: 51, 89-90.

³³ Gallati, Neutralität: 161; Heiligensetzer, Kirchendiener: 253-254.

1.2 Forschungsstand

Die schweizerische Eidgenossenschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie es geschafft hat, trotz mannigfaltiger innerer Differenzen sich immer wieder zusammenzurufen. Die Erinnerung an geleistete Konfliktlösungen wurde bewusstseinsprägend, sodass sich die Schweiz heute als «Willensnation» bezeichnet. Die Frage, wie das gelingen konnte, wurde in der bisherigen Forschung und gesellschaftspolitischen Diskussion mehrheitlich stiefmütterlich behandelt und wird im Rahmen der vorliegenden Dissertation anhand des Beispiels des 1. Villmergerkrieges und der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts aufgearbeitet.

Seit der konfessionellen Spaltung mussten sich die Menschen im Raum der heutigen Schweiz damit auseinandersetzen, dass innerhalb des eidgenössischen Bundes keine religiöse Einheit mehr bestand. Die Einführung der Reformation ebenso wie der Widerstand dagegen beeinflussten nicht nur Religion, Kirche und Frömmigkeit, sondern veränderten das gesamte Leben. Konfessionalisierungsprozesse beeinflussten politische, kulturelle, soziale und behaviorale Bereiche und Entwicklungen. Das Nebeneinander von verschiedenen Konfessionen war nicht nur im eidgenössischen Kontext spannungsgeladen und konfliktreich.¹ Dennoch fanden die Betroffenen Möglichkeiten, ein gemeinsames Zusammenleben zu sichern. Die traditionelle Schweizer Geschichtsschreibung vernachlässigte die Konflikte in der Eidgenossenschaft und fragte deshalb auch nicht, wieso und mit welchen alltäglichen Mechanismen es trotzdem gelang, einigermaßen friedlich zusammenzuleben.² Ein weiteres Forschungsdesiderat betrifft die Fragen, wie die vorhandenen Spannungen durch Identitäts- und Alteritätsbildung zu Feindbildern und Konflikten führten. Die folgenden Ausführungen belegen diese Ausgangslage.

In Bezug auf das gemischtkonfessionelle Zusammenleben in einem bestimmten Raum ist von Interesse, wie sich das Verhältnis zwischen den Konfessionen manifestierte und entwickelte. Die christliche Kirche Westeuropas war im Mittelalter alles andere als einheitlich und gleichförmig. Regionale Unterschiede unter dem Dach der einen Kirche waren durchaus üblich. Erst mit der Reformation wurde es nötig, die eigene und die andere Kirche zu definieren und zu differenzieren. In der Auseinandersetzung mit den neuen Anderen mussten Bekenntnisse geschaffen und die gegenseitige Abgrenzung markiert werden.³

Indem man diese Prozesse der eigenen und gegenseitigen Definierung als grundlegende Motoren gesellschaftlicher Veränderung verstand, hat sich die historische Forschung seit den 1950er und vermehrt seit den 1980er Jahren intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, welche Entwicklungen dabei abliefen und welche Auswirkungen sie für die Gesellschaft hatten. Die Basis legte Ernst Walter Zeeden mit seiner Beschreibung der Konfessionsbildung als innerkirchlichen Wandlungsprozess im Zuge der Konsolidierung der Konfessionen. Er definierte Konfessionsbildung als «geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen

¹ Vogler, Gebiete: 425.

² Forclaz, Vielfalt: 89.

³ Vogler, Gebiete: 425.

christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös sittlicher Lebensform»⁴. Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahren entwickelten Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling unabhängig voneinander das Konzept der Konfessionalisierung. Sie bildeten die These, dass Konfessionalisierung als «gesellschaftlicher Fundamentvorgang, der das öffentliche und private Leben tiefgreifend umpflügte»,⁵ in einem in den verschiedenen Konfessionen parallel verlaufenden Prozess der Konfessionsbildung, der Dogmenbildung und des Ausbaus von kirchlichen Institutionen zu verstehen ist. Sie gingen davon aus, dass Reformation und Gegenreformation gleichzeitig und nicht, wie bis dahin angenommen, nacheinander abgelaufen sind. Die Prozesse liefen strukturell und funktionell gleichförmig ab.⁶ Neben der Parallelisierung der konfessionalisierenden Entwicklungen in den verschiedenen Konfessionen gehen Reinhard und Schilling davon aus, dass die Konfessionsbildung mit der Herausbildung moderner Staatlichkeit «verzahnt»,⁷ beziehungsweise Religion mit der Staatsbildung verknüpft sei.⁸ Das Konfessionalisierungsparadigma fokussiert auf die Konfession als wesentliches Element zur Herausbildung von Staatlichkeit. Mit diesen Thesen legten Reinhard und Schilling den Grundstein für einen intensiven Forschungsdiskurs.

Die etatistisch geprägten Modelle der Konfessionalisierung von Reinhard und Schilling, welche einen eminenten Zusammenhang zwischen der Verfestigung kirchlicher Strukturen und dem Anwachsen der Staatsgewalt seit dem 16. Jahrhundert annahmen, wurden von mehreren Forschern ergänzt durch eine Sozialdisziplinierung von «unten». Marc Venard konstatierte beispielsweise, das Konzept der von der obrigkeitlich neustrukturierten Volksfrömmigkeit sei «nicht falsch, aber unzulänglich»⁹ und belegte anhand der Entwicklungen der katholischen Volksfrömmigkeit in Frankreich im 16. und 17. Jahrhundert, dass Gegenreformation und Volksreligion miteinander verbunden waren. Ebenso entscheidend sei es, welche Initiativen aus dem Volk kamen und wie die Bevölkerung auf obrigkeitliche Innovationen reagierte. Der Aufbau eines Volkskatholizismus benötigte die implizite Zustimmung des Volkes. Die Neueinführungen durch die weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten waren nur deshalb erfolgreich, weil sie die Erwartungen und Vorlieben des Volkes trafen.¹⁰

Darüber hinaus hat Heinrich R. Schmidt dargelegt, dass die Bevölkerung vor Ort ohne Input der Obrigkeit ein Interesse an religiöser Sozialdisziplinierung der Gemeindemitglieder hatte und mittels lokaler Sittengerichte diese selbst übernommen hat.¹¹ Das Konfessionalisierungsparadigma hingegen berücksichtige keine Gestaltungsmöglichkeiten «von unten», sondern gehe von einer durch die Obrigkeit angestrebte, geplante und organisierte Sozialdisziplinierung «von oben»

⁴ Zeeden, Grundlagen: S. 251.

⁵ Schilling, Konfessionalisierung: 6.

⁶ Reinhard, Zwang: 258-262.

⁷ Schilling, Konfessionalisierung: 43.

⁸ Reinhard, Zwang: 275.

⁹ Venard, Volksfrömmigkeit: 258.

¹⁰ Venard, Volksfrömmigkeit: 265-270.

¹¹ Schmidt, Sozialdisziplinierung: 639-682; siehe auch: Forster, Reform; Holzem, Christentum; Schmidt, Abendmahl; Venard: Volksfrömmigkeit.

aus. Die Gemeinden hatten aber in ständiger Erwartung des bevorstehenden Jüngsten Gerichts ein virulentes intrinsisches Interesse daran, ihre Mitglieder im Glauben und Verhalten rein und gottgefällig zu halten. Ein Sünder unter ihnen könnte die ganze Abendmahlsgemeinschaft verunreinigen und den Zorn Gottes auf alle ziehen. Aus diesem Grund wurden in den protestantischen Kirchen Gemeindeglieder, die gesündigt und sich nicht mit Gott versöhnt hatten, vom Abendmahl ausgeschlossen. Die lokalen Sitten- und Chorgerichte, die über die Reinhaltung der Abendmahlsgemeinschaft wachten, waren Vertreter aus der Gemeinde, die sich selbständig zu sozialen Kontrollinstanzen zusammenbildeten und damit der Konfessionalisierung und Staatenbildung von unten Vorschub leisteten.¹²

Randolph C. Head untersuchte ebenfalls die Rolle des Territorialstaates für den konfessionellen Wandel am Beispiel des gemischtkonfessionellen Kontexts und bikonfessionellen Gemeinden in den Drei Bünden. Denn hier fehlte es an fast allen zentralen Institutionen, die als Treiber der Sozialdisziplinierung nach Gerhard Oestreich oder der Konfessionalisierung gemäss ursprünglichem Paradigma fungieren konnten. Head konnte darlegen, dass die Bündner Gemeinden in der zweiten Hälfte des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ohne äussere Einwirkungen selbst eine immer stärkere Differenzierung zwischen den beiden konfessionellen Gruppen vorgenommen hatten. Die Entwicklungen in der peripheren Region, die sich herrschaftlich stark von anderen europäischen Gebieten unterschied, waren damit mit denjenigen im Reich durchaus vergleichbar. Das Bündner Fallbeispiel widerspreche dem Konfessionalisierungsparadigma von Reinhard und Schilling nicht, gibt aber Hinweise darauf, dass dessen Anspruch, die Verbindung von religiöser Veränderung und Modernisierung in einzigartiger Weise zu erklären, übertrieben sei. Die Parallelen zwischen der Konfessionalisierung lutherischer, reformierter und katholischer Regionen seien durchaus nachzuweisen. In Frage gestellt würde aber die These der zentralstaatlich ausgeführten Sozialdisziplinierung Weberischer Prägung. Denn in den Drei Bünden fehlte eine starke Zentralmacht. Dennoch bildeten sich wie in anderen Teilen des Reiches konfessionalisierte Institutionen aus und taten sich konfessionelle Teilidentitäten hervor, welche das Alltagshandeln der Bevölkerung bestimmten.¹³

Sandro Liniger hat die Konzepte der Konfessionalisierung «von oben» und «von unten» durch ein drittes Modell erweitert. Am Beispiel der Konfliktlinien in den Bündner Wirren zeigte er, dass die konfessionelle Aufladung durch radikale reformierte Pfarrer geschah. Pfarrer können als mittlere Instanz angesehen werden. Sie gehörten weder zur Obrigkeit noch zur Untertanenschaft, sondern übernahmen eine Mittlerposition. Sie waren zumeist gut ausgebildet und wurden in der Regel von den Gemeinden gewählt.¹⁴ Der Konflikt entzündete sich daran, dass die von der sozialen und politischen Macht ausgeschlossenen reformierten Pfarrer die ehemalige Elite beseitigen wollten und zu diesem Zweck die Massen «von unten» mobilisierten. Ihr gewaltsames Vor-

¹² Schmidt, Abendmahl: 87-90.

¹³ Head, Catholics: 323-345; Head, Coexistence.

¹⁴ Liniger, Krieg: 135-158.

gehen gegenüber den bisherigen mehrheitlich katholischen Eliten mussten die reformierten Prediger legitimieren. Sie verwendeten zur Begründung biblische Leitmotive wie die Bundestheologie, der legitime Tyrannenmord oder die Idee, die radikalen Prediger seien gesandte Propheten, die das auserwählte, aber geknechtete Volk befreien würden. Durch die Überschneidung der politischen mit den konfessionellen Konfliktlinien, erfuhr der Konflikt «eine religiöse Aufladung».¹⁵ Damit verdeutlicht Liniger einen dritten Ursprung für Konfessionalisierungsprozesse aus der Mitte.¹⁶

Etienne François hat die bis dahin geltenden Forschungsmeinungen in mehrfacher Hinsicht mit seiner Studie «Die unsichtbare Grenze» ergänzt. In dieser 1991 erschienenen Studie untersuchte François das gemischtkonfessionelle Zusammenleben in der deutschen Reichsstadt Augsburg nach dem Ende des Dreissigjährigen Krieges. Er fragte, ob die Lutheraner und Katholiken zwei unterschiedliche «Völker» innerhalb der Stadt bildeten und, falls ja, inwiefern. Er untersuchte die Spezifität der konfessionellen Identitäten und die gegenseitige Abgrenzung. Dabei zeigte er, dass das konfessionelle Zeitalter keineswegs mit dem Westfälischen Frieden von 1648 zu Ende ging, sondern dass die mit diesem Dokument erfolgte konfessionelle Stabilisierung die Prozesse der Differenzierung, Abgrenzung und Verinnerlichung noch beschleunigte.¹⁷

Seine Untersuchung der bikonfessionellen Bevölkerung Augsburgs hat einerseits ergeben, dass es sich bei den Katholiken und Lutheranern um «zwei unterschiedliche Gesellschaften»¹⁸ in dieser Stadt handelte. Die Differenzen zwischen den Glaubensgruppen betrachtete er als Unterschiede, nicht aber als Gegensätze. Denn die verbindenden Elemente blieben trotz allem stärker als die trennenden. Die Bevölkerung war aufgrund der nicht zu ändernden Umstände der Bikonfessionalität zu einer gewissen Flexibilität gezwungen und war zu pragmatischen, realistischen, kompromissbereiten Haltungen bereit. Verschiedene Formen des Ausgleichs, wie eine paritätische Stadtführung, ermöglichten ein Zusammenleben und verhinderten, dass sich die Konfessionen gegenseitig schaden. Den Augsburgern sei unbewusst klar gewesen, dass keine Konfession ohne die andere auskomme. Die Interessen der beiden Glaubensgruppen widersprachen einander nicht. Ein gegenseitiges sich Ergänzen war für beide Konfessionen vorteilhaft. Trotz des konfessionellen Pragmatismus gab es aber auch konfessionelle Reibungspunkte, Widerstände, Spannungen und Rivalitäten.¹⁹

Die Bevölkerung von Augsburg war mit ähnlichen, vielleicht sogar mit gleichen Herausforderungen konfrontiert wie die Menschen der Eidgenossenschaft. Rechtliche Parität war kein Garant für religiöse Toleranz. Parität wurde von beiden Seiten als eine negative, notgedrungene Einrichtung betrachtet. Denn die rechtliche Gleichberechtigung könnte implizit als Anerkennung und Gleichwertigkeit beider Konfessionen verstanden werden. Die konfessionelle Parität stellte eine grosse

¹⁵ Liniger, Krieg: 153.

¹⁶ Liniger, Krieg: 135-158.

¹⁷ François, Grenze: 11-12.

¹⁸ François, Grenze: 140.

¹⁹ François, Grenze: 140-141.

Herausforderung für die Zeitgenossen dar. Es war eine beträchtliche Leistung, die Frage nach der Legitimität der Konfessionen und nach der religiösen Wahrheit zugunsten eines politischen Pragmatismus auszuklammern. In der Eidgenossenschaft wurde diese Herausforderung mit dem 1. beziehungsweise 2. Kappeler Landfrieden auf eidgenössischer Ebene geregelt, indem jedem Ort freie Glaubenswahl zugesprochen wurde, die beiden Konfessionen offiziell als gleichwertig galten und die Wahrheitsfrage vom politischen Diskurs ausgeschlossen wurde.²⁰

In Augsburg fürchtete man sich vor der Identitätsvermischung aufgrund der rechtlichen Parität. Um die Parität im Alltag als tragbar zu empfinden, wurde im kollektiven Bewusstsein eine «unsichtbare Grenze» errichtet. Hierzu entwickelte die Bevölkerung neue Formen der Abgrenzung wie beispielsweise ein intensiver Religionsunterricht in der Schule. Spezifische Verhaltensweisen schufen eine innerkonfessionelle Identität, die sich deutlich von der anderen Konfession unterschied und die konfessionelle Gruppe erkennbar machten. Auf katholischer Seite fanden regelmässig Kontroverspredigten statt und auf lutherischer Seite Friedensfeste, welche die eigene Gruppe in ihren religiösen Vorstellungen bekräftigten und ihr Zusammengehörigkeitsgefühl stärkten. Sie dienten der Selbstbestätigung und Definierung der eigenen Identität als auserwähltes Volk, welches im Besitz der religiösen Wahrheit sei. Eine Rhetorik, die alle möglichen Gegensätze betonte, festigte die Grenze zwischen den Konfessionen; eine klare Abgrenzung zwischen dem «wir» und dem «sie». Es handelte sich um ein «kollektives Ritual der Abgrenzung»²¹ und um den «Versuch, die Einheit innerhalb jeder Konfession wieder heraufzubeschwören [...] und [...] die schädlichen Auswirkungen der Parität zu bannen».²² Die zentrale Strategie bestand darin, sich gegen den Eindruck zu verteidigen, die beiden Konfessionen seien gleichwertig. Die Angst vor verschwimmenden Unterschieden zwischen den Konfessionen und dem Wegfall der imaginären Grenze manifestierte sich unter anderem in der Angst vor Konversionen. Obwohl die konfessionsspezifischen Rituale als Gegenmittel zur Parität gedacht waren, wurden sie zu Garanten der Parität, indem sie eine konfessionelle Konfrontation vortäuschten und somit das Konfliktpotential der Bikonfessionalität entschärften, indem sich die Spannungen in geregelten, organisiert-ritualisierten Bahnen entladen konnten.²³

Die zunehmende konfessionelle Abgrenzung lud nicht-religiöse Dinge wie Gesten, Kleidung und Fassadenbemalung symbolisch auf. Das Zusammenleben mit dem «Gegenstück» auf engstem Raum führte dazu, dass die Konfession nach aussen getragen wurde und die äusseren Unterscheidungsmerkmale als wichtig empfunden wurden.²⁴ Die Konfession wurde ein entscheidender Faktor für die öffentliche Identität, erfasste aber nicht alle Lebensbereiche. Konfessionelle Stadtteile beispielsweise fehlten, in sozioprofessioneller Hinsicht unterschieden sich die beiden Gruppen kaum. Einander ergänzende wirtschaftliche In-

²⁰ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1478-1483; Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 6-14.

²¹ François, Grenze: 163.

²² François, Grenze: 162.

²³ François, Grenze: 143-162.

²⁴ François, Grenze: 177-190.

teressen und pragmatisch orientiertes Handeln hatte eine enorm integrative Wirkung. Damit belegte François, dass sich Abgrenzung und Zusammenleben nicht gegenseitig ausschlossen.²⁵

Die unsichtbare Grenze prägte das Zusammenleben, die Mentalitäten und das Verhalten entscheidend, sodass sich nach dem Westfälischen Frieden zwei spezifische konfessionelle Kulturen entwickelten. Die Konfessionsmitglieder selbst empfanden sich als verschiedenartig. «Die Grenze zwischen den Konfessionen ist [...] in erster Linie eine ‚kulturelle‘ Grenze, die dadurch bestimmt wird, wie jede Glaubensgemeinschaft sich selbst und ihr Gegenüber sieht.»²⁶ Sie wirkte sich auf die soziale Wirklichkeit aus, da neben den dogmatischen vor allem auch weltliche Unterschiede für die Zeitgenossen sichtbar wurden.²⁷

Augsburg steht exemplarisch für andere paritätische Städte, in denen man begann, sich übertrieben genau an das Gesetz zu halten. Die konfessionelle Parität darf nicht mit einer aufklärerischen Toleranzidee verwechselt werden. Es ging um praktische Überlegungen oder häufig auch um Zwang, nicht um eine tolerante Duldung des jeweils anderen. Das Augsburger Modell ist auf viele Gebiete des Reiches übertragbar. Die konfessionellen Grenzen wurden immer mehr zu kulturellen Grenzen mit grosser Beständigkeit und weitreichenden Auswirkungen.²⁸

Frauke Volkland hat in einer 2006 erschienenen und vielfach rezipierten, mikrohistorisch angelegten Studie das gemischtkonfessionelle Bischofszell untersucht und dabei sowohl Vermischungen zwischen den Konfessionen (Übernahme anderskonfessioneller Bräuche) als auch Verhärtungen der Konfessionsgrenze festgestellt. Die reformierten Stadtbewohner übernahmen beispielsweise den exklusiv katholischen Brauch der Prozession für ihre Erinnerungsfeiern an die Einführung der Reformation. Volkland sieht darin eine Vermischung der Kulte. Andererseits führte die gemeinsame Nutzung der Kirche (Simultaneum) dazu, dass beide Konfessionen die Riten der jeweils anderen sehr gut kannten und damit auch wussten, wie sie das Gegenüber provozieren und beleidigen konnten. Sie kannten die Bedeutungszuweisungen an bestimmte Kultgegenstände und Kulthandlungen der jeweils anderen Konfession. Die Entwicklung von «Anti-Ritualen» verdeutlicht in besonderem Masse, wie eine Verhärtung der Grenzen stattfand. Damit belegt Volkland, dass in der gemischtkonfessionellen Stadt nicht von einem Nebeneinander von zwei abgeschlossenen sozialen Gruppen auszugehen ist. Es fanden zahlreiche Grenzüberschreitungen statt; die Kenntnisse der andersgläubigen Riten konnten genutzt werden, um zu provozieren. Das tägliche religiöse Handeln diente nicht der konfessionellen Identität, sondern sollte die religiösen Grenzen verhandeln, welche für die Angehörigen beider Gruppen verinnerlicht und handlungsanweisend war. Volkland belegt dies mit den mit Konversionen verbundenen Schwierigkeiten für die Betroffenen, welche die interkonfessionellen Grenzen mehrfach überschritten. Grundsätzlich ist von einer relativ langen friedlichen Koexistenz auszugehen, die in bestimmten (herausfordernden) Phasen in Frage gestellt wurde. Unklar bleibt allerdings

²⁵ François, Grenze: 228-230.

²⁶ François, Grenze: 223.

²⁷ François, Grenze: 221-222.

²⁸ François, Grenze: 230-243.

noch, wann und warum genau die friedliche Koexistenz in bestimmten Fällen scheiterte.²⁹

In ihrer Untersuchung konnte Volkland zudem darlegen, dass nicht alle konfessionell scheinenden Konflikte auch grundlegend religiös bedingt waren. Zumeist spielten mehr oder weniger bedeutende wirtschaftliche, soziale oder (macht-)politische Aspekte mit. Deutlich wird dieser Sachverhalt anhand der Konversion von Josua Schlatter, der durch seinen Übertritt zum katholischen Glauben einerseits seine politisch-wirtschaftliche Stellung erheblich verbessern konnte, andererseits aber einen sozialen Bruch mit seiner Familie und seinem sozialen Umfeld provozierte. Da dieser bereits zuvor unausweichlich schien, liegt die Vermutung nahe, dass Schlatter bei der Konversion die bessere sozio-politische und ökonomische Stellung vorrangig im Blick hatte.³⁰

Ähnliche Ergebnisse erzielte Etienne François. Er stellte fest, dass Konversionen in Augsburg entweder eine bereits erfolgte soziale, familiäre oder ideologische Integration in eine andere Konfession bestätigten oder andererseits den Wunsch nach Flucht und Abbruch der bisherigen Beziehungen ausdrückten. In Augsburg können mehrere Konversionen nachgewiesen werden, in denen es den Konvertiten um eine Verbesserung ihrer ökonomischen oder sozialen Situation ging.³¹

Sowohl Volkland als auch François betonten, dass eine Konversion eine bedeutende Zäsur im Leben des Betroffenen war. Ein Glaubensübertritt bedeutete einen Bruch mit der Familie, dem sozialen Milieu sowie mit seiner Vergangenheit und Identität. Die wenigen Fälle von Konversionen und die Schwierigkeiten, die sie für den Konvertiten mitbrachten – ein grosser Teil der Konversionen wurden wieder rückgängig gemacht – deuten darauf hin, dass beide Konfessionen die Meinung teilten, die «unsichtbare Grenze» sei handlungsanweisend. Dies wiederum deutet auf stark verinnerlichte konfessionelle Identitäten und Abgrenzung des konfessionell Anderen hin.³² Die Fallstudien von Volkland und François sowie die Lokalstudien von Liniger und Head haben wertvolle Beiträge zur Erforschung konfessioneller Identität und Alterität geleistet, insbesondere durch die Aufarbeitung von vermeintlichen Grenzerfahrungen. Eine umfassende Bearbeitung von Fragen nach rhetorischer Bildung von konfessioneller Identität und Alterität in einem grösseren Raum im Zusammenhang mit Konflikt, Eskalation und Deeskalation fehlt hingegen. Wie konfessionelle Identitäten und Alteritäten in einem politischen Bund wie der Eidgenossenschaft rhetorisch geschaffen wurden, welche Auswirkungen dies auf das gemeinsame Zusammenleben hatte und wie damit umgegangen wurde, ist weiterhin Forschungsdesiderat.

Mit einer Vielzahl von neueren Studien wurde damit das Konfessionalisierungsparadigma durch neue Perspektiven und Interpretationen ergänzt. Wobei zu beachten ist, dass die politischen Aspekte der Konfessionalisierung «relativ gut erforscht [sind], die mikro- und mentalitätsgeschichtlichen Bereiche dagegen nur lückenhaft.»³³

²⁹ Volkland, Konfession.

³⁰ Volkland, Konfession.

³¹ François, Grenze: 209-212.

³² François, Grenze: 215; Volkland, Konfession: 141-159.

³³ Greyerz, Bischof, Konfessionalismus.

Martin Sallmann befasste sich mit Argumentationsmustern in konfessionellen Kontexten. Er untersuchte den Basler Fast- und Betttag von 1620, den die weltliche und geistliche Obrigkeit aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen in Böhmen, in der Pfalz, in den Drei Bünden und im Veltlin anordnete. Diese gewalttätigen Geschehnisse zu Beginn des Dreissigjährigen Krieges wurden von der Obrigkeit als Bedrohung wahrgenommen. Um diese abzuwenden, wurde eine Intensivierung der Religiosität für nötig befunden. Die religiöse Überzeugung der Zeit sah einen engen Zusammenhang von begangener Sünde und der Strafe Gottes. Eine Bedrohung galt als Warnung Gottes, sich zu bessern, um nicht den Zorn Gottes auf sich zu ziehen. Die theologische Argumentation zielte darauf ab, die Gläubigen zu aufrichtiger Busse, zur Abkehr von Sünden und zu einer Verbesserung des Lebenswandels zu bringen. Nur die ehrliche Bekehrung, eine innere Umkehr des Herzens und eine äussere Besserung des Lebenswandels, würden Basel die Gnade Gottes einbringen und die Stadt vor den Gefahren bewahren.³⁴

Diese Beiträge zur Herausbildung der konfessionellen Identität und Alterität behandeln begrenzte Untersuchungsfelder. Eine Studie zu einem grösseren Untersuchungsraum und -zeitraum fehlt bisher.

Wie Etienne François betonte auch Bertrand Forclaz, dass konfessionelle Vielfalt in der Frühen Neuzeit als Risiko betrachtet wurde: «Die konfessionellen Gegensätze haben den Zusammenhalt der Eidgenossenschaft gefährdet und Prozesse von Abgrenzungen gefördert. Andererseits bot das Nebeneinander auch Chancen: Die erzwungene Vielfalt hat trotz aller Auseinandersetzungen eine minimale Duldung ermöglicht. Jede Gruppe hat das Bestehen der anderen Konfession [...] annehmen und Kompromisse finden müssen.»³⁵

Die Reformation stellte auch die Bevölkerung der Alten Eidgenossenschaft vor die Herausforderung eines gemischtkonfessionellen Zusammenlebens auf relativ engem Raum. Das Nebeneinander zweier Konfessionen war auch in der Eidgenossenschaft schwierig, gefährdete gemäss Bertrand Forclaz den Zusammenhalt und förderte Prozesse der Abgrenzung. Mehrere Studien haben sich den daraus erwachsenen Entwicklungen gewidmet. Da konfessionelle Vielfalt in der frühneuzeitlichen Beurteilung als Gefahr für eine konfessionelle Vermischung wahrgenommen wurde, wurde die Vielfalt nur unter Zwang angenommen. Da konfessionelle Zugehörigkeit ein wichtiger Bestandteil der öffentlichen Identität war, generierte Bikonfessionalität vielfältige Konflikte.³⁶ Thomas Maissen und Bertrand Forclaz betonten den grossen politischen Einfluss der Konfessionskulturen, denn der konfessionskulturelle Hintergrund beeinflusste individuelle und kollektive Ansichten und Verhaltensweisen,³⁷ führte zu einer Identitäts- und Alteritätsbildung, welche sowohl in friedlichen Zeiten als auch im Konflikt den Alltag beeinflusste,³⁸ und förderte Prozesse der Abgrenzung. «Jedoch vermochte es die Obrigkeit mit Massnahmen wie konfessioneller Gleich-

³⁴ Sallmann, Innerlichkeit.

³⁵ Forclaz, Vielfalt: 89.

³⁶ Forclaz, Vielfalt: 89, 98; François, Grenze: 204.

³⁷ Maissen, Konfessionskulturen: 240–244.

³⁸ Forclaz, Konfessionen: 247; Hersche, Musse; Holzem, Christentum; Holzem, Krieg und Christentum; François, Grenze; Sidler: Heiligkeit.

berechtigung (Parität), *Simultaneum* oder Schmähverbot, die Rechte der Minderheiten zu sichern und ein friedliches, wenn auch angespanntes Nebeneinander zu ermöglichen.»³⁹ In der Eidgenossenschaft wurden in Folge der neuen Herausforderung der konfessionellen Spaltung «neue Formen der Konfliktregelung und der Sicherung des Sozialfriedens entwickelt».⁴⁰ Verschiedene soziale Gruppen hatten eine unterschiedliche Beziehung zur Konfession als Leitmotiv des eigenen Selbstverständnisses. Der Stellenwert der Konfession wandelte sich zeit- und kontextabhängig.⁴¹ Daher konnte trotz der Schwierigkeiten, welche aus der religiösen Spaltung erwachsen, zeitweise eine friedliche Koexistenz erreicht werden, welche allerdings nicht frei von Spannungen war und daher zeitweise zu Konflikten führte.

Daniel Sidler untersuchte in seiner Dissertation, wie in der Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit Heiligkeit ausgehandelt wurde. Dabei zeigte er, dass die Handlungsspielräume eidgenössischer Akteure bei der Definition von Heiligen auch im nachtridentinischen Katholizismus deutlich grösser waren, als bisher angenommen. Die Beschlüsse des Konzils von Trient hatten grossen Einfluss auf die innerkatholische Reform in der Eidgenossenschaft, indem sie Glaubensfragen klärten und Reformen anbahnten. Insbesondere das Bischofsamt und der Priesterstand wurden vorangetrieben. Am stärksten wurde die Umsetzung der tridentinischen Beschlüsse durch den Mailänder Erzbischof Karl Borromäus (1538-1584) gefördert, der sich auch für eine ständige Vertretung des Papstes in der Eidgenossenschaft einsetzte, sodass 1579 die Institution eines Nuntius in Luzern installiert wurde. Der Nuntius versuchte Reformmassnahmen umzusetzen, beispielsweise mittels Visitationen, um sich ein Bild der kirchlichen Situation zu verschaffen, Missstände zu finden und abzuschaffen, sowie das religiöse Leben zu fördern und die Liturgie zu erneuern. Unterstützt wurden die Bemühungen durch die Jesuiten, welche sich ab 1574 in Luzern und ab 1580 in Freiburg i. Ü. mit Petrus Canisius (1521-1597) ansiedelten.⁴² Für die Menschen in ihrem Alltag sichtbar waren die Bemühungen beispielsweise anhand der Vergitterung des Chorraumes, um die priesterlichen von der weltlichen Welt stärker zu trennen. Insbesondere in Simultankirchen führte dies mehrfach zu Problemen, da die reformierten Kirchenmitbenützenden sich nicht ausschliessen lassen wollten. In den Gemeinen Herrschaften wurde diese Massnahme im europäischen Vergleich eher spät im Laufe des 17. Jahrhunderts umgesetzt.⁴³

Trotz der Zentralisation von Entscheidungsfragen im nachtridentinischen Katholizismus bildete sich eine lokale Frömmigkeitskultur heraus, die stark von Interpretationen lokaler Akteure abhing. Die lokalen Kulte wurden beispielsweise von den Jesuiten bereits im 16. Jahrhundert in ihr Gnadenrepertoire integriert. Die einfachen Gläubigen hatten durch ihre alltäglichen Handlungen wie der Entscheidung, welche Kapellen als Gnadenorte bezeichnet wurden, ihren Anteil an der

³⁹ Forclaz, Vielfalt: 98.

⁴⁰ Forclaz, Vielfalt: 98.

⁴¹ Head, Coexistence: 145-165.

⁴² Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 150-153.

⁴³ Hacke, Konfession: 84, 398-399; Pfister, Konfessionskonflikte: 268; Volkland, Konfession: 71-76.

Konstruktion von Heiligkeit. Grösseren Handlungsspielraum hatten allerdings diejenigen Akteure, welche die Hoheit über die Raumgestaltung hatten wie die Geistlichkeit und weltliche Obrigkeit.⁴⁴ Für die vorliegende Arbeit sind diese Ergebnisse insofern relevant, als sie u.a. verdeutlichen, welche Handlungsspielräume die lokale Bevölkerung in der alltäglichen Ausgestaltung ihrer Konfession trotz der Reglementierungen im Rahmen der tridentinischen Beschlüsse besass.

Seit Reinhard und Schilling ihre Thesen publizierten, interessiert sich die Forschung zunehmend für die Bedeutung der Konfession im alltäglichen Handeln historischer Akteure. Die teilweise bereits beschriebenen Einwände gegen Konfessionalisierung als Leitparadigma der Frühneuezeitforschung hat Thomas Kaufmann zusammengefasst und daraus mehrere Forderungen abgeleitet. Die Makroperspektive der Thesen von Reinhard und Schilling lege einen zu engen Fokus auf Religion und schliesse andere Elemente aus. Eine multiperspektivische Betrachtungsweise könnte auch lokale Unterschiede berücksichtigen. Mikrohistorische und makrohistorische Kultur- und Mentalitätengeschichte sollten den Blick auf Binnendifferenzen, Grenzüberschreitungen und Verbindungen zwischen den Konfessionen lenken.⁴⁵

Kaufmann kam diesen Forderungen selbst nach und führte 1998 den Begriff der «Konfessionskulturen» in den historischen Diskurs ein. «Konfessionskultur» versteht Kaufmann als den «Formungsprozess einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war.»⁴⁶ Mit dem Blick auf die Innenperspektive der Konfessionen und Selbstdeutungen soll den innerkonfessionellen Unterschieden mehr Rechnung getragen werden können. Konfessionskulturen beschreiben den kontinuierlichen Rahmen der bekenntnisgeprägten religiösen Praxis, wie er sich in allen Konfessionen manifestierte, aber unterschiedlich ausprägte.⁴⁷

Im Anschluss an Kaufmann setzte sich die jüngste Forschungsliteratur vermehrt mit der beschriebenen Konzeption «Konfessionskulturen» auseinander. Mehrere Studien belegen, dass durch die Konfessionalisierung verschiedene Kulturen mit einer unterschiedlichen Art zu leben und mit unterschiedlichen Lebensweisen entstanden. Die Bildung eines konfessionsspezifischen Habitus führte die zu einer Identitäts- und Alteritätsbildung, welche sowohl in friedlichen Zeiten als auch im Konflikt vorhanden war. Die verschiedenen Konfessionskulturen waren einander zwar ähnlich, gleichzeitig aber auch fremd.⁴⁸ Die bereits beschriebenen Ergebnisse von Etienne François verdeutlichen derartige Entwicklungen. Aber auch Maissen schrieb den Konfessionskulturen einen grossen politischen Einfluss zu und betonte die Vorteile des Paradigmenwechsels: Mit dem Konzept der Konfessionskulturen wird auf eine gesellschaftliche Prägung hingewiesen, durch die individuelle

⁴⁴ Sidler, Heiligkeit: 469-474.

⁴⁵ Kaufmann, Einleitung: 9-15.

⁴⁶ Kaufmann, Krieg: 7.

⁴⁷ Maissen, Konfessionskulturen: 240-241, 244.

⁴⁸ Hersche, Musse; Holzem, Christentum. Holzem, Krieg; François, Grenze; Sidler: Heiligkeit.

Ansichten und Verhaltensweisen bis heute beeinflusst werden. Der konfessionskulturelle Hintergrund blieb bestehen. Zudem erlaubt das Konzept, die Innenperspektive von Individuen, die konfessionelle Pluralisierung und Akteure in ihren lebensweltlichen und symbolisch-kommunikativen Bezügen zu berücksichtigen.⁴⁹ Forclaz ergänzte, dass «die Gegenwart des Anderen die Entfaltung dieser Konfessionskulturen begrenzte und Kompromisserfahrungen mit sich brachte».⁵⁰ Die Frage, wie «Konfession» als Argument zur Gruppenbildung eingesetzt wurde, blieb aber in allen diesen Studien offen.

Peter Hersche legt dar, dass die konfessionelle Spaltung nicht nur die Theologie und die Frömmigkeitspraktiken verändert hat, sondern sich auf alle Lebensbereiche des frühneuzeitlichen Alltags auswirkte. Er rückt damit die spezifischen Akteure und ihr (Alltags-) Handeln ins Zentrum der Entwicklungen. Die Konfession wirkte sich auch auf die profanen Lebensbereiche aus. Zwischen den verschiedenen konfessionell geprägten Kulturen habe sich ein Graben gebildet, der sich auch im Bewusstsein der Bevölkerung kontinuierlich vertiefte und «nicht mehr kollektiv überbrückbar war».⁵¹

Das Dissertationsprojekt schliesst an das Konzept der Konfessionskulturen an, indem es davon ausgeht, dass die konfessionelle Spaltung zwei parallel existierende Gesellschaften innerhalb des Raumes der Eidgenossenschaft geschaffen hat, welche sich nicht nur hinsichtlich Lehre und Dogmatik, sondern ganz grundlegend in ihrer Lebensweise unterschieden, wodurch zahlreiche Konflikte entstehen konnten (z.B. Hut ziehen bzw. aufgesetzt lassen bei Glockengeläut).⁵²

Bisherige, zumeist nichthistorische Forschungen haben gezeigt, dass Identitätsbildung immer gleichzeitig und parallel zur Bildung des «Anderen» und mit der Abgrenzung vom «Anderen» abläuft. Das Andere ist die Voraussetzung von Eigenheit. Die Identität setzt das Fremde voraus. Das Fremde bietet die Chance zur Vergewisserung und Entwicklung der eigenen Identität, ist gleichzeitig aber auch eine Herausforderung für die Identität. Der «Andere» wird durch den Aufbau von Stereotypen zum «Fremden», indem diese den Standards der eigenen Selbstdefinition nicht entsprechen. Fremdheit wird damit Ausdruck der Identitätsdiskrepanzen, die durch normale Kommunikationsprozesse nicht beseitigt werden können. Je vertrauter das Fremde ist, umso grösser ist die damit generierte Herausforderung für die eigenen Identität.⁵³

Die Frage nach Bildung von Identität und Alterität wurden in der Forschung bisher vor allem in Bezug auf die Konstruktion von Fremdheit und auf Abgrenzung gegenüber Ausländern in der gegenwärtigen Zeit untersucht. Erst wenige historische Arbeiten haben sich mit der Frage nach (konfessioneller) Identitätsbildung befasst, wie dies beispielsweise Frauke Volkland oder Etienne François in ihren mikrogeschichtlich angelegten Studien getan haben. Sie untersuchten die Fragen nach konfessioneller Identität in (grundsätzlich) friedlichen Kontexten. Im Zusammenhang mit Konflikten wurden derartige Fragen

⁴⁹ Maissen, Konfessionskulturen: 240-241, 244.

⁵⁰ Forclaz, Konfessionen: 247.

⁵¹ Hersche, Musse: 892-893.

⁵² Bott, Fuchs, Herren: 152.

⁵³ Schäfer, Schlöder. Identität: 70-74.

bisher noch nicht behandelt.

Die christlichen Konfessionen waren sich von Anfang an fremd. Die daraus entstandenen Spannungen waren in der Eidgenossenschaft seit der konfessionellen Spaltung vorhanden. Doch erst in spezifischen Konfliktsituationen wurde der «Fremde» zum «Feind». Das Fremde war für eine Gruppe ein Angriff auf ihre Gruppenidentität, ihr «wir-Gefühl» und erschien als Konkurrenz⁵⁴.

Hierzu hat die Studie von Etienne François wegweisende Erkenntnisse hervorgebracht. Er untersuchte einen Kontext, in dem der «Andere» kein unbekannter, entfernter, unnahbarer Fremder, sondern ein Nachbar war. Diese Situation der geographischen Nähe zwang die Konfessionen zum Zusammenleben. Es konnte dabei gezeigt werden, dass sich die Eigenart der evangelischen Konfession über die Merkmale der katholischen Konfession definierte und umgekehrt.⁵⁵

Seine Studie hat zudem gezeigt, dass hinter einer ruhigen, friedlichen Fassade, welche ein friedliches gemischtkonfessionelles Zusammenleben erlaubte, starke konfessionelle Leidenschaften festzustellen sind, welche kontextabhängig «ausbrechen» und in Tumulte führen konnten. Dieses Auflodern bestehender Spannungen konnte meist durch die oben beschriebenen Strategien wie die katholischen Kontroverspredigten oder die lutherischen Friedensfeste kontrolliert und verhindert werden. Es handelt sich bei diesen Festlichkeiten um Mechanismen der Konfliktregulierung.⁵⁶

Lorenz Heiligensetzer untersuchte in seiner Studie «Getreue Kirchendiener – gefährdete Pfarrherren. Deutschschweizer Prädikanten des 17. Jahrhunderts in ihren Lebensbeschreibungen» aus dem Jahre 2006 autobiografische Zeugnisse von Geistlichen. Dabei stellte er in den Selbstzeugnissen der Pfarrer sowohl konfessionalisierte Textteile als auch versöhnliche Teile fest. Letztere beschreiben überkonfessionelle Kontakte und ein friedliches bikonfessionelles Zusammenleben. Daraus werde ersichtlich, dass bei den Geistlichen, entgegen dem Konfessionalisierungsparadigma, welches eine deutliche Abgrenzung zwischen den Konfessionen postulierte, keine konfessionalisierte Einstellung bestanden haben könne. Eine gänzlich konfessionalisierte Ideologie sei daher auch für die Gemeindeglieder der untersuchten Pfarrer nicht anzunehmen.⁵⁷

Die konfessionellen Konflikte in der Eidgenossenschaft sind ereignisgeschichtlich bereits gut erforscht. Hierbei sind beispielsweise für den 1. Kappeler Krieg die Studien von Martin Haas⁵⁸, Franz Straub⁵⁹ oder Theodor Müller⁶⁰ zu nennen. Die Studie zu den Vermittlungsbemühungen von Ferdinand Schmid⁶¹ betrifft beide Kappeler Krieg. Den 2. Kappeler Krieg und Landfrieden hat Helmut Meyer in seiner Monographie⁶² und mehreren Studien intensiv aufgearbeitet. Auch die sozia-

⁵⁴ Wilden, Konstruktion: 104.

⁵⁵ François, Grenze: 12-14.

⁵⁶ François, Grenze: 163.

⁵⁷ Heiligensetzer, Kirchendiener: 269.

⁵⁸ Haas, Zwingli.

⁵⁹ Straub, Zürich.

⁶⁰ Müller, Glaubensbewegung.

⁶¹ Schmid, Vermittlungsbemühungen.

⁶² Meyer, Kappeler Krieg.

len, wirtschaftlichen und politischen Umstände des Bauernkrieges von 1653 wurden in jüngerer Zeit einerseits von Andreas Suter⁶³ und André Holenstein intensiv aufgearbeitet.⁶⁴ Sie deuten die Spannungen in den 1650er Jahren in ihrem grösseren Kontext, der beispielsweise durch das Ende des Dreissigjährigen Krieges und dem Wegbrechen des Absatzmarktes für landwirtschaftliche Produkte im Deutschen Reich bestimmt wurde.⁶⁵

Die gleiche Feststellung, die für die Kappeler Kriege getroffen wurde, gilt auch für die Villmergerkriege. Sie sind ereignis- und militärgeschichtlich gut erforscht.⁶⁶ In jüngerer Zeit untersuchte Thomas Lau in seiner Habilitationsschrift «Stiefbrüder» die Herausbildung des Nationenbegriffs im Kontext des 1. und 2. Villmergerkrieges. Lau konstatierte hinsichtlich der Zeit der beiden Villmergerkriege, dass sich die bisherige Forschung «in erstaunlich geringem Masse» mit der Thematik befasst habe; «moderne Darstellungen zum 1. und 2. Villmerger Krieg fehlen.»⁶⁷ Diese Feststellung nimmt er als Ausgangspunkt, um die beiden konfessionellen Konflikte zu untersuchen. Sein Schwerpunkt liegt auf der Genese des Nationalismus als Bestandteil eines modernisierenden Säkularisierungsprozesses. Lau untersucht anhand der beiden Villmergerkriege, wie Nation und Konfession im 17. Jahrhundert zusammenhängen, wie konfessionelle Denkmuster den Diskurs um Nation beeinflussten und ob, bzw. «wie stark die Nation sich von der Konfession oder der Religion emanzipieren»⁶⁸ konnte.

Lau kommt zum Ergebnis, dass sich in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts in der Eidgenossenschaft eine neue, nationale Mythologie entwickelte. Die Motive der idyllischen Berglandschaft, tugendhaften und frommen Bauern entstanden in Abgrenzung zum höfischen Frankreich. Während der Diskurs in antifranzösischer Stossrichtung propagierte, die Eidgenossenschaft sei durch fremde, tyrannische Verführer wie Frankreich oder Spanien bedroht, die die Freiheit, Natur und Tugenden zerstören wollen, bildete sich Helvetia zunehmend als Identifikationsfigur heraus. Auch der Solddienst wurde zunehmend negativ bewertet, was einher ging mit einem Appell, die nationalen Tugenden und die Integrität der nationalen Einheit zu fördern, was keinen Kriegsdienst für fremde Mächte erlaube. Die Eidgenossenschaft sei ein von Gott auserwähltes Volk wie Israel. Die Nation könne sowohl als weltliche, aber auch als geistliche Gemeinschaft definiert werden. Lau folgert daraus, dass «sakrale Feind- und Selbstbilder, die im konfessionellen Konflikt geschärft und verändert wurden, [...] auf diese Weise säkularisiert und in den Diskurs über die Nation integriert [wurden].»⁶⁹ Der Nationendiskurs wurde damit entscheidend von sakralen Gemeinschaftskonzepten beeinflusst. «Dem Diskurs über die Nation erschloss sich damit ein wahrer Schatz von konfessionell eingeübten Mythen, Begriffen und Bildern, die er nutzen konnte, ohne von ihnen vereinnahmt

⁶³ Suter, Bauernkrieg.

⁶⁴ Holenstein, Bauernkrieg; Holenstein, Bauernkrieg von 1653.

⁶⁵ Genauere Ausführungen zum Forschungsstand hinsichtlich der Thematik des Bauernkrieges von 1653 im entsprechenden Kapitel.

⁶⁶ Arnold, Schlacht; Eyer, Kriege; Rochholz, Beschreibung; Zesiger, Schlacht.

⁶⁷ Lau, Stiefbrüder: 30.

⁶⁸ Lau, Stiefbrüder: 19.

⁶⁹ Lau, Stiefbrüder: 463.

zu werden.»⁷⁰

Die Studie von Lau hat einmal mehr belegt, wie zentral die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte für das eidgenössische Selbstverständnis war. Die historische Forschung hat sich denn auch in den letzten Jahrzehnten vermehrt mit dem eidgenössischen Geschichtsverständnis und seinen Auswirkungen auf die innereidgenössischen Diskurse befasst. Guy Marchal hat sich in seinem 1990 erschienenen Aufsatz «Die 'Alten Eidgenossen' im Wandel der Zeiten» dargelegt, dass in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft für das Geschichtsbild nicht zwingend von Interesse war, ob sich die Ereignisse tatsächlich so abgespielt hatten. Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte sollte vielmehr die aktuelle Identität begründen können. Die Konstruktion der eigenen Vergangenheit sollte tagesaktuelle Positionen wie eine zunehmende Abgrenzung vom Reich legitimieren. Das Bild der «alten Eidgenossen» wurde sinnstiftend und zentral für die Vorstellungen der eigenen Identität. In der Schweiz habe sich während Jahrhunderten ein Traditionsbewusstsein ausgebildet, welches tagespolitisch relevant werden konnte. So konnte Tell als identitätsstiftende Figur im Laufe der Zeit zum Vertreter verschiedener Anliegen werden. Eine Figur oder ein Motiv konnte für entgegengesetzte Meinungen eingesetzt werden.⁷¹

Das im Spätmittelalter ausgebildete Traditionsbewusstsein wurde in den folgenden zwei Jahrhunderten fast unverändert weiter tradiert und konnte tagespolitisch relevante und argumentative Grundlage in akuten Auseinandersetzungen werden. Dabei verwendeten gegensätzliche Streitparteien gleiche oder ähnliche historische Figuren und Motive, um ihre jeweilige Sicht zu legitimieren. Guy Marchal führt das Geschichtsbild der Eidgenossen anschaulich aus und verdeutlicht, dass sich in den zweihundert Jahren nach der Reformation wenig am traditionellen Geschichtsverständnis gehändert hatte. Auf Legitimationsmuster im Kontext des 1. Villmergerkrieges geht er allerdings nicht ein.⁷²

Insbesondere die Rolle des vermeintlichen schweizerischen Nationalhelden Wilhelm Tell für das Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Eidgenossen wird immer wieder kontrovers diskutiert. Während Inken Schmidt in ihrer Masterarbeit von 1998 anhand von Chroniken, Liedern und Schauspielen untersuchte, welche Rolle Wilhelm Tell in der politischen Kultur der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft spielte, und seine legitimatorischen Vereinnahmungen darlegte,⁷³ untersuchte Martin Fenner die Bedeutung der Tellfigur im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Der im Jahr 1974 erschienene Aufsatz zeigt die Wirkung des Tellmythos auf, der eben eine Sage und kein Tatsachenbericht ist. Er beeinflusste das Denken und Handeln der Menschen und somit auch die Geschehnisse des 16. bis 18. Jahrhunderts. Fenner zeigte quellennah anhand volkstümlicher Lieder und Theater auf, welches Bild die Bevölkerung vom 15. bis 19. Jahrhundert von Tell hatte, und wie er eingesetzt und instrumentalisiert werden konnte.⁷⁴

Tell wurde von allen sozialen Schichten der eidgenössischen Orte

⁷⁰ Lau, Stiefbrüder: 464.

⁷¹ Marchal, Eidgenossen: 309-313.

⁷² Marchal, Eidgenossen: 326-338.

⁷³ Schmidt, Wilhelm Tell: 77-79.

⁷⁴ Fenner, Bedeutung: 33-71.

verehrt, allerdings unterschiedlich gedeutet und damit für verschiedene Standpunkte argumentativ eingesetzt. Die Innerschweizer Orte versuchten, den Anspruch auf Tell für ihre Seite zu reservieren. Die bäuerlichen Schichten sahen in Tell einen Befreier vor obrigkeitlicher Willkür, während die regierende Elite Tell als Verteidiger gegen fremde Einflussnahme von aussen wahrnahm. Tell konnte dementsprechend für die Legitimierung von Partikularinteressen verwendet werden; die Figuren der Helvetia oder des Bruder Klaus hingegen wurden für die Legitimierung der gesamteidgenössischen Einigkeit eingesetzt.⁷⁵

Die ausführliche Beschreibung der divergierenden Vereinnahmung des Tellmythos durch unterschiedliche Parteien legt anschaulich dar, dass Tell unterschiedliche Rollen einnehmen konnte. Allerdings widmete sich Fenner nur kurz auf lediglich zweieinhalb Seiten der Frage, wie die verschiedenen Konfessionen mit Tell umgegangen sind. Dies ist umso erstaunlicher, als er festhielt, dass Tell in allen Flugschriften und Liedern konfessioneller Polemik diente mit Ausnahme derjenigen Texte, welche im Rahmen des Bauernkrieges von 1653 entstanden sind. Katholische Autoren reservierten den Urner Tell als «Katholik» und Bewahrer des «wahren Glaubens». Evangelische Autoren beriefen sich weniger auf Tell, obwohl bereits Zwingli Tell als Stifter der Eidgenossenschaft propagierte. Es wurde hin und wieder versucht, den katholischen Eidgenossen das Monopol auf die Tell-Abstammung abzuspochen, allerdings mit wenig Erfolg.⁷⁶

Fenner legte den Schwerpunkt seiner Untersuchungen nicht auf die konfessionellen Aspekte. Dementsprechend blieb die Analyse der anonym verfassten Broschüre «Der Alte Eydtgnoß oder Wider-Lebende Wilhelmb Thell», welche 1656 in Luzern publiziert wurde, oberflächlich. Für die vorliegende Arbeit wird diese Broschüre wichtige Hinweise liefern, welches Bild von Tell und der Eidgenossenschaft im Kontext des 1. Villmergerkrieges dieser anonyme Luzerner Einwohner und allenfalls auch seine Leserschaft hatten.⁷⁷

Eine weitere zentrale Studie für die Interpretation und Beurteilung des 1. Villmergerkrieges ist die fundierte und auf eine breite Quellenbasis abgestützte Studie «Die Neutralität der ostschweizerischen Gebiete im ersten Villmergerkrieg, 1655-1656», die Frieda Galatti 1944 in der Zeitschrift für Schweizerische Geschichte veröffentlichte. Neben einem ereignisgeschichtlichen Überblick über die Frage, wie sich die ostschweizerischen Gebiete im 1. Villmergerkrieg verhielten, deutet die Studie darauf hin, wie die beiden Kriegsparteien versuchten, Verbündete für sich und ihre Sache zu gewinnen, oder zumindest, Drittparteien davon abzuhalten, sich der Gegenseite anzuschliessen. Die Verhandlungen der Kriegsparteien mit Drittparteien verdeutlichen, wie und welche Gruppenidentitäten angesprochen wurden, um eine Parteinahme zu erwirken. Die anvisierten Gruppenidentitäten waren bereits vorher da und bekannt, sie wurden nicht neu geschaffen oder hergestellt, sondern lediglich im konkreten Fall aktiviert. Sie konnten je nach Kontext wichtiger gemacht werden als andere Gruppenidentitäten.⁷⁸

⁷⁵ Fenner, Bedeutung: 34–57.

⁷⁶ Fenner, Bedeutung: 59–62.

⁷⁷ Fenner, Bedeutung: 43–44.

⁷⁸ Gallati, Neutralität: 161-192.

Aus den Ausführungen von Gallati ergibt sich, dass die Untersuchung der Verhandlungen mit Drittparteien, welche nicht von Anfang an zu den Streitenden bzw. Kriegsparteien gehörten, sehr geeignet ist, um Rhetoriken zu untersuchen, die angewandt wurden, um konfessionelle Gruppenidentitäten zu stärken und für die eigenen Anliegen nutzbar zu machen.

Thomas Lau konstatierte, dass die beiden konfessionellen Parteien Mühe hatten, miteinander zu kommunizieren oder sich zu verstehen. Die Reaktionen des jeweiligen Gegners wurden nicht mehr einschätzbar und unvorhersehbar. Die damit einhergehende Verunsicherung erhöhte die Anspannung im jeweiligen Konfliktkontext.⁷⁹ Daran anlehnend hat Daniela Hacke in ihrer umfassenden Studie zur Kommunikation in der Alten Eidgenossenschaft insbesondere zum Funktionieren der Landfrieden bedeutende Beiträge geleistet. Sie hat aufgezeigt, dass die ältere Forschung, die von den normativen Vorgaben auf die tatsächlichen Verhältnisse geschlossen hat, revidiert werden muss. So hatten weder der Badener Vertrag von 1632 noch der 3. Landfrieden von 1656 eine wesentliche Veränderung gebracht. Massgeblich für die politische Kultur blieben weiterhin die Bestimmungen des 2. Kappeler Landfriedens. Weder der Badener Vertrag noch der 3. Landfrieden können aus Sicht von Hacke als bedeutende Fortschritte hin zu einem paritätischen Rechtssystem in der Eidgenossenschaft betrachtet werden. Rechtstext und Rechtspraxis stimmten nicht überein. Letztere orientierte sich bis zum 4. Landfrieden von 1712 am 2. Landfrieden.⁸⁰ Randolph C. Head hat die Streitigkeiten um die Interpretation des 2. Kappeler Landfriedens anhand der Gemeinen Herrschaft Thurgau eingehend untersucht. Denn der Landfrieden verursachte fast ausschliesslich in Bezug auf die Gemeinen Herrschaften Probleme.⁸¹ Der Interpretationsspielraum des Landfriedens provozierte langwierige Auslegungsverhandlungen. Beide konfessionellen Gruppen lasen den Landfrieden unterschiedlich und versuchten durch ihn, ihren Herrschaftsbereich zu vergrössern. Die konfessionelle Koexistenz verursachte aber nicht nur Probleme. Der damit verbundene Aushandlungsprozess führte zu einer Reihe von pragmatischen Lösungen und zur Einführung von Konfliktlösungsmechanismen, die Auseinandersetzungen begrenzten.⁸² Die Untersuchungen von Head zeigen, dass diese Aushandlungsprozesse zu einer Institutionalisierung des Landfriedens geführt haben, sodass im 17. Jahrhundert von einer verfassungsrechtlichen Qualität dieses Rechtsdokuments ausgegangen werden kann.⁸³ Hacke legte in ihrer fundamentalen Arbeit die Phasen, in denen diese Entwicklung stattgefunden hat, anhand konkreter Konflikte einleuchtend dar. Allerdings liess sie in ihrer Langzeitstudie, welche die Zeitspanne zwischen dem 2. Landfrieden von 1531 und dem 4. Landfrieden von 1712 umfasste, die Jahre vor und während des 1. Villmergerkrieges weg.

In den 1630er Jahren drohte beispielsweise der Streit um die Matrimonial- und Kollaturfragen im Thurgau und im Rheintal zwischen

⁷⁹ Lau, Stiefbrüder: 74-78.

⁸⁰ Hacke, Konfession: 116-207.

⁸¹ Head, Dominion: 117-144.

⁸² Hacke, Konfession: 167-195; Würigler, Aushandeln: 25-38.

⁸³ Head, Dominion: 142-144.

Zürich und den katholischen Orten zu einem Krieg zu eskalieren. Die verschiedenen Phasen der Eskalation und Deeskalation wurden von Leo Neuhaus in seiner Dissertation minutiös aufgezeigt.⁸⁴ Die konfessionelle Koexistenz verursachte aber nicht nur Probleme. Der damit verbundene Aushandlungsprozess⁸⁵ führte zu einer Reihe von pragmatischen Lösungen und der Einführung von Konfliktlösungsmechanismen, um Auseinandersetzungen zu begrenzen.

Wie sich die Handlungsspielräume frühneuzeitlicher Akteure zur Konfliktlösung darstellten, wurde jüngst im umfassenden Sammelband von Wim Decock zu «Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit» zusammengetragen. Die darin befindlichen Forschungsergebnisse liefern für diverse Themen der vorliegenden Arbeit wie beispielsweise dem Verständnis von Eid und Schiedsgericht wichtige Anregungen. Das Sammelwerk fokussiert auf die Geschichte der Konfliktlösung in privaten Konflikten. Auf die Bearbeitungs- und Bewältigungsstrategien von Gruppen wie beispielsweise des Corpus helveticum gehen die Beiträge nur am Rande ein.⁸⁶

Sprachliche Untersuchungen wurden hingegen in Ansätzen bereits von Marco Gavran geleistet. Er untersuchte die «Werte und Normen in eidgenössischen Konflikten des 17. Jahrhunderts» und stellte dabei fest, dass sich im Umfeld des 1. Villmergerkrieges die politischen Akteure der katholischen und evangelischen Seite in ihren Formulierungen nicht grundsätzlich darin unterschieden, auf welche Wertesysteme sie Bezug nahmen. Für beide Seiten hatte der Wert «Gerechtigkeit» die grösste Bedeutung, da sich die Interessen beider Parteien um bestehende Verträge und ihre Auslegung kreisten. Der Unterschied zwischen den Parteien bestand allerdings darin, dass sie jeweils einen anderen Bezug zum Wert «Gerechtigkeit» herstellten, um der anderen Seite ungerechtes Verhalten vorwerfen zu können.

Die katholischen Akteure legitimierten ihren Anspruch auf Freiheit durch alte Rechte und Verträge, besonders durch den 2. Landfrieden von 1531. Schwyz leitete daraus das Recht auf Souveränität eines jeden Standes ab. Die evangelischen Orte hingegen argumentierten mit der «Billigkeit»; diesen Begriff verwendeten die katholischen Akteure seltener als die evangelischen. Zürich legitimierte sein Vorgehen ebenfalls mit dem Freiheitsanspruch, allerdings im Sinne einer Gewissensfreiheit. Zürich argumentierte, sein Vorgehen sei billig, da es die Freiheiten der Evangelischen von Arth schützen wolle, sprich das Recht auf Selbstbestimmung der Konfession und das Auswanderungsrecht. Gavran folgert, dass im Kontext des 1. Villmergerkrieges «zwischen den Konfliktparteien ein regelrechter Kampf um die zentralen Begriffe im Umfeld der *Gerechtigkeit*»⁸⁷ stattgefunden habe.

Ulrich Pfister beschäftigt sich in seinem Aufsatz «Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz. Eine strukturalistische Analyse» mit der Frage, weshalb die Ausbildung von Konfessionskirchen mit Konflikten verbunden war, welche eine langfristige Abfolge von Eskalation und Deeskalation verursachten. Er entwickelt einen all-

⁸⁴ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit.

⁸⁵ Würzler, Aushandeln: 25-38.

⁸⁶ Mayenberg, Einleitung: XXIX-XXX.

⁸⁷ Gavran, Werte: 28.

gemeinen Ansatz zur Interpretation frühneuzeitlicher Konfessionskonflikte, gemäss welchem die systematisierten Glaubensinhalte und Frömmigkeitsformen zu zahlreichen binären Konfliktgegensätzen geführt hätten, welche sich wiederum in einen Konfliktgegensatz transformieren liessen. Zahlreiche Gegensätze bildeten sich in einem einheitlichen Konfliktschema ab, dem Konfessionskonflikt. Gemäss Pfister waren frühneuzeitliche eidgenössische Konfessionskonflikte Mehrebenenkonflikte, wobei auf lokaler Ebene weniger dogmatische Fragen als vielmehr das Zusammenleben verschiedener Milieus zu Konflikten führte. Diese Milieus waren dementsprechend Voraussetzung für die Entstehung von Konfessionskonflikten. Auf der Ebene der Kirchen wurde nun mit kirchenpolitischen Inhalten argumentiert. Auf der Ebene der eidgenössischen Orte spielte der Machtkonflikt zwischen Zürich und Bern einerseits und den katholischen Orten andererseits eine weitere wichtige Rolle, die im Zuge des aktuellen Kontexts eine konfessionelle Färbung erhielt. Die Verbindung mehrerer Strukturebenen führte zu komplexen Konflikten. Gemäss Pfister bestanden die Konfessionskonflikte der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft nur zu einem kleinen Teil aus kontroverstheologischen Auseinandersetzungen. Auf eidgenössischer Ebene spielte der Streit um die Interpretation des eidgenössischen Rechts und die Aufteilung verschiedener Kompetenzen eine bedeutende Rolle, da Rechtsnormen politisch ausgehandelt werden konnten. Auf lokaler Ebene führte, wie gesagt, die Entwicklung konfessioneller Milieus zu Streit. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts gewannen die Konfessionskonflikte aufgrund der fortschreitenden Konfessionsbildung an Virulenz. Für die Eidgenossenschaft sei der Prozess der Konfessionskirchenbildung sehr unvollständig erforscht.⁸⁸

André Holenstein hat sich jüngst am Beispiel der Eidgenossenschaft mit der Frage auseinandergesetzt, welche «friedens- und sicherheitspolitischen Implikationen» die «Konfessionalisierung für die politische Praxis, für die Gestaltung des Handlungsspielraums und letztlich auch für den Zusammenhalt von Föderationen in der Frühen Neuzeit»⁸⁹ nach sich zog. Die Reformationszeit belastete die Beziehungen zwischen den eidgenössischen Orten derart, dass 1531 der 2. Kappeler Krieg ausbrach. Der danach geschlossene 2. Landfrieden schaffte die bündnisrechtlichen Grundlagen für die künftige konfessionelle Koexistenz, indem politische und rechtliche Regeln für ein Nebeneinander der Konfessionen erstellt wurden. Die Klärung dieser Regeln fiel insbesondere bei den Gemeinen Herrschaften schwer, da in diesen durch Orte unterschiedlicher Konfession gemeinsam verwalteten Gebieten die Obrigkeit nicht die Kirchenhoheit übernehmen konnte. Die unklaren Formulierungen und Bestimmungen, welche zuungunsten der machtpolitisch eindeutig stärkeren neugläubigen Orte ausfielen, führten während der folgenden Jahrzehnte zu Streit um die Frage, ob die Mehrheit der in den Gemeinen Herrschaften regierenden Orte oder die Gemeinden selbst entscheiden sollten. Die Mehrheit der regierenden Orte war katholisch. Damit wurden die Gemeinen Herrschaften, einst Kitt und Grund für die Institutionalisierung der Tagsatzung, zum Zankapfel: «Die Gemeinen Herrschaften wurden damit zwangsläufig zu religions-

⁸⁸ Pfister, Konfessionskonflikte: 258-264.

⁸⁹ Holenstein, Konfessionalismus: 191.

politischen Kampfzonen im Streit der Orte um die religionspolitische Vorherrschaft in der Eidgenossenschaft.»⁹⁰ In den bikonfessionellen Gemeinen Herrschaften wie dem Thurgau kam es vermehrt zu Auseinandersetzungen um alle möglichen Fragen des alltäglichen Zusammenlebens und um die gemeinsame Nutzung von Kirche und öffentlichem Raum. Die zunehmende Konfessionalisierung habe das Zusammenleben der Konfessionen erschwert. Dauernd wurden lokale Streitigkeiten aus verschiedenen Gründen auf gesamteidgenössischer Ebene virulent. Die konfessionelle Koexistenz blieb damit trotz der frühen rechtlichen Klärung durch den Landfrieden eine grosse Belastung und eine sicherheitspolitische Herausforderung für die eidgenössischen Orte.⁹¹

Holenstein ergänzt weiter, dass sich die konfessionelle Blockbildung der Eidgenossenschaft im Laufe der Konfessionalisierung gegen Ende des 16. Jahrhunderts zusätzlich durch konfessionell motivierte Allianzen mit ausländischen Mächten verstärkte; auch wenn diese Allianzen im Falle innereidgenössischer Auseinandersetzungen nie zu militärischer Hilfe durch auswärtige Mächte führten. Während die konfessionelle Spaltung, der Zankapfel Gemeine Herrschaften und die konfessionell motivierten Allianzen zur Eskalation zahlreicher konfessioneller Händel beitrugen, wurden nur wenige Streitigkeiten gewaltsam ausgetragen. Diese Tatsache ist darauf zurückzuführen, dass in den eidgenössischen Bündnissen selbst bereits deeskalierende Verfahrenselemente angelegt waren, wie beispielsweise die Schiedsgerichte, die bei Uneinigkeit und Streit einberufen werden sollten, oder die institutionalisierten Vermittlungstätigkeiten der Orte Basel, Schaffhausen und Appenzel. Diese drei zuletzt in den eidgenössischen Bund aufgenommenen Orte waren in ihren Bündnisverträgen dazu verpflichtet worden, sich bei innereidgenössischen Streitigkeiten neutral zu verhalten und zu vermitteln. Die reformierten Orte Basel und Schaffhausen hielten sich strikt an diese Verträge und schlossen sich nie Zürich und Bern an. Beide waren sich ihrer exponierten und gefährlichen Randlage bewusst. Damit wurde die Tagsatzung zur Vermittlungsinstanz bei Konflikten, welche auf ein Repertoire an Vorgehensweisen zur Konfliktdeeskalation wie das Aussenden von Gesandten, das Initiieren von Verhandlungen oder die Installierung von Schiedsgerichten zurückgreifen konnte.⁹²

Nicht zuletzt beeinflusste die Bikonfessionalität des eidgenössischen Bundes auch die «Aussenpolitik». Die innere Spaltung schränkte die Handlungsspielräume ein und machte ein Verzicht auf selbständiges Auftreten auf europäischer Ebene nötig. «Die Fragilität des eidgenössischen Bündnisgeflechts diktierte geradezu das Abseitsstehen der Eidgenossen in den Mächtekonflikten Europas. Diese Selbstneutralisierung trug der inneren Spaltung der Eidgenossenschaft ebenso wie der kriegerischen Dynamik in Europa im 17. und 18. Jahrhundert Rechnung.»⁹³ Da die ausländischen Mächte ein grosses Interesse an einer befriedeten, neutralen Eidgenossenschaft hatten, traten sie hier bei inneren Streitigkeiten vermittelnd ein, sodass im Zusammenhang mit

⁹⁰ Holenstein, Konfessionalismus: 194.

⁹¹ Holenstein, Konfessionalismus: 191-198.

⁹² Holenstein, Konfessionalismus: 198-200.

⁹³ Holenstein, Konfessionalismus: 201.

konfessioneller Rhetorik in Bezug auf Eskalations- und Deeskalationsstrategien auch ausländische Akteure Beachtung finden müssen.

Die föderative Eidgenossenschaft garantierte keine religiöse Toleranz. Erlaubt waren nur die reformierte und katholische Staatskirche. Die Täufer waren verboten. Es fanden also verschiedene Arten von Abgrenzungen statt. Abgrenzung gegenüber «geduldeten» Andersgläubigen und Abgrenzung gegenüber verbotenen Häretikern. Auch in gemischtkonfessionellen Orten entwickelte sich keine konfessionelle Toleranz, sondern Abgrenzung.

Die Eidgenossenschaft hielt trotz der konfessionellen Spaltung und der daraus entstandenen Streitigkeiten zusammen; allerdings weniger aus Freundschaft und Toleranz als vielmehr aus Eigeninteressen. Denn die föderative Bundesstruktur erhöhte die Autonomiemöglichkeiten der einzelnen Stände und bracht ihnen damit auch mehr Macht und Sicherheit.⁹⁴ Die konfessionellen Aspekte konnten durchaus hinter pragmatischen und politischen Überlegungen zurückstehen.

Die intensive Erforschung konfessioneller Konflikte und Religionskriege erfolgt derzeit aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Fragestellungen. Sie befasst sich nicht nur mit den Spannungen und Auseinandersetzungen im Reich und in der Eidgenossenschaft, sondern unter anderen auch mit den Hugenottenkriegen in Frankreich und den englischen Religionskriegen. Einen vollständigen Abriss über die Forschungssituation hinsichtlich aller grossen europäischen Konfliktlagen mit konfessionellen Aspekten würde an dieser Stelle zu weit führen. Einige wenige Hinweise werden aber als gewinnbringend erachtet und sollen an dieser Stelle erfasst werden.

In der wissenschaftlichen Forschung wird seit der Antike immer wieder die These diskutiert, ob monotheistischen Religionen eine inhärente Veranlagung zur Intoleranz gegenüber Andersgläubigen haben und damit häufiger in religiöse Konflikte und Kriege gegen aussen verwickelt sind, als polytheistische Religionen. Begründet wird die These damit, dass die Akzeptanz eines einzigen Gottes gleichzeitig alle anderen Gottesvorstellungen ausschliesst. Das Verständnis für andersgertete Frömmigkeitsmuster polytheistischer Religionen würde aufgrund der Exklusivität des monotheistischen Glaubens fehlen. Belegt wurde die These unter anderem damit, dass gleichzeitig mit der offiziellen Anerkennung des Christentums als oströmische Staatsreligion im Jahr 380 die Verfolgung aller übrigen Religionen verordnet wurde. Die paganen Tempel wurden zerstört, nichtchristliche Ethik nicht mehr geduldet.⁹⁵

Die monotheistischen Religionen würden sich dadurch auszeichnen, dass sie Andersgläubige ausgrenzen und im konkreten Alltag sozialen Schaden verursachen, während die polytheistischen Religionen offener und toleranter gegenüber anderen Glaubensvorstellungen seien.⁹⁶ Dieses Paradigma wird in der Forschung seit einiger Zeit stark angezweifelt und aus verschiedenen disziplinären Forschungsrichtungen diskutiert.⁹⁷ Nicht die monotheistische Grundveranlagung der Religion, sondern die Vorstellung, Gott würde zu Gunsten der einen oder

⁹⁴ Holenstein, Konfessionalismus: 200-205.

⁹⁵ Zirker, Monotheismus: 95-97.

⁹⁶ Hume, History: 164-170.

⁹⁷ Holzem, Krieg: 26-28, 70.

anderen Seite aktiv ins Weltgeschehen eingreifen, fördere die Entstehung von einander ausgrenzenden Parteien.⁹⁸ René Bloch wies nach, dass «die Entwicklung eines absoluten Wahrheitsbegriffs [...] nicht im Besonderen mit dem Monotheismus verbunden»⁹⁹ ist. Die ausgrenzende Polemik habe in der Antike in beide Richtungen, von den polytheistischen zu den monotheistischen Religionen und umgekehrt gegeben. Stattdessen könnten Religionen, die nicht zwischen weltlichen und geistlichen Aspekten trennen, sondern die komplette Lebenswirklichkeit nach religiösen Grundsätzen gestalten, stärker zur Gewalt neigen, als andere Religionen.¹⁰⁰ Derartige Vorstellungsmuster und Gegenwartsdeutungen, wie die Vorstellung, ein auserwähltes Volk zu sein, und die Deutung kriegerischer Erfolge als Belohnungen des aktiv eingreifenden Gottes, hielten sich in der Alten Eidgenossenschaft bei den Anhängern beider Konfessionen länger als in anderen europäischen Regionen bis weit ins 17. Jahrhundert¹⁰¹ spielten im Kontext der eidgenössischen Religionskriege eine bedeutende Rolle. Diese Weltvorstellungen wirkten nicht nur handlungsleitend, sondern beeinflussten auch die Art und Weise, wie mit den Konflikten und innereidgenössischen Kriegen umgegangen wurde.

Den jüngsten umfassenden Beitrag zur Erforschung europäischer Religionskriege und -frieden der Frühen Neuzeit stammt vom amerikanischen Historiker Wayne te Brake. Te Brake bot in seiner 2017 erschienenen Studie einen Überblick über die Ursprünge des religiösen Pluralismus in Europa. Dabei untersuchte und verglich er sechs verschiedene Religionskriege mit zunehmender Gewalttätigkeit im Zeitraum zwischen 1529 und 1651. Es handelt sich bei den von te Brake untersuchten Konflikten einerseits um die beiden Kappeler Kriege von 1529 und 1531, der Schmalkaldischer Krieg im Reich bis und mit Augsburger Religionsfrieden von 1545 bis 1555, die französischen Religionskriege zwischen 1562 und 1629, der Achtzigjährige Krieg in den Niederlanden von 1568 bis 1648, den Dreissigjährigen Krieg von 1618 bis 1648 und die britischen Religions- und Bürgerkriege von 1638 bis 1651. Auf die Villmergerkriege in der Eidgenossenschaft ging er nicht ein.¹⁰²

Dabei untersuchte er, wie die verschiedenen Korporationen die jeweiligen Kriege beendeten und wie sich die religiösen Friedensschlüsse im Laufe der Zeit veränderten. Ähnlich wie die vorliegende Arbeit untersuchte te Brake die Frage, wie unterschiedliche religiöse Gruppenzugehörigkeiten in bestimmten Situationen für einen Religionskrieg aktiviert werden konnten. Ausserdem fragte er nach den Mechanismen, die es historischen Akteuren erlaubten, trotz ihrer religiösen Ideale, mit konfessionellen Unterschieden innerhalb einer Gesellschaft umzugehen. Im Gegensatz zur vorliegenden Arbeit beschränkte er sich aber auf die Zeit vor 1651.¹⁰³

Mit Hilfe von vergleichenden historischen Analysen untersuchte

⁹⁸ Zirker, Monotheismus: 97-99.

⁹⁹ Bloch, Polytheismus: 21.

¹⁰⁰ Schmidt, Religion: 415.

¹⁰¹ Marchal, Antwort: 768-769, 773-776; Schlumpf, Puren: 73-77.

¹⁰² te Brake, War: 1-22.

¹⁰³ te Brake, War: 8.

te Brake die dynamischen Mechanismen und historischen Prozesse hinter religiöser Gewalt und Krieg, um diejenigen Mechanismen und Prozesse zu eruieren, welche religiösen Frieden ausmachten. Dabei betonte er, dass die ausgehandelten politischen Vergleiche, die Frieden ermöglichten, nicht notwendigerweise dauerhaft angelegt waren. Die verschiedenen Religionskriege waren unterschiedlich schwierig zu befrieden. Te Brakes Ansatz besticht dadurch, dass er die Regelungen der verschiedenen Religionsfrieden miteinander verglich, um die politischen Dynamiken herauszuarbeiten, die in unterschiedlichen Kontexten vom religiösen Krieg zu einem mehr oder weniger dauerhaften Friedenskonstrukt führten. Dadurch gelang es ihm, anhand der Religionskriege und Friedensschlüsse aufzuzeigen, wie eine plurale religiöse Gesellschaft religiöser Vielfalt entstand, die mit politischen, rechtlichen und kulturellen Faktoren zusammenhing.¹⁰⁴

Daneben ist insbesondere der Ansatz von Olivier Christin vielversprechend für die vorliegende Arbeit. Er untersuchte, wie die Religionskriege Frankreichs, des Reichs und der Eidgenossenschaft des 16. Jahrhunderts überwunden werden konnten, wie verhandelt wurde und wie derartige Konflikte beendet wurden. Er betrachtete Frieden nicht als ideengeschichtliches Konstrukt, das von Philosophen und Gelehrten ausgearbeitet wurde, sondern als Praxis mit inhärenten anthropologischen und soziologischen Logiken.¹⁰⁵

Christin legt dar, dass die Religionskriege und Religionsfrieden vermehrt dazu führten, dass der religiöse Diskurs von der politischen Ebene verschwand. Die politische Sphäre befreite sich von der theologischen Diskussion und soziale Ordnung wurde immer mehr in säkular verstanden. Es wurde möglich, praktische Friedensbedingungen unabhängig von der theologischen Wahrheitsfrage festzusetzen. Denn die konfessionelle Spaltung hatte dazu geführt, dass politische Ordnung und sozialer Frieden nicht mehr durch gemeinsame, allen zugrundeliegenden christlichen Werte gesichert werden konnte. Dem frühneuzeitlichen Staat fiel die Aufgabe zu, im Namen der politischen Vernunft für Frieden und ein konfessionelles Zusammenleben zu sorgen. Religionsfrieden wurden von Juristen gemacht, nicht von Theologen. Die konfessionellen Konflikte wurden verrechtlicht in dem Sinne, dass sich nur juristische Institutionen und Akteure dafür zuständig fühlten und nicht mehr Geistliche und Theologen.¹⁰⁶

In Frankreich konnte sich die Krone die Rolle als Schiedsrichter religiöser Konflikte sichern und dadurch ihre Macht ausbauen. Ihr fiel die Aufgabe zu, Auseinandersetzungen zu schlichten und den Frieden zu organisieren. Von ihr wurde auch erwartet, die Versprechen der Friedensabkommen zu überwachen und zu garantieren. Die Friedenssicherung und der Ausbau königlicher Macht gingen in Frankreich Hand in Hand. Die politischen Obrigkeiten konnten sich durch ihre Aufgabe, die konfessionellen Konflikte politisch zu befrieden, als wohltätige Institutionen und Friedensstifter inszenieren, die das Gemeinwohl in einer Art und Weise förderten, wie dies die Konfessionskirchen nicht konnten. Frieden wird in den untersuchten Gebieten immer weniger als ein Ge-

¹⁰⁴ te Brake, War: 1-22.

¹⁰⁵ Christin, Paix: 40-41:

¹⁰⁶ Christin, Paix: 132-194.

schenk Gottes betrachtet, sondern wird zunehmend zu einem zentralen Konzept politischen Nützlichkeitsdenkens und zum Produkt des politischen Bemühens.¹⁰⁷

Auch wenn der Zentralgewalt eine zunehmend wichtige Rolle zukam, waren lokale Friedenspraktiken entscheidend für die Befriedung der immer wieder aufschwellenden konfessionellen Konflikte. Christin untersuchte derartige, von staatlicher Ebene unabhängige Friedensbemühungen und stellte fest, dass die lokalen Autoritäten in gemischtkonfessionellen Gebieten nur durch intensives Aushandeln einen immer komplexeren öffentlichen Raum, der sowohl diskursive Sphären wie Beleidigungen als auch materielle Bereiche wie die gemeinsame Kirchennutzungen umfasste, verwalten mussten. Für sie waren die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Interessen der Kommunen wichtiger geworden als die religiöse Spaltung, sodass sie Kompromisse und Freundschaftspakte unter säkularisierten Vorzeichen aushandelten.¹⁰⁸

Durch seine neue Sichtweise auf Fragen der Friedensfindung und der Kombination von mikro- und makrohistorischen Konzepten und Quellen überzeugt Christins Ansatz, dem praktizierten Frieden mehr Gewicht zuzusprechen. Im Kontext der Eidgenossenschaft spielt dies insbesondere in den gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften und bei der Befriedung von Konflikten eine entscheidende Rolle, da auch hier der Konflikt von der theologischen Diskursebene auf die politische Ebene der Tagsatzung transferiert wurde.

Die genauen Verhältnisse zwischen den Angehörigen der beiden Konfessionen, die rhetorische Ausbildung von konfessionellen Identitäten und Abgrenzungen zum jeweils anderen sowie dem Aufbau von Feindbildern, die zu einer Eskalation führten, sind allerdings trotz der ereignisgeschichtlichen Aufarbeitung der konfessionellen Konflikte noch Forschungsdesiderate. Gleiches gilt für die mit der konfessionellen Spaltung zusammenhängenden Anpassungen, welche eine friedliche Koexistenz ermöglichten.¹⁰⁹ Die bisherige Forschung konnte weder Wahrnehmungs- noch Argumentationsmuster aufdecken. Die Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern wurde mehrheitlich als gegeben betrachtet und nicht untersucht. Auch wenn einige Fallstudien teilweise unter gewissen Gesichtspunkten darauf eingehen, sind Techniken und Rituale der Konfliktaustragung und -bewältigung noch unzureichend erforscht. Ansätze finden sich in der Studie von Sandro Liniger zu den Bündner Wirren, in welcher der Verfasser die Argumentationsmuster und Legitimationsweisen der an den konfessionellen Konflikten Beteiligten systematisch analysiert. Den Fokus legt er dabei vor allem auf das Selbst- und Fremdbild der radikalen Prediger. Wie der Konflikt wieder deeskaliert werden konnte, sodass künftig wieder ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben möglich wurde, untersuchte er hingegen nicht.¹¹⁰

Die Forschung konnte bisher nicht klären, weshalb es im eidgenössischen Kontext viel früher und viel später als anderswo zu konfessionell motivierten Kriegen kam. Dieses Forschungsdesiderat erstaunt

¹⁰⁷ Christin, Paix: 173-205.

¹⁰⁸ Christin, Paix: 84-128.

¹⁰⁹ Forclaz, Konfessionen: 247.

¹¹⁰ Liniger, Krieg: 135-158.

nicht in Anbetracht der Tatsache, dass erst sehr wenig über Konfessionskriege an sich bekannt ist.¹¹¹ Es wurde bisher noch nicht hinreichend geklärt, wie verschiedene Identitäten zu verschiedenen Solidaritäten führen konnten. Am deutlichsten erkennbar ist die Verschiebung der Solidaritäten am Beispiel der Eidgenossenschaft in den 1650er Jahren. Im Bauernkrieg von 1653 kämpften Bauern verschiedener Orte unterschiedlicher Konfession gemeinsam gegen die Obrigkeiten, welche sich notgedrungen über die Konfessionsgrenzen hinweg verständigten. Nur drei Jahre später im 1. Villmergekrieg von 1656 vorschoben sich die Gruppenzugehörigkeiten. Nun kämpften die Konfessionsgruppen, Obrigkeit und Untertanen vereint, gegeneinander.

Dies verdeutlicht, dass «Identität» aus verschiedenen Teilidentitäten besteht, die in unterschiedlichen Situationen verschiedene Gewichtungen erhalten können. Konfession als fundamentales Element frühneuzeitlicher Identität war ein gesellschaftsprägender Faktor, der zwar immer da war, in unterschiedlichen Situationen aber unterschiedlich wichtig war. Das Argument «Konfession» konnte nur deshalb in verschiedenen Situationen mobilisierend wirken, da konfessionelle Spannungen auch in Friedenszeiten vorhanden waren und aktiviert werden konnten. Wie genau diese Prozesse in der Eidgenossenschaft der 1650er Jahren abliefen, ist in der Forschung nicht hinreichend geklärt.

¹¹¹ Pfister, Konfessionskonflikte: 257.

1.3 Fragestellungen

In der heterogenen Eidgenossenschaft fanden neben Herrschafts- und Parteikonflikten zahlreiche konfessionelle Auseinandersetzungen statt, die im Gegensatz zu Untertanenaufständen noch vergleichsweise wenig erforscht sind.¹ Die Relevanz ihrer historischen Untersuchung ergibt sich daher nicht nur aufgrund der aktuellen Forschungsdesiderate, sondern auch aufgrund ihrer Bedeutung für die frühneuzeitliche Gesellschaft im eidgenössischen Raum. Konfessionskonflikte bestimmten nicht nur den lokalen Alltag in gemischtkonfessionellen Gebieten, sondern auch die Zusammenarbeit der eidgenössischen Orte auf höchster politischer Ebene. Insbesondere das Scheitern der eidgenössischen Konfliktberuhigungsstrategien, welches zum 1. Villmergerkrieg von 1656 führte, ist für die interdisziplinäre Forschung von grossem Interesse.

Zu Beginn stellt sich die Frage, ab wann die eidgenössischen Gesellschaften mit konfessionsspezifischen Ideologien durchdrungen waren, sodass ein konfessionell motivierter Krieg möglich war. Für das Deutsche Reich gilt gemäss Heinrich R. Schmidt, dass die konfessionelle Spaltung nicht von Beginn an zu einer so starken Differenzierung und Abgrenzung führte, dass konfessionelle Kriege unausweichlich gewesen wären. Damit ein Krieg möglich war, brauchte es «eine gegenseitige Radikalisierung der religiösen und konfessionellen Gegner, wie sie vor 1600 noch nicht erreicht war. Hier hat die Konfessionalisierungsforschung ja deutliche Befunde geliefert, dass frühestens nach 1600 eine solche Tiefe der Indoktrination eintritt, dass der Gegner zum Feind, zum Antichrist verteufelt werden konnte.»²

Trotz der konfessionellen Spaltung, der Entstehung von Alteritäten und der Steigerung der «Anderen» zu «Fremden» waren die gemeinsamen Identitäten und Interessen im Deutschen Reich bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts wirksam genug, um eine Art Klebstoff zu bilden. Dieser wurde zunehmend von den wachsenden Alteritäten überlagert und neutralisiert, sodass sich die Spannungen ab 1618 zu einem immer grösser werdenden Konflikt aufluden.

Für die Eidgenossenschaft scheinen die Ergebnisse von Schmidt nicht oder nur begrenzt anwendbar zu sein. Die ersten konfessionell motivierten Kriege fanden bereits 1529 und 1531 kurz nach der Reformation statt. In der Eidgenossenschaft entstanden früher Spannungen als im Deutschen Reich, da es sich um unterschiedliche Kontexte handelte. In der Eidgenossenschaft kam es in der aufgeladenen, heissen Phase der Reformationsbewegung zu einem Krieg, bevor eine Phase des aneinander Gewöhnens folgte. Die Forschung konnte noch nicht erklären, weshalb es im eidgenössischen Kontext viel früher zu einem konfessionell motivierten Krieg kam als anderswo. Dieses Forschungsdesiderat erstaunt nicht in Anbetracht der erwähnten Tatsache, dass erst sehr wenig über Konfessionskriege an sich bekannt ist; nicht nur im eidgenössischen Kontext. Es wurde bisher noch nicht hinreichend geklärt, wie verschiedene Identitäten zu verschiedenen Solidaritäten führen konnten. Am deutlichsten erkennbar ist die Verschiebung der Solidaritäten am Verhalten Frankreichs während des Dreissigjährigen

¹ Pfister, Konfessionskonflikte: 257.

² Schmidt, Religion: 434.

Krieges. Frankreich bekämpfte in seinem Innern die Protestanten, unterstützte aussenpolitisch aber die protestantische Partei gegen den katholischen Kaiser. Die Forschung erklärt dieses zwiespältige Verhalten damit, dass Frankreich die Macht des Erzfeindes Habsburg brechen und sich aus habsburgischer Umklammerung lösen wollte.³

Eine ähnliche Konstellation zeigt sich in der Eidgenossenschaft in den 1650er Jahren. Im Bauernkrieg von 1653 kämpften Untertanen verschiedener Orte unterschiedlicher Konfession gemeinsam gegen die Obrigkeiten, welche sich ebenfalls über die Konfessionsgrenzen hinweg verbündeten. Nur drei Jahre später im 1. Villmergerkrieg von 1656 hatten sich die Parteien verschoben. Nun kämpften die Konfessionsgruppen, Obrigkeit und Untertanen vereint, gegeneinander.

Dies verdeutlicht, dass Identität aus verschiedenen Teilidentitäten besteht, die in unterschiedlichen Situationen verschiedene Gewichtungen erhalten können (siehe Kapitel 1.4.1). Konfession als fundamentales Element frühneuzeitlicher Identität war ein stets gesellschaftsprägender Faktor, der zwar immer präsent war, in unterschiedlichen Situationen aber unterschiedlich wichtig wurde. Auch wenn die konfessionelle Identität in friedlichen Perioden hinter anderen Identitäten wie derjenigen, ob man sich zu Untertanen oder zur Obrigkeit zählte, zurückstehen konnte, war sie dennoch vorhanden. Das Argument «Konfession» konnte nur deshalb in verschiedenen Situationen mobilisierend wirken, da konfessionelle Spannungen auch in Friedenszeiten vorhanden waren und aktiviert werden konnten.

Wie genau diese Prozesse in der Eidgenossenschaft der 1650er Jahren abliefen, ist in der Forschung nicht geklärt. Noch ist unklar, ob der 1. Villmergerkrieg aus konfessionellen Differenzen oder eher aus Uneinigkeiten die Bundesstruktur betreffend entstand.⁴ Eine ähnliche Verschiebung der Interpretationsmuster hat in Bezug auf den Dreissigjährigen Krieg bereits stattgefunden. Längst ist hinreichend belegt, dass der «teutsche Krieg» nicht nur konfessionellen, sondern auch machtpolitischen Motivationen entsprang.⁵

Wie in allen grösseren Konflikten und Kriegen ging es auch im 1. Villmergerkrieg um die Macht der Bilder, um Selbst- und Fremdbilder. Die Frage, welche Seite die Hoheit über die vermeintlich richtige und konsensfähige Interpretation der Ereignisse für sich beanspruchen konnte, bestimmte fundamental, wie ein Ereignis gesehen und verstanden wurde. Alle beteiligten Parteien versuchten, die Deutungshoheit über das Ereignis für sich zu beanspruchen, und bestimmten dadurch nicht nur den zeitgenössischen Diskurs, sondern auch die Überlieferung. Um einen Konflikt zu verstehen, ist es daher von grundsätzlicher Wichtigkeit, Deutungshoheiten zu dekonstruieren und die Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern aufzuschlüsseln. In Bezug auf die konfessionspolitische Situation in der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts und den 1. Villmergerkrieg von 1656 soll dies im Folgenden geleistet werden.

Die vorliegende Studie untersucht entsprechend der beschrie-

³ Schmidt, Religion: 63-73.

⁴ Lau, Stiefbrüder: 88-91.

⁵ Kaufmann, Krieg: 1-2; Schmidt, Religion: 7-27; Wallmann, Kirchengeschichte: 133; Wallmann, Krieg: 922.

benen Forschungslücken die Rhetoriken von konfessioneller Identitäts- und Alteritätsbildung. Als Untersuchungsfeld dienen die eidgenössischen Konfessionskonflikte der Frühen Neuzeit mit Schwerpunkt auf die Zeit Mitte des 17. Jahrhunderts und den 1. Villmergerkrieg von 1656. Die Erforschung von Rhetoriken und Argumentationsstrategien im Kontext von Konflikt und Koexistenz sind deswegen für das Verständnis der frühneuzeitlichen Konflikt- und Konfliktlösungskultur relevant, da Diskurse nicht nur ihre Sicht auf die Wirklichkeit kommentieren und dokumentieren, sondern sich auch gestalten und produzieren.⁶ Die diskursiven Quellen werden dabei als kommunikative Akte verstanden, die eine bestimmte Haltung vom Produzenten zum Konsumenten transportieren und eine Einheit schaffen wollen. Dies geschieht, indem die Oratoren kommunikativer Akte gezielt den Erwartungshorizont ihrer Adressaten ansprechen, um eine Identifikation zwischen Orator und Publikum herzustellen (siehe Kapitel 1.4.2).

Die Untersuchungen gehen daher der Frage nach, wie nach der Reformation konfessionelle Identitäten und Alteritäten rhetorisch formuliert und alltagswirksam wurden. Dazu wird erforscht, wie konfessionelle Selbst- und Fremdbilder dargestellt und formuliert wurden und wie sie sich vor, während und nach spezifischen Konflikten veränderten. Auf dieser Basis wird danach gefragt, wie die konfessionellen Differenzen aufgenommen wurden, um die eigene Position zu stärken und sich vom Kontrahenten abzugrenzen. Es wird also analysiert, wie konfessionelle Differenzen und Alteritäten zu gewaltsamen Konflikten und Kriegen eskalieren konnten. Es ist zudem von Interesse, welche Akteure den Diskurs konfessionalistisch führten und welche Akteure die Debatte mit politischen Argumenten führten.

Neben den Fragen, die mehrheitlich die Eskalation von Konflikten betreffen, wird auch nach deeskalativen Strategien geforscht. Es ist also nicht nur von Interesse, wie religiöse Konflikte entstanden, sondern auch, wie sie rhetorisch wieder befrieden oder eingefroren werden konnten. Es wird untersucht, wie nach den Konflikten eine gewaltfreie Koexistenz geschaffen und welche Strategien der Deeskalation angewandt wurden. In Anlehnung an das Coping Konzept wird zudem ein Augenmerk darauf gerichtet, wie mit konfessionellen Differenzen und Spannungen in friedlichen Zeiten, vor, während und nach spezifischen Konflikten umgegangen wurde und wie man im alltäglichen Zusammenleben mit der konfessionellen Spaltung und dem konfessionellen Gegenüber umging.

Die Rekonstruktion der diskursiven Ebene wird Hinweise darauf liefern, mit welchen Argumentationsmustern es in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft gelang, eine gemischtkonfessionelle Koexistenz zu leben, obwohl die eigentlichen Differenzen nicht überwunden worden waren. Dazu werden diejenigen Techniken, Strategien und Rituale aufgefunden, welche die Konfliktbewältigung unterstützten. Es geht insgesamt also um die Frage, wie ein gemischtkonfessioneller Alltag mit Hilfe rhetorisch propagierter Selbst- und Fremdbilder ein gemischtkonfessioneller Alltag lebbar gemacht werden konnte.

In Kooperation mit anderen Teilprojekten der Interfakultären

⁶ Landwehr, Diskursanalyse: 91.

Forschungskooperation (IFK) «Religious Conflicts and Coping Strategies» wird untersucht, welche Coping-Strategien mit welchem Ziel in unterschiedlichen Konflikten und Konfliktphasen angewendet wurden.

Da der 1. Villmergerkrieg zwischen den konfessionellen Lagern ausbrach, wird auch der Frage nachgegangen, welche Rolle die Faktoren Religion beziehungsweise Konfession im Konflikt selbst und in der Legitimation von Eskalation und Deeskalation spielten. Um zu rekonstruieren, wie sich die Kriegsparteien über die ständischen Grenzen hinweg als Einheiten formierten, wird untersucht, mit welchen rhetorischen und sprachlichen Mitteln eine gemeinsame, allenfalls konfessionelle Identität hergestellt wurde, die über kantonale Grenzen hinaus verband. Wie wurde sprachlich die (Kriegsparteien-) Identität über die gesamteidgenössische Identität gestellt? Welche Feindbilder wurden wie formuliert?

1.4 Theoretische Grundlagen

Die vorliegende Arbeit greift zur Beantwortung der Fragestellungen auf mehrere Konzepte und theoretische Überlegungen zurück, um die Ergebnisse der Quellenauswertungen zu analysieren, zu kontextualisieren und zu strukturieren. Sie erlauben einen neuen Blick auf historische Prozesse und Gegebenheiten sowie die Untersuchungen für die weitere historische und interdisziplinäre Forschung einzuordnen und fruchtbar zu machen. Die zentralen theoretischen Konzepte, welche zur Quellenanalyse beigezogen werden, werden im Folgenden erläutert und gegebenenfalls an Ort und Stelle konkretisiert.

1.4.1 Identitäten und Alteritäten

Der Begriff der «Identität» ist in der Forschung, insbesondere in der historischen Forschung, gegenwärtig Gegenstand eines intensiven Diskurses. Die Kritik am Identitätsbegriff reicht teilweise so weit, dass er gänzlich vermieden und durch andere Begriffe wie «Zugehörigkeit», «Belonging», «Selbstbild», «Selbstkonzept» oder «Selbstverständnis» ersetzt wird. Allerdings werden diese fast ebenso diffus verwendet wie ein ungenau definierter Identitätsbegriff. Die vorliegende Studie lehnt es daher ab, auf Alternativbegriffe auszuweichen, um die Probleme mit dem Identitätsbegriff zu umgehen. So macht beispielsweise «Zugehörigkeit» nur einen Teilbereich von Identität aus, da es sich dabei lediglich um eine formale Gruppeneinteilung handelt, die verschiedene Aspekte des eigenen Selbstverständnisses ausser Acht lässt.

Die vorliegende Dissertation betreibt dennoch keine Grundlagenforschung über die Konzepte Identität und Alterität. Es geht in der vorliegenden Studie darum, mit den Konzepten von «Identität» und «Alterität» als Hilfskategorien zu arbeiten, um Phänomene der rhetorischen Formulierung von Selbst- und Fremdbildern fassen und erklären zu können. An dieser Stelle geht es darum, im Hinblick auf die aktuellen Forschungsdiskurse und unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Kritik die Begriffe so zu definieren, dass sie für die zu tätigen Forschungen nützlich und brauchbar sind. Die Dissertation leistet damit einen Beitrag zur Weiterentwicklung des Konzepts «Identität» in der wissenschaftlichen Forschung.

Der Soziologe Heinz Abels definiert «Identität» unter Berücksichtigung psychologischer Gesichtspunkte als Ichbewusstsein, ein Bewusstsein des eigenen «Selbst». Identität wird als Summe aller Eigenheiten verstanden, welche das Individuum von anderen unterscheidet, und antwortet auf die Frage, wer bin ich? Sie beinhaltet die Wahrnehmung der eigenen Biografie und Vergangenheit, die sich je nach Blickwinkel verändert, und erklärt dadurch das gegenwärtige und zukünftige Verhalten. Identität unterliegt damit im zeitlichen Verlauf einem ständigen Wandel.¹ Insbesondere für Konvertiten stellt diese Aufgabe, die Gegenwart mit Hilfe der eigenen Vergangenheit plausibel zu erklären, eine Herausforderung dar. Ihre Selbstentwürfe sind geprägt von der Spannung zwischen Abgrenzung vom alten Leben und der Betonung von Kontinuität. Mit einer Konversion entsteht ein unvermeidbares

¹ Abels, Identität: 2-8, 197-198.

Nebeneinander eines Bruches mit dem alten Glauben auf der einen und der Herstellung einer sinnstiftenden Kontinuität während des ganzen Lebens auf der anderen Seite.²

Identität hängt von Interaktionen mit anderen Personen bzw. anderen Identitäten ab. Das Individuum verfolgt in der sozialen Interaktion den Anspruch, vom Anderen nicht nur als Teil bestimmter Gruppen, sondern auch als autonomes Wesen anerkannt zu werden.³

Die grundlegenden Überlegungen für diesen Aspekt der Definition liefert das Konzept des Habitus nach Pierre Bourdieu. Habitus steht für die Gesamtheit des Verhaltens und Gebarens eines Menschen und umfasst sowohl seine Sprache, sein Auftreten als auch seinen Lebensstil und Denkschemata. Habitus ist eine Erinnerung des Körpers, wie er sich in bestimmten Situationen zu verhalten hat. Dieses Wissen hat er im Sozialisationsprozess erworben. Ein Individuum wird durch den sozialen Kontext, in dem es sozialisiert wird und sich bewegt, bestimmt. Daher stellt Habitus eine Unterwerfung unter die soziale Ordnung dar.⁴ Die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen haben während vieler Generationen einen standesspezifischen Habitus ausgebildet, der durch ihren sozialen Kontext vorbestimmt wird. Der Habitus einer Person bestimmt die Schemata, durch die sie die Welt wahrnimmt und beurteilt, und liefert Informationen darüber, welcher sozialen Schicht sie angehört. Auch wenn es möglich ist, dass äussere Einflüsse dazu führen, dass ein Individuum in eine andere soziale Schicht auf- oder absteigt, ändert sich der Habitus kurzfristig nicht.⁵ Der Habitus ist damit einerseits eine strukturierte, alltäglich sozial eingeübte Praktik und andererseits strukturiert er soziale Praktiken und Denkschemata.⁶ Er determiniert sowohl die sozialen Interaktionen als auch die Wahrnehmungsmuster von Individuen.⁷

Der Mensch hat den Anspruch, Individualität auszubilden und in seiner Einzigartigkeit und Identität anerkannt zu werden. Dies, obwohl Identität an sich ein Konstrukt ist. Ein Behältnis, in dem der Mensch ein Bild von sich zeichnet, wie er es gerade braucht. Im Alltag ist Identität eine Frage der Repräsentation seiner selbst. Das Individuum spielt eine soziale Rolle. Demzufolge sei Identität behauptete und geglaubte Identität und andauernde Arbeit an diesem Bild. Die Identitätsbildung kann anstrengend sein, wenn Diskreditierendes nach aussen versteckt werden soll. Dabei werden sowohl eigene Überzeugungen, als auch Erwartungen, welche Andere an das Individuum haben, integriert. Diese Zuschreibungen von aussen werden «soziale Identität» genannt. Daher könne man nicht von *der* Identität sprechen, sondern lediglich von *einer* Identität. Denn sie ist situations- und kontextabhängig.⁸

Die Ausbildung sowohl personeller als auch kollektiver Identität läuft gleichzeitig und parallel zur Konstruktion von Alterität,⁹ der Bildung des «Anderen» und mit der Abgrenzung vom Anderen ab. Die

² Carl, Asket: 198-199.

³ Abels, Identität: S. 8; Greil, Religion: 351.

⁴ Nordmann, Bourdieu: 43-45.

⁵ Abels, Identität: 8-9; Clemens, Bourdieu: 106.

⁶ Bourdieu, Wacquant, Anthropologie: 173.

⁷ Bourdieu, Unterschiede: 378-379.

⁸ Abels, Identität: 3-8, 199-200.

⁹ Eibach, Annäherung: 15.

Herstellung der eigenen Identität bedingt eine Definition dessen, was nicht dazu gehört, und damit den Ausschluss des Anderen.¹⁰ Das Selbst bestätigt sich in der Differenz zum andern.¹¹ Sobald Individuen andere Individuen sehen, betrachten sie auch sich selbst.¹² Alterität bezeichnet damit das jeweils andere, welches dazu beiträgt, die eigene Identität auszubilden und zu formen.

Abels definiert daher Identität als «das Bewusstsein, ein unverwechselbares Individuum mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit Anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben.»¹³ Identität werde in kommunikativen Akten geformt, indem das Individuum sich seiner selbst bewusst wird, wenn es sich mit Anderen vergleicht.¹⁴

Die Abgrenzung vom jeweils Anderen kann darüber hinaus gehen. Wenn das Andere wenig bekannt ist, können Stereotypen aufgebaut werden, die den Standards der eigenen Selbstdefinition nicht genügen. Dadurch wird aus dem Anderen das «Fremde». Die Anwesenheit eines fremden Subjekts bietet die Chance, sich der eigenen Identität zu vergewissern und sie zu entwickeln; ist gleichzeitig aber auch eine Herausforderung für die Identität. Je vertrauter das Fremde ist, desto grosser ist die damit einhergehende Herausforderung für die eigene Identität, da die Abgrenzung schwieriger wird.¹⁵

Andrea Wilden hat in ihrer Überblicksarbeit zur «Konstruktion von Fremdheit» erläutert, dass Subjekte erst dadurch, dass sie sich von Anderen unterscheiden und sich dessen bewusst sind, zu eigenständigen Individuen werden. «Die Zuschreibungen ‘fremd’ bzw. ‘eigen’ haben also relationalen Charakter und stehen in wechselseitiger Abhängigkeit».¹⁶ Daher gäbe keinen unabhängigen Kern des Eigenen, da das Eigene immer vom Anderen und vom Fremden durchzogen sei und erst im Kontrast zum Fremden, also in der Abgrenzung vom Anderen, entsteht. Das Eigene und das Fremde seien so verwoben, dass sich das Fremde im Eigenen und das Eigene im Fremden wiederfindet.¹⁷

Für die Reflexion dessen, was unter Alterität verstanden werden kann, ist die Studie von Joachim Eibach zu Typen der Wahrnehmung des jeweils Anderen wegweisend. Eibach knüpft mit seiner Studie über Formen der Annäherung und Abgrenzung zwischen verschiedenen Gruppen an die bisherigen theoretischen Erkenntnisse an. Er untersuchte, wie der europäische Diskursraum der sogenannten Gelehrtenrepublik¹⁸ im 16. bis 18. Jahrhundert das osmanische Reich, China und die Eidgenossenschaft wahrgenommen und gedeutet hat und erarbeitete typische Muster der Fremdwahrnehmung. Es geht Eibach nicht um den interkulturellen Austausch vor Ort, sondern um die in der Reflexion

¹⁰ Schäfer, Schlöder, Identität: 70–74.

¹¹ Bourdieu, Unterschiede: 279.

¹² Abels, Identität: 2.

¹³ Abels, Identität: 200.

¹⁴ Abels, Identität: 7.

¹⁵ Schäfer, Schlöder, Identität: 70–74.

¹⁶ Wilden, Konstruktion: 48.

¹⁷ Wilden, Konstruktion: 53–56.

¹⁸ Netzwerk von Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, welches den brieflichen, publizistischen oder persönlichen Austausch wissenschaftlicher Themen umfasst.

entstandenen Stereotypen. Die zentrale Erkenntnis seiner drei Fallstudien besteht darin, dass die «Geschichte der Selbstwahrnehmung Europas [...] eine Geschichte der Fremdwahrnehmungen [sei].»¹⁹ Eibach konnte damit aufzeigen, dass Prozesse der Annäherung und der Verfremdung gleichzeitig vorkommen können. Ausserdem verändern sich die Wahrnehmung des Anderen, Vorurteile und Stereotypen.²⁰

In den soziologisch-theoretischen Konzepten wurde die Frage nach Bildung von Identität und Alterität vor allem in Bezug auf die Abgrenzung gegenüber Ausländern in der Gegenwart untersucht.²¹ Erst wenige historische Arbeiten haben sich wie Eibach mit der Thematik der Identitätsbildung in vormoderner Zeit befasst. Fragen hinsichtlich konfessioneller Identitäten wurden beispielsweise von Frauke Volkland oder Etienne François in ihren mikrohistorisch angelegten Studien bearbeitet. Kristin Skottki befasste sich zudem mit der Konstruktion von Identität und Alterität im Kontext des ersten Kreuzzuges und untersuchte die Langlebigkeit von Stereotypen.²²

Für die vorliegende Forschungsarbeit über die Rhetoriken konfessioneller Identität und Alterität im Kontext eidgenössischer Konfessionskonflikte sind besonders Überlegungen und Studien relevant, welche sich mit religiösen und konfessionellen Aspekten von Identität befassen. Als religiöse oder konfessionelle Identitäten werden Gruppenzugehörigkeiten verstanden, die sich wesentlich über Merkmale definieren, welche wichtige Elemente des Glaubens, religiöser Riten oder Konfessionszugehörigkeiten betreffen. Religion und Konfession tragen in besonderem Masse zur Identität von Individuen und Gruppen bei. Sie verursachen nicht nur Grenzen, die zwischen Dazugehörenden und Ausgeschlossenen trennen, sondern auch Herausforderungen, wie sich die Beziehung zwischen den dadurch entstehenden Gruppen ausgestalten kann. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich die christlichen Konfessionen seit frühreformatorischer Zeit, also von Anfang an, fremd waren.²³ Einerseits verunmöglichten es die eigenen Glaubenswahrheiten, sich in den Anderen hineinzusetzen, andererseits definierten sich die Konfessionen gerade in Abgrenzung von den jeweils anderen. Das Nebeneinander und Zusammenleben zweier Konfessionen führte daher umgehend zu langanhaltenden Spannungen. Denn die Anwesenheit des Fremden war eine grosse Herausforderung, da sie als Angriff auf die eigene Gruppenidentität und als Konkurrenz wahrgenommen wurde. Dennoch wurde die jeweils andere Konfession, das Fremde, erst in spezifischen Konfliktsituationen zum «Feind».²⁴

Die theoretischen Überlegungen konnten durch wegweisende Erkenntnisse der Studie von Etienne François über das gemischtkonfessionelle Zusammenleben im Augsburg des späteren 17. Jahrhunderts untermauert werden. Hier waren die Konfessionen gezwungen, aufgrund ihrer geografischen Nähe mit dem jeweils Anderen zusammenzuleben. Die Merkmale der evangelischen Konfession definierte sich über

¹⁹ Eibach, Annäherung: 13.

²⁰ Eibach, Annäherung: 13-25, 70.

²¹ Vrgl. Schäfer, Identität; Wilden, Konstruktion.

²² Skottki, Christen: 1–22.

²³ te Brake, War: 12-13.

²⁴ Wilden, Konstruktion: 104.

diejenigen der katholischen Konfession und umgekehrt.²⁵ Hinter der ruhigen, versöhnlichen Fassade, welche ein friedliches gemischtkonfessionelles Zusammenleben innerhalb Augsburgs erlaubte, schlummerten starke konfessionelle Leidenschaften, die situationsbedingt ausbrechen und zu Tumulten führen konnten.²⁶

Die Erkenntnisse historischer Fallstudien zur Frühen Neuzeit sind für die vorliegende Arbeit deshalb besonders relevant, da im 19. Jahrhundert grosse Veränderungen im Bereich von Individualität und Identitäten abgelaufen sind. In der Moderne entwickelte sich ein Pluralismus, der die bisherige klare Orientierung erschwerte. Soziale Beziehungen mussten sich der zunehmenden Rationalisierung des Lebens unterordnen, was die Bewertungsmuster des eigenen Selbst und des Anderen veränderte. Diese Prozesse erschwerten die Ausbildung individueller Selbst- und Fremdbilder. Das Individuum musste sich zunehmend normierte gesellschaftliche Werte inkorporieren und gleichzeitig seine Einzigartigkeit in einer sich ständig verändernden Umwelt finden.²⁷

Die Moderne scheint damit in Bezug auf Identitätsfindung problematischer geworden zu sein, da sich Orientierungshilfen vervielfacht haben. Dass in Bezug auf Identitätsfindung zuvor aber keine oder nahezu keine Probleme bestanden haben sollen, da die Orientierungslinien klar und eindeutig gewesen wären, wird von der Verfasserin der vorliegenden Dissertation stark angezweifelt. Denn das Konstrukt Identität ist offen und benötigt kontinuierliche Identitätsarbeit.²⁸ Dies trifft auch auf Individuen der Frühen Neuzeit zu, welche mit andersgearteten Problemen konfrontiert waren als Menschen der Moderne. Die konfessionelle Spaltung stellte auch für Personen des 17. Jahrhunderts eine sich laufend verändernde Umwelt dar, die es notwendig machten, das eigene Identitätskonstrukt kontinuierlich neu zu entwerfen.

Konfessionalisierungsprozesse, die nach der Reformation einsetzten, führten zur Herausbildung von konfessionellen Bekenntnissen, Konfessionskirchen und eines konfessionellen Bewusstseins. Dass sich Individuen der eigenen Konfession und der Unterscheidung zu anderen Konfessionen bewusst wurden, könnte mit dem Terminus «konfessionelle Identitäten» beschrieben werden. Dabei handelt es sich aber um einen unklaren, problematischen Begriff. Denn es bestanden grosse Unterschiede zwischen den Vorstellungen von Machthabern und denjenigen von Beherrschten sowie auch zwischen Individuen selbst. Die Obrigkeiten waren um die Ausbildung von räumlich möglichst starken und homogenen religiösen Identitäten bemüht, um diese für ihre Zwecke instrumentalisieren zu können. Auf der Ebene der Untertanen hingegen wurden die symbolischen und konkreten Grenzen zwischen den Angehörigen der verschiedenen Konfessionen im Alltag immer wieder neu gezogen. Die tatsächlich gezogenen Grenzen konnten von den obrigkeitlich Gewünschten deutlich abweichen.²⁹

Volkland zeigte mit dieser Feststellung einen Perspektivenwechsel auf. Denn Konversionen waren keine Ausnahmereisenercheinungen und

²⁵ François, Grenze: 12–14.

²⁶ François, Grenze: 163.

²⁷ Abels, Identität: 9-10, 193-195.

²⁸ Abels, Identität: 5-9, 193-194.

²⁹ Volkland, Konfession: 9–11.

die Grenzen zwischen den Konfessionen nicht nur starr, sondern auch durchlässig.³⁰ Daher stellt sich die Frage, wie Laien mit ihrer Konfessionszugehörigkeit umgegangen sind und welche Bedeutung diese für das Selbstverständnis der Betroffenen hatte.³¹ Volkland verzichtete dabei auf den Terminus «konfessionelle Identitäten» und fasste die zu untersuchenden Phänomene als «Konfession und Selbstverständnis» zusammen. Sie verdeutlichte, dass sich vielschichtige, veränderbare und flexible Identitäten nicht erst in der Moderne herausbildeten, wovon Abels ausgeht. Auch in der frühneuzeitlichen Gesellschaft konnte ein Individuum gleichzeitig Mann, Familienvater, Dorfbewohner, treuer Untertan, Katholik, Bauer, etc. sein.³² Jede dieser Eigenheit ist mit einer für das jeweilige Individuum spezifischen Teilidentität verbunden. Diese verschiedenen Teilidentitäten verbinden sich nicht zu einer einzigen starren, fixen Gesamtidentität.

Der Faktor Konfession stellt eines von mehreren Identitätsmerkmalen dar, welche sich in unterschiedlichen Lebenskontexten und Situationen der betroffenen Individuen unterschiedlich ausprägten und eine unterschiedliche Rolle für das Selbstverständnis spielten. Die Konfessionszugehörigkeit war lediglich ein Faktor von vielen und variiert in unterschiedlichen sozialen und politischen Situationen in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis der Individuen.³³ Das frühneuzeitliche 'Selbst' definiert sich «über die permanente Auseinandersetzung mit dem 'Anderen'»³⁴ in verschiedenen Lebenssituationen, wobei die Konfessionszugehörigkeit nur einen von mehreren sich wechselseitig beeinflussenden Faktoren darstellte.

Die Identitätsbildung eines Individuums ist das Resultat von sozialen Prozessen. Eine Person bewegt sich in verschiedenen Lebenskontexten und besitzt damit mehrere Teilidentitäten wie Geschlecht, Zunftmitgliedschaft oder Konfessionszugehörigkeit. Verschiedene Lebenskontexte können dabei auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verwoben sein und einander gegenseitig beeinflussen. Dadurch verschaffen sie den historischen Subjekten im Alltag unterschiedliche Handlungsspielräume. Bei alledem übernimmt das jeweils Andere eine wichtige Rolle bei der Ausbildung des eigenen Selbst- und Fremdverständnisses. Das Andere wird zu einem zentralen Bezugspunkt, um das eigene Ich zu messen.³⁵

Konfession stellt dementsprechend nur eine von mehreren Gruppenzugehörigkeiten her, zu denen ein Individuum gehört. Die vorliegende Arbeit versteht sie als eine unter vielen Teilidentitäten. Welchen Stellenwert die Konfession für das Selbst des jeweiligen Individuums hat, ist kontextabhängig, veränderbar und muss daher je nach Situation neu beurteilt werden. Die Bedeutungszuweisung geschieht anhand alltäglicher Erfahrungen im Zusammenleben mit Angehörigen der jeweils anderen Konfession.³⁶ Das Selbst definiert sich immer wieder neu

³⁰ Weitere Fallbeispiele: Carl, Verwirrung: 233; Hodler, Konversionen: 288, 291.

³¹ Volkland, Konversion: 95.

³² Volkland, Konfession: 11–12.

³³ Volkland, Konfession: 11–12.

³⁴ Volkland, Konfession: 189.

³⁵ Volkland, Konfession: 19–21.

³⁶ Volkland, Konfession: 190–191.

durch den Kontakt mit dem jeweils Anderen. Identität ist nicht statisch. «Das eine» konfessionelle Selbstverständnis kann es daher weder für Individuen noch für Gemeinschaften geben.³⁷ Die vorliegende Arbeit geht daher von multiplen und dynamischen konfessionellen Selbstverständnissen als Teilidentitäten individueller, sich im Laufe der Zeit verändernder Gesamtidentitäten aus.

Dieser Ansatz erlaubt es, religiöse Lebenskontexte mit anderen Lebenskontexten im konkreten historischen Alltag vernetzt zu betrachten.³⁸ Ein Individuum wird nicht auf Religion und Konfession und seine Uniformität im Untertanenkollektiv reduziert, sondern als Subjekt mit verschiedenen Teilidentitäten wahrgenommen. Durch diese Aufwertung kann beispielsweise erklärt werden, weshalb die katholischen Luzerner Untertanen im Bauernkrieg von 1653 gemeinsam mit den evangelischen Berner Untertanen gegen die Obrigkeiten rebellierten, drei Jahre später aber im 1. Villmergerkrieg gemeinsam mit ihren Obrigkeiten gegen die konfessionell andersartigen Berner Untertanen und Obrigkeiten kämpften.

Das konfessionelle Selbstverständnis bildete sich in der realen, alltäglichen Begegnung mit dem konfessionellen Anderen nach und nach heraus.³⁹ Um sich der eigenen Identität bewusst zu werden, wird die Abgrenzung vom Anderen stärker definiert und Alterität wirkungsmächtiger konstruiert.⁴⁰ Die Konfessionszugehörigkeit konnte direkt an wirtschaftliche und machtpolitische Faktoren geknüpft sein, wenn beispielsweise die Konfession über den Zugang zu gewissen Ämtern entschied.⁴¹ In derartigen Fällen muss beachtet werden, dass nicht die Konfession an sich das entscheidende Unterscheidungskriterium konkurrierender Gruppen darstellte, sondern die an die konfessionelle Zugehörigkeit geknüpften politischen und sozialen Implikationen.⁴²

Religiöse Praktiken und Rituale waren wesentliche Elemente für die Ausbildung von (konfessionellen) Selbstverständnissen von Individuen und Gruppen. Das gemischtkonfessionelle Zusammenleben verursachte, dass sich das rituelle Verhalten der Reformierten intensiver gestaltete als sonst bei protestantischen Gemeinschaften üblich.⁴³ Damit stellt sich die Frage, ob diese verstärkte Abgrenzung von der katholischen Konfession eine Coping-Strategie ist, die das Zusammenleben mit der jeweils anderen Konfession ermöglichen sollte.

Die symbolische Abgrenzung von einer anderen Gruppe, wie beispielsweise von der jeweils anderen Konfession durch die Entweihung religiöser Kultusgegenstände oder das Feiern eines symbolischen Festes gründet auf dem Bedürfnis, das eigene «Selbstverständnis zu definieren, Fremdzuweisungen zu formulieren und symbolisches Kapital zu sammeln».⁴⁴ Dementsprechend entwickelten sich in gemischtkonfessionellen Thurgauer Gemeinden vielfältige Aktionen konfessioneller Selbstvergewisserung, um die eigene konfessionelle Gruppe zu defi-

³⁷ Volkland, Konfession: 21–22.

³⁸ Volkland, Konfession: 189.

³⁹ Volkland, Konfession: 81–82.

⁴⁰ Eibach, Annäherung: 15.

⁴¹ Volkland, Konfession: 191.

⁴² Volkland, Konfession: 97.

⁴³ Volkland, Konfession: 193.

⁴⁴ Volkland, Konfession: 137.

nieren und nach aussen abzugrenzen. Diese konnten relativ unscheinbar sein wie die Zurschaustellung katholischer Kultusgegenstände. Sie konnten aber auch dominanter sein wie beispielsweise Altarvergitterungen durch die katholischen Kirchennutzer oder die Entweihung katholischer Kultusgegenstände und Riten durch die Evangelischen. Dies diente den Beteiligten der Definierung und Abgrenzung der eigenen konfessionellen Gruppen. Konfessionsspezifische Praktiken wurden bewusst als Mittel der Abgrenzung und als Differenzierungsmerkmal gegenüber der jeweils anderen Gruppe eingesetzt.⁴⁵

Das moderne Identitätsverständnis, welches einen Glaubenswechsel als einen radikalen und leidvollen Bruch mit der eigenen Identität und dem sozialen Milieu interpretiert, darf nicht unangepasst auf die Frühe Neuzeit übertragen werden.⁴⁶ Die Untersuchungen konkreter frühneuzeitlicher Konversionen ergaben, dass Konfessionszugehörigkeit als Tauschobjekt strategisch eingesetzt werden konnte, um aufgrund konfessionsspezifischer Bevorzugung politische oder ökonomische Vorteile zu erlangen.⁴⁷ Konversionen erweiterten den individuellen Handlungsspielraum.⁴⁸ Das gegen die Konfessionszugehörigkeit eingetauschte Gut hatte nichts mit religiösen Fragen zu tun. Konfessionelle Grenzen konnten damit durchaus überschritten werden.⁴⁹

Eine Konversion konnte bedeuten, dass sich ein bereits anbahnender Bruch mit dem sozialen Umfeld wie der Familie nun endgültig vollzog, was einen wichtigen Teil des Selbstverständnisses der Betroffenen gefährden konnte. Die im Gegenzug zur Konversion erhaltenen Güter wie ein Ratssitz verdeutlichen, dass dieser Teil des Selbstverständnisses, nämlich Mitglied der politischen Elite zu sein, im eigenen Selbstverständnis wichtiger war als andere Aspekte wie diejenige der konfessionellen Zugehörigkeit.⁵⁰

Volkland konnte mit ihren Forschungen aufzeigen, dass eine Konversion nicht als Bruch mit der eigenen konfessionellen Identität zu betrachten ist, sondern als Teil einer komplexen Lebenssituation, die unter anderem dazu führen konnte, aus dem Familienverband ausgeschlossen zu werden, oder Teil einer strategischen Laufbahnplanung sein konnte. Die Konversion ist damit kein rein konfessioneller Akt, sondern eine soziale Handlung mit sozialen Folgen.⁵¹ Die vermeintliche Grenzüberschreitung, die mit einer Konversion einherging, war nicht unbedingt ein einmaliger und vollständiger Akt. Die Konversion konnte von vorgängigen temporären, probeweisen Grenzüberschreitungen begleitet sein und gleichzeitig mit einem Wechsel des sozialen Bezugsraumes wie der Herauslösung aus dem familiären Verband einhergehen.⁵² Eine beachtliche Zahl an Konvertiten wechselte mehrfach zwischen den Konfessionen. War die vermeintlich starre Grenze also erstmal überschritten, wurde sie deutlich durchlässiger.⁵³

⁴⁵ Volkland, Konfession: 96.

⁴⁶ Volkland, Konfession: 18–19.

⁴⁷ Volkland, Konfession: 159.

⁴⁸ Carl, Verwirrung: 230–231.

⁴⁹ Hodler, Konversionen: 287–291; Volkland, Konfession: 192–193.

⁵⁰ Volkland, Konfession: 159.

⁵¹ Volkland, Konversion: 104.

⁵² Carl, Verwirrung: 224–225.

⁵³ Hodler, Konversionen: 288.

Wie sich die Rolle bestimmter Teilidentitäten in unterschiedlichen Situationen verändert, konnte Randolph C. Head anhand der Entwicklung der konfessionellen Identitäten in den Drei Bünden im 16. und 17. Jahrhundert darlegen. Während der Reformationszeit erlangten die evangelischen und katholischen Bündner Gemeinden weitgehende politische Autonomie. In den 1620er Jahren wurden im Zuge der Konfessionalisierung die konfessionellen Teilidentitäten im Alltag der Menschen so wichtig, dass die Gemeinden kirchliche Kontrolle und Entscheidungsgewalt wieder an übergeordnete, externe Institutionen abgeben wollten. Die Entwicklungen belegen, dass die konfessionellen Teilidentitäten sehr rasch einen wichtigeren Stellenwert als zuvor einnehmen konnten. In kurzer Zeit waren sie mächtig genug geworden, um die starken kommunalen Autonomieansprüche zu stören.⁵⁴

Neben der konfessionellen besteht beispielsweise eine nationale Teilidentität. Dabei handelt es sich um einen «kollektiven Vorstellungskomplex, in dem sich das lebendige Selbstverständnis einer Gemeinschaft über ihre konstitutiven Wesensmerkmale ausdrückt.»⁵⁵ Die staatlichen Bedingungen und dessen Angebot an Legitimations- und Integrationsmustern wirken sich auf den Gemütszustand der Mitglieder aus. In der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft beeinflussten «verschiedene sich überdeckende und konkurrierende Identitätserfahrungen [...] so etwa die lokale, kantonale und nationale»⁵⁶ den Lebensalltag der historischen Akteure.

Eidgenössische und kantonale Geschichtsverständnisse boten den Eidgenossen identitätskonkrete Wissensvorräte, die ihnen das Bewusstsein ihrer einzigartigen Besonderheiten und ihrer Einheit vermittelten. Kollektive Erfahrungen, Traditionen und Geschichtsbilder konstruierten über Jahrhunderte hinweg ein kulturelles Gedächtnis. Dieses bildet «den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten».⁵⁷ Das Bewahren dieser Texte, Bilder und Riten dient der Gesellschaft dazu, ihr Selbstverständnis zu konsolidieren und zu tradieren. Die Gruppe stützt ihre Vorstellung von Zusammengehörigkeit und Besonderheit auf «ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschliesslich) über die Vergangenheit».⁵⁸

Das kulturelle Gedächtnis bewahrt das gesammelte Wissen einer bestimmten Gruppe. Auch wenn das kulturelle Gedächtnis nicht die Vergangenheit als solches bewahrt, sondern das, was die Gesellschaft von der Vergangenheit rekonstruiert, ziehen Gruppen aus diesem Wissen ihr Bewusstsein um ihre Einzigartigkeit und ihre Zusammengehörigkeit. Ausserdem trennt es deutlich zwischen denen, die dazugehören und denen, die nicht dazugehören. Daher wirken das kulturelle Gedächtnis und die Weitervermittlung des gemeinsamen Wissens auf Gruppen identitätsstiftend und sind Teil der Sozialisierung.⁵⁹ Insofern darf die Pflege der eidgenössischen Traditionen und des gemeinsamen

⁵⁴ Head, Catholics: 336-345.

⁵⁵ Marchal, Eidgenossen: 309.

⁵⁶ Marchal, Eidgenossen: 310.

⁵⁷ Assmann, Kultur: 15.

⁵⁸ Assmann, Kultur: 15.

⁵⁹ Assmann, Kultur: 12-13.

Geschichtsverständnisses als identitätsstiftender Akt verstanden werden (siehe Kapitel 2.2.1).

Konkret geht die vorliegende Dissertation in Anlehnung an Frauke Volkland davon aus, dass es sich bei Identität um ein mehrgliedriges und mehrschichtiges Selbstkonzept von Individuen handelt, das unter ständiger Selbstüberprüfung laufend neugestaltet und an verändernde Lebenskontexte angepasst wird. Die Definierung der eigenen Identität läuft immer gleichzeitig mit der Auseinandersetzung und der Abgrenzung vom jeweils Anderen ab und ist davon abhängig. Individuelle Identität ist abhängig vom sozialen und kulturellen Umfeld und Ergebnis der Interaktionen zwischen dem Selbst und den Anderen.⁶⁰ Die Identität eines Individuums besteht aus einer unendlichen Vielzahl an Teilidentitäten, die in unterschiedlichen Lebenskontexten für das Selbstverständnis der Person selber unterschiedlich wichtig sind. Konfessionelle Identitäten stellt dabei nur eine Teilidentität von vielen dar und ist selber bereits vielgliedrig. Es gibt also weder *die* eine Identität noch *die* eine konfessionelle Identität. Gruppenzugehörigkeiten konstituieren sich über gemeinsame Teilidentitäten. So fühlen sich Individuen verschiedenen Gruppen zugehörig, die für ihr Selbstverständnis von Bedeutung sind, wie beispielsweise die Zugehörigkeit zur eigenen Familie, zu einer politischen Schicht, zu einer beruflichen Gruppe oder zu einem bestimmten geographischen Raum.⁶¹

Die folgenden schematischen Darstellungen visualisieren das Identitätsverständnis der vorliegenden Studie. Die Schemata beziehen sich auf eine fiktive frühneuzeitliche Person X. Als Beispiel dient ein männlicher Zürcher Bauer. Abbildung 1 verdeutlicht, dass seine Identität mehrgliedrig ist. Das heisst, sein Selbstverständnis besteht aus einer Vielzahl an Teilidentitäten, von denen in der Abbildung 1 nur fünf ausgewählt wurden.

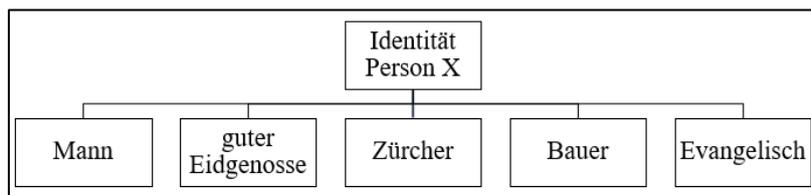


Abb. 1: Mehrgliedrige Identität einer Person X (eigene Darstellung)

Zudem ist die Identität der Person X mehrschichtig. Die verschiedenen Teilidentitäten sind in unterschiedlichen Lebenskontexten unterschiedlich wichtig (siehe Abb. 2).

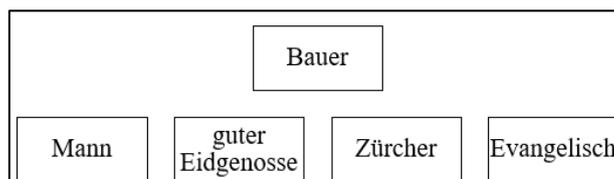


Abb. 2: Mehrschichtigkeit der Identität einer Person X (eigene Darstellung)

Die Identität der Person X ist gleichzeitig mehrschichtig und

⁶⁰ Greil, Religion: 531.

⁶¹ Volkland, Konfession: 159.

mehrgliedrig. In der konkreten Situation nehmen die verschiedenen Teilidentitäten eine unterschiedlich wichtige Rolle ein. In der Abbildung 3 wird visualisiert, welche Teilidentitäten für den evangelischen Zürcher Bauern auf einem Zürcher Markt oder auf einem Markt im aussereidgenössischen, katholischen Konstanz wichtig sein könnten. Es handelt sich bei der Beurteilung der wichtigeren und weniger wichtigeren Teilidentitäten um subjektive Einschätzungen, die von der Person X anders wahrgenommen werden können. Im vorliegenden Beispiel wird davon ausgegangen, dass durch die Anwesenheit in der Fremde in Konstanz diejenigen Charakteristika und Merkmale für den Bauern wichtiger werden, die ihn von den Einheimischen unterscheiden. Wenn er den Markt bei sich zu Hause besucht, rücken die Teilidentitäten, die ihn von Konstanzern unterscheiden, in den Hintergrund.

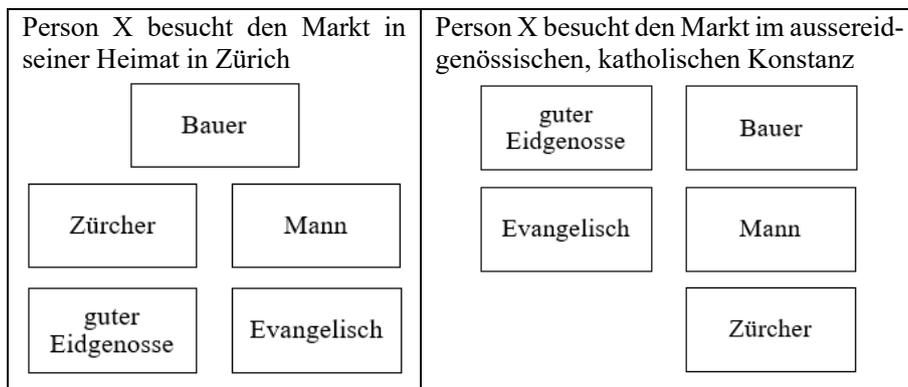


Abb. 3: Mehrschichtigkeit der Identität einer Person X mit unterschiedlicher Bedeutung der verschiedenen Teilidentitäten (eigene Darstellung)

1.4.2 Rhetorik und rhetorische Textanalyse

Die historischen Quellen werden hinsichtlich ihrer rhetorischen Struktur, Formulierungen und Inhalte untersucht und textnah ausgewertet. Es ist daher entscheidend zu definieren, was unter Rhetorik verstanden wird, weshalb das für die getätigten Untersuchungen relevant ist und welche methodischen Konsequenzen daraus entstehen.

Die Alltagssprache versteht unter Rhetorik zumeist eine Rede, mit der ein bestimmtes Ziel erreicht werden will. Häufig negativ konnotiert wird Rhetorik als Sprache aufgefasst, die, mit Metaphern und Bildern ausgeschmückt, zu einem (politischen) Zweck instrumentalisiert wird, um das Gegenüber von der eigenen Meinung zu überzeugen oder zu manipulieren.

Aus sprachwissenschaftlicher Sicht beschreibt der Begriff Rhetorik allerdings viel mehr. Sonja K. Foss definiert Rhetorik als die Verwendung von Symbolen durch den Menschen, um zu kommunizieren. Dies beinhaltet verschiedene Formen verbaler und nonverbaler Kommunikation.⁶²

Rhetorik ist die Art und Weise, wie etwas gesagt wird. Dabei werden Symbole⁶³ verwendet, um auf eine bestimmte Art und Weise mit

⁶² Foss, Criticism: 3.

⁶³ Menschen kommunizieren mittels Zeichen und Symbolen. Zeichen sind direkt mit dem zu repräsentierenden Objekt verbunden: *Rauch* ist ein Zeichen für ein Feuer, denn zwischen ihnen besteht ein direkter Zusammenhang. Ein Symbol ist eine

anderen oder mit sich selbst zu kommunizieren. Rhetorik funktioniert als Kommunikationsmöglichkeit zwischen Menschen, als Überzeugungskunst, als «invitation to understanding»⁶⁴ (andere dazu einladen, die eigene Sicht der Dinge zu sehen und verstehen). Die OratorIn nutzt Rhetorik, um darzustellen, was für sie Realität ist. Realität wird dabei nicht statisch verstanden, sondern verändert sich im kommunikativen Prozess durch die jeweiligen Symbole und Texte, mit der sie beschrieben und konstruiert wird.⁶⁵

Die Untersuchungen des Dissertationsprojekts lehnen sich an diese Definition von Rhetorik von Sonja K. Foss an. Rhetorik bezeichnet im Rahmen der Dissertation die Art und Weise, mithilfe von Symbolen, die zu Text(ur)en verwoben sind, verbal und nonverbal miteinander zu kommunizieren. Oder konkreter, die Art und Weise, wie ein Bild von sich selbst und dem jeweils anderen in symbolischen Kommunikationsmedien wie Texten, Bildern oder Handlungen entworfen wird.

Rhetorik befasst sich dementsprechend nicht mit *Sprache* im Sinne von *lingua*, sondern mit der *Rede* bzw. *Sprechweise* im Sinne von *sermo*. Sie beschäftigt sich damit, wie innerhalb von Texten Symbole miteinander verwoben sind, welche die jeweilige Sicht auf die Welt, auf sich selbst und auf den jeweils anderen darstellen. Es geht darum, wie etwas charakterisiert wird, beziehungsweise wie Identität dargestellt wird. Unterschiedliche symbolische Kommunikationsmedien wie Texte, Bilder, graphische Darstellungen oder Rituale werden daraufhin untersucht, welche Symbole verwendet und wie sie darin angeordnet sind. Die Begriffe *Kommunikation* und *Rhetorik* können synonym genutzt werden; beides beschreibt den Prozess des Meinungsaustausches.⁶⁶ Im Rahmen der vorliegenden Studie wird unter Rhetorik eine zielgerichtete Kommunikation mit der Absicht, beim Gegenüber etwas auszulösen, verstanden. Daher wird nur der Terminus Rhetorik verwendet, um Unschärfe in den Analysen zu vermeiden.

Rhetorik konkretisiert sich in allen Arten kommunikativer Austauschprozesse wie gesprochenen, geschriebenen oder gemalten Texten, Handlungen oder Ritualen. Das Dissertationsprojekt untersucht, wie Wirklichkeit sozial konstruiert wurde. Der Fokus liegt dabei auf Argumentationsmustern, Haltungen und Überzeugungen von Personen und Gruppen innerhalb der untersuchten Kommunikationsprozesse, insbesondere in herausfordernden Situationen wie der konfessionellen Spaltung der Eidgenossenschaft. Es geht um die Frage, wie Akteure Deutungshoheit in einer für sie herausfordernden Situation erlangten. Die Rhetorik zielte darauf ab, bei veränderlichen Situationen eine Handlungsänderung und bei unveränderlichen Situationen eine Handlungsänderung zu bewirken. Rhetorische Analysen verdeutlichen, wie mit herausfordernden Lebenssituationen umgegangen wurde, wie zu Handlungsänderungen aufgefordert und welche Coping Strategien

menschliche Konstruktion, die nur indirekt mit dem Bezugsobjekt verbunden ist: Begriffe wie beispielsweise das Wort *Tasse*, welches keine natürliche Verbindung zum Objekt eines Trinkgefäßes hat. Symbole repräsentieren komplexe Inhalte wie Werte, Verhältnisse oder Konventionen. Foss, *Criticism*: 5-6.

⁶⁴ Foss, *Criticism*: 5.

⁶⁵ Foss, *Criticism*: 3-6.

⁶⁶ Foss, *Criticism*: 3-6.

angewendet wurden.⁶⁷

Die folgenden Ausführungen legen dar, wie die rhetorische Textanalyse in der vorliegenden Studie methodisch umgesetzt wird.

Sonja Foss setzt «rhetorical criticism» und «rhetorical analyses» gleich. Rhetorical criticism bezeichnet demnach eine gründliche Analyse von Rhetorik in Texten, wobei unter Text alle Produkte kommunikativen Austausches verstanden werden.⁶⁸

In Anlehnung an Kenneth Burke geht die rhetorische Analyse von einer Einheit zwischen dem Produzenten und seinem Publikum aus. Das heisst, durch das Medium (Text, Bild, Aktion, etc.) stellt die ProduzentIn (AutorIn, MalerIn, Handelnde, etc.) partielle Meinungsgleichheit mit den Rezipienten (LeserIn, BildbetrachterIn, Publikum, etc.) her, indem gezielt auf die Erwartungshaltung des Publikums Bezug genommen wird. Die Rezipierenden fühlen sich durch das Kommunizierte angesprochen und mit Gleichdenkenden verbunden.⁶⁹ Die OratorIn nimmt dazu in ihrem Medium Bezug auf die Überzeugungen und Haltungen der Adressierten. Die ProduzentIn versetzt sich in ihr Publikum hinein, um dessen Eigenschaften, Erfahrungen, Ideen, Ziele und Meinungen annehmen zu können. Kenneth Burke bezeichnet diesen Vorgang als rhetorische Identifikation.⁷⁰ Bei der Betrachtung von Rhetorik geht es also in erster Linie darum, wie Einheit und Gemeinschaft sprachlich betont wird. Denn gemäss Burke gibt es immer eine Möglichkeit, eine Form von Identität zwischen RednerIn und Gruppe herzustellen.

Der Prozess der Identifikation ist einerseits grundsätzliche Voraussetzung für jegliche erfolgreiche zwischenmenschliche Kommunikation, andererseits aber auch eine Strategie von grundlegender Bedeutung, um das Gegenüber, ob Individuum oder Gemeinschaften, zu überzeugen und zu beeinflussen.⁷¹

Burke unterscheidet verschiedene Arten von rhetorischer Identifikation. Eine Möglichkeit, Identifizierung zu erreichen, ist es, Sympathien herzustellen und zu lenken. Die RednerIn greift dabei auf geteilte Sympathien und Emotionen zurück und ruft sie bei der Zuhörerschaft in Erinnerung. Eine PolitikerIn, die auf einer Wahlkampfveranstaltung eine junge Mutter begrüsst und ihr Kind herzt, aktualisiert mit ihrer Handlung strategisch positive Gefühle bei den ZuschauerInnen.⁷² Der Prozess der Identifikation ist für jegliche menschliche Kommunikation von grundlegender Bedeutung, also auch bei persuasiver Argumentation, welche das Gegenüber von eigener Meinung überzeugen will.

Eine zweite Möglichkeit besteht darin, durch Abgrenzung gegenüber Dritten eine Identifikation zu erreichen. Durch die Herleitung von gemeinsamen Feinden versucht häufig beispielsweise politische Rhetorik, eine Gemeinschaft zu bilden. Im Alltag kennt man diesen Prozess auch dadurch, dass sich beispielsweise eine schulische Klassengemeinschaft durch geteilte Abneigungen gegenüber einer Lehrperson bildet.

⁶⁷ Burke, Rhetoric: 55.

⁶⁸ Foss, Criticism: 6.

⁶⁹ Burke, Rhetoric; Foss, Criticism: 63-96; Foss/Foss/Trapp, Perspectives: 189-216.

⁷⁰ Burke, Situation: 267-269.

⁷¹ Youngdahl/Warnock, Identification : 337-340.

⁷² Burke, Situation: 268-269.

Burke sieht beispielsweise im Rassismus ein rhetorisches Instrument der Identifikation.⁷³

Schliesslich sei es auch möglich, durch Ungenauigkeit, Unwissen oder falsche Annahmen eine Identifizierung zu erreichen. Der Mensch lasse sich etwa von Faktoren wie Staatszugehörigkeit oder Technologie beeinflussen. Technologischer Besitz wie ein kraftvolles Auto oder ein Status wie «Einwohner eines mächtigen Landes zu sein» verleiten Individuen dazu, sich selbst als kraftvoll oder mächtig wahrzunehmen. Individuen differenzieren dann nicht mehr zwischen dem eigenen Ich und dem kraftvollen Auto oder dem mächtigen Staat. RednerInnen können auf diese Eigen- und Weltsicht zurückgreifen, indem sie ihre Meinung als das Beste für den Staat darstellen und somit das Selbstwertgefühl der ZuhörerIn anvisieren.⁷⁴

Gemäss Burke werden diese drei Strategien nicht nur in politischen Reden angewandt, sondern stellen die Basis gesellschaftlicher Organisation dar. Rhetorik hat einen fundamentalen Anteil an der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit. Wirklichkeit und Identität werden durch Sprache konstituiert. Ziel von *Rhetorical Criticism* ist es nun aber nicht, die Wirklichkeit an sich zu ergründen, sondern, wie die Wirklichkeit sozial und sprachlich konstituiert wurde. Denn der beschriebene Prozess der Identifikation ist Teil der Kommunikation, und dient sowohl dazu, Gruppen einen Gemeinschaftssinn zu geben, sie zu aktivieren und mobilisieren, als auch, Nichtmitglieder auszuschliessen.⁷⁵

Kontroverspredigten und Streitschriften des 16. Jahrhunderts verdeutlichen die Zusammenhänge. Derartige Kommunikationskanäle dienten nach der Reformationszeit selten dazu, die Angehörigen der gegnerischen Konfession von der Qualität der Argumente für die eigene Konfession zu überzeugen. Die Predigten wurden stattdessen meist vor Zuhörern der eigenen Konfession gehalten; die Streitschriften wurden vorwiegend von Angehörigen der eigenen Glaubensrichtung gelesen.⁷⁶ Die Analyse der Texte verdeutlicht daher, welche Überzeugungen von Rednern und Zuhörenden geteilt und in dem Artefakt aktiviert wurden. So kann herausgearbeitet werden, welche Sympathien und Feindschaften geteilt wurden.

Die rhetorische Analyse von Artefakten wie Texten, Bildern oder auch Ritualen bildet den Kern der Untersuchungen der vorliegenden Studie. Die angewandte rhetorische Analyse ist eine Text- und Bildanalyse mit dem Fokus auf der Frage, wie zwischen der oratorischen Instanz und dem Publikum gemeinsame (Gruppen-)Identitäten hergestellt wurden. Untersucht werden soll, *wie* und nicht *was* argumentiert wurde. Die Untersuchungen gehen davon aus, dass ein Individuum mehrere Teilidentitäten mit verschiedenen Merkmalen besitzt, die in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich wichtig sind, einander überlagern und dominieren.⁷⁷ Historische Texte und Bilder schufen die Identitäten der Gruppen nicht neu, sondern formulierten sie und machten sie wichtiger als andere Teilidentitäten. Rhetorik konnte aber nur Teil-

⁷³ Burke, Situation: 268-269.

⁷⁴ Burke, Situation: 269-270.

⁷⁵ Burke, Situation: 267-269.

⁷⁶ François, Grenze: 149.

⁷⁷ Vgl. Kapitel Identität.

identitäten mobilisieren, die bereits existierten, allenfalls aber weniger durchdrangen, als andere. Durch Rhetorik wurden RezipientInnen dazu motiviert, gleich zu handeln wie andere Mitglieder dieser (Gruppen-) Identität. Auf diese Weise werden Konfliktparteien intern mit gleicher Teilidentität versehen.

Der Vorteil der 'rhetorischen Analyse' besteht in der Möglichkeit, zu untersuchen, welche (konfessionellen) Identitäten in Artefakten dargestellt wurden. Die in Texten, Bildern und anderen symbolischen Artefakten formulierten (konfessionellen) Identitäten, Ängste, Überzeugungen und Mentalitäten können untersucht und rekonstruiert werden. Es kann (und soll) auf Basis von historischem Quellenmaterial wie Texten und Bildern hingegen nicht untersucht werden, welche Mentalitäten tatsächlich vorhanden waren,⁷⁸ sondern welche Vorstellungen in Texten und Bildern entworfen wurden. So wird beispielsweise untersucht, wie der Krieg gegen einen einstigen Freund legitimiert und wie in Texten, Bildern und Ritualen der Wechsel der Leitidentität formuliert wurde. Im Zentrum steht die Frage, wie Rhetorik funktioniert, die es vermag, bestehende Freund-Feind-Beziehungen durch andere Freund-Feind-Beziehungen zu ersetzen.

Durch die Rhetorikanalyse soll somit nach Strategien der Identifikation gesucht werden, um geteilte Überzeugungen zwischen Orator und Publikum herauszuarbeiten. Bei der Rhetorik von Identität geht es um die Art und Weise, wie Kollektividentitäten ausgesagt werden, indem die eigene «wir»-Gruppe von jemandem, der zu dieser «wir»-Gruppe gehört, definiert wird: «we offer our perspectives and invite others to enter our worlds so they can understand us and our perspectives better».⁷⁹ Im Gegenzug geht es bei der Rhetorik von Alterität darum, wie jemand der «wir»-Gruppe einen oder mehrere der Gruppe der «Anderen» beschreibt und kategorisiert. Daneben wird Identität auch konstruiert, wenn die eigene Weltanschauung formuliert wird; insbesondere, wenn sie sich von anderen Weltanschauungen unterscheidet. Nach der konfessionellen Spaltung wollten die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft bei der Neubeschwörung der eidgenössischen Bünde die Heiligen nicht mehr anrufen, die katholischen allerdings wollten keinesfalls darauf verzichten. Mit der Artikulation ihrer Ansprüche trafen beide Seiten Aussagen über ihr Selbstverständnis. Identitätsstiftende Rhetorik hat nicht nur das Ziel, Identifikation mit dem Publikum herzustellen und es auf diese Weise von der eigenen Sicht der Dinge zu überzeugen, sondern konstituiert selbst die soziale Wirklichkeit: «Another communicative function that rhetoric performs is that it constructs reality.»⁸⁰

Es geht in der Analyse nicht primär um die Rekonstruktion der individuellen Haltung einer ProduzentIn, sondern um die geteilten Meinungen und Überzeugungen von Produzierenden und Rezipierenden, die aus historischen Artefakten eruiert werden können. Die historische Weltdeutung kann nur durch den Einbezug des soziohistorischen Kontexts rekonstruiert werden, weshalb bei der Analyse die Umstände in-

⁷⁸ Tschopp, Unsichtbares: 49-50.

⁷⁹ Foss, Criticism: 6.

⁸⁰ Foss, Criticism: 6.

tegrativ mitbetrachtet werden müssen.⁸¹ Die rhetorische Analyse hat damit kontextbasiert zu erfolgen.

Die vorliegende Studie untersucht die im Kontext des 1. Villmergerkrieges von 1656 verwendeten Rhetoriken, die dazu dienten, den Konflikt zu gestalten. Um darzulegen, wie die vorliegende Studie Rhetorik versteht, wird die effektiv angewendete Definition hier pointiert zusammengefasst. Rhetorik beschreibt einen Kommunikationsprozess, in welchem ein Rhetor mit einer Mitteilung sein Publikum von seiner Position überzeugen will. Um dies zu erreichen, versucht er, eine gemeinsame Identifikation herzustellen. Dazu spricht er gezielt die Erwartungshaltung der Zuhörenden oder Lesenden an.⁸² Um eine rhetorische Identifikation herzustellen, nimmt der Rhetor Bezug auf die Überzeugungen und Haltungen der Angesprochenen. Dies erlaubt dem Rhetor, sein Publikum zum Handeln zu animieren. Die rhetorische Analyse ist dabei eine besonders intensive Form der kontextbasierten Textanalyse. Die Produzierenden formulieren Text und Bilder für sich oder für andere. Wie dies geschieht, welche Inhalte die Texte haben und welche Intention die Textproduzierenden verfolgen, hängt in entscheidendem Masse von den Begleitumständen, also vom historischen, soziopolitischen und ökonomischen Kontext des Verfassers ab. Die Rezipienten werden von den Verfassenden bereits bei der Textproduktion berücksichtigt und gezielt adressiert. Um Texte und Bilder rhetorisch analysieren zu können, müssen daher die grundlegenden Begleitumstände geklärt werden. Diese beinhaltet die Frage nach dem genauen Urheber, seinen biografischen Merkmalen und Intentionen, der Textform und deren Implikationen, dem Adressaten und Empfänger der Botschaft sowie dem Kontext, der sich aus dem Entstehungsort und -zeitraum zusammensetzt. Die zentrale Analyse betrifft die Fragen, was und wie dieses etwas formuliert wurde.⁸³ Es ist von grundlegender Bedeutung, was im Text oder Bild artikuliert, welche Topoi und Schlüsselemente verwendet wurden. Ebenso bedeutsam ist die Frage, wie etwas formuliert wurde, mit welchen rhetorischen Mitteln gearbeitet und wie diese in die Textur eingearbeitet wurden. Es ist also relevant, zu untersuchen, mit welchen anderen Elementen die Schlüsselemente wie verbunden sind. Gemeinsam bilden sie sogenannte «Cluster», deren Analyse darlegen, wie der Redner über die Schlüsselemente dachte beziehungsweise, wie er sie für das Publikum darstellen wollte, um möglichst ihre Erwartungshaltung zu erfüllen. Insbesondere dieser letzte Auswertungsschritt der kontextbasierten, rhetorischen Textanalyse wird in historischen Quelleninterpretationen häufig unzureichend umgesetzt, womit die vorliegende Studie einerseits eine Forschungslücke schliesst und andererseits für eine stärkere Betrachtung der Art und Weise, wie etwas ausgedrückt wurde, plädiert.

1.4.3 *Coping*

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht ein Konflikt beziehungsweise stehen mehrere Konflikte. Das Corpus helveticum, das von

⁸¹ Tschopp, Unsichtbares: 53.

⁸² Carl, Verwirrung: 220-222.

⁸³ Foss, Criticism: 10, 64.

aussen und innen als irgendwie geartete Einheit wahrgenommen wurde, war seit der Reformation konfessionell gespalten. Die einzelnen Teiglieder zeichneten sich durch unterschiedliche Konfessionen und den gleichzeitigen Willen, in der Eidgenossenschaft zu bleiben, aus. Das bikonfessionelle Zusammenleben stellte die Zeitgenossen aber vor grosse Herausforderungen und sorgte während mehrerer Jahrhunderte für grosse Spannungen. Von Zeit zu Zeit eskalierten die Spannungen zu militärischen Konflikten wie im Falle des 1. Villmergerkrieges von 1656.

Die kurzen Ausführungen verdeutlichen, dass eine derartige Ausgangslage zwangsläufig zur Frage führt, wie die eidgenössischen Teiglieder es schafften, trotz der konfessionellen Spaltung eine föderative politische Genossenschaft zu bleiben und wie es ihnen gelingen konnte, nach militärischen Auseinandersetzungen zu einer friedlichen Koexistenz und Kooperation zurückzukehren.

Um diese Fragen zu untersuchen und die entsprechenden Mechanismen und Entwicklungen einordnen zu können, wird das Coping Konzept herangezogen, um bisher weniger beachtete Aspekte im konfliktbehafteten System hervorzuheben. Die Nutzung des Coping Konzepts erlaubt es im besten Falle, unser Verständnis davon, wie die konfessionell gespaltene Eidgenossenschaft trotz der grossen inneren Differenzen und Spannungen eine vergleichsweise friedliche Koexistenz und Kooperation aufrechterhalten konnte und warum sie nicht an den tiefen inneren Gräben zerbrach.

Das Coping Konzept erlaubt neue Perspektiven auf Konflikte zu erhalten. Konflikte betreffen oft tatsächliche oder subjektiv empfundene Mängel materieller oder immaterieller Art, die einen Leidensdruck auslösen. Dabei kann es sich um einen Mangel an Anerkennung oder um einen Mangel an Ressourcen, der Nutzungskonflikte auslöst, handeln. Konflikte können aufgrund verschiedener Machtinteressen, oder aufgrund religiös bedingter Unterschiede entstehen. Sie schaffen Spannungsverhältnisse, welche die davon betroffenen Menschen in der Regel auflösen wollen. Eine derartige Konfliktlösung kann sowohl friedlich als auch gewaltsam ablaufen.⁸⁴ Anhand des Coping Konzepts wird in der vorliegenden Arbeit untersucht, mit welchen gewaltfreien und gewaltsamen Strategien, Institutionen und Verfahrensweisen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft auf Konflikte reagiert wurde.

Der Begriff «Coping» stammt ursprünglich aus der Individualpsychologie und bezeichnet behaviorale, kognitive und emotionale Bestrebungen einer Person, einen stressbehafteten oder bedrohlichen Sachverhalt abzumildern oder damit umzugehen. Coping bezeichnet die Art und Weise, wie ein Individuum eine herausfordernde Situation (*Stressor*) angeht, bearbeitet, aushält, verarbeitet und allenfalls bewältigt. «Coping» bezeichnet damit einen bewussten, absichtlichen Prozess von aktiven Menschen, die sich flexibel, zielgerichtet und realitätsbezogen an stressreiche Situationen anpassen. Es geht dabei um die Möglichkeiten einer Person, mit einer Herausforderung umzugehen und sich dem stressbehafteten Sachverhalt bewusst anzupassen, nicht darum, die gegebene Situation zu verändern. Der Stressor wird als gegeben und

⁸⁴ Mayenberg, Einleitung: XXIII.

unabänderlich verstanden. Es spielt keine Rolle, ob es sich dabei um einen tatsächlichen oder nur um einen subjektiv wahrgenommenen Stressfaktor handelt. Dementsprechend bezieht sich Coping auf das Potential einer Person, bewusst auf einen Stressor zu reagieren, zu lindern und Handlungsalternativen zu entwickeln, indem sie ihre eigene Haltung oder ihr Verhalten ändert, nicht den Stressor an sich. Coping bezeichnet damit mehr als die «Bewältigung» von Herausforderungen, da nicht nur ein erfolgreicher Reaktionsprozess als Coping bezeichnet wird.⁸⁵ Das Konzept bezeichnet auch diejenigen Prozesse, wie ein Individuum mit dem Stressor umgeht, ihn aushält oder duldet. Unter Bewältigung versteht die vorliegende Arbeit das Ergebnis erfolgreicher, geglückter Coping-Prozesse.

Im Rahmen der Interfakultären Forschungsk Kooperation (IFK) «Religious Conflicts and Coping Strategies» wurde dieses individualpsychologische Konzept als ein «travelling concept» in der Konfliktforschung eingeführt. Das Coping Konzept bringt der Konfliktforschung den Mehrwert, sich «nicht auf die Lösung von Konflikten zu fokussieren, sondern auf Dynamiken und Prozesse im Konflikt.»⁸⁶ Die vorliegende Dissertation stützt sich in ihrem Coping Verständnis daher im Wesentlichen auf die Überlegungen von Katharina Heyden und Martino Mona in ihrem Artikel «Coping with Religious Conflicts» von 2021.

Coping-Strategien zielen auf eine Neubeurteilung einer Herausforderung und versuchen, einen möglichen Umgang mit einem Stressor zu finden. Der Fokus des Konzepts «Coping» liegt auf dem Prozess und nicht auf dem Ziel. Es geht nicht darum, den Konflikt zu lösen, da er allenfalls für die beteiligten Akteure gar nicht realistisch gelöst werden kann. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn der Stressor darin besteht, dass eine Gemeinschaft einer anderen Konfession oder Religion im gleichen Gebiet oder benachbart lebt. Den Konflikt zu beheben, würde für die Betroffenen bedeuten, dass die Angehörigen der jeweils anderen Konfession auswandern oder konvertieren. Dies sind keine gangbaren Lösungen, die ohne Gewalt erreicht werden könnten. Daher geht es im Coping Konzept darum, religiöse Konflikte, deren Grundursachen nicht behoben werden können, mit Hilfe neuer Coping-Strategien anzunehmen, zu formen und zu gestalten, damit sie aushaltbar werden oder bewältigt werden können.

Dies bringt verschiedene Herausforderungen mit sich, da individualpsychologische Konzepte nicht *tel quel* auf soziale Gruppen übertragen werden können. Denn Gruppen sind nie vollständig homogen. Die vorliegende Arbeit versteht Gruppen als ein Konglomerat zahlreicher Individuen, die sich hinsichtlich verschiedener Merkmale, Haltungen und Einstellungen unterscheiden. Die eidgenössischen Obrigkeiten beispielsweise existierten nicht als einheitliche Gruppe, sondern als heterogene Fraktion, die wiederum aus kleineren Teilgruppen wie der französischen Partei, der spanischen Partei, Geistlichen, Grossräte oder Kleinräte bestand. Die einzelnen Mitglieder einer Gruppe zeichnen sich daher dadurch aus, dass sie über unterschiedliche, gleichzeitig existie-

⁸⁵ Blum, Brow, Silver, Coping: 596-598; Lazarus, Emotion: 112-115; Lazarus, Stress: 151-155.

⁸⁶ Heyden, Mona, Coping: 372.

rende, einander überlagernde und ungleich wichtige Gruppenidentitäten verfügen, die sich bei den einzelnen Individuen voneinander unterscheiden. Es existiert keine einheitliche, homogene Gruppe mit *einer* Identität.

Damit die Gruppenmitglieder als Gruppe in Erscheinung treten, muss mindestens eines ihrer Charakteristika übereinstimmen. In der internen und externen Kommunikation wird die Gruppe mit Hilfe rhetorischer Mittel und Formulierungen als solche dargestellt, indem die verbindenden Elemente stark gemacht und betont werden. Je mehr Merkmale und Charakteristika die Individuen teilen, desto homogener ist die Gruppe und desto enger kann sie sich ausgestalten. Gleichzeitig mit der Formulierung und Betonung der Gruppenmerkmale und -identität findet die Ausgrenzung derjenigen Individuen statt, die nicht über die gleichen Charakteristika verfügen. Die Arbeit versteht damit Gruppen als einen Zusammenschluss von Individuen, die sich durch mindestens ein verbindendes Element, sei es durch ein veränderliches oder nicht veränderliches Charakteristikum, sei es durch eine bestimmte geteilte Werthaltung oder Meinung auszeichnen.

Wenn das individualpsychologische Coping Konzept auf Gruppen übertragen wird, kommen damit automatisch verschiedene Coping-Strategien und Bewältigungsstile zahlreicher Akteure zusammen. Diese Reaktionsmuster müssen sowohl einzeln als auch in ihrem Zusammenspiel analysiert werden. Die Gruppe reagiert wie Einzelpersonen auf Stressoren, indem die einzelnen Teilnehmer einzeln oder kollektiv einen bewussten Umgang damit finden. Da es sich um Gruppen handelt, spielen problemorientierte und deutungsfokussierte Coping-Strategien eine weit wichtigere Rolle als emotionsbasierte Coping-Strategien bei individuellen Konfliktbewältigungssituationen.⁸⁷ Im Unterschied zu individuellen Coping-Strategien können kollektive Coping-Strategien allerdings auch darin bestehen, dass sich die Gruppe in verschiedene Teilgruppenenspaltet.

Coping-Strategien von Individuen gelten dann als erfolgreich, wenn sie das individuelle Stressempfinden in Bezug auf die Herausforderungen durch die Anwendung der eigenen Handlungsmöglichkeiten reduzieren. Sie verbessern damit den Gesundheitszustand der Betroffenen. Ob Coping-Strategien von Gruppen in sozialen Konflikten erfolgreich sind oder nicht, ist schwieriger zu beurteilen, da hier Machtfragen eine grosse Rolle spielen. Denn diese bestimmen darüber, wem die Deutungshoheit über eine Konfliktfrage zufällt und ob alle Gruppenmitglieder den gleichen Zugang zum Diskurs haben. Daher müssen in kollektiven Konflikten die Coping-Strategien «in a multiperspectiveway with regard to many different actors, their intentions and power»⁸⁸ beschreiben werden. Es müssen also neben der Gruppe als Ganzes auch diejenigen Einzelakteure analysiert werden, welche richtungsweisend auftreten.

Auch wenn das Coping Konzept in seiner Anwendung auf kollektives Gruppenverhalten noch nicht erprobt ist, besticht es dadurch, dass es die vermeintlichen Opfer von herausfordernden Situationen aus der Opferrolle herausholt und ihnen die Handlungs- und Deutungsho-

⁸⁷ Heyden, Mona, Coping: 372.

⁸⁸ Heyden, Mona, Coping: 373.

heit zurückgibt. Die Personen und Gruppen sind in der Lage, auf einen Stressor bewusst und selbstbestimmt zu reagieren. Sie erscheinen nicht als blosse Subjekte, die von einem Stressor überfordert oder ihm gar ausgeliefert sind. Sie gelten als Akteure, die ihr Potential nutzen können, um sich an unveränderliche Herausforderungen anzupassen. Dabei handelt es sich nicht um eine blosse Abwehrreaktion oder um automatisiertes Reaktionsverhalten, das unbewusst abläuft. Coping findet dann statt, wenn die automatischen Reaktionsmuster nicht mehr greifen, sondern eine bewusste Anpassung notwendig ist, die durch stetiges Praktizieren in eine automatisierte Reaktion münden kann.⁸⁹ Kollektiv angewandte Coping-Strategien können dementsprechend angewandt, entwickelt oder weiterentwickelt werden. Dies geschieht beispielsweise als Reaktion auf Naturkatastrophen.⁹⁰

Die psychologische Forschung unterscheidet zwischen drei Arten von Coping-Strategien. Problemorientierte Coping-Strategien zielen auf eine Wandlung der Konfliktsituation durch die Veränderung der konflikthaften Strukturen und Bedingungen.⁹¹ Derartige Coping-Mechanismen fokussieren auf den äusseren Stressor, indem beispielsweise Konflikte mit Hilfe rechtlicher Vereinbarungen anerkannt und lebbar gemacht werden. Die eidgenössischen Landfrieden, welche die nicht rückgängig zu machende konfessionelle Spaltung aushaltbar machten, können als eine derartige problemorientierte Coping-Strategie betrachtet werden. Denn im Landfrieden wurden beide Konfessionen rechtlich anerkannt und eine friedliche Koexistenz politisch möglich gemacht.

Deutungsfokussierte Coping-Strategien versuchen, den Schaden oder das Leid aufgrund des Stressors dadurch zu mindern, indem die Situation kognitiv neu bewertet wird. Dabei wird der Stressor als etwas Sinnvolles, Akzeptables oder zum eigenen Weltbild Passendes umgedeutet. Damit soll eine Situation trotz Stressor lebbar gemacht werden.⁹² Dies geschah in christlichen Gesellschaften häufig dadurch, dass man schwere Krisen, Kriege oder Unterdrückung so umdeutete, dass die Verfolgung ein Zeichen darstelle, das von Gott auserwählte Volk zu sein.⁹³ In der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft fanden derartige Prozesse im Zusammenhang mit dem Bundesschwur statt. Die eidgenössischen Bünde sollten regelmässig neu beschworen werden, um deren Gültigkeit und die Zusammengehörigkeit nach innen und aussen zu bestätigen. Aufgrund der Reformation war es nicht mehr möglich, dass sich alle Orte mit dem gleichen Eidestext die Treue schworen. Eine kognitive Neubewertung des zuvor als zwingend notwendig erachteten Treueeides ermöglichte es, dass seine regelmässige Zelebrierung unnötig geworden war. Er wurde dadurch ersetzt, dass sich die frühneuzeitlichen Eidgenossen auf ihre gemeinsamen, alteidgenössischen Werte, Ideale, Tugenden und Identität zurückbesannen. Die Betonung der gemeinsamen christlichen Wurzeln ermöglichte es, dass die innere Glaubenseinheit als weniger wichtig betrachtet wurde als der innere Frieden. In diesem Kontext konnten sich Ende des Ancien Régime neue identi-

⁸⁹ Lazarus, Folkman, Stress: 130-132.

⁹⁰ Zumseil u.a., Psychology: 64, 76-77.

⁹¹ Blum, Brow, Silver, Coping: 598; Matthews, Zeidner, Roberts, Coping: 897.

⁹² Heyden, Religion: 2-3.

⁹³ Blum, Brow, Silver, Coping: 598; Matthews, Zeidner, Roberts, Coping: 896.

tätsstiftende Metanarrative wie dasjenige des vermeintlichen «Staatsbürgers» ausbilden, welche im 19. Jahrhundert konfessionelle Aspekte zu ersetzen versuchten.⁹⁴

Emotionsbasierte Coping-Strategien zielen auf eine Veränderung der emotionalen Beziehung mit einer stressigen Konfliktsituation, die nicht verändert werden kann.⁹⁵ Emotionsbasierte Coping-Strategien reagieren auf die durch den Stressor ausgelösten Emotionen. Auch diese Herangehensweise versucht, den Alltag trotz Stressor lebbar zu machen. In der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft finden sich derartige Bewältigungsmechanismen beispielsweise im Vorfeld einer militärischen Schlacht. Die eidgenössischen Soldaten pflegten jeweils vor einem Gefecht gemeinsam niederzuknien und mit ausgestreckten, «zertanen» Armen zu beten. Dies vermittelte ihnen ein Gefühl von Gemeinsamkeit, von göttlichem Beistand und grenzte sie von denjenigen ab, die diesen nicht erhielten. Damit veränderten sie ihre emotionale Einstellung zum Kampf.⁹⁶

Die drei in der Theorie voneinander unterschiedenen Coping-Stile fliessen ineinander und beeinflussen sich gegenseitig. In der Realität ist es zumeist nicht möglich, die Reaktion von Individuen oder Gruppen auf einen Stressor nur einem bestimmten Coping-Stil zuzuordnen. Dies umso mehr, wenn man untersucht, welche Coping-Strategien Gruppen anwenden. Wenn man einen Konflikt beispielsweise rechtlich schlichten will, müssen gleichzeitig auch deutungsfokussierte und emotionsbasierte Coping-Prozesse stattfinden, damit die rechtliche Regelung überhaupt denkbar und als aushaltbar verstanden wird. Die beste Coping-Methode sei daher gemäss Scott Blum meist eine Kombination von problemorientiertem und emotionsbasiertem Coping.⁹⁷

Die in der Psychologie entwickelte Differenzierung zwischen drei verschiedenen Coping-Typen kann trotz deren Ineinanderfliessens dazu beitragen, Konfliktdynamiken zu analysieren und die Suche nach einer geeigneten Bewältigungsstrategie zu ermöglichen oder zu vereinfachen. Die drei Coping-Stile erlauben es, Konflikte und der Umgang mit ihnen in dreifacher Hinsicht besser zu verstehen. Sie erlauben es erstens, die Konflikte aus der Perspektive der Betroffenen zu betrachten. Wann immer Coping-Strategien feststellbar sind, liegt ein Konflikt zugrunde. Zweitens können Konflikte damit aus verschiedenen sachlichen und emotionalen Ebenen betrachtet werden, sodass sie verschiedene anthropologische Faktoren beachten und Handlungsspielräume aufdecken können. Schliesslich erlaubte es das Coping Konzept, die Rolle von Religion in Konflikten, ihren Beitrag zur Verschärfung oder Beruhigung der Auseinandersetzung zu beurteilen.⁹⁸

Die vorliegende Studie untersucht, wie konfessionellen, religiösen, aber auch ständischen Konflikten der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts mit Coping-Strategien begegnet wurde. Das Ziel der angewandten Coping-Strategien war dabei immer, die Auswirkungen

⁹⁴ Siehe zum Widerstand gegen die Idee der «Staatsbürgernation»: Bonderer, Willensnation: 247-249.

⁹⁵ Blum, Brow, Silver, Coping: 598; Matthews, Zeidner, Roberts, Coping: 896.

⁹⁶ Ochsenbein, Beten: 129-133.

⁹⁷ Blum, Brow, Silver, Coping: 598.

⁹⁸ Heyden, Mona, Coping: 373-375.

des Stressors zu reduzieren, nicht aber, den Stressor selbst zu verändern. Ein derartiges Vorgehen war realpolitisch nicht möglich. Die konfessionelle Spaltung beispielsweise konnte nicht rückgängig gemacht, die Glaubenseinheit nicht wiederhergestellt und die sozialen Stände nicht abgeschafft werden. Stattdessen ging es darum, welche Bedingungen angepasst werden mussten, damit in der gegenwärtigen Situation eine friedliche Koexistenz möglich war.

Wenden Individuen, Gruppen oder Gesellschaften immer wieder die gleichen, etablierten Coping-Strategien an, dann können die entsprechenden Absichten, Handlungen und Abläufe als Coping-Strukturen bezeichnet werden. Diese Coping-Strukturen bilden sich über lange Zeiträume hinweg aus, indem sie repetitiv immer wieder angewendet werden. Daraus erwachsene soziale Strukturen können so erfolgreich sein, dass sie selbst dann noch bestehen bleiben, wenn der eigentliche Stressor bereits verschwunden ist. Dann werden sie genutzt, um anderen Konflikten zu begegnen. Verändern sich allerdings die gesellschaftlichen Bedingungen, ist es möglich, dass die bisherigen Coping-Strukturen überflüssig oder gar selbst zu einem Streitgegenstand werden.⁹⁹ Dies war in der Alten Eidgenossenschaft in Bezug auf die Mehrheitsentscheide in der Regierung der Gemeinen Herrschaften der Fall, welche nach der Reformation von den evangelischen Orten angezweifelt wurden.

Dennoch soll abschliessend betont werden, dass Coping nicht automatisch eine Befriedung oder Bewältigung eines Konflikts oder Stressors bedeutet. Auch wenn es sich hierbei um eine Wiederholung handelt, wird an dieser Stelle insistiert, dass Coping in erster Linie das Potential einer Person oder einer Gruppe bezeichnet, eine Anpassung an den Stressor zu erreichen. Denn wenn der Stressor als Grundursache nicht mehr verändert werden kann, bleibt nur noch eine Anpassung im eigenen Selbst möglich. Coping-Strategien werden auch angewandt, ohne dass sie gezwungenermassen dauerhaft erfolgreich oder für alle beteiligten Personen gleich zufriedenstellend sind. Coping-Strategien können daher auch gewalttätig sein. Sie erlauben es aber, eine stressreiche Konfliktsituation neu zu bewerten und die beteiligten Akteure zu ermächtigen, ihren Handlungsspielraum zielgerichtet auszunutzen.

Zentral für den Umgang mit Konflikten sind die Erkenntnisse der jüngeren Forschung, die inzwischen mehrfach auf die sozialisierende Funktion von Konflikten hingewiesen hat. Die Konflikte müssen nicht immer gelöst werden, um einen positiven Effekt auf eine Gemeinschaft zu haben. Bereits die Tatsache, dass Konflikte vorhanden sind, führen dazu, dass ein gegenseitiger Austausch stattfindet, denn die beteiligten Parteien müssen miteinander kommunizieren, um einen Konflikt lösen zu können. Die Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit verdankt die Intensivierung der zwischenörtlichen Beziehungen grundlegend dieser Sachlage. Die gemeinsame Verwaltung der Gemeinen Herrschaften führte dazu, dass sich die eidgenössischen Orte regelmässig auf den Jahrrechnungstagsatzungen trafen, um die offenen Fragen zu klären und die Einkünfte unter den regierenden Orten aufzuteilen. Die Tagsatzung als gesamteidgenössische Austauschplattform institutionalisierte

⁹⁹ Heyden, Mona, Coping: 383-385.

sich erst mit den Gemeinen Herrschaften, die gleichsam als Kitt für die sehr diverse Eidgenossenschaft dienten. Mit der konfessionellen Spaltung nahmen die Konflikte in und um die teilweise gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften zu, die sich immer mehr zu einem Zankapfel entwickelten. Diese Situation stellte allerdings sicher, dass die eidgenössischen Orte selbst in Zeiten grösster konfessioneller Verwerfungen regelmässig zusammenkommen und miteinander kommunizieren mussten. Auch wenn die konfessionellen Sondertagsatzungen die gesamteidgenössischen Treffen bald zahlenmässig überwogen, fanden letztere weiterhin statt und verhinderten, dass die Kommunikation zwischen den konfessionellen Lagern abbrach.¹⁰⁰ Ebenso kann das Sprechen von und über Frieden bereits friedensfördernd sein und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit schaffen. Denn Frieden ist das Ziel aller Beteiligten; uneinig ist man sich über die Konditionen.¹⁰¹

¹⁰⁰ Würgler, Tagsatzung: 175-185, 224-227.

¹⁰¹ Galtung, Gewalt: 7-9.

1.5 Quellenkorpus und -kritik

Die in der Dissertation zu untersuchenden Quellen, Texte und Bilder, werden nicht zufällig ausgewählt, sondern im Hinblick auf ihre Aussagekraft bezüglich der Fragestellungen. Gefragt wird nach Rhetoriken in überlieferten Quellen, die als kommunikative Akte verstanden werden. Die Texte und Bilder werden hinsichtlich derjenigen Text- und Bildstellen untersucht, mit denen Gruppenidentitäten formuliert und betont werden, um sie über andere Teilidentitäten herauszuheben und in den Vordergrund zu rücken. Es handelt sich also vorwiegend um Texte und Bilder, welche beabsichtigen, ein bestimmtes Bild der eigenen und beziehungsweise oder der jeweils anderen Gruppe an die Rezipienten zu vermitteln. Derartige Texte und Bilder weisen daher meist einen stark argumentativen Charakter auf und sind auf einen grösseren Adressatenkreis ausgerichtet.

Die vorliegende Studie rekonstruiert, welche Bilder von der eigenen und der jeweils anderen Gruppe in den Köpfen der Menschen, die zur Zeit des 1. Villmergerkrieges in der Eidgenossenschaft gelebt haben, in Texten und bildlichen Darstellungen ausformuliert wurden. Dabei zeigen Äusserungen, Handlungen und Bilder der politischen, geistlichen und gelehrten Eliten, die in den zentralen philosophischen, literarischen und geistigen Texte ausformuliert wurden, nur einen Teilbereich der interessierten Fragen auf. Dazu zählen neben Chroniken, zeitgenössischen Gutachten und Berichten auch Korrespondenzen und Bündnisanträge zwischen Vertretern unterschiedlicher Obrigkeiten. Diese kommunikativen Produkte erlauben es, Rückschlüsse auf die Wahrnehmung und Einstellung der Produzierenden und ihres relativ begrenzten Publikums zu ziehen. Daneben wird rekonstruiert, welche Weltdeutungen und Wertvorstellungen in den Kommunikationsmedien der breiteren, nicht-elitären Bevölkerungsgruppen artikuliert wurden. Denn zeitgenössische Vorstellungen und Denkweisen sind nicht auf kulturelle Eliten beschränkt. Soziale Unterschichten partizipieren ebenso an der Herausbildung von Weltdeutungsmustern. Gleichzeitig beeinflussen sich kollektiv manifestierende, dominierende Mentalitäten, die nicht zwingend explizit ausformuliert wurden, die Handlungen und das Verhalten der historischen Personen.¹

Aus diesem Grund ist die Palette untersuchter Quellengattungen breit angelegt und umfasst neben obrigkeitlichen Mandaten, Landfriedenstexten und eidgenössischen Abschieden auch breitenwirksame Publikationsmedien wie Flugschriften oder Volkslieder. An dieser Stelle werden das umfangreiche und vielfältige Korpus sowie die wichtigsten Kritikpunkte in einem Überblick vorgestellt. In der konkreten Quellenanalyse wird genauer kontextualisiert, wie, weshalb, wozu und unter welchen Einschränkungen mit den entsprechenden Materialien gearbeitet wird. Dabei wird auch auf innere Probleme wie Verfälschungen eingegangen werden, auch wenn diese für die zu untersuchenden Fragestellungen nicht allzu relevant sind, da nicht danach gefragt wird, was wirklich war. Die Arbeit untersucht Rhetoriken, also wie etwas gesagt und dargestellt wurde. Deshalb wird die klassische Quellenkritik um die Analyse ergänzt, wie Identitäten rhetorisch formuliert und wie

¹ Tschopp, Unsichtbares: 49-50.

das eigene Selbst sowie das Gegenüber dargestellt wurden. Daher sind sowohl das Ziel und der Zweck eines Textes oder eines Bildes, als auch sein anvisiertes Publikum und seine Rezeption von grösserer Bedeutung. Insbesondere Quellentexte und -bilder mit grosser Verbreitung und Wirkung werden mit Hilfe einer intensiven Textanalyse ausgewertet und kontextualisiert.

Die Arbeit stützt sich auf mehrere Quellengattungen. Neben internen und auswärtigen Korrespondenzen wie Bündnisanträge, Kriegsfragen, Tagsatzungsabschiede und Bündnisverträgen sind insbesondere öffentlichkeitswirksame Medien von entscheidender Relevanz. Dazu zählen neben Chroniken, zu denen nur eine vergleichsweise kleine Elite Zugang hatte, obrigkeitliche Mandate und Verordnungen wie Kriegsmanifeste oder gedruckte Landfrieden, aber auch nichtöffentlich-obrigkeitliche gruppenkonstituierende Medien wie der Bundesbrief der aufständischen Bauern im Bauernkrieg, Predigten, Gebete, Flugschriften oder Lieder und Gedichte.

Ein besonderer Fokus wird bei den Untersuchungen auf publizistische Medien gelegt. Bildliche und textuelle Medien übernehmen verschiedene Funktionen. Sie nehmen Informationen auf, speichern sie, übertragen sie in neue Sphären, vervielfältigen sie, geben sie weiter und bearbeiten sie.² Forschungen zu frühreformatorischen Flugschriften und Öffentlichkeit haben bereits dargelegt, dass breitenwirksame Medien wie Flugblätter oder Flugschriften wesentlich dazu beitragen, theologische Fragestellungen in der entstehenden breiten Öffentlichkeit zu reflektieren und zu bearbeiten. Die evangelische Bekenntnisbildung gelang erst durch die öffentliche Auseinandersetzung mit den fraglichen theologischen Themen. Populäre Medien übernahmen zunehmend eine entscheidende Rolle dabei, im stetigen Austausch neue Meinungen und Glaubensgrundsätze zu erarbeiten und zu popularisieren.³ Publizistische Medien übten damit neben den Predigten einen grossen Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung aus. Sie sind nicht Abbilder der Wirklichkeit, sondern vieldeutige Konstrukte lebensweltlicher Erfahrungen. Sie deuten, interpretieren und gestalten den öffentlichen Diskurs. Neben den wenigen Predigten, die aus dem interessierten Zeitraum überliefert sind, werden Flugschriften, Flugblätter, Liedflugschriften, Manifeste, Gebetbücher und dergleichen an zentraler Stelle ausgewertet unter der Grundannahme, dass sie wesentlich dazu beigetragen haben, Werthaltungen und Einstellungen der historischen Akteure widerzuspiegeln und anzusprechen.⁴

Insbesondere Flugschriften und Flugblätter hatten einen grossen Einfluss auf die Meinungsbildung und trugen dazu bei, Feindbilder auszuformulieren. Sie gestalteten den öffentlichen Diskurs massgeblich mit. Daher bilden sie nicht nur historische Ereignisse ab, sondern beeinflussten deren Verlauf. Mit diesen Medien konnten Feindbilder aufgebaut aber auch abgebaut werden. Mit ihrer Hilfe können daher Hoffnungen und Ängste der Zeit sowie Prozesse der Verfestigung und Auflösung von Klischees und Stereotypen rekonstruiert werden.⁵ Daher ist es

² Würgler, Medien: 67.

³ Tschopp, Flugschriften: 325.

⁴ Tschopp, Unsichtbares: 51.

⁵ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 262.

sinnvoll, den Schwerpunkt der Analysen der vorliegenden Studie auf die fliegende Publizistik zu legen.

Die Kombination verschiedener Quellengattungen erlaubt einen differenzierten Einblick in die zeitgenössische Deutung der Ereignisse. Silvia Serena Tschopp konnte im Zusammenhang mit dem «Medienergebnis» des Polarlichts vom 10. September 1580 aufzeigen, dass zwischen publizistischen Druckmedien, Chroniken und Predigten eine enge Verbindung bestand. Ausserdem konnte sie darlegen, dass das Ereignis in den unterschiedlichen Medien ähnlich dargestellt und gedeutet wurde. Texte und Bilder repräsentieren das Weltverständnis historischer Subjekte und generieren gleichzeitig dieses Weltverständnis. Um Weltdeutungen wissenschaftlich herauszuarbeiten, ist es deshalb nötig, die historischen Quellen in ihrer zeitgenössischen Rezeption und Kommunikationszusammenhang zu betrachten. Erst damit kann die Funktion der spezifischen Quelle beurteilt werden. Daher können Quellen nicht isoliert betrachtet werden, sondern müssen in ihren Kommunikationszusammenhängen verortet werden. Die einzelnen Quellengattungen für sich alleine können die komplexe Sachlage der Formulierung von Selbst- und Fremdbildern nicht angemessen erfassen. Daher werden sie kombiniert, um verschiedene Kommunikationsräume abzudecken. Um individuelle und kollektive Vorstellungen und Einstellungen rekonstruieren und bewerten zu können, ist es notwendig, die soziokulturellen und politischen Umstände der Textentstehung sowie die daraus entstandenen Kommunikationsräume so gut als möglich miteinzubeziehen.⁶

Chroniken gehören zu den grundlegenden Texten, die historische Ereignisse überliefern. Bis heute werden sie konsultiert, um vergangene Sachverhalte zu rekonstruieren. Chroniken, die die jeweilige Gegenwart des Chronisten beschreiben, sind keine Abbilder der historischen Wahrheit, sondern Zeitkommentar durch die Brille des Verfassers. Chroniken, die nicht ihre jeweilige Gegenwart, sondern bereits vergangene Ereignisse schildern, sind wichtige Quellen in Bezug auf Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses. Allen gemeinsam ist, dass sie in der Regel von Vertretern der gelehrten Oberschicht verfasst und nur handschriftlich überliefert wurden. Dies hatte zur Folge, dass auch das Publikum nur ein ausgewählter Kreis mit Zugang zu den wertvollen Buchbeständen einer Gemeinschaft war. Im eidgenössischen Kontext waren dies in der Regel Vertreter der städtischen, politischen, geistlichen, gelehrten und allenfalls der wirtschaftlichen Elite. Die Chroniken verdeutlichen die Werthaltungen der sozialen Elite, von und für die sie verfasst wurden (siehe Kapitel 1.4.2).⁷

Flugschriften und Flugblätter sind «eine frühe Form der Massenkommunikation»⁸ mit grosser Breitenwirkung. Sie eignen sich nicht, um historische Ereignisse und Tatsachen nachzuvollziehen. Sie ermöglichen es aber, zu untersuchen, wie eine öffentliche Meinung entstehen und beeinflusst werden konnte, und zu rekonstruieren, welche Meinungen, Überzeugungen und Wertvorstellungen in breitenwirksamen Druckmedien transportiert wurden. Ausserdem erlauben sie, Informa-

⁶ Tschopp, Unsichtbares: 74-81.

⁷ Schmidt, Wilhelm Tell: 19.

⁸ Köhler, Fragestellungen: 6.

tionen hinsichtlich der Dynamik sozialer Öffentlichkeit zu gewinnen.⁹

Damit leistet die Analyse der untersuchten Flugschriften einen wichtigen Betrag dazu, die Bilder im Kopf der einfachen Bevölkerung zu rekonstruieren, wie sie in medialen Schriften festgehalten wurden. Ein Abgleich mit den Ergebnissen der Analyse von Chroniken und offiziellen Schriften ermöglicht es in einem weiteren Schritt, den Erwartungshorizont, die Selbst- und Fremdbilder unterschiedlicher sozialer Schichten zu vergleichen. Die Untersuchung der Flugschriften kann hingegen keine Antwort darauf liefern, wie sich die dargestellten Gruppen tatsächlich verhielten oder was sie übereinander dachten. Die Flugschriftenanalyse zeigt lediglich die Stereotypen, von welchen die Autoren glaubten, dass sie in der Leserschaft verbreitet waren.

Flugschriften eignen sich besonders für eine interdisziplinäre Erforschung. Die Kommunikationswissenschaften gehen von einem «hochdifferenzierten dynamischen Kommunikationsmodell»¹⁰ aus. Darin gelten sowohl der Textproduzent als auch der Rezipient «als in ein Geflecht sozialer Beziehungen und sozial vermittelter Wertvorstellungen, Bedürfnisse und Anschauungen eingebunden».¹¹ Ein Kommunikationsakt steht dabei nicht für sich allein, sondern ist Teil einer Vielzahl miteinander konkurrierender Prozesse. Die Wirkungsrichtung geht nicht singular nur vom Verfasser zum Rezipienten, sondern beeinflussen durch Rückmeldungen und Wiederverwendung der Kommunikationsinhalte auch den ursprünglichen Urheber. Die Kommunikationswissenschaft hat dargelegt, dass sich die Intention des Urhebers, die Eigenschaften des Kommunikationsmediums, die Formulierung der Deutungsinhalte sowie die Rezeptionsweise der Adressaten gegenseitig beeinflussen.¹² Die historische Forschung kann hier einsetzen und danach fragen, wie sich die verschiedenen Teilaspekte gegenseitig beeinflussen.

Die Herausforderung bei Flugschriften liegt darin, dass deren Autoren selten identifiziert werden können. Aufgrund der grossen Bedeutung, die dem sozialen Hintergrund der Urheberschaft zukommt, ist die Textinterpretation daher limitiert. Aber auch anonyme Texte ermöglichen es, Grenzen des Sagbaren, Werthaltungen und Weltdeutungen zu rekonstruieren und Entwicklungen und Verlagerungen in Argumentationsmustern zu untersuchen. Je nach Informationsstand über die Drucklegung und den Autor, wie ungefähre Entstehungszeit oder Herkunft, können die vorhandenen Leitplanken, die durch die bestehenden Machtverhältnisse vorgegeben sind, abgeschätzt und ihr Einfluss erläutert werden.¹³

Viele Titelseiten von Flugschriften, fast alle Flugblätter und Chroniken waren illustriert. Bilder transportieren Inhalte in pointierter Form und sind für lesefähige und nicht lesefähige Personen zugänglich und interpretierbar. Es kann daher von einer anderen Breitenwirkung als bei Textquellen ausgegangen werden. Für differenziertere Inhalte

⁹ Köhler, Fragestellungen: 1, 26-27.

¹⁰ Köhler, Fragestellungen: 5.

¹¹ Köhler, Fragestellungen: 5.

¹² Köhler, Fragestellungen: 5-9.

¹³ Lau, Stiefbrüder: 32.

und Theorien sind sie in der Regel weniger geeignet.¹⁴ Daraus ergibt sich der Nutzen der Bildanalyse für die Rekonstruktion der medialen Öffentlichkeit. Bilder werden daher, soweit sie zugänglich sind, ebenfalls ihrem Eigenwert entsprechend untersucht und ausgewertet.

Im Gegensatz zu den Flugschriften liegt der Vorteil der Chroniken und Predigten darin, dass die Verfassenden üblicherweise bekannt sind und anhand ihres sozialen Hintergrundes eingeordnet werden können. Auch sie waren in hierarchische Systeme eingebunden, die ihrerseits Grenzen des Sagbaren vorgaben. Um diese Wirkung abschätzen zu können, wird der Kontext der Textentstehung so gut als möglich ausgeleuchtet. Da über die Biografie der Autoren meist wenig überliefert ist, müssen die sozialen, rechtlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge stärker eingebunden werden, sodass weniger die Akteure als vielmehr die schriftlichen Zeugnisse der Akteure im Zentrum der Analysen stehen.¹⁵ Neben den angesprochenen synchronen Vergleichen werden auch diachrone Gegenüberstellungen mit Texten und Bildern aus unterschiedlichen Zeiten vorgenommen. Dies erlaubt es, Vorbilder zu eruieren sowie Wirkung und Rezeption abzuschätzen.

Die frühneuzeitliche Kommunikationskultur zeichnete sich insbesondere dadurch aus, dass verschiedene Medien unterschiedliche Personenkreise involvierten. Sie spielten auf unterschiedliche Art und Weise zusammen und trugen dazu bei, die vormoderne Öffentlichkeit mit Informationen zu beliefern.¹⁶ Medien entfalten ihre Wirkung nur in komplexen Kommunikationszusammenhängen, sodass monomediale Zugänge die Phänomene nicht genügend erfassen.¹⁷ Aus diesem Grund betrachtet die vorliegende Arbeit verschiedene Kommunikationsräume mit Hilfe unterschiedlicher Quellengattungen. Dadurch können Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Quellengattungen und Kommunikationsräumen aufgezeigt werden, beispielsweise beziehen sich Flugschriften auf die Kriegsmanifeste und normativen Texte wie der Landfrieden. Gleichzeitig ergibt sich aus der Quellenüberlieferung die unbefriedigende Tatsache, dass nicht immer Stimmen aller beteiligten Parteien rekonstruiert werden können. Predigten beispielsweise sind grundsätzlich nur wenige in Form von gedruckten Predigtbänden überliefert, die alle aus dem evangelischen Zürich stammen. Ebenso stammen die überlieferten gedruckten Gebetbücher aus Zürich. Die katholische Sichtweise kann nur auf Basis einiger weniger handschriftlicher Gebetssammlungen, die mehrere Jahre vor dem 1. Villmergerkrieg entstanden, annäherungsweise rekonstruiert werden. In Bezug auf Liedflugschriften sieht es anders aus. Der Grossteil der gedruckten Lieder wurde aus katholischer Perspektive verfasst und kommentierte die Kriegereignisse retrospektiv aus Sicht der Gewinner.

Die Vielfalt unterschiedlicher Quellen führt dazu, dass an dieser Stelle jeder Anspruch auf Vollständigkeit zurückgewiesen werden muss. Untersucht werden alle Mandate, Lieder, Flugblätter, Flugschriften, Predigten, Gebetbücher, Schlachtenberichte und Kommentare, die

¹⁴ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 109, 112; Harms, Flugblatt in Verständigungsprozessen: 15.

¹⁵ Lau, Stiefbrüder: 32.

¹⁶ Tschopp, Medienvielfalt: 421-423.

¹⁷ Würzler, Medien: 67.

im Kontext von Matrimonial- und Kollaturhandel, Bauernkrieg, Bundesprojekt und 1. Villmergerkrieg entstanden sind. Insbesondere die Flugschriften der «Thurgauer Gespräche», die sich aufeinander beziehen, stellen dabei einen zentralen Bestand dar. Zusätzlich werden die einschlägigen Chroniken, historischen Volkslieder, Schauspiele und Flugschriften des 16. und 17. Jahrhunderts konsultiert, um das Geschichtsbild und konfessionelle Fremdbilder zu rekonstruieren. Auf politischer Ebene werden die eidgenössischen Abschiede, Korrespondenzen und Bündnisverhandlungen aus der Zeit dieser Konflikte, vor allem des 1. Villmergerkrieges, analysiert. Ausserdem stellen der 2. Landfrieden von 1531, der Badener Vertrag von 1632 und der 3. Landfrieden von 1656 neben den Kriegsmanifesten von 1656 einige der wichtigsten Quellentexte für die Fragestellungen dar. Es wird dennoch vermutet, dass weitere Texte, Bilder oder auch Quellengattungen für die vorliegende Studie unberücksichtigt bleiben, die von Interesse wären.

1.6 Methoden: Text- und Bildanalyse

Zur Beantwortung der Fragestellungen werden im Rahmen der Forschungsarbeit verschiedene Methoden angewendet und ein interdisziplinärer Zugang gewählt, der einen Mehrwert gegenüber der rein historischen Quellenarbeit mit sich bringt. Die Grundlage für die Untersuchungen stellen hauptsächlich zeitgenössische Text- und Bildquellen sowie Sekundärliteratur dar.

Die Studie geht davon aus, dass innerhalb argumentativer Texte drei Textebenen mit verschiedenen Eigenschaften voneinander unterschieden werden können. Argumentative Texte weisen eine *beschreibende Ebene* auf, welche mehr oder weniger wertneutral die grundsätzliche Situation benennt. Sie wird durchwoben und ergänzt von der *argumentativen Textebene*, auf der die Überzeugungsleistung geschieht, indem sie auf die Haltung der Rezipienten einzuwirken versucht. Schliesslich kann eine *subtextuelle Ebene* eruiert werden. Es handelt sich dabei um diejenigen Dinge, die nicht gesagt werden, aber dennoch implizit gemeint sind. Insbesondere für die Kompromissuche und Konsensfindung ist es von entscheidender Bedeutung, was in der vertraglichen Übereinkunft nicht genannt wird.

Zur Erschliessung des historischen Quellenmaterials wird ein interdisziplinäres Vorgehen angewendet. Im Hinblick auf die Fragestellungen der Studie wird eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise mit kontextbasierter Textanalyse beziehungsweise historischer Diskursanalyse angewendet (siehe Kapitel 1.4.2). Untersucht werden der Text und die darin enthaltene Argumentation und nicht, welche Ursachen zum Krieg geführt haben. Von Interesse sind die Diskurse, wie sie ausgestaltet waren und welche Wirkung sie auf die Wirklichkeit hatten. Die textuellen und bildlichen Formulierungen werden in ihrem breiteren Kontext betrachtet, da die Grenzen des Sagbaren kontextabhängig sind.¹ Dazu wird neben der historisch-kritischen Textanalyse, welche aus der Quellenkritik und der Quelleninterpretation besteht, der entsprechende Entstehungs- und Rezeptionskontext intensiv aufgearbeitet und in die Analyse eingearbeitet.

Bei der Erforschung der subtextuellen Ebene ermöglicht insbesondere der Ansatz von Sonja K. Foss und Kenneth Burke einer rhetorischen Cluster-Analyse fundierte Untersuchungen. Die Cluster-Methode zielt explizit auf Mitangesprochenes ab und untersucht, was zwischen den Zeilen steht. Ihre Vorgehensweise erlaubt es, die in den Quellentexten und -bildern angewendeten Argumentationsmuster, das Weltbild des Produzenten sowie die Interaktion zwischen dem Produzenten und dem Publikum zu erschliessen. Daher wird diese Methode für die Ziele der vorliegenden Studie nutzbar gemacht.

Die Cluster Analyse dient dazu, die Rhetorik eines Textes oder eines Bildes herauszuarbeiten. Sie erlaubt es, die Werthaltungen zu eruieren, die der Rhetor in der Kommunikation mit seinem Publikum anspricht, damit sich dieses mit seinen Anliegen identifizieren und von seiner Meinung überzeugt werden kann.² Die Cluster Analyse ist insbesondere dann geeignet, wenn wenig über den Produzierenden und

¹ Die historische Diskursanalyse geht davon aus, dass Diskurse die Wirklichkeit mitgestalten und konstruieren. Landwehr, Diskursanalyse: 90-99.

² Burke, Rhetoric.

den Entstehungskontext der untersuchten Quelle bekannt ist.³

Die Cluster-Analyse geht in drei Schritten vor. In einem ersten Schritt werden in der zu untersuchenden Quelle – egal ob Text oder Bild – fünf bis sechs Schlüsselemente (bei Texten Schlüsselbegriffe) identifiziert. Die Schlüsselemente weisen eine besondere Signifikanz auf, entweder durch Häufigkeit oder durch Intensität. Die Intensität wird dadurch deutlich, dass sich die Aussage der Quelle ändern würde, wenn dieses Element entfernt werden würde. Die Schlüsselemente treten häufig als gegensätzliche, sogenannte «god and devil»-Aussagen auf.

In einem zweiten Schritt werden diejenigen Elemente erfasst, die sich um die Schlüsselemente gruppieren, d.h. es werden sogenannte «Cluster» erstellt. Die gesuchten Elemente unterstreichen, erweitern oder erklären die dazugehörenden Schlüsselemente; sie beschreiben die Aussagen der Schlüsselemente genauer. Sie können als zum Schlüsselement dazugehörig erkannt werden durch ihre lokale Nähe, durch einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang oder in einem Text durch sprachliche Mittel wie Konjunktionen.

Der dritte und letzte Schritt beinhaltet die Interpretation. Basierend auf der vorausgegangenen Analyse können Verknüpfungen und Muster zwischen mehreren Elementen oder Clustern aufgedeckt werden. Auf diese Weise können Rückschlüsse auf das Weltbild, Vorstellungen und Haltungen des Quellenproduzenten sowie des Adressaten der Quelle gezogen und möglicherweise widersprüchliche Aussagen entdeckt werden. Nicht alle Schlüsselemente eignen sich für die weitere Untersuchung. Falls «god and devil»-Aussagen vorhanden sind, können diese mit einem besonderen Schwerpunkt betrachtet werden. Mit der Interpretation können ausserdem Spannungen und Konflikte aufgezeigt werden, indem beispielsweise widersprüchliche Aussagen des Rhetors entdeckt werden.⁴

Die vorliegende Dissertation untersucht in Anlehnung an die Cluster-Methode die Textur der Quellen und fragt danach, wie die Texte und Bilder strukturiert sind, wie die Topoi und Subtopoi verwoben sind sowie welche Motive und Stereotypen formuliert werden. Für die Analyse von Texten und Bildern ist es relevant, herauszuarbeiten, mit welcher Absicht die Produzierenden kommunizierten. Dabei muss beachtet werden, dass Texte und Bilder Kommunikation in einem bestimmten Kontext darstellten. Dieser erlaubt es den Analysierenden, zu verstehen, was im Text steht, beziehungsweise im Bild enthalten ist, was sie aussagen und an wen sie gerichtet waren. Gleichzeitig bestimmt der jeweilige Kontext die Grenzen des Sagbaren, sodass öffentliche Aussagen Rückschlüsse auf soziale Grundhaltungen erlauben.⁵ Denn der Kontext erlaubt es, auf die Absicht des Subtextes zu schliessen. Diese Vorgehensweise, die die Umstände und Situation der Entstehung des untersuchten rhetorischen Artefaktes in die Untersuchungen zwingend und grundlegend miteinbezieht, ist eine *kontextbasierte Textanalyse*. Die kontextbasierte Textanalyse ist insbesondere bei der Erforschung von argumentativen Texten mit Überzeugungsabsichten von

³ Foss, *Criticism*: 63-96.

⁴ Burke: *A Rhetoric of Motives*; Foss: *Rhetorical Criticism*, S. 63-96.

⁵ Landwehr, *Diskursanalyse*: 92.

essentieller Bedeutung und zwingend notwendig, um den Aussagegehalt plausibel eruieren zu können. Der Mehrwert des interdisziplinären Zugangs besteht darin, die Gemengelage der Quellenentstehung und -wirkung gesamthaft erfassen und Diskursräume mit gegenseitigen Bezügen rekonstruieren zu können. Nur durch den Einbezug aller Aspekte kann erklärt werden, wie die eidgenössischen Orte nach der konfessionellen Spaltung und trotz der daraus resultierenden Konflikte nicht auseinanderbrachen und nach dem 1. Villmergerkrieg zu einer friedlichen Koexistenz zurückfanden.

Die ausgewählten Quellentexte werden intensiv auf ihre sprachlichen Formulierungen und Kompositionen sowie auf ihren Kontext hin untersucht. Die rhetorische Analyse arbeitet entsprechend textnahe, um Argumentationsmuster aufzudecken. Ziel der vorliegenden Dissertation ist ein Vergleich verschiedener Quellengattungen, um beurteilen zu können, ob in unterschiedlichen Kommunikationsräumen oder in Abhängigkeit unterschiedlicher Rezipientenkreise eine andere Argumentationsstrategie gewählt wurde oder nicht. Die Menge der untersuchten Texte wird vergleichsweise überschaubar gehalten, um eine angemessene Auswertung gewährleisten zu können.

Die vorliegende Studie untersucht neben Texten auch bildliche Darstellungen. Bilder gibt es in vielen verschiedenen Formen von einfachen Kohlezeichnungen über aufwändig komponierte barocke Gemälde bis hin zu modernen Fotografien. Ihnen gemeinsam ist, dass sie niemals die wirkliche Welt abbilden, auch wenn die technischen Möglichkeiten gegenwärtiger Fotografien uns allzu oft dazu verleiten, Bildinhalten mehr zu vertrauen als beispielsweise Texten. Bildproduzierende, ob einfacher Zeichner, begnadeter Maler oder ausgebildeter Fotograf zeigen dem Bildbetrachtenden nicht die Wirklichkeit, sondern ihre eigene Wahrnehmung der Welt. Bilder zeigen, wie der Kunstschaffende die Welt gesehen und interpretiert hat. Denn der Produzent entscheidet über den Bildinhalt, den gezeigten Bildausschnitt, die Perspektive, die Farbe, die Komposition und Positionierung verschiedener Motive innerhalb des Bildes.

Bilder erlauben es nur in begrenztem Rahmen, die historische Realität zu rekonstruieren. Dennoch ist die wissenschaftliche Analyse von Bildern fruchtbar und erfolgsversprechend für eine Vielzahl spannender Fragestellungen. Bilder können dahingehend untersucht werden, wie die Bildproduzierenden die Welt um sich herum wahrgenommen, gedeutet, interpretiert und dargestellt haben. Welche Motive werden bewusst, welche womöglich eher unbewusst dargestellt und welche Reaktion möchte der oder die Produzierende bei den Bildbetrachtenden auslösen? Worin liegen für die Produzierenden selbst aber auch für die Bildbetrachtenden Grenzen bei der Darstellung? Die vorliegende Studie profitiert von der Analyse zeitgenössischer Bilder insofern, dass letztere Informationen darüber liefern, wie die Produzierenden über die Ereignisse und die konfessionspolitische Gemengelage dachten und wie sie die Situation deuteten.

Um Bilder und die Weltdeutung der Bildproduzierenden zu analysieren, existieren verschiedenen Methoden. In den Geistes- und Sozialwissenschaften haben sich vor allem zwei Vorgehensweisen durchgesetzt. Dies ist einerseits die ikonographisch-ikonologische Methode,

welche der Kunsthistoriker Erwin Panofsky im Jahr 1939 in seinen «Studien zur Ikonologie» wissenschaftlich beschrieben und publiziert hat,⁶ und andererseits die im deutschen Sprachraum noch wenig bekannte Cluster-Methode von Sonja K. Foss.⁷

Die meisten Bildanalysen gehen nach der ikonographisch-ikonologischen Methode vor. Diese geht auf das grundlegende Werk zur wissenschaftlichen Bildbetrachtung «Studien zur Ikonologie» zurück, das 1939 vom Kunsthistoriker Erwin Panofsky (1892-1968) verfasst wurde.⁸ Panofsky beschreibt ein dreistufiges Analyse- und Interpretationsmodell. Bei dieser Methode werden die Bildinhalte und Bildausagen ins Zentrum der Untersuchungen gerückt. Die Bildanalyse nach Panofsky unterscheidet zwischen Ikonographie und Ikonologie. Während unter Ikonographie die wissenschaftliche Methode zur Bestimmung und Deutung von Motiven in Bildern verstanden wird, geht es bei der Ikonologie darum, symbolische Werte im Werk herauszulesen, die möglicherweise auch dem Künstler unbekannt sind. Denn Panofsky versteht Bilder als geschriebene Produkte (ikonographisch, von griechisch γραφεῖν = schreiben), die entsprechend von einem Bildbetrachtenden gelesen und rational gedeutet werden können (ikonologisch, von griechisch λόγος = Wort, Verstand).⁹

Ein weiterer zentraler Teil der Bildanalyse stellt für Panofsky die historische und sozio-kulturelle Einordnung dar. Denn nur durch die Kenntnis der Entstehungsumstände können Bildinhalte richtig gedeutet werden. Ohne eine angemessene Kontextualisierung erschiene Da Vincis «Letztes Abendmahl» als einfache Tischgemeinschaft und nicht im beabsichtigten Sinne, eine Szene aus dem Neuen Testament mit all seinen Metaphern darzustellen.¹⁰ Kenneth Burke unterstützt dieses Bildverständnis und weist darauf hin, dass es westlich sozialisierten Wissenschaftlern oft schwerfällt, die Bildsprache hinduistischer oder buddhistischer Kompositionen richtig zu deuten.¹¹ Bilder tragen die kulturellen Codes sowohl ihrer Produzierenden, als auch ihres Entstehungskontextes in sich. Dazu gehören die Entstehungszeit, die sozialen, ökonomischen und kulturellen Umstände der Produktion sowie die ideologischen Vorstellungen der Produzierenden. Um ein Bild als Quelle angemessen auswerten zu können, müssen diese Codes entschlüsselt werden; die Bilder also hinsichtlich ihrer Entstehungszeit und Entstehungsumstände kontextualisiert werden.

Die ikonographisch-ikonologische Methode nach Panofsky¹² geht in drei Schritten vor: In einem ersten Schritt wird eine vor-ikonographische Beschreibung vorgenommen. Dabei geht es um die Beschreibung der «natürlichen»¹³ Gegenstände und Geschehnisse, die im Bild dargestellt sind. Möglichst deutungsfrei werden die Gegenstände und Ereignissen identifiziert und beispielsweise als Bäume, Häuser oder Personen beziehungsweise Prozessionen oder Schlachten benannt.

⁶ Panofsky, Studien.

⁷ Foss, Criticism: S. 63-96.

⁸ Panofsky, Studien.

⁹ Heyden, Sallmann, Methoden: S. 136.

¹⁰ Panofsky, Studien: 130.

¹¹ Burke, Augenzeugenschaft: 43.

¹² Panofsky, Studien: 30-61.

¹³ Burke, Augenzeugenschaft: 41.

Vorschnelle symbolische Zuschreibungen können dazu führen, dass Bildinhalte missverstanden werden, daher wird in diesem ersten Schritt sachlich beschrieben, was auf dem Bild zu sehen ist.

Der zweite Schritt besteht aus der ikonographischen Analyse. Dabei wird die Bedeutung der Bildinhalte, also der soeben beschriebenen Bildmotive und Symbole, entschlüsselt. Für diesen Schritt ist es notwendig, den zeitlichen Kontext von Produzierenden und Bildentstehung zu analysieren. Die auf dem Bild identifizierten Gegenstände und Ereignisse werden nun unter Zuzug der zeitgenössischen kulturellen Codes ausgewertet. Dadurch gelingt es, das Bild einer Tischgemeinschaft als das letzte Abendmahl zu deuten. Die Analysierenden werten in diesem Schritt aus, was auf dem Bild dargestellt wird.

Im dritten und letzten Schritt wird das Bild ikonologisch interpretiert. Hierbei wird das Bild in seinem kultur- und ideengeschichtlichen Kontext gedeutet und die Bedeutung des Bildes herausgearbeitet. Dabei können beispielsweise Grundeinstellungen einer Nation, religiöse oder philosophischen Überzeugung erfasst werden. Laut Panofsky verdichten sich in einem Werk politische, religiöse und gesellschaftliche Überzeugungen.¹⁴ Für die Anwendung bedeutet dies, dass sich die Analysierenden intensiv mit dem historischen Kontext, in welchem das Bild entstand, sowie mit dem Leben des Produzierenden und mit zeitgenössischen philosophischen Ideen und Werken auseinandersetzen muss, um die Frage zu beantworten, was das Bild bedeutete.

Mit dieser Methode können daher Bildinhalte und -aussagen herausgearbeitet werden, welche die Kunstschaffenden bewusst ins Bild setzten, aber auch diejenigen, die sie unbewusst aufnahmen, da sie für sie in ihrem historischen Kontext selbstverständlich waren. Damit kann das Bild als Quelle für seine Zeit gedeutet werden. Der Vorteil dieser Methode liegt darin, dass sie den Einfluss des kulturellen und historischen Kontextes auf die Bildentstehung angemessen gewichtet. Der vorgelagerte erste Schritt der deutungsfreien vor-ikonographischen Beschreibung und ihre Trennung von der ikonographischen Analyse verhindert eine vorschnelle Bildinterpretation, die man aus dem eigenen zeitlichen Kontext heraus denkt.

Eine Schwäche der Methode liegt darin, dass für die Interpretation der Bilder gemäss Panofsky auf viele textuelle Quellen zurückgegriffen werden soll. Insbesondere das Studium der zeitgenössischen philosophischen Werke ist nicht in jedem Falle angezeigt. Insbesondere wenn unklar ist, ob der Produzierende selbst je Kontakt mit den entsprechenden philosophischen Texten, Überlegungen oder Ideen hatte. Durch die Einbettung im historischen Kontext würdigt die Methode allenfalls die Eigenständigkeit und den Eigenwert der untersuchten Bilder zu wenig. Ebensovienig fliessen Materialität, Auftraggeber, Ausstellungsort oder Rezeption in die Analyse mit ein, obwohl es von grosser Bedeutung ist, welches Farbmedium der Künstler wählte oder wer allenfalls den Auftrag gab. Es spielt ebenfalls eine Rolle, wo das Bild ausgestellt wurde, ob es öffentlich oder privat zugänglich war und wie die Betrachtenden darauf reagierten. Verschiedene Betrachtende treten mit unterschiedlichem Hintergrund und Interesse an ein Bild heran und

¹⁴ Panofsky, Sinn: 48.

sollen vom Bildinhalt «abgeholt» werden. Die Bildrezeption erlaubt beispielsweise Rückschlüsse darauf zu ziehen, ob das Bild zeittypisch war oder nicht.

Bilder können daneben auch mit der bereits beschriebenen Cluster Methode nach Sonja K. Foss gewinnbringend analysiert werden. Die dabei identifizierten Schlüsselemente zeichnen sich dadurch aus, dass sie ins Auge fallen, sich wiederholen, an einem Ort konzentriert auftauchen, intensiv dargestellt oder über das ganze Bild verteilt sind. Bei den Schlüsselementen kann es sich um Figuren, Formen, Farben, Gegenstände, Personengruppen oder Anordnungen wie zum Beispiel eine Gegenüberstellung handeln.¹⁵

Der Vorteil der Cluster Methode bei der Analyse von Bildern liegt einerseits in der guten Anwendbarkeit des Vorgehens. Für die erste Untersuchung eines Bildes ist es nicht unbedingt notwendig, viel über das Bild oder seine Entstehungszeit zu wissen. Auf inhaltlicher Ebene zeichnet sich die Cluster Methode dadurch aus, dass diese Vorgehensweise den Eigenwert und die Eigenart der Bilder angemessen gewichtet und sie für sich sprechen lässt. Es handelt sich hierbei um einen möglichen Zugang zu Bildern, der sich besonders dann geeignet ist, wenn wenig über den Kontext der Entstehung oder den Urheber bekannt ist. Die Methode nimmt sowohl den Reichtum des Bildes als auch die vielfältigen Beobachtungen und Wahrnehmungen der Betrachtenden ernst.

Die Schwäche der Methode liegt darin, dass sie nicht für sich alleine stehen kann. Sie muss durch weitere Informationen ergänzt werden, die durch andere Methoden wie der historischen Kontextualisierung gewonnen werden. Es müssen weitere methodische Schritte unternommen werden, um möglichst viele Daten über den Urheber, den Kontext, Vorbilder oder die äussere Gestalt und Rezeption zu erhalten. Der Schritt von der Clusterbildung zur Interpretation der Cluster integriert die Deutung der einzelnen Elemente und Symbole unzureichend. Der Arbeitsschritt, bei dem ein brennender Busch als Symbol Gottes gedeutet wird, fehlt, ist aber essentiell, um den Bildinhalt lesen, verstehen und interpretieren zu können. Ausserdem wird der Faktor Materialität nur dann berücksichtigt, wenn dies die Analysierenden als relevant erachten.

Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit sind die vorgestellten Methoden nach Panofsky und Foss je einzeln für sich betrachtet unzureichend. Panofskys ikonographisch-ikonologische Methode legt zwar den Schwerpunkt auf den historischen Entstehungskontext, ermöglicht es aber nicht, die transportierten Rhetoriken aus den Bildern herauszuarbeiten und die Wirkung, die das Bild beim Betrachtenden auslöste bzw. auslösen wollte, angemessen zu würdigen. Die vorliegende Studie analysiert den Kommunikationsakt, der zwischen Bildproduzent bzw. Bildaussage und Bildbetrachtenden stattfindet und beachtet dabei, dass dieser Kommunikationsakt nicht immer gleich ist und vom Betrachtenden und seinem Hintergrund abhängt. Die Cluster Methode nach Foss erlaubt es, zu diesem Zweck die Leitbegriffe und zentralen Ideen im Text oder Bild herauszuarbeiten. Der Schwachpunkt dieses Vorgehens liegt allerdings darin, dass die grosse Bedeutung, die

¹⁵ Foss, *Criticism*: 63-96.

dem Symbolgehalt von Bildelementen zukommt, zu wenig gewichtet wird. Ein Zwischenschritt zwischen Clusterbildung und Interpretation, der die Bildelemente in ihrer symbolischen Aussagekraft deutet, fehlt. Um die Methoden für die Zwecke der vorliegenden Studie fruchtbar zu machen, werden sie kombiniert angewendet. Dazu wird der erste Schritt der ikonographisch-ikonologischen Methode, die vor-ikonographische Beschreibung, durch die Cluster Analyse ergänzt. Konkret wird im Folgenden jeweils in einem fünfstufigen Schema vorgegangen.

Zuerst werden die Fragestellungen, die an das Bild und seine Bildinhalt gerichtet werden, explizit formuliert. Dabei wird auf bereits bekannte Informationen Bezug genommen, um Grenzen der Aussagekraft und unbeantwortbare Fragestellungen aufzeigen zu können.

Auf der zweiten Stufe werden einerseits eine deutungsfreie Beschreibung der Bildinhalte, entsprechend der vor-ikonographischen Beschreibung nach Panofsky, und andererseits die Cluster Analyse vorgenommen. Dabei werden die zentralen Schlüsselemente in den Bildern und damit die Leitbegriffe herausgearbeitet und miteinander in Beziehung gesetzt.

Die dritte Stufe umfasst die ikonographische Analyse nach Panofsky, bei der Bildelemente gedeutet werden. Die Cluster werden auf der symbolischen Ebene neu betrachtet, wozu ein thematisches Vorwissen nötig ist. Ohne diesen Schritt kann nicht adäquat ausgewertet werden, welche Inhalte das Bild den Lesenden transportieren will und wie die Bildaussagen von den Betrachtenden gedeutet werden.

Anschliessend werden die Ergebnisse in den sozialen, kulturellen und historischen Kontext eingeordnet. Dies entspricht der ikonologischen Interpretation in Panofskys Vorgehensweise. Allerdings interessieren dabei nicht nur der Entstehungskontext, der oder die Produzierende mit seinem bzw. ihrem biografischen, sozialen, ökonomischen und politischen Hintergrund, sondern auch die Auftraggeber, Vorbilder, Traditionen und die äussere Gestaltung wie das Material der Bildproduktion. Ausserdem wird, soweit möglich, auf die Wirkungsgeschichte, die Rezeption, den Wert und den Ausstellungsort des Bildes eingegangen. Dieser interpretatorische Schritt der Kontextualisierung ist entscheidend, um die transportierten Bildaussagen erfassen zu können. Nur die Beachtung der zeitgenössischen Lesarten, Assoziationen und Verständnis der Bildsprache, ermöglicht es, nachzuvollziehen, wie die Bildbetrachtenden das Bild verstanden haben könnten und welche Aussagen der bzw. die Produzierende allenfalls transportieren wollte. Die Analyse schliesst mit einer kurzen Beantwortung der an das Bild gerichteten Fragestellungen und einem allfälligen Zwischenfazit.

Die Entscheidung, die Cluster Methode in die Auswertung zu integrieren, bedeutet nicht nur den grösstmöglichen Ertrag für die vorliegende Studie und ihre Fragestellungen, sie erlaubt es auch, das grosse heuristische Potential dieser Methode vorzuführen und bekannter zu machen.

1.7 Konkretes Vorgehen und Aufbau der Arbeit

Die eidgenössischen Orte verwendeten von 1583 bis 1701 unterschiedliche Kalenderstile. Die katholischen Orte übernahmen die gregorianische Kalenderreform und übersprangen aufgrund genauer Datumsberechnungen zehn Tage. Obwohl es sich um eine wissenschaftliche ermittelte Korrektur der Fehler des julianischen Kalenders handelte, weigerten sich die evangelischen Orte, die Kalenderreform ebenfalls anzunehmen, da sie von Papst Gregor XIII. initiiert worden war.¹ In der vorliegenden Studie werden der Übersichtlichkeit halber Datumsangaben jeweils nach neuem, gregorianischem Kalender angegeben, auch die Zürcher Ereignisse. Wo die Gefahr besteht, dass nicht eindeutig verständlich ist, in welchem Kalenderstil die Angabe erfolgt, wird nochmals explizit darauf hingewiesen, welcher verwendet wurde.

Auch wenn der Verfasserin der vorliegenden Dissertation Gendergerechte Sprache ein grosses Anliegen ist, wird im Folgenden in der Regel die männliche Form verwendet. Dies nicht aus Gründen der Einfachheit oder besseren Lesbarkeit, sondern deshalb, weil die überwiegende Mehrheit der frühneuzeitlich in Erscheinung tretenden Akteure männlich waren. Sowohl in der Politik, in der Wirtschaft, im kirchlichen Bereich als auch in der Text- und Bildproduktion waren es in der Regel Männer, welche die Entscheidungen fällten, Ereignisse dominierten oder Quellen produzierten, die bis heute überliefert sind. In Fällen, in denen eine weibliche Beteiligung wahrscheinlich oder gar belegt ist, wird von dieser Vereinfachung abgesehen.

1.7.1 *Kombiniertes Konzept von Identität, Alterität, Rhetorik und Coping*

Die rhetorische Analyse von symbolischen Artefakten wie Texten, Bildern oder auch Ritualen bildet den Kern der vorliegenden Forschungsarbeit. Die angewandte rhetorische Analyse ist eine Text- und Bildanalyse mit dem Fokus auf der Frage, wie zwischen der oratorischen Instanz und dem Publikum gemeinsame (Gruppen-)Identitäten hergestellt wurden. Die Untersuchungen gehen davon aus, dass ein Individuum mehrere Teilidentitäten mit verschiedenen Merkmalen besitzt, die in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich wichtig sind, einander überlagern und dominieren. Die zu untersuchenden Texte schufen die Identitäten der Gruppen nicht neu, sondern formulierten sie und motivierten dadurch die Rezipienten, gleich zu handeln wie andere, welche die gleiche (Gruppen-)Identität hatten, wenn sie dazugehören wollten. Durch die Rhetorik werden die homogenen Aspekte der Kollektividentitäten betont. Je mehr Identitätsgrenzen deckungsgleich verlaufen, desto schwerwiegendere Konflikte können entstehen.²

Der Mehrwert der Methode der rhetorischen Analyse besteht in der Möglichkeit, zu untersuchen, welche konfessionellen Identitäten in Texten formuliert wurden und damit fassbar werden. Die in Texten, Bildern und anderen symbolischen Artefakten formulierten konfessionellen und nicht-konfessionellen Identitäten sind rekonstruierbar. Es kann und soll hingegen nicht untersucht werden, was tatsächlich an

¹ Grotefend, Taschenbuch: 21-24.

² Heyden, Mona, Coping: 381.

Mentalitäten in den Köpfen der Betroffenen vorhanden war, sondern was in Texten und Bildern entworfen wurde.

Das Dissertationsprojekt erforscht, wie konfessionelle Identitäten und Alteritäten vor dem Konflikt in Texten, Bildern, Ritualen etc. formuliert, aufgewiegelt und nach dem Konflikt wieder gedimmt wurden. Der 1. Villmergerkrieg von 1656 eignet sich dafür besonders gut, da sich die Untertanen mehrerer eidgenössischer Orte drei Jahre zuvor im Bauernkrieg von 1653 konfessionsübergreifend gegen die Obrigkeiten verbündet hatten. Dies verdeutlicht, dass neben der konfessionellen Identität auch ökonomische Solidaritäten und gemeinsame politische Interessen bei den konfessionsverschiedenen Untertanen bestanden, die sie zu gemeinsamem Handeln motivierten. Den Untertanen gelang es damit, im Bauernkrieg ihre gemeinsame «wir»-Identität für das vereinte Vorgehen gegen die Obrigkeiten nutzbar zu machen. Dass kurze Zeit später die ehemals solidarischen Untertanen (und Obrigkeiten) nun unter dem vermeintlichen Leitmotiv der Konfessionen gegeneinander in den Krieg zogen, verweist auf eine in kurzer Zeit veränderte «wir»-Identität, ist interpretationsbedürftig und ergibt spannende Forschungsperspektiven.

Verschiedene Teilidentitäten von Individuen und Gruppen wurden in verschiedenen Situationen und Kontexten wichtiger, ersetzten bisherige kollektive Leitidentitäten und wurden damit handlungsrelevant. Die Bildung von «wir»-Gruppen erfolgte dabei ähnlich wie die Ausbildung der individuellen Identität über die Abgrenzung von den Anderen. Wenn definiert wurde, wer zur Gruppe gehörte, wurde gleichzeitig festgelegt, wer nicht dazu gehörte. Auch während des Bauernkrieges hatten die Untertanen eine konfessionelle Identität, sie war aber weniger wichtig und wurde durch die bäuerliche Identität überlagert. Die Gruppe der Untertanen bildete sich über die Abgrenzung von den Regierenden. 'Die Obrigkeit' stellte ebenfalls keine einheitliche, homogene Gruppe dar, sondern eine heterogene. Sie bestand aus kleineren Fraktionen wie der französischen oder spanischen Partei, Geistlichen, Grossräten oder Kleinräten. Daraus wird ersichtlich, dass Gruppen, auch wenn sie gemeinsame Ziele verfolgen und gleichartig agieren, aus Individuen bestehen. Gruppen waren damit nie völlig homogen, denn die einzelnen Gruppenmitglieder gehörten verschiedenen Teilgruppen und Gruppenidentitäten an, die einander überschneiden, überlagern aber auch ausschliessen konnten. Mit der Leitidentität veränderten sich nicht nur die Gruppengrenzen und Bruchlinien, sondern auch die Leitdifferenz. Diese umfasste diejenigen Charakteristika, die ein Individuum oder eine Gruppe eindeutig als Gegner ausschlossen.³

Da bei der Untersuchung von Gesellschaften keine homogenen Gruppen vorgefunden werden, ist es nicht unproblematisch, das aus der Individualpsychologie stammende Konzept von 'Coping' in Bezug auf Kollektive anzuwenden. Die Übertragung gestaltet sich aufgrund verschiedener gleichzeitig existierender, einander überlagernder und unterschiedlich wichtigen Teil- und Gruppenidentitäten schwierig, wird aber unter Berücksichtigung angemessener Reflexion der damit einhergehenden Problematiken versucht. Denn die Ergebnisse verschiedener

³ Vgl. Bloch, Polytheismus: 19-22.

Studien im Rahmen der Interfakultären Forschungsk Kooperation «Religious Conflicts and Coping Strategies» legen nahe, dass ein Transfer auf Gruppen, die sich durch mindestens ein massgebliches Gemeinsamkeitsmerkmal bilden und deshalb als zusammengehörig betrachten, gelingt. Wenn Gruppen gemeinsam mit einem äusseren Stressfaktor konfrontiert werden, beurteilen sie nicht nur als Einzelindividuen, sondern auch als Gemeinschaft diesen Stressor. Auf Konfliktereignisse, die alle gleichermassen betreffen, reagieren die Gruppenmitglieder einerseits individuell, andererseits aber auch als Kollektiv nach einem gemeinsamen Muster. Die Anwendung des Coping-Begriffs erlaubt eine neue Sicht auf bisher schwer erklärbare Argumentationsmuster und Verhaltensweisen und macht diese im Hinblick auf eine gemeinsame, kollektive Konfliktbewältigung erklärbar.

Die vorliegende Studie untersucht damit Bereiche, die noch nicht systematisch betrachtet wurden. Auch wenn bereits Ansätze zur rhetorischen Aktivierung von Teil- und Kollektividentitäten in den Lokalstudien von Frauke Volkand, Etienne François, Sandro Liniger oder Randolph C. Head erarbeitet wurden, liegt noch keine umfassende Bearbeitung der Fragestellungen vor, die den Zusammenhang von Konflikt, Eskalation und Deeskalation in einem grösseren Raum untersucht. Insgesamt weiss die historische Forschung noch sehr wenig darüber, wie Konfessionskriege entstanden und funktionierten. Insbesondere die Frage nach den verschiedenen Gruppensolidaritäten, die durch die unterschiedlich gewichtete Bedeutung der Teilidentitäten zustande kamen, ist noch unzureichend untersucht.

Die nachfolgenden Analysen verstehen unter einem Stereotyp ein vereinfachendes, verallgemeinerndes Vorurteil über ein Gegenüber, ob Individuum oder Gruppe, das sich zu einem klischeehaften Bild schablonisierter und schematisierter Vorstellungen verfestigt. Dieses Bild führt zur Einstellung, dass die jeweils betroffene Personengruppe per se über gewisse Merkmale, Charakteristiken und Verhaltensweisen verfüge. Dies im Sinne von «alle, die zu dieser Gruppe gehören, verhalten sich im stereotypen Muster». Dabei werden individuelle Unterschiede negiert. Insofern handelt es sich bei Stereotypen um eine starre Überzeugung über die Eigenschaften des jeweiligen Gegenübers, die nicht mit der Realität übereinstimmt, sondern durch vorschnelle Urteile entsteht. Die Stereotypen können bei der Beurteilung des Gegenübers unterschiedliche Stellenwerte einnehmen. Je nach Situation können sie wichtiger oder unwichtiger werden. Damit können sie kontextabhängig reaktiviert werden.

Davon zu unterscheiden sind Vorurteile, welche positive oder negative Einstellungen gegenüber anderen Personen oder Gruppen sein können, die nicht durch persönliches Kennenlernen, sondern durch eine Verallgemeinerung zustande kommen. Sie stellen nur einen Aspekt von Stereotypen dar.⁴ Für die vorliegende Studie sind weniger die individuellen und stärker die kollektiven, kulturellen Stereotypen von Interesse, bei denen es sich um sozial geteilte Vorstellungen über die Eigenschaften des Andern handelt.

⁴ Six-Materna, Six, Stereotype.

1.7.2 *Aufbau und Gliederung der Arbeit*

Der Aufbau der Forschungsarbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil (Kapitel 2: Konfession und Konflikt) wird im Sinne einer Geschichte der *longue durée*⁵ auf die Strukturen und die Gemengelage Mitte des 17. Jahrhunderts eingegangen. Neben den rechtlichen Voraussetzungen, die das konfessionelle Zusammenleben bestimmten, sind für die vorliegende Arbeit das eidgenössische Selbstverständnis der sogenannten vaterländischen Geschichte sowie eine Auswahl konfliktträchtiger und friedensfördernder Rituale relevant. Dies ermöglicht, das konfessionspolitische Klima in vermeintlich friedlichen Phasen als auch anhand ausgewählter Ereignisse und Konflikte zu untersuchen. Es wurden diejenigen *événements* ausgewählt, die in einem inhaltlichen Bezug zum Villmergerkrieg stehen. Dazu gehört einerseits der konfessionelle Konflikt des Matrimonial- und Kollaturhandels von 1630 bis 1637 sowie der nicht-konfessionelle Konflikt des Bauernkrieges von 1653. Dieser Teil dient dazu, den allgemeinen breiteren Kontext zu erschliessen, in dessen Zusammenhang konfessionelle Spannungen zu einem Krieg eskalieren konnten.

Im zweiten Hauptteil (Kapitel 3: Konfession und Krieg), der das Herzstück der Dissertation ausmacht, wird der 1. Villmergerkrieg von 1656 in seinem engeren Kontext medial aufgearbeitet und hinsichtlich Selbst- und Fremdbilder untersucht. Der Aufbau richtet sich dabei einerseits am historischen Verlauf des Konfliktes, aber auch an Kommunikationsräumen aus, an denen spezifische Akteure und soziale Gruppen partizipierten. Dadurch soll ersichtlich werden, wie die unterschiedlichen Gruppen wie die Prediger, politischen Eliten, Gelehrte oder konfessionellen Glaubensgemeinschaften eine «wir»-Identität formulierten. Unterschiedliche Akteure verfolgten verschiedene Ziele. Somit argumentierten sie konsequenterweise anders, was sich in verschiedenen Medien und Quellengattungen niederschlug. Es wird versucht, soweit möglich, die verschiedenen Kommunikationsräume als solche zu gewichten und nicht auseinander zu reissen. Daher wird insbesondere das Kapitel zu den publizistischen Werken und Argumentationsmuster als Einheit behandelt. Die einzelnen Texte umfassen die ganze Spannbreite des historischen Verlaufs von der angespannten Friedenslage im Sommer 1655 über alle Eskalations- und Deeskalationsphasen hinweg bis hin zur Etablierung einer neuerlichen, aushaltbaren Koexistenz im Frühjahr 1657.

Abschliessend werden die Ergebnisse unter den theoretischen Gesichtspunkten von Identität und Alterität, Rhetorik und Coping-Strategien gebündelt zusammengefasst sowie mit einem Fazit und Ausblick abgeschlossen (Kapitel 4).

⁵ Vrgl. Lutz, Geschichtswissenschaft: 104-106.

2 KONFESSION UND KONFLIKT: IDENTITÄT UND ALTERITÄT IN ANGESPANNTER NORMALITÄT

In den folgenden Kapiteln dieses ersten Hauptteils der Studie wird auf die konfessionspolitische Situation in der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts im Sinne einer *histoire longue durée* eingegangen. Anhand der rechtlichen Situation, die durch den 2. Landfrieden von 1531 bestimmt wurde, wird ein kurzer Abriss der grundsätzlichen politischen, rechtlichen und konfessionellen Strukturen und Voraussetzungen skizziert, die das gemischtkonfessionelle Zusammenleben beeinflussten. Dabei werden anhand der wirkmächtigsten Quellentexte die weitgefaste Vorgeschichte des 1. Villmergerkrieges aufgearbeitet und die alltagsbestimmenden Selbst- und Fremdbilder in angespannter Normalität dargelegt.

Ziele dieses Kapitels sind einerseits eine Kontextualisierung des 1. Villmergerkrieges in der konfessionspolitischen Situation Mitte des 17. Jahrhunderts und andererseits die Verdeutlichung, dass man es in der Eidgenossenschaft mit einem strukturellen Konflikt zu tun hat. Die Villmergerkriege können für sich allein nicht umfassend verstanden und dargelegt werden ohne den Einbezug des Kontexts. Denn es handelt sich um einen langwährenden «kalten Krieg», der sich aufgrund bestimmter Anlässe zu einem «heissen Krieg» entzündet.

Die Analysen und Darlegungen von Johan Galtung zu «Struktureller Gewalt» bieten hier Verständnishilfe. Galtung befasst sich mit den Schwierigkeiten, die Termini «Frieden» oder «Gewalt» eindeutig zu definieren. «Frieden» zeichne sich dadurch aus, dass er sozial gewünscht, aber komplex und schwierig zu erreichen ist. Hinzu komme zwingend die Abwesenheit von Gewalt, deren Bedeutung ebenfalls einzugrenzen ist, um sie für die Forschung nutzbar zu machen.¹

«Gewalt» liege dann vor, wenn die potentielle Verwirklichung durch vermeidbare Handlungen oder Voraussetzungen grösser ist, als die aktuelle, tatsächliche. Gewalt bezeichnet in diesem Verständnis die Ursache für den Unterschied zwischen den potentiellen und realen Verhältnissen. Entscheidend für die Beurteilung, ob Gewalt vorliegt oder nicht, ist die Frage, ob es sich um vermeidbare oder nichtvermeidbare Aspekte handelt. Da Gewalt viele verschiedene Handlungen, Prozesse oder Phänomene umfassen kann, beschreibt Galtung verschiedene Dimensionen von Gewalt, die zwischen psychischem und physischem Schaden, zwischen Zerstörung und Vorenthaltung, zwischen intendiert und nicht intendiert, zwischen manifest und latent sowie zwischen personell-direkter und strukturell-indirekter Gewalt unterscheiden.²

Für den vorliegenden Kontext ist der letztgenannte Aspekt von Bedeutung: Gewalt kann auch vorliegen, wenn kein handelnder Akteur mit der Intention, jemandem zu schaden, auftritt. In diesem Falle «ist die Gewalt in das System eingebaut und äussert sich in ungleichen Machtverhältnissen».³ Strukturelle Gewalt liegt dann vor, wenn keine klare Beziehung zwischen einem handelnden Subjekt und einem zu Schaden kommenden Objekt vorliegt, aber dennoch eine soziale Un-

¹ Galtung, Gewalt: 7-9.

² Galtung, Gewalt: 9-14.

³ Galtung, Gewalt: 12.

gerechtigkeit festgestellt werden kann.

Die theoretischen Überlegungen zur strukturellen Gewalt erlauben es, die eidgenössischen Verhältnisse im 16. und 17. Jahrhundert neu zu denken und Mechanismen von Konflikteskalationen besser zu verstehen. Die konfessionellen Spannungen führten dazu, dass selbst kleine Händel und konfessionelle Dispute rasch aufgebauscht wurden. Zahlreiche lokale Streitigkeiten mussten von der Tagsatzung behandelt werden. Das Beispiel des Gachnanger Handels von 1610 verdeutlicht, dass ein lokaler Streit zwischen der mehrheitlich evangelischen Bevölkerung der Thurgauer Kirchgemeinde Gachnang mit dem katholischen Gerichtsherrn und einer sehr kleinen katholischen Minderheit innert kurzer Zeit eskalieren konnte. Der Konflikt hatte mit einer Auseinandersetzung um die Kreuze auf dem gemeinsamen Friedhof begonnen und entwickelte sich innerhalb zweier Tage zu einer Angelegenheit von gesamteidgenössischer Tragweite.⁴

Die regierenden Orte der Gemeinen Herrschaft Thurgau mussten sich auf der Tagsatzung der Sache annehmen. Da sie ebenfalls unterschiedlichen Konfessionen angehörten und beide Seiten ihre Glaubensgenossen in Schutz nahmen, steigerte sich die Auseinandersetzung so weit, dass beide Parteien zum Krieg rüsteten. Nur dank der Vermittlung durch Bern konnten die Situation entschärft und eine militärische Konfrontation verhindert werden.⁵

Derartige Beispiele von Kleinigkeiten, die sich so lange hochschaukelten, bis sie vom höchstmöglichen Gremium, der eidgenössischen Tagsatzung behandelt werden mussten, gibt es zahlreiche aus der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft.⁶ Unter Berücksichtigung der theoretischen Überlegungen von Galtung kann daraus geschlossen werden, dass selbst nach Abschluss des 2. und 3. Landfriedens in der Eidgenossenschaft nicht wirklich Frieden geherrscht hat. Vielmehr deuten die zahlreichen inneren Spannungen und Konflikte auf eine latente, strukturelle Gewalt, die daraus resultierte, dass die protestantische Konfession benachteiligt wurde. Folge davon waren neben den rasch eskalierenden Spannungen, dass die evangelischen Untertanen in den Gemeinen Herrschaften im Vergleich zu den katholischen in ihrer persönlichen Entfaltung eingeschränkt waren. Damit war die Grundvoraussetzung für Frieden, die Abwesenheit von Gewalt, nicht gegeben. Der realpolitische Alltag war auf allen Ebenen durch Ungleichheit, Ungleichbehandlung und Benachteiligung geprägt.⁷ Für die Eidgenossenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts wird daher von einer Situation ausgegangen, die einem «Kalten Krieg» ähnlich ist.

⁴ Stösser, Handel: 13-26.

⁵ Stösser, Handel: 65-85.

⁶ Bott, Fuchs, Herren: 150-160; Hacke, Konflikt: 599-601; Holenstein, Konfessionalismus: 197-198;

⁷ Vgl. Galtung, Gewalt: 9-14, 19.

2.1 Die Eidgenossenschaft unter dem 2. Landfrieden

2.1.1 *Konflikt und Coping: Die Reformation und der 1. Kappeler Landfrieden*

Die Eidgenossenschaft bestand seit 1513 aus 13 autonomen Teilstaaten, die Orte oder Stände und erst Ende des 17. Jahrhunderts zunehmend *Canton* oder Kantone genannt wurden. Das *Corpus helveticum* war kein einheitliches staatliches Gebilde, sondern setzte sich aus verfassungsrechtlich, wirtschaftlich und gesinnungspolitisch sehr verschiedenen, souveränen Teilen zusammen.¹ Im Spätmittelalter wurden diverse Bünde zwischen zwei oder mehr Orten geschlossen, ohne dass sich das Staatengebilde in einem einheitlichen Vertrag verbunden hätte. Das *Corpus helveticum* war daher ein Staatenbund selbständiger Mitglieder, die durch einige gemeinsame Institutionen und Identitätsvorstellungen miteinander verbunden und verwoben waren. Einige Stände waren über die Verwaltung gemeinsamer Untertanengebiete, die sogenannten Gemeinen Herrschaften, zusätzlich miteinander verbunden. Die einzige gemeinsame Institution war die Tagsatzung, ein Gesandtenkongress, auf dem alle Orte durch Abgeordnete sowie auswärtige Mächte durch Repräsentanten vertreten waren.²

Die Tagsatzung war die sichtbarste Manifestation der Eidgenossenschaft, die sowohl gerichtliche, entscheidende als auch verwaltende Funktionen wahrnahm und ähnlich einer Ständeversammlung wie dem Reichstag im Reich oder den *états généraux* in Frankreich verstanden wurde.³ Sie dauerte in der Regel mehrere Tage und fand bis 1712 häufig in Baden statt, sodass sich die Tagsatzungsgesandten nicht nur auf den offiziellen Versammlungen, sondern auch am Rande der Verhandlungen in Gast- und Badehäusern begegneten. Auf der Tagsatzung trafen sich keine entscheidungsbevollmächtigten Herren, sondern von den Regierungen beauftragte Gesandte, die mit beschränkten Instruktionen und Vollmachten ausgestattet waren. Sie durften nur gemäss den mitgebrachten Weisungen handeln und mussten Beschlüsse zuerst «heimbringen», um sie von ihrer Regierung absegnen zu lassen. Personell gehörten die Gesandten in der Regel der regierenden Schicht an und waren selbst Ratsmitglieder oder Amtsträger. Die eidgenössische Tagsatzung war ein zentraler Ort des sozialen Austausches und der innereidgenössischen Kommunikation. Hier konnten sich die Angehörigen der politischen Elite offiziell und inoffiziell austauschen und Kontakte knüpfen.⁴

Die Tagsatzungsgesandten fällten Entscheidungen nur in Bezug auf die Gemeinen Herrschaften nach dem Mehrheitsprinzip. Abstimmungen zu Angelegenheiten die Orte betreffend mussten immer einstimmig ausfallen. Auch wenn die gemeinsam gefällten Entscheidungen für die einzelnen Orte nicht bindend waren und die endgültige Ratifizierung den souveränen Orten überlassen blieb, führte dies zu langen

¹ Im Hof, *Identität*: 919-920; Kälin, *Salz*: 105-106.

² Im Hof, *Régime*: 675-677; Kälin, *Salz*: 105; Meyer, *Kappeler Krieg*: 119; Peyer, *Verfassungsgeschichte*: 84-85, 104-105; Schläppi, *Gesandte*: 9-10.

³ Würigler, *Aushandeln*: 32.

⁴ Bütikofer, *Funktion*: 22, 32-33; Schläppi, *Gesandte*: 8-9, 12-16.

Aushandlungsprozessen, bis sich die Orte einig waren.⁵ Bei Uneinigkeit und in Konfliktsituationen wurde diese Strukturschwäche gezielt ausgenutzt, um durch eine Verzögerung der Verhandlungen eine Beruhigung der erhitzten Gemüter und eine Deeskalation zu erreichen. Schwierige Themen wurden wiederholt unter dem Vorwand, die Gesandten hätten dazu keine Instruktionen, an die einzelnen Obrigkeiten «heimgebracht», bevor eine Entscheidung gefällt wurde. Manchmal wurden die Gesandten von ihren Obrigkeiten bewusst ohne Instruktionen zu einem bestimmten Thema auf die Tagsatzung geschickt, um eine Verzögerung zu erwirken und zu erreichen, dass die Angelegenheit von der Traktandenliste verschwand. Durch das Verschleppen wurde nicht selten erreicht, dass sich die Angelegenheiten von selbst lösten oder eine der beiden Streitparteien aufgab.⁶ Das Prolongationsprinzip war eine beliebte, häufig angewandte Strategie, um Konflikte zu deeskalieren, zu beruhigen oder einzufrieren.

Die Tagsatzung war der zentrale Ort, an welchem die eidgenössischen Konfliktlösungsmechanismen praktiziert wurden, um einen allgemeinverträglichen Konsens zu finden. Auf fast allen Tagsatzungen wurden Meinungsverschiedenheiten behandelt und etwa ein Viertel aller Abschiede in den Jahrzehnten um 1500 betrafen die Konfliktregelung. Die Behandlung und Beilegung von Streitigkeiten werden daher neben der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften als eine der Hauptaufgaben der Tagsatzung betrachtet.

Der Eidgenossenschaft standen dabei verschiedene Mittel zur Verfügung, um Konflikten zu begegnen. Die Instrumente und Verfahren, um innere Streitigkeiten zu bewältigen, fasste man unter dem Terminus des «eidgenössischen Rechts» zusammen. Erste Massnahme war die meist informell und sofort einsetzende Vermittlung durch nicht beteiligte Orte. Da selten alle Orte in einen Konflikt direkt involviert waren, konnten die anderen eine vermittelnde Rolle einnehmen.⁷ Die meisten Konfliktlösungsstrategien bestanden daher aus einer ad hoc-Vermittlung durch unbeteiligte Orte. Konnte dies keine Verständigung erwirken, arbeiteten die uninteressierten Orte einen freundlichen Vergleich aus. Die nächste Schlichtungsinstanz bestand aus einer institutionalisierten Vermittlungsfunktion der als Letztes in die Eidgenossenschaft eingetretenen Orte. Basel und Schaffhausen waren 1501, Appenzell 1513 in das Bündnissystem aufgenommen worden. Sie hatten sich in ihren Bundesverträgen explizit zur Neutralität verpflichtet, falls unter den alten Orten ein Streit ausbrechen würde. Ausserdem mussten sie in einem derartigen Fall zwischen den Parteien vermitteln.⁸

Daneben bestand die bereits beschriebene Möglichkeit, den jeweiligen Gegner durch ständige Verzögerung der Angelegenheit müde zu machen und zum Nachgeben zu bringen. Nicht selten wurden Streitthemen so oft nach Hause gebracht, um neue Instruktionen einzuholen, bis die antragstellende Partei aufgab. Fruchteten diese Vermittlungs-

⁵ Hacke, Konflikt: 584-585; Würigler, Aushandeln: 32; Würigler, Tagsatzung: 103.

⁶ Bütikofer, Funktion: 22; Hacke, Konflikt: 584; Schläppi, Gesandte: 9-10; Würigler, Aushandeln: 32.

⁷ Bütikofer, Funktion: 28-29.

⁸ Ewiger Bund der Stadt Basel. 1501 Juni 9: 75-85; Nabholz, Kläui, Quellenbuch: 75-95; Bühler, Eidgenossenschaft: 411; Würigler, Aushandeln: 30-31.

und Verzögerungsversuche nicht, so sahen die eidgenössischen Bünde ein ordentliches Schiedsgericht vor, welches den Handel als Richter entschied. In diesem Falle bat der Kläger die uninteressierten Orte, ihm zum eidgenössischen Recht zu verhelfen oder den Gegner ins Recht zu setzen, also ein Schiedsgericht einzuberufen.⁹ Das Schiedsgericht legte Wert darauf, dass die Angelegenheit nicht einfach entschieden, sondern ein Ausgleich vermittelt wurde.¹⁰ Eine Mediation und Kompromisslösung wurden bevorzugt. Das Schiedsgericht wurde nur als ultima ratio angewendet, wenn trotz aller Bemühungen keine Einigung erzielt werden konnte.¹¹

Schiedsgerichte waren im Mittelalter entstandene Institutionen, die Konflikte beruhigen halfen. Dabei waren sie der gütlichen Beilegung und Mediation oft näher als dem entscheidenden Gerichtsverfahren. Sie erlaubten es, unter den Bundesgliedern eine Einigung zu erarbeiten.¹² Das eidgenössische Schiedsgericht war eine der ältesten Institutionen der gemeinsamen politischen Kultur und bereits in den Bundesbriefen festgeschrieben. Durch das formalisierte Schlichtungsverfahren konnten zahlreiche innere Streitigkeiten gelöst und gütlich beigelegt werden. Dieses Konfliktlösungsinstrument war äusserst bedeutsam für die friedliche Beilegung von innereidgenössischen Auseinandersetzungen. Durch die selbständige Lösung innerer Streitigkeiten mit Hilfe der Schiedsgerichte konnte beispielsweise vermieden werden, dass die kaiserlichen Gerichte konsultiert werden mussten.¹³

Das Schiedsgericht sah vor, dass jede Partei zwei uninteressierte Vermittler bestimmte. Diese vier Schiedsrichter oder «Sätze», wie sie im zeitgenössischen Sprachgebrauch genannt wurden, wählten gemeinsam einen Obmann. Dieser entschied, wenn sich die Sätze nicht einigen konnte. Der Schiedsspruch sollte von keiner Seite mehr angezweifelt werden.¹⁴ Die Schiedsgerichte mahnten zur Mässigung, machten Lösungsvorschläge und arbeiteten Kompromisse aus. Weigerte sich eine Partei, den Kompromiss anzunehmen, wurde sie aufgefordert, das eigentliche Recht anzutreten. Dies bedeutete, dass beide Parteien ihren Rechtssatz formulieren und Beweise vorlegen mussten. Die Schiedsrichter urteilten dann über die Sache. Der Unterschied zum ordentlichen Schiedsverfahren war, dass das Schiedsgericht die Angelegenheit vermittelte und gütlich beilegte. Wurden die Streitenden ins Recht gesetzt, urteilten die Schiedsrichter wie in einem ordentlichen Gericht und der Verlierer wurde unter Umständen zu einer für ihn unbequemen Lösung gezwungen.¹⁵

Die eidgenössischen Orte waren trotz des Zusammengehörigkeitsgefühls einander gegenüber misstrauisch eingestellt. In vielen Bereichen kollidierten ihre Interessen, was wiederholt zu langwierigen Verhandlungen führte. Die Ausbildung des komplexen Konfliktberuhigungssystems mit Hilfe von institutionalisierter und nicht-institut-

⁹ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 229-230.

¹⁰ Bütikofer, Funktionen: 29.

¹¹ Bühler, Eidgenossenschaft: 412.

¹² Carl, Schiedsgerichte: 191-192.

¹³ Bühler, Eidgenossenschaft: 411.

¹⁴ Usteri, Schiedsgericht: 35-40.

¹⁵ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 230-231.

ionalisierter Vermittlungstätigkeit und Ausgleichspolitik basierte nicht nur auf einem Willen zu friedlicher Konfliktlösung, sondern vor allem darauf, dass ein verbindliches Regelsystem und eine übergeordnete Entscheidungsautorität fehlten. Die Entscheidungsfindung wurde stattdessen durch die Rückversicherung bei den Regierungen der jeweiligen Orte breit abgestützt. Dies verlängerte zwar den Aushandlungsprozess und führte oft zu Pattsituationen, es kam aber selten zu echten Verlierern, da die Akteure gezwungen waren, miteinander zu verhandeln. Streitparteien wurden in den Kommunikationsprozess der Tagsatzung integriert und damit die Gefahr der Entfremdung vermindert.¹⁶ Hin und wieder wurde die Konsensbildung abgekürzt, indem die Obrigkeiten ihre Gesandten dahingehend instruierten, sie sollten sich in einer bestimmten Frage der Mehrheit der Orte anschliessen. Gleichzeitig führte die Erinnerung an die gesamteidgenössische Solidarität dazu, dass sich renitente Parteien wieder der Mehrheit anschlossen.¹⁷

In der Eidgenossenschaft kam es nicht nur aufgrund fehlender übergeordneter Entscheidungsgremien und Autoritäten, sondern auch aufgrund besonderer Eigenheiten des politischen Systems zu zahlreichen Konflikten. Die Eidgenossenschaft bestand aus einer Vielzahl verfassungsrechtlich unterschiedlicher Herrschaften, die überdies eine hohe Gemeindeautonomie kannten. Die bündische Struktur der Kleinstaaten verhinderte, dass, wie im restlichen Europa, die Macht zunehmend zentralisiert wurde. Innereidgenössische Konkurrenzsituationen stützten die föderalistische Struktur und verhinderten zentralisierende Prozesse. Die gefährliche Nähe der europäischen Grossmächte und die schwache Landesherrschaft führten dazu, dass Konflikte innerhalb der Eidgenossenschaft möglichst vermieden wurden. Dies bedeutete, dass die Obrigkeiten beispielsweise auf die Eintreibung direkter Steuern verzichteten, um die Untertanen nicht zu ähnlichen Revolten zu motivieren, wie sie im Reich oder in Frankreich auftraten.¹⁸ Auf gesamteidgenössischer Ebene führte der «strukturelle Zwang der Kleinheit»¹⁹ dazu, dass sich die Orte um Konsens und Ausgleich bemühten, um die eigene Autonomie zu bewahren, auch wenn die Kompromisse unliebsam waren. Dem konfliktreichen Alltag wurde mit einer politischen Kultur des Aushandelns begegnet, um im Gegensatz zu einer Strategie des Prozessierens einen gangbaren Konsens zu finden.²⁰

Die zahlreichen innereidgenössischen Konflikte, die mit Hilfe lange eingeübter Deeskalationspraktiken zu kontrollieren versucht wurden, waren unterschiedlicher Art. Es handelte sich dabei hauptsächlich um Herrschaftskonflikte zwischen Obrigkeiten und ihren Untertanen, um Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen und Parteien, die eine unterschiedliche aussenpolitische Ausrichtung präferierten, sowie um konfessionelle Konflikte. Letztere äusserten sich meist in Form von Geplänkel und Streitigkeiten, die das alltägliche Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen in konkreten Situationen vor Ort betrafen. Es ist daher angebracht, derartige Konflikte in der

¹⁶ Würgler, Aushandeln: 32-33.

¹⁷ Bütikofer, Funktionen: 33.

¹⁸ Peyer, Verfassungsgeschichte: 118-119.

¹⁹ Würgler, Aushandeln: 34.

²⁰ Würgler, Aushandeln: 34.

historischen und interdisziplinären Forschung genauer zu untersuchen.

Die konfessionellen Konflikte entstanden in der Eidgenossenschaft ähnlich wie im Reich bereits in den ersten Jahren der rückblickend als «Reformation» bezeichneten theologischen, kirchlichen und sozialen Erneuerungsbewegung zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Die reformatorischen Bewegungen, welche ab 1517 von Martin Luther ausgehend im Reich theologische Diskurse lostraten, wurden auch im Raum des Corpus helveticum aufgegriffen und stellten das lose Bündnissystem vor grosse, bisher ungekannte Herausforderungen. Die Reformatoren im eidgenössischen Raum waren stärker humanistisch geprägt als diejenigen im Reich. Sie verbanden die theologischen Neuerungen mit sozialen und politischen Anliegen. Während Luther seine Forderungen rein religiös-kirchlich verstand, vermischten sich hier reformatorische Ideen zunehmend mit politisch-sozialen Forderungen.²¹ Zudem spielten insbesondere in Bern und Zürich die obrigkeitlichen Interessen daran, kirchliche Rechte zu übernehmen, eine wichtige Rolle.²²

Einer der ersten und einflussreichsten eidgenössischen Reformatoren war der Pfarrer Ulrich Zwingli (1484-1531), der ab 1519 die kirchlichen Verhältnisse in Zürich radikal veränderte. Zwingli, der ursprünglich aus Glarus stammte, war im humanistischen Europa breit vernetzt und entwickelte sich zu einem Reformator mit überregionaler Ausstrahlung.²³ In Zusammenarbeit mit dem Buchdrucker Christoph Froschauer (1490-1564) publizierte er zahlreiche reformatorische Schriften und prägte nicht nur die neugläubige Bewegung in der ganzen Eidgenossenschaft, sondern generierte auch grosses Aufsehen.²⁴

Die Zürcher Obrigkeit versuchte, mit Hilfe öffentlicher Disputationen den umstrittenen Fragen zu begegnen. Disputationen waren akademische Streitgespräche, bei denen zwei Kontrahenten versuchten, strittige wissenschaftliche, juristische oder theologische Fragen mit Argumenten zu belegen und für sich zu entscheiden. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurden sie als Religionsgespräche eingesetzt, um die drängenden theologischen Fragen der Zeit zu behandeln. Die Reformatoren nutzten sie, um den Gegner von der Richtigkeit der eigenen Lehre zu überzeugen und die neue Lehre bekannt zu machen.²⁵ In der Eidgenossenschaft wurden sie unter Anwesenheit und Partizipation eines grossen Publikums öffentlichkeitswirksam abgehalten und trugen daher massgeblich zur Ausbildung konfessioneller Identitäten bei.²⁶ Organisiert wurden sie von weltlichen Behörden wie dem Zürcher Rat. Die weltlichen Obrigkeiten begannen, für sich die Kompetenz zu beanspruchen, über theologische Fragen zu entscheiden. Dass die Obrigkeiten in kirchliche Verwaltungsangelegenheiten eingriffen oder etwa über Mandate kirchliche Aufgaben übernahmen, war in der Eidgenossenschaft zuvor bereits üblich und wurde nicht als Unrecht verstanden.²⁷ Neu war

²¹ Baeumer, Reformation: 147.

²² Head, Veränderungen: 218; Saulle-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 261; Schnyder, Reformation.

²³ Locher, Zwingli: 12-16; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 109-110.

²⁴ Head, Veränderungen: 215; Locher, Zwingli: 20-23.

²⁵ Backus, Disputationen.

²⁶ te Brake, War: 34.

²⁷ Locher, Zwingli: 10.

allerdings, dass sich die weltlichen Regierungen zunehmend selbst als kirchliche Instanzen verstanden. Sie begannen, sich selbständig um die Angelegenheiten ihrer Kirche zu kümmern.²⁸ Disputationen stellten damit frühe Coping-Strategien dar, um den neuen Herausforderungen der theologischen Verunsicherung zu begegnen.

Die Zürcher Disputationen von 1523 waren ein voller Erfolg für Zwingli und seine Position. Unter Protesten des Bischofs von Konstanz wurden die Pfarrer vom Rat zur schriftgemässen Predigt verpflichtet, die Bilder aus den Kirchen entfernt, die Klöster aufgehoben und die Armenfürsorge neu organisiert. Im April 1525 wurde die Messe abgeschafft und das Abendmahl gemäss der neuen Lehre gefeiert. Zudem errichtete der Rat ein von der bischöflichen Gerichtsbarkeit unabhängiges städtisch-kirchliches Ehegericht.²⁹

Damit isolierte sich Zürich vorerst auf eidgenössischer Ebene. Die Mehrheit der eidgenössischen Orte stand den reformatorischen Ideen ablehnend gegenüber und behandelte das abtrünnige Zürich miss-trauisch; es wurde nicht mehr zu allen Tagsatzungen eingeladen.³⁰ Für die meisten Zeitgenossen war es unvorstellbar, mit Andersgläubigen zusammen zu leben. Stattdessen sandten die übrigen Orte mehrere Gesandtschaften nach Zürich, welche die Zürcher vom neuen Glauben abbringen sollen. Die Orte baten Zürich, sich «als treue liebe Eidgenossen»³¹ den alten Bünden gemäss treu zur Gemeinschaft zu verhalten. Die konfessionelle Einheit aller Mitglieder sei wichtig, weil Zürichs Verhalten ein schlechtes Licht auf die ganze Eidgenossenschaft werfe und die Schutzwirkung der gemeinsamen Verträge gegen auswärtige Angriffe gefährde.³² Es ging nicht nur darum, dass man sich nicht vorstellen konnte, mit Andersgläubigen zusammen zu leben und Verträge einzugehen, sondern auch um politische Interessen. Eine Einheit im Glauben stärkte die Abwehrkräfte gegen aussen. Daher erklärten die fünf Innerschweizer Orte und Freiburg, nicht mehr mit Zürich zu tagen, wenn Zürich nicht zum alten Glauben zurückkehre.³³ Die Konfessionsänderung zog damit den Ausschluss aus der Gruppe nach sich.

Trotz der Innerschweizer Bemühungen fanden die neuen Ideen nach und nach in mehreren eidgenössischen Orten wie Schaffhausen oder Appenzell und in den Zugewandten Orten Anhänger. Daher bekräftigten die fünf Innerschweizer Orte, beim alten Glauben zu bleiben und die Lehre Zwinglis zu verurteilen.³⁴ In den Innerschweizer Orten war es den Gemeinden lange vor der Reformation gelungen, Kompetenzen der Kirchenverwaltung zu übernehmen wie etwa den Pfarrer selbst zu wählen. Daher verstanden die Innerschweizer Geistlichen ihr Amt stärker im Sinne eines allgemeinen Dienstes am Gemeinwohl der Gemeinde.³⁵

Die Ereignisse führten in der Eidgenossenschaft unter anderem

²⁸ Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 111-112.

²⁹ Locher, Zwingli: 23-26; Schnyder, Reformation; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 112-113.

³⁰ EA, Bd. 4, Abt. 1a: 369.

³¹ EA, Bd. 4, Abt. 1a: 378.

³² EA, Bd. 4, Abt. 1a: 373-379.

³³ EA, Bd. 4, Abt. 1a: 455.

³⁴ EA, Bd. 4, Abt. 1a: 410-411.

³⁵ Blickle, Innerschweiz: 33-35.

zur Diskussion über die Frage, in wessen Kompetenz es liege, über den Glauben zu entscheiden. Stand dieses Recht nur dem Papst, der Geistlichkeit als Gesamtes oder gar weltlich, von Gott eingesetzten Obrigkeiten zu? Seit dem Reichstag in Worms von 1521 hofften viele Gläubige, ein allgemeines Konzil würde zeitnah die offenen Fragen klären. In Zürich motivierte die Abwesenheit einer übergeordneten Entscheidungsinstanz die weltliche Obrigkeit dazu, selbst die nötigen Schritte zu übernehmen. Da sich der Bischof von Konstanz nicht um die nötigen Reformen kümmerte, seien sie dazu verpflichtet.³⁶ Der Zürcher Rat übernahm die entsprechenden Kompetenzen und reorganisierte das Kirchenwesen, um die Untertanen im richtigen Glauben zu unterrichten.³⁷

Die reformatorischen Ideen breiteten sich allmählich auch in den Gemeinen Herrschaften aus.³⁸ Denn die reformatorischen Ideen fügten sich in kommunale Ziele vergrößerter Selbstbestimmung ein. Die Gemeinden der Gemeinen Herrschaften sahen darin eine Möglichkeit, die äussere, obrigkeitliche Kontrolle zu vermindern und ihre Autonomie zu stärken.³⁹

Gemeine Herrschaften waren Territorien, die von mehreren eidgenössischen Orten zusammen erobert worden waren und von diesen als kollektive Untertanengebiete gemeinsam regiert und verwaltet wurden. Die regierenden Orte bestanden entweder aus allen Mitgliedern der Eidgenossenschaft oder aus einem Teil davon. Die ersten Gemeinen Herrschaften und somit Experimentierfeld dieser neuen Form gemeinsamer Verwaltung waren ab 1415 die Grafschaft Baden und die Landvogtei Freie Ämter. Weitere bedeutende Gemeine Herrschaften waren die Landvogtei Thurgau, Sargans und das Rheintal. Für die tagespolitischen Verwaltungs- und Gerichtsaufgaben setzten die regierenden Orte einen Landvogt mit zweijähriger Amtszeit ein, der abwechselnd nach einem strengen Turnus aus den jeweils beteiligten Orten stammte. Damit sollte sichergestellt werden, dass alle herrschaftsberechtigten Parteien den gleichen Nutzen aus der Gemeinen Herrschaft ziehen konnten.⁴⁰ Die Landvögte waren verpflichtet, der Tagsatzung Rechenschaft über ihre Amtstätigkeit und die Jahrrechnung abzulegen.⁴¹

Aus der gemeinsamen Verwaltung der Untertanengebiete ergab sich erstmals in der Geschichte der Eidgenossenschaft die Notwendigkeit, sich regelmässig zu treffen und Bestimmungen in Form von sogenannten Abschieden festzuhalten. Die eidgenössischen Abschiede waren schriftlich notierte Ergebnislisten der Versammlungen, die den Gesandten am Ende «zum Abschied» mitgegeben wurden, um sie ihren Obrigkeiten zu bringen, damit diese sich über den Stand der Verhandlungen informieren konnten.⁴² Vor 1415 wurden durchschnittlich fünf Tagungen im Jahr abgehalten, 1460 waren es bereits 18 mit zunehmender Tendenz. Verhandlungen betreffend die Gemeinen Herrschaften machten zwischen 15 und 30% aller behandelten Geschäfte aus und

³⁶ Schmidt, Religion: 424.

³⁷ Haas, Zwingli: 85-86.

³⁸ Gordon, Reformation: 101-114.

³⁹ Blickle, Gemeindereformation: 71-72.

⁴⁰ Head, Dominion: 121-123; Head, Lordship: 508.

⁴¹ Bütikofer, Funktion: 24-25; Siegrist, Landvogtei: 26-47.

⁴² Würigler, Tagsatzung: 64.

verdeutlichen ihre Bedeutung für die Eidgenossenschaft, ihren Zusammenhalt und als Austauschplattform.⁴³ In den Jahren 1529 und 1532 fanden jeweils 51, 1530 50 und 1531 mit 60 Sitzungen die meisten Tagungen innerhalb eines Jahres bis zum Ende des Ancien Régime statt. Diese rege Sitzungstätigkeit verdeutlicht, wie sehr die konfessionelle Spaltung und die Kappeler Kriege die Eidgenossenschaft bewegt haben. Danach sank die Zahl der gesamteidgenössischen Tagsatzungen von durchschnittlich etwa 20 auf vier Tagungen pro Jahr. In Krisenzeiten wie in den 1650er Jahren stieg die Anzahl wieder auf etwa 20 bis 30 Treffen jährlich. Die Konferenzen, die die Gemeinen Herrschaften betrafen, sanken nach der konfessionellen Spaltung auf etwa zwei bis vier Tagungen im Jahr.⁴⁴

Mit der Eroberung, Erwerbung und Installierung von Gemeinen Herrschaften wurde erstmals schriftlich festgehalten, dass Beschlüsse der Tagsatzung bezüglich der Gemeinen Herrschaften nach dem Mehrheitsprinzip entschieden werden sollten. Alle anderen Anträge mussten nach alter Gewohnheit weiter einstimmig angenommen werden. Die Gemeinen Herrschaften übten daher einen positiven Einfluss auf die Institutionalisierung der Tagsatzung und auf das Zusammengehörigkeitsgefühl des losen eidgenössischen Bundes aus. Die grosse Bedeutung der Gemeinen Herrschaften liegt in ihrer Funktion als Kitt, als zusammenhaltendes Bindeglied der sehr unterschiedlichen Orte mit divergierenden Partikularinteressen.⁴⁵ Das gemeinsame Finden von Problemlösungen förderte das Zusammenfinden der Orte und half bei der Institutionalisierung der Tagsatzung.⁴⁶

Eidgenössische Herrschaft, die von den Landvögten ausgeübt wurde, bedeutete in erster Linie Verwaltung und Rechtsprechung. Die eidgenössischen Beamten in den Gemeinen Herrschaften vor Ort waren nicht immer nur Vertreter der befehlenden Obrigkeit. Sie konnten je nach Situation auch mächtige Verbündete für die Bevölkerung gegen die regierenden Orte sein.⁴⁷ Die Landvögte vereinten drei verschiedene Modelle der Autorität mit Aufgaben und Funktion in einer Person: Sie repräsentierten und verkörperten die Obrigkeit; übernahmen konkrete administrative Aufgaben wie Rechnungsführung, Einsammeln von Steuern, Taxen und Bussen, Organisation des Militärwesens oder Rechtsprechung; ausserdem sollte das öffentliche Amt für sie einen individuellen Nutzen haben, sei es in Form finanzielle Erträge oder in Form eines wichtigen Schrittes auf der Karriereleiter.⁴⁸

Die wichtigste Aufgabe eines Landvogtes war seine Rolle als Repräsentant der Obrigkeit und Herrschaft. Diese demonstrierten sie gerne in teuren und pompösen Zeremonien, die oft den Huldigungsritt begleiteten. Die Untertanen mussten bei dieser Gelegenheit den Eid schwören, ihrer Obrigkeit treu zu sein und zu gehorchen. Die regierenden Orte betrachteten das als Privileg, das nur ihnen zustand und der Herrschafts-

⁴³ Bütikofer, Funktion: 24.

⁴⁴ Würgler, Tagsatzung: 176-185.

⁴⁵ Hacke, Konflikt: 581-582; Peyer, Verfassungsgeschichte: 31-32.

⁴⁶ Dubler, Gemeinsam: 8, 50-51.

⁴⁷ Head, Lordship: 495-498.

⁴⁸ Head, Lordship: 501-502; Strebel, Verwaltung: 117.

sicherung diene.⁴⁹ Die daraus entstandenen hohen Kosten wurden dadurch gerechtfertigt, dass sowohl im mittelalterlichen als auch im frühneuzeitlichen Kontext Rituale und Zeremonien zur Demonstration und Sicherung von Herrschaft eine entscheidende Rolle spielten. Sie dienten dazu, die Herrschaft sichtbar zu machen.⁵⁰

Die Landvögte, die von ihren Untertanen uneingeschränkten Gehorsam einforderten, waren selbst ihren eigenen Herren, den Tagsatzungsgesandten, rechenschaftspflichtig und befanden sich dadurch in einer eigentümlichen Zwischenposition. Ihre Amtszeit war auf zwei Jahre beschränkt, ihr Einkommen fixiert, alle Überschüsse waren an die regierenden Orte abzuliefern, die die Amtsführung und Jahrrechnung kontrollierten. Da sie aber das Amt in den meisten Fällen durch «Trölen», also durch grosse Spendengelder an die Wähler, erworben hatten, mussten sie in der kurzen Amtszeit das Bestechungsgeld wieder einholen. Die Auflagen, die nach und nach eingerichtet wurden, um das Problem des Ämterkaufs anzugehen, blieben so gut wie wirkungslos.⁵¹

Trotz der Ausbreitung der reformatorischen Bewegung unter anderem in der Gemeinen Herrschaft Freie Ämter⁵² wurde die Situation für Zürich immer prekärer. Ende 1524 stand es offiziell isoliert da und musste jederzeit mit militärischen Massnahmen der übrigen eidgenössischen Orte rechnen, welche die Einheit im Glauben mit allen Mitteln wiederherstellen wollten.⁵³ Zwingli kommentierte diese gefährliche Situation in einem Gutachten an die politischen Verantwortlichen. Auch wenn er die Zürcher Politik nie völlig nach seinem Willen lenken konnte, so beeinflusste er die Haltung und das Vorgehen des Rates doch mal mehr, mal weniger.⁵⁴ In seinem «Plan zu einem Feldzug» wird deutlich, dass er über ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein verfügte. Zürich sollte seine Sicht der Dinge drucken und in der ganzen Eidgenossenschaft verteilen. Er überhöhte die Rolle Zürichs, indem er die Unterstützung aller reformatorisch gesinnten Stände der Eidgenossenschaft und des Reiches beanspruchte. Denn eine Zürcherische Niederlage würde der ganzen Christenheit schaden.⁵⁵ Er versuchte damit, alle der Reformation gewogenen Akteure zu einer interessierten Partei zu machen.

Die Zürcher Anliegen legitimierte er mit juristischen Argumenten und bezog sich auf die eidgenössischen Bünde. Dies demonstrierte er mit den einleitenden Worten «In gottes namen! Amen»,⁵⁶ mit denen auch die eidgenössischen Bundesbriefe begannen.⁵⁷ Zwingli waren zum Schutz des evangelischen Glaubens auch kriegerische Mittel recht. Er nahm die konfessionelle Gruppeneinteilung als absolut war, was typisch für die Religionsstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts ist.⁵⁸

Unterdessen wurde die religionspolitische Isolation für Zürich

⁴⁹ Holenstein, Huldigung: 385–409, 416–418.

⁵⁰ Head, Lordship: 502–503.

⁵¹ Head, Lordship: 503–510; Strebel, Verwaltung: 117.

⁵² Dubler, Villmergerkrieg: 22.

⁵³ Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 116.

⁵⁴ Locher, Zwingli: 80; Meyer, Kappeler Krieg: 80–89.

⁵⁵ Zwingli, Plan: 563–575.

⁵⁶ Zwingli, Plan: 551.

⁵⁷ siehe u.a. Erster ewiger Bund der drei Waldstätte. 1291 Anfang August: 1.

⁵⁸ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 216.

immer gravierender. Im Sommer 1525 hätte gemäss Turnus die regelmässige Neubeschwörung der eidgenössischen Bundesverträge stattfinden sollen. Aufgrund der Auseinandersetzungen um die kirchlichen Neuerungen wurde sie aber um ein Jahr verschoben. Denn das neugläubige Zürich wollte nur noch auf Gott, nicht mehr auf die Heiligen schwören. Die politischen Bünde gewährten aus Zürcher Sicht Glaubensfreiheit.⁵⁹ Da die katholischen Orte dies nicht unterstützen, wurde der Konflikt im Sommer 1526 erneut besprochen. Die fünf katholischen Orte der Innerschweiz, Freiburg und Solothurn weigerten sich, dem aus ihrer Sicht ketzerischen Zürich den Eid zu leisten. Den Bundesschwur führten daher die katholischen Orte unter sich sowie Zürich nur mit Bern und Basel durch; danach fanden bis zum Ende des Ancien Régime keine Bundesbeschwörungen mehr statt.⁶⁰

Dennoch war die angestossene Verbreitung der neuen Lehre nicht mehr aufzuhalten. St. Gallen und zahlreiche Gemeinden in den Gemeinen Herrschaften führten evangelische Gottesdienste ein.⁶¹ Obwohl die evangelischen Theologen bei der Disputation in Baden 1526 gegen die katholischen unterlagen,⁶² scheiterte damit der letzte Versuch, die Konfessionsfrage auf eidgenössischer Ebene einheitlich zu regeln.⁶³ Denn Zürich blieb neugläubig und die Orte Basel und Bern waren der neuen Lehre nun positiver gesinnt als zuvor. Bereits ein Jahr später sassen in den Räten beider Städte mehrheitlich Befürworter der Reformation. Im Januar 1528 lud Bern zu einer Disputation und entschied wenige Tage später, die Reformation einzuführen.⁶⁴

Der Übertritt Berns zum neuen Glauben war eine bedeutende Zäsur. Bern war eines der mächtigsten Mitglieder der Eidgenossenschaft, verfügte über reiche aussenpolitische Erfahrungen und war diejenige Stadtherrschaft, die nördlich der Alpen das grösste Untertanengebiet beherrschte. Es galt als mächtigster Stadtstaat im Gebiet der Eidgenossenschaft und des Reiches. Da es wusste, dass das Schicksal der Eidgenossenschaft zu einem grossen Teil von seiner Entscheidung abhing, schwankte es lange zwischen den katholischen Orten und Zürich. Eigene Expansionsbestrebungen im Westen, die 1536 zur Eroberung der Waadt führten, innere Unruhen und die Angst einer gefährdeten Ostflanke liessen den Berner Rat lange zögern. Der Rat bestand vorwiegend aus alteingesessenen Patrizierfamilien, die ihre Einkünfte aus dem Solddienst und Pensionenwesen bezogen und sich nicht mit Zwinglis Kritik am Reislafen anfreunden konnten. Wie für aristokratische Gesellschaften üblich, waren sie Neuerungen gegenüber skeptisch eingestellt. Mit den Ratswahlen von 1527 kam eine reformationsfreundliche Mehrheit in den Grossen Rat, durch die die darauffolgenden Entwicklungen eingeleitet wurden.⁶⁵ Die Durchführung der Reformation auf der Berner Landschaft bedeutete einen erheblichen Machtzuwachs für die Berner Obrigkeit. Denn die kirchlichen Umstrukturierungen erlaubten

⁵⁹ Peyer, Verfassungsgeschichte: 87.

⁶⁰ Bächtold, Schwurformel: 297-299.

⁶¹ Müller, Glaubensbewegung: 63; Schnyder, Reformation.

⁶² Backus, Disputationen; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 116.

⁶³ Peyer, Verfassungsgeschichte: 86-93.

⁶⁴ Backus, Disputationen; Schmid, Vermittlungsbemühungen: 3.

⁶⁵ Locher, Zwingli: 47; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 116-117.

der Regierung, ihren Zugriff und Einfluss auf der Landschaft zu vergrössern und damit ihre Herrschaft zu intensivieren. Neu war der Rat für Fragen der Religion, Sitten und Moral zuständig und konnte über diesen Weg die Kontrolle über seine Untertanen erhöhen.⁶⁶

Damit endete Zürichs religionspolitische Isolation.⁶⁷ Es gewann mit dem mächtigen Bern einen wertvollen Verbündeten und nicht zuletzt wurden weitere Orte dadurch motiviert, ebenfalls diesen Schritt zu gehen: 1528 führte Biel die Reformation ein, 1529 traten Basel und Schaffhausen zum neuen Glauben über und Glarus entschied, die Glaubensfrage den Gemeinden zu überlassen.⁶⁸

In der Zwischenzeit hatte sich Zürich auch um alternative Wege aus der Isolation bemüht. Daher schloss es zwischen Dezember 1527 und Oktober 1529 mehrere konfessionell motivierte Bündnisse mit gleichgläubigen Partnern wie Konstanz, Bern, St. Gallen, Biel, Mülhausen, Basel und Schaffhausen. Die anfänglich einzelnen Bündnisse baute Zürich zu einem «Christlichen Burgrecht» aus. Das Burgrecht diente dazu, die reformatorischen Neuerungen in der Eidgenossenschaft abzusichern und die Reformation in den Gemeinen Herrschaften zu unterstützen. Zudem stärkte es ein frühevangelisches Selbstbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl.⁶⁹

Zürich förderte von Anfang an die Verbreitung der reformatorischen Lehre in den Gemeinen Herrschaften, insbesondere im Thurgau, im Toggenburg und in den Freien Ämtern.⁷⁰ Die Erfolge der neuen Lehre sind unter anderem auf das dominante Auftreten Zürichs in diesen Gebieten zurück zu führen, dem die katholischen Orte kaum etwas entgegen setzen konnten,⁷¹ aber auch auf die Betonung des Gemeindeprinzips und auf die Hoffnung, sich dadurch von geistlichen Zinsen und Zehnten zu befreien.⁷² Hier beschnitten sich die katholischen und reformierten Ansprüche am stärksten. Da Zwingli der Ansicht war, die Reformation müsse in der ganzen Eidgenossenschaft notfalls militärisch durchgesetzt werden,⁷³ wurde die konfessionelle Spaltung zu einem politischen Problem.⁷⁴ Die Obrigkeiten waren verpflichtet, für Frieden zu sorgen. Aufgrund der konfessionellen Spaltung weitete sich diese Pflicht auf die Glaubensdiskussion aus.⁷⁵

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass ab 1524 eine langsame Eskalation der religiösen Spannungen festzustellen ist. Stein des Anstosses waren für die katholischen Orte vor allem symbolisch-äusserliche Tätigkeiten und Veränderungen, welche mit der Reformation einher gingen wie die Aufhebung von Klöstern, die Abschaffung des Zehnten, die Übernahme kirchlicher Kompetenzen und Gerichtsbarkeiten durch die weltliche Obrigkeit, der Fastenbruch oder die Ent-

⁶⁶ Head, Veränderungen: 218.

⁶⁷ Backus, Disputationen.

⁶⁸ Meyer, Kappeler Krieg: 10-14.

⁶⁹ Gordon, Reformation: 114-115.

⁷⁰ Schnyder, Reformation.

⁷¹ Elsener, Majoritätsprinzip: 246-254.

⁷² Blickle, Gemeindereformation: 71-72; Blickle, Innerschweiz: 33-35; Dubler, Villmergerkrieg: 22; Saule-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 262.

⁷³ Meyer, Kappeler Krieg: 10-14; 80-89.

⁷⁴ Maeder, Via Media: 68, 143-144.

⁷⁵ Walder, Reformation: 476-482.

fernung der Bilder. Diese Handlungen machten den Wandel sichtbar und aus den theologischen Fragen einen konkreten Konflikt. Verstärkt wurden die Prozesse durch die fehlende gemeinsame Bundesbeschwörung. Denn der gemeinsame Eid machte die Eidgenossenschaft als Gemeinschaft nach innen und aussen sichtbar und fassbar.⁷⁶

Erschwerend hinzu kam, dass der in den Bundesbriefen vorgesehene Rechtsweg zur Schlichtung innerer Streitigkeiten, das Schiedsgericht, sich bei konfessionellen Fragen als unzureichend und unbrauchbar herausstellte.⁷⁷ Denn in Religionsangelegenheiten konnte nicht auf rechtlichem Wege eine Einigung erzielt werden und bei Nichteinigung konnte der vorgesehene oberste Richter nie unparteiisch sein. Solch eine Situation war in den Bundesbriefen nicht bedacht worden. Es war den eidgenössischen Orten vorerst nicht möglich, in Glaubensfragen eine politische Einigung zu erzielen.⁷⁸

1528 nahmen die Spannungen weiter zu, als Bern mittels Reformationsmandat im ganzen Territorium die Reformation einführte und den katholischen Kultus verbot. Im Berner Oberland stiess dies auf Skepsis. Als der Berner Rat das Gotteshaus Interlaken mit allen Zinsen und Stiftungen ohne die erhofften wirtschaftlichen Entlastungen für die Untertanen übernahm,⁷⁹ hielten mehrere Gemeinden eine Landsgemeinde ab. Sie entschieden, die katholische Messe wieder einzuführen. Der Berner Rat betrachtete dies als Ungehorsam der Untertanen gegenüber ihrer Obrigkeit. 800 Unterwaldner eilten ins Berner Oberland, um den Glaubensbrüdern zu helfen. Ein solches Vorgehen versties gegen das Stanser Verkommnis von 1481, welches die Unterstützung von rebellierenden Untertanen in anderen Orten verbot. Daher marschierte das mächtige Berner Heer ins Oberland und schüchterten die Unterwaldner so ein, dass sie heimkehrten. Im anschliessenden Strafgericht wurden zwölf Strafartikel verlesen, die Rädelsführer bestraft und der Aufstand vergleichsweise gemässigt beendet.⁸⁰

Ungeklärt blieb die Rolle Unterwaldens. Da Zürich Bern seine Unterstützung gegen den Aufstand zugesagt hatte, hatte es ein Mitspracherecht in den folgenden Verhandlungen. Obwohl die Schiedsorte Basel, Schaffhausen, Appenzell und die Drei Bünde vermittelten, weiteten sich die Streitigkeiten rasch auf weitere Themen aus. Zudem belastete das katholische Sonderbündnis der fünf katholischen Orte der Inner- und Ob- u. N. Schweiz mit Habsburg-Österreich, die sogenannte «Christliche Vereinigung» vom 22. April 1529, die innereidgenössischen Beziehungen. Die Bündnispartner versprachen sich darin gegenseitige Hilfe im Kampf gegen die voranschreitende Reformation. Die katholischen Orte wollten sich damit gegen das Christliche Burgrecht sowie das aggressive Auftreten Zürichs auf eidgenössischer Ebene und in den Gemeinen Herrschaften schützen.⁸¹

Das katholische Bündnis war trotz seines defensiven Charakters gefährlich für die neugläubigen Orte, da dieses die Position der katho-

⁷⁶ Lau, Stiefbrüder: 132.

⁷⁷ Usteri, Schiedsgericht: 35-40.

⁷⁸ Meyer, Kappeler Krieg: 119; Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 231.

⁷⁹ Haas, Zwingli: 48.

⁸⁰ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 4-7.

⁸¹ Haas, Zwingli: 41-51; Schmid, Vermittlungsbemühungen: 15.

lischen Orte und ihr Selbstbewusstsein in allen sozialen Schichten deutlich stärkte.⁸² Da die fünf katholischen Orte der Innerschweiz in diesem Bündnis die alten eidgenössischen Bundesbriefe nicht explizit hatten sichern lassen, stellte die Christliche Vereinigung zudem eine grosse Gefahr für die Existenz der Eidgenossenschaft dar.⁸³

Zürich versuchte in der Folge, die Vermittlungen im Streitfall zwischen Bern und Unterwalden zu verzögern mit Hinweis auf das katholische Sonderbündnis. Bern verfolgte allerdings eine gemässigtere Aussenpolitik als Zürich. Einerseits gehörten die Mitglieder des Berner Rates unterschiedlichen Parteiungen an. Obwohl die Anhänger der Reformation die Mehrheit besaßen, gab es dennoch nicht zu unterschätzende konservativere Kräfte. Ausserdem war das Berner Territorium von katholischen Gebieten umgeben. Streitigkeiten mit Savoyen im Westen hätten im schlimmsten Fall zu einem Mehrfrontenkrieg geführt. Ausserdem waren die inneren Verhältnisse Berns trotz der Niederschlagung des Oberländer Aufstandes noch immer angespannt. Die Berner Obrigkeit musste seine Energie in die Untertanen, die weiterhin passiven Widerstand leisteten, investieren und konnte nicht auf deren Militärdienst vertrauen. Schliesslich konnte Bern die Forderungen Zürichs nach einem eidgenössischen Verbot des Pensionenwesens nicht unterstützen. Der Solddienst und die Pensionen hatten einen zu grossen ökonomischen und sozio-politischen Stellenwert in Bern.⁸⁴

Aufgrund der Verzögerungstaktik von Zürich zogen sich die Vermittlungsbemühungen um die Oberländer Angelegenheit hin. Trotz intensiver Vermittlungsbemühungen wollte Zürich nur einlenken, wenn seine Forderungen erfüllt würden. Diese waren so hochgesteckt, dass Zürich klar sein musste, dass Unterwalden sie nicht annehmen konnte. Unterwalden sollte beispielsweise in der Besetzung der Vogteien einmal übersprungen werden. Der Unterwaldner Landvogt für die Grafschaft Baden, der im Juni 1529 seine Stelle antreten wollte, sollte für den nächsten eidgenössischen Ort darauf verzichten. Zürich wollte Unterwalden damit nicht nur an der Ausübung seiner Herrschaftsrechte hindern, sondern verfolgte auch praktische, konfessionspolitische Ziele. Die Gemeinen Herrschaften Baden und die Freien Ämter hatten eine wichtige geostrategische Position. Sie lagen zwischen den beiden neugläubigen Territorien von Zürich und Bern. Für die beiden Städte stellten sie eine potentielle Verbindungslinie dar. Mellingen und Bremgarten waren wichtige Brückenorte an der Reuss und hatten eine grosse strategische Bedeutung. Durch Mellingen und über seine Brücke verlief der schnellste Weg von Bern nach Zürich. Die katholischen Orte hingegen hätten es bevorzugt, wenn ein katholischer Keil zwischen den beiden Orten bestanden hätte.⁸⁵ Hinzu kam, dass über diesen Korridor die Getreidelieferungen aus dem süddeutschen und elsässischen Raum in die Innerschweiz transportiert wurden, und die Gemeinen Herrschaften ein wichtiges Söldnerreservoir darstellten, um Truppen für die fremden Kriegsdienste anzuwerben.⁸⁶

⁸² Stucki, Vereinigung.

⁸³ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 14-15.

⁸⁴ Haas, Zwingli: 52-59.

⁸⁵ Haas, Zwingli: 60-81; Holenstein, Krieg: 20; Rothlin, Krieg: 11.

⁸⁶ Locher, Zwingli: 7.

Trotz steigenden Spannungen bemühten sich die vermittelnden Orte, allen voran Bern, weiterhin um eine Einigung. Bern wollte unbedingt einen Krieg verhindern und schickte Gesandtschaften nach Zürich, die beschwichtigen sollten. Die katholischen fünf Orte der Innerschweiz wollten aber wegen den Verhandlungen zwischen Bern und Unterwalten keine Tagsatzung mehr besuchen. Sie brachen damit die Kommunikation in einem bereits schwierigen Moment ab. Zürich beschloss, den Aufritt des Vogtes aus Unterwalden in Baden zu verhindern, notfalls gewaltsam.⁸⁷

Unterdessen wurde der reformatorisch predigende Pfarrer Jakob Kaiser im Auftrag von Schwyz bei Eschenbach (SG) verhaftet. Kaiser war ein Anhänger Zwinglis.⁸⁸ Zürich sandte sogleich Hans Edlibach und ein Schreiben nach Schwyz, wohin Kaiser gebracht worden war, um seine Freilassung zu erwirken, ohne Erfolg. Am 29. Mai 1529 wurde Kaiser von der schwyzerischen Landsgemeinde zum Feuertod verurteilt und noch am selben Tag hingerichtet.⁸⁹

Die Hinrichtung des neugläubigen Pfarrers liess die Spannungen eskalieren. Zwingli drängte zum Krieg, um allfälliger Hilfe von Habsburg an die katholischen Orte zuvorzukommen. Er war überzeugt, dass die Habsburger die reformatorischen Glaubensrichtungen militärisch ausrotten wollten. Zudem ging er fälschlicherweise davon aus, die Bevölkerung der Innerschweiz wolle ebenfalls zum neuen Glauben übertreten und müsse von der altgläubigen Obrigkeit befreit werden.⁹⁰ Das Ziel der reformierten Orte war nicht die Vernichtung des katholischen Gegners, sondern dessen Bekehrung. Auf beiden Seiten dachte man nicht an die Auflösung der Eidgenossenschaft.⁹¹

Trotz der andauernden Vermittlungsbemühungen auch durch Bern beschloss Zürich den Auszug von 500 Mann nach Muri in den Freien Ämtern, um den Aufritt des Landvogtes aus Unterwalden zu verhindern.⁹² Mit der Ankunft der Zürcher Hauptleute in Bremgarten am 6. Juni trafen sogleich auch die Vermittlungsgesandten aus Basel, Schaffhausen, Appenzell, den Drei Bünden, Freiburg und Solothurn ein, welche sich um eine friedliche Lösung bemühten. Dabei handelte es sich nicht nur um diejenigen Orte, die aufgrund der Bundesbriefe dazu verpflichtet waren, sondern um alle unbeteiligten eidgenössischen Orte sowie ausländische Mächte wie Konstanz oder Savoyen.⁹³

Obwohl die Vermittler Unterwalden dazu bewegen konnten, den Landvogt nicht aufzuführen, sondern bis zur Tagsatzung zu warten, wollte Zürich die Gunst der Stunde nutzen und für die Gemeinen Herrschaften mehr herausholen.⁹⁴ Das gut gerüstete Hauptheer zog daher am 9. Juni nach Kappel. Ein Manifest für die Untertanen legitimierte die Gründe für den Auszug. Hauptanklagepunkte darin waren das Bündnis der katholischen fünf Orte der Innerschweiz mit Habsburg-

⁸⁷ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 212-213; Schmid, Vermittlungsbemühungen: 16-18.

⁸⁸ Göldi, Kaiser.

⁸⁹ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 16-17.

⁹⁰ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 17-18.

⁹¹ Meyer, Kappeler Krieg: 10-14.

⁹² EA, Bd. 4, Abt. 1b: 216-217; Schmid, Vermittlungsbemühungen: 18-19.

⁹³ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 8.

⁹⁴ Haas, Zwingli: 80-81.

Österreich und das Pensionenwesen.⁹⁵

Die katholischen Orte zogen nun ebenfalls aus. Sie sammelten ihre Truppen im Gebiet um Baar. Die Truppen der Innerschweizer Orte erreichten nur etwa die Hälfte der Stärke der Zürcherischen Truppen, waren aber trotz der Vermittlungen ebenfalls zum Krieg bereit.⁹⁶

Gleichzeitig mit dem Aufzug der Truppen und der Einrichtung der Feldlager, begannen intensive Vermittlungstätigkeiten. Um die Erfolgchancen zu erhöhen, wurden viele Gesandten eingesetzt, die gleichzeitig in beiden Lagern aktiv werden konnten. Bern selbst ermahnte seinen Bündnispartner Zürich, auf seinem Territorium zu bleiben und wurde zum wichtigsten Vermittler. Bern betonte, es werde Zürich, sollte es angegriffen werden, die Treue halten und helfen. Gleichzeitig beschwor es den Bundesgenossen, nicht von sich aus anzugreifen. Die gesamteidgenössische Tagsatzung solle zwischen den Parteien vermitteln und alles zum Guten bringen. Man stimmte Zürich bei seinen Minimalforderungen zu, die beispielsweise die Aufhebung der Christlichen Vereinigung verlangten.⁹⁷

Vermittlungstätigkeiten in dieser Art, wurden in den nächsten Tagen weitergeführt; zu einer militärischen Auseinandersetzung kam es nicht. Dies kann nicht nur auf die Vermittlungstätigkeiten und auf den Druck durch Berns Stillhalten zurückgeführt werden, sondern auch darauf, dass die beiden Heere lange nicht mehr vorrückten. Da die Truppen längere Zeit an einem Ort lagerten, hatten die Soldaten beispielsweise auf der Feldwache Zeit, auf alte, aus früheren Kriegszügen bekannte, im gegnerischen Lager stationierte Kameraden zu treffen.⁹⁸ Die freundschaftliche Gesinnung in den gegnerischen Lagern blieb von den Hauptleuten nicht unentdeckt. So beschwerte sich die Zürcherische Heeresleitung am 14. Juni beim Zürcher Rat: «Heinrich Weissenbach, der mit dem Stadtpanner ausgezogen, habe sich allerlei ‘Klapperns’ und leichtfertiger Reden schuldig gemacht; so habe er zu etlichen Feinden gesagt, daß er und Andere gar nicht geneigt seien, gegen die Katholischen Orte zu schlagen, den Boten von Unterwalden ins Feld hinaus zu trinken gebracht und sich dessen unter den Knechten berühmt».⁹⁹ Man habe ihn entlassen und werde ihn vor Gericht stellen.

Während den Vermittlungen traten zwischen den beiden Heeren Fraternalisierungserscheinungen auf. Heinrich Bullinger hat diese Ereignisse in seiner Reformationschronik beschrieben. Die Kriegsleute beider Lager hätten einen grossen Topf mit Milchsuppe auf die Grenze zwischen Zürich und Zug gestellt, die Innerschweizer hätten die Milch, die Zürcher das Brot gebracht. In den Innerschweizer Orten herrschte gerade Brotknappheit. Gemeinsam hätten sie aus der grossen Schüssel gegessen, wobei genau darauf geachtet wurde, dass niemand über seine Seite hinausgriff. Dieses Symbol der sogenannten Kappeler Milchsuppe wurde im Laufe der Zeit vielfach rezipiert und visualisiert. Bis heute gilt es als Beispiel eidgenössischer Kompromissbereitschaft.¹⁰⁰

⁹⁵ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 224-233; Schmid, Vermittlungsbemühungen: 20-21.

⁹⁶ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 21-22.

⁹⁷ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 230-231.

⁹⁸ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 29.

⁹⁹ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 241.

¹⁰⁰ Kreis, Milchsuppe: 289-294.

Unabhängig davon, ob sich das Ereignis der Kappeler Milchsuppe genauso ereignet hat oder nicht, so vereinfachten die versöhnlichen Einstellungen und Handlungen der Soldaten im Feld die Arbeit der Vermittler. Denn trotz der Schocksituation der religiösen Kirchenspaltung bestanden sowohl im Volk als auch bei den politischen und geistlichen Eliten noch viele Bindungen über die konfessionellen Grenzen hinweg. Verwandtschaftliche Beziehungen in neu anderskonfessionelle Orte, Handel zwischen den Kantonen, gemeinsame Erinnerungen und Kameradschaften aus früheren Kriegszügen und Freundschaften in Grenzgebieten verursachten eine freundschaftliche Stimmung zwischen den verfeindeten Heeren. Die Soldaten waren auf beiden Seiten kriegsmüde und nur widerwillig auf Befehl ihrer Obrigkeiten hin in den für sie widernatürlichen Krieg gezogen.¹⁰¹

Die Vermittlungen waren erfolgreich, sodass am 26. Juni 1529 in Baden der 1. Kappeler Landfrieden unterzeichnet werden konnte, ohne dass eine blutige Auseinandersetzung stattgefunden hätte. Der sogenannte 1. Kappeler Krieg endete ohne militärische Konfrontation. Die rechtlichen Bestimmungen des Friedensvertrages begünstigten die reformierten Orte, da sie sich zum Zeitpunkt der Vertragsschliessung in der besseren Lage befanden. Ihre militärische Übermacht ist vor allem auf die Schlagkraft der Berner und Zürcher Heere zurückzuführen. Für die katholischen Orte hingegen standen keine ausländischen Unterstützungstruppen in Aussicht, was diese zum Einlenken und zu Zugeständnissen bewegte. Der Landfriede sollte die Zwistigkeiten klären und eine rechtliche Grundlage für den Umgang mit der Situation, in der die Glaubensfrage nicht gelöst werden konnte, liefern.¹⁰² Nach den Disputationen sollte ein rechtlicher Friede eine weitere Coping-Strategie darstellen, um den theologischen Herausforderungen zu begegnen.

Im Laufe des Konflikts hatten die beteiligten Akteure verschiedene Strategien der Eskalation angewendet. Zürich hatte mit unangemessen hohen und zunehmenden Forderungen erreicht, dass sich der Konflikt verschärfte. Beide Seiten duldeten Schmähungen, Spott und Ehrverletzungen der jeweils anderen Seite, was zur Eskalation beitrug.¹⁰³ Schliesslich stellte der Aufmarsch von 500 Soldaten beziehungsweise des gesamten Heeres eine Provokation oberster Rangordnung dar. Zürich gelang es durch die Demonstration seiner militärischen Stärke, einen Frieden zu seinen Gunsten zu erreichen.

Deeskalierende Strategien wandten insbesondere die vermittelnden Gesandten und Bern an. Die Gesandten appellierten an die gemeindegössischen Interessen, das Zusammengehörigkeitsgefühl und erinnerten an die gemeinsame Vergangenheit. Sie wiesen auf die vielen bevorstehenden Opfer hin. Schliesslich boten sie die angesehensten Männer auf, um die Vermittlungen zu führen. Bern betonte, es würde Zürich im Falle eines selbsteröffneten Krieges nicht helfen. Dieses Druckmittel übte einen ebenso grossen Einfluss auf die Beruhigung des Konflikts aus wie die Zugeständnisse, welche die gegnerische Seite um des Friedens willen Zürich machte.¹⁰⁴

¹⁰¹ Maeder, *Via Media*: 173.

¹⁰² Schmid, *Vermittlungsbemühungen*: 23-36.

¹⁰³ Schmid, *Vermittlungsbemühungen*: 16.

¹⁰⁴ Vrgl. Haas, *Zwingli*: 44-81.

Der 1. Kappeler Landfrieden beginnt mit einer knappen Einleitung, in der die Schiedsleute die Vorgeschichte des Friedens skizzieren. Der dann folgende Hauptteil ist in 17 Artikel gegliedert, welche die vereinbarten Regelungen enthalten. Im Schlussteil werden die Gültigkeit des Friedens bekräftigt und begangene Vergehen einander verziehen. Es wird zudem deutlich, dass es sich um einen mühsam errungenen Kompromiss handelte. Beide Seiten wünschten sich, Glaubenseinheit herzustellen. Um den Frieden zu wahren, waren sie bereit, die jeweils andere Konfession zu akzeptieren.¹⁰⁵

Die Vorgeschichte stellen die Autoren so dar, dass aufgrund verschiedener eskalierender Streitigkeiten die Stadt Zürich den fünf katholischen Orten der Innerschweiz, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, den Krieg erklärt habe. Die Reihenfolge der genannten Orte entspricht der üblichen zeremoniellen Rangordnung der eidgenössischen Orte. Die Truppen Zürichs und seiner Verbündeten sowie die Truppen der katholischen Orte seien zu Felde gezogen. Als die Obrigkeiten der neutralen Orte und zweier Reichsstädte davon erfahren hätten, hätten sie Schiedsleute entsandt, die durch eine friedliche Beilegung des Konflikts die Einheit der Eidgenossenschaft wahren und Blutvergiessen verhindern sollten. Nach mühsamen Verhandlungen sei es ihnen gelungen, mit den Kriegsparteien den vorliegenden Frieden zu verabreden. Die weiter voraus liegenden Ursachen werden nicht erwähnt. Vermutlich waren sich die Parteien uneinig, welche dies sind.

Der in 17 Artikel gegliederte Hauptteil enthält die Bestimmungen, die einerseits die beiden auseinander divergierenden Konfessionen rechtlich anerkannte und ihr Zusammenleben insbesondere in den Gemeinen Herrschaften regeln sollte. Zu Beginn des ersten Artikels wurde festgehalten, dass die Orte und ihre Bevölkerung wegen des Glaubens nicht genötigt werden sollten. Dies bedeutete de facto, dass die Obrigkeiten der einzelnen Orte die Konfession für das ganze Territorium frei bestimmen konnten. Die einzelnen Orte waren in religiösen Dingen autonom. Reformatorische Veränderungen durften bestehen bleiben. Es durfte niemand für reformatorische Veränderungen bestraft werden und niemand zum Glauben gezwungen werden. Dies bedeutete aber keine Religionsfreiheit im heutigen Sinne. Das Konfessionsentscheidungsrecht stand nur den Regierungen als Ganzes zu, nicht aber Individuen aus der Bevölkerung. In den Gemeinen Herrschaften, deren regierende Obrigkeit nun konfessionell gespalten war, erhielten die Gemeinden die Souveränität in Glaubensdingen. Die Kommunen entschieden selbst per Mehrheitsentschluss darüber, welcher Konfession sie angehören wollten.¹⁰⁶

Dies legte den Grundstein dafür, dass die einzelnen Orte monokonfessionell blieben. Die Untertanen hatten keine Wahlmöglichkeit. Die Konfessionen waren innerhalb der Orte nicht gleichberechtigt wie auf eidgenössischer Ebene. In den Gemeinen Herrschaften hingegen galt grundsätzlich Gleichberechtigung, die Untertanen durften über ihre Konfession selbst entscheiden. Damit erhielten die Untertanen in den Gemeinen Herrschaften grössere konfessionelle Freiheiten und Rechte,

¹⁰⁵ te Brake, War: 45-46.

¹⁰⁶ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1480-1481; te Brake, War: 45-46.

als diejenigen in den einzelnen Orten.¹⁰⁷ Die Regelungen betreffend der Gemeinen Herrschaften und der Bikonfessionalität des eidgenössischen Bundes waren Ausdruck dessen, dass die Spaltung nicht überwunden werden konnte und gleichzeitig keine der beiden Seiten genügend Macht besass, über die Konfession allein zu bestimmen. Es handelte sich nicht um eine bewusste Toleranz gegenüber Andersgläubigen.

Im fünfzehnten Artikel wurde dieser Punkt nochmals aufgegriffen und konkretisiert. Jede der beiden Parteien sollte unbehelligt bei ihrem Glauben bleiben dürfen, so lange sie wolle; «daß beid partyen by irem / glouben bliben, [...] und kein teil den andern nit davon trengen noch triben, und sunst söllent beid partyen usserhalb disen artiklen by allen iren vogtyen, herlikeiten, landen, lüten, gebieten, fryheiten, gerechtikeiten, gewonheiten, / altem harkomen und guoten loblichen brüchen, [...] beliben [...]».¹⁰⁸ Die bisherigen Herrschaftsrechte der beiden Seiten sollen ungeschmälert weiterbestehen.

Die katholischen Orte mussten sich verpflichten, ihr Bündnis mit Erzherzog Ferdinand von Habsburg-Österreich aufzulösen. Das Christliche Burgrecht der evangelischen Orte durfte ungehindert weiterbestehen. Dies führte zu einem Ungleichgewicht und gefühlter Schutzlosigkeit bei den katholischen Orten. Zudem sollte ein Schiedsgericht entscheiden, wie hoch die den evangelischen Orten zustehende Entschädigung für die Kriegskosten ausfallen werde. Geschehe dies nicht fristgerecht innerhalb eines Monats, dürften die evangelischen Orte gegen die fünf katholischen Orte eine Proviantssperre verhängen. Da die Inner-schweizer Orte von Getreidelieferungen aus dem süddeutschen und el-sässischen Raum, die durch das Badener und Freiamter Territorium transportiert werden mussten, abhängig waren,¹⁰⁹ war dies eine wirkungsvolle Drohung. Der Streit zwischen Bern und Unterwalden sollte ebenfalls dem Schiedsgericht übergeben werden. Zentral war aber, dass die Frage der Kriegsschädigungen implizierte, dass die Kriegsschuld allein bei den katholischen Orten liege. Der Landfrieden war dementsprechend konfliktbehaftet.¹¹⁰

Neben diesen Bestimmungen, die vor allem zwischen Streitparteien Recht setzen sollten, wurden auch eine Reihe versöhnlicher Artikel verfasst, die die eidgenössische Einheit wieder herstellen und zu wahren helfen sollten. So wurde entschieden, dass Angelegenheiten, die die gesamte Eidgenossenschaft betrafen, nicht auf Sondertagsatzungen einzelner Orte vorbesprochen werden sollten. Diese Praktik diente sowohl vor als auch nach dem Landfrieden dazu, das gemeinsame Vorgehen von Interessensgruppen abzusprechen und die innere Meinung zu homogenisieren. Sie führten immer wieder dazu, dass sich auf der Gesamttagsatzung zwei bereits fest ausgebildete Blocks mit gegensätzlicher Meinung und wenig Kompromissbereitschaft gegenüberstanden. Obwohl diese Bestimmung nicht erfolgreich umgesetzt wurde, so zeigt sie doch den Willen der Verfassenden, eine konfessionelle Blockbildung verhindern zu wollen.

Um weitere Streitigkeiten vorzubeugen, wurden Schmähungen

¹⁰⁷ Elsener, Majoritätsprinzip: 248.

¹⁰⁸ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1481.

¹⁰⁹ Locher, Zwingli: 7.

¹¹⁰ te Brake, War: 46.

wegen des Glaubens auf beiden Seiten unter Strafandrohung verboten. Die Konfliktparteien betonten, dass die Feindschaft beendet sei und sich alle Seiten zur Einhaltung des Friedens verpflichteten. Abschliessend wurde festgehalten, dass die eidgenössischen Bünde und Verträge weiterhin gültig seien und die Orte weiterhin autonom. Die eidgenössische Einheit sollte mitsamt aller geltender Verträge neu beschworen werden, wobei die Verfassenden offenliessen, wie dies geschehen soll.¹¹¹ Da die Streitfrage hinsichtlich des genauen Wortlautes bis ins 18. Jahrhundert nicht gelöst werden konnte, wurde diese Bestimmung nie umgesetzt.¹¹²

Die Gleichberechtigung der beiden Konfessionen, die Verbote von gegenseitigen Schmähungen und Sondertagsatzungen sowie die Forderung, die gemeinsamen Bünde neu zu beschwören, sollten sicherstellen, dass die Konflikte zwischen den konfessionellen Lagern befriedet wurden und nicht wieder ausbrachen. Dazu mussten die Entscheidungsträger neue Formen der Konfliktbeilegung finden. Dies erreichten sie, indem sie sich darauf konzentrierten, die Auswirkungen und nicht die Ursachen zu behandeln. Die konfessionelle Spaltung, der religiöse Konflikt, konnte nicht gelöst werden. Mit dieser Einsicht war ein politischer Friede möglich, der die Wahrheitsfrage ausklammerte. Stattdessen traf man sich in einem politischen Kommunikationsraum und diskutierte nicht mehr, wie auf den eidgenössischen Disputationen, theologische Argumente. Nur so konnte trotz der konfessionellen Differenzen ein politischer Frieden gefunden werden.¹¹³

Es handelte sich bei diesem ersten politisch gefundenen Religionsfrieden der abendländischen Kirchenspaltung um einen gemässigten Frieden, der beide Parteien bei ihrem Glauben belies, und versuchte, keiner der beiden Seiten zu viel abzuverlangen. Nur dadurch, dass beiden Seiten ihre Autonomie in Glaubensfragen gelassen wurde, war ein Friede möglich. Ein gemeinsames Zusammenleben wurde einerseits dadurch ermöglicht, dass die gegenseitige Andersgläubigkeit akzeptiert und rechtlich bestätigt wurde, und andererseits dadurch, dass potentielle Konfliktauslöser wie gegenseitige Schmähungen und Beleidigungen verboten wurden. Die späteren Entwicklungen sollten allerdings zeigen, dass der Versuch keine dauerhafte Befriedung brachte.

Der vermittelte Friede behandelte keine dogmatisch-theologischen Fragen und klammerte die Wahrheitsfrage aus. Die Frage, welcher Glaube der richtige sei, wurde an das erwartete Konzil delegiert. Der Friede erteilte beiden Konfessionen ein Existenzrecht, brachte aber den evangelischen Orten grosse Vorteile, die sie aufgrund ihrer vorteilhaften Situation im Feld erwirken konnten. Die Überlegenheit des reformierten Lagers äussert sich beispielsweise darin, dass laut Artikel 1 die Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten den einzelnen Orten überlassen werden sollten. Dies war eine Neuerung ohne vergleichbare Vorlage. Das Zugeständnis, dass die einzelnen Orte frei über ihren Glauben entscheiden konnte, hatte es zuvor noch nie gegeben und war bisher völlig undenkbar. Damit erhielten beide Konfessionen ein Existenzrecht. Die realpolitische militärische Situation und die Hoffnung,

¹¹¹ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1482.

¹¹² Peyer, Verfassungsgeschichte: 88.

¹¹³ Hacke, Konflikt: 604.

ein baldiges Konzil werde die Glaubenspaltung lösen, bewegten die katholischen Orte, dieser Neuheit zuzustimmen.¹¹⁴ In den Gemeinen Herrschaften bestimmten die einzelnen Gemeinden per Mehrheitsentscheid, welche Konfession diese annehmen wollten. Dies bedeutete einen grossen Gewinn für den reformatorischen Glauben, da dieser sich nun weiter ausbreiten konnte.

Auffällig ist, dass im Wortlaut des Landfriedens keine Konfessionsbezeichnungen zu finden sind. Die Rede ist von den «fünf Orten»,¹¹⁵ den «beid stett Zürich und Bern»¹¹⁶ oder von «parteyen».¹¹⁷ Damit wurde die Streitfrage der Selbst- und Fremdbezeichnung bewusst umgangen. In der Frühphase der Reformation beanspruchten alle christlichen Konfessionen, «katholisch» zu sein, denn der Begriff bedeutet «allumfassend». Alle entstehenden Konfessionen erhoben den Anspruch, die einzig wahre, universelle und damit katholische Kirche zu sein, die sich direkt an den frühchristlichen Autoritäten orientierte.¹¹⁸ Zürich sollte mehr als 120 Jahre später im Kontext des 1. Villmergerkrieges immer noch für sich beanspruchen, den «Christlichen Katholischen / Apostolischen Glauben»¹¹⁹ zu besitzen. Trotz der bewussten Umgehung neuer Konfliktpunkte fällt auf, dass die evangelische Seite immer zuerst genannt und damit rhetorisch leicht begünstigt wurde.

Der Landfrieden war in einigen Punkten vage formuliert. Unklarheiten in Bezug auf die Umsetzung des 1. Artikels führte bald zu neuen Streitigkeiten, da Zürich diesen zu seinen Gunsten auszulegen versuchte.¹²⁰ Da Zwingli den reformierten Glauben in der ganzen Eidgenossenschaft verbreiten wollte, legte er den Artikel so aus, dass die katholischen Orte die evangelische Predigt in ihrem Territorium gestatten müssten. Im Zürcher Gebiet aber sollte die katholische Messe verboten bleiben.¹²¹

Bis zur Reformation hatte es in der Eidgenossenschaft gemäss den Abschieden nie Streitigkeiten betreffend die Religion gegeben. Bereits 1524 hatten die fünf katholischen Orte der Innerschweiz definiert, aufgrund der religiösen Differenzen nicht mehr mit Zürich tagen zu wollen, und wiesen damit der Konfession einen trennenden Charakter zu. Die eidgenössischen Orte konnten sich nicht vorzustellen, dass eine konfessionell gespaltene Eidgenossenschaft als politische Einheit weiter funktionieren und existieren konnte. Diese Unvermögen führte von Anfang an nicht nur zu religiösen, sondern auch zu politischen Konflikten. Nach der Reformation behandelte die Tagsatzung daher fast nur Streitigkeiten, die mit konfessionellen Faktoren zusammenhingen.¹²²

Da das religiöse Element sehr rasch alle anderen politischen Faktoren überdeckte, veränderte sich das Bündnisverhalten der katholischen Orte. Der ehemalige eidgenössische Feind und immer noch gefährliche Habsburg kam aufgrund der gemeinsamen Konfession plötz-

¹¹⁴ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 36.

¹¹⁵ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1480.

¹¹⁶ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1480.

¹¹⁷ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1481.

¹¹⁸ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 216; Jung, Reformation: 11-12.

¹¹⁹ Kleines Bettbüchlein, 1656: 42.

¹²⁰ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 35.

¹²¹ Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 120.

¹²² Schmid, Vermittlungsbemühungen: 2.

lich für ein konfessionelles Schutzbündnis in Frage.¹²³ Konfessionelle Absicherungen wurden wichtiger als die alten Ängste, in habsburgische Abhängigkeit zu geraten. Die konfessionelle Zugehörigkeit und Gruppenidentität war wichtiger als alle anderen Gruppenidentitäten geworden und überdeckte andere Feindbilder. Konfessionelle Einheit war wichtiger als alte Zwistigkeiten. Inwiefern aber das aggressive Expansionsverhalten des Zürcher Protestantismus ausschliesslich in der konfessionellen Wahrheitsfrage begründet lag und inwiefern auch machtpolitische Überlegungen wie die (kirchliche) Kontrolle über eigentlich gemeinsam beherrschte Gebiete eine Rolle spielten, ist in der Forschung noch nicht hinreichend untersucht und belegt.

Der 1. Kappeler Landfriede stellte einen ersten Versuch dar, konfessionelle Koexistenz pragmatisch zu regeln und ein alltägliches Zusammenleben zu ermöglichen. Erstmals wurde versucht, eine religiöse Spaltung mit Hilfe eines politischen Friedens zu bewältigen. Diese Lösung wurde von den Geistlichen und Gelehrten abgelehnt. Man konnte sich nicht vorstellen, dass eine politische Einheit wie die Eidgenossenschaft konfessionell gespalten sein könnte und dürfte.¹²⁴ Trotz der Bemühungen um einen lebbareren Kompromiss und der Betonung der versöhnlichen Haltungen konnte der Landfriede die konfessionellen Konflikte nicht beendete, sondern nur aufschieben.¹²⁵

2.1.2 *Mislungenes Coping und der 2. Kappeler Landfrieden*

In den Gemeinen Herrschaften konnten sich in der Folge des 1. Landfriedens die reformatorischen Ideen weiter ausbreiten. Gefördert durch Zürich führte ein Grossteil der Gemeinden in der Landvogtei Thurgau durch Mehrheitsentscheid die Reformation ein, schaffte die Messe ab und bestellte einen evangelischen Pfarrer. In den Gemeinen Herrschaften Baden, Freie Ämter, Gaster und Weesen übernahmen bis 1531 nahezu alle Gemeinden den reformierten Glauben. Toggenburg und Sargans entwickelten sich zu gemischtkonfessionellen Gebieten. Unterstützt und motiviert von Zürich nahmen auch die Untertanen des Fürstbistums von St. Gallen den reformierten Glauben an und vertrieben den Abt, obwohl die Inneren Orte protestierten.¹²⁶

Trotz der Zugeständnisse an die evangelischen Orte durch den 1. Landfrieden kam es zu keiner wirklichen Aussöhnung zwischen den beiden Lagern. Es entstand eher ein Zustand einer «feindlichen Koexistenz»¹²⁷ als ein friedliches Zusammenleben. Die bestehenden Konflikte nahmen zu. Insbesondere Zwingli war der Ansicht, die Angelegenheit sei nicht gelöst und befriedet, sondern aufgeschoben und vertagt.¹²⁸ Die Reformation hatte auch innerhalb von Stadt und Landschaft Zürich weiterhin Kritiker und Gegner. Obwohl reformationskritische Ratsherren ersetzt wurden, blieben die Klüfte zwischen Zwingli, der eine aggressive Aussenpolitik forderte, und den eher gemässigten Räten bestehen.

¹²³ Haas, Zwingli: 41.

¹²⁴ Head, Veränderungen: 211.

¹²⁵ Kreis, Milchsuppe: 289.

¹²⁶ Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 121.

¹²⁷ Locher, Zwingli: 71.

¹²⁸ Peyer, Verfassungsgeschichte: 90.

Auch wenn die Position von Zwingli innerhalb der Zürcher Politik sehr stark war und sich die politischen Akteure gerne von seinen Gutachten beraten liessen, so wurden seine Vorschläge selten genau so umgesetzt, wie sie von ihm entworfen worden waren.¹²⁹ Verschiedene Gruppierungen innerhalb Zürichs verfolgten unterschiedliche Ziele und hatten unterschiedliche Haltungen und Gruppenidentität ausgebildet.

Neben den innerzürcherischen Spannungen ebten auch die zwischenörtliche nicht ab. Neben der Frage, wie katholische Schmähungen gegen den evangelischen Glauben bestraft werden sollten, störte sich Zürich daran, dass die katholischen Orte den angegriffenen Drei Bünden 1531 im Müsserkrieg nicht beistanden.¹³⁰ Vor allem aber gab der Interpretationsspielraum, den der 1. Landfrieden bot, Anlass zu weiteren Forderungen durch Zürich. Zwingli verfolgte weiterhin den Plan, die ganze Eidgenossenschaft zu reformieren. Daher interpretierten Zwingli und Zürich den Landfrieden so, dass nicht nur in den Gemeinen Herrschaften, sondern auch in den katholischen Orten die freie Predigt zugelassen werden müsse. Zwingli ging davon aus, die reformierte Predigt sei so überzeugend, dass die Untertanen aller Orte konvertieren wollen. Die katholischen Orte hingegen empfanden dies als einen Angriff auf ihre Eigenständigkeit und als bundeswidrig. Daher begannen sie mit dezidiert antireformatorischer Propaganda.¹³¹

Zürich drängte erneut zu einem militärischen Vorgehen, genauso wie Bern abermals versuchte, zu vermitteln und an die Moral zu appellieren. Ein innereidgenössischer Waffengang sollte unter allen Umständen vermieden werden. Basel und Schaffhausen bemühten sich ebenfalls um Mässigung. Dennoch errichteten Zürich und Bern am 29. Mai 1531 eine Proviantssperre gegen die fünf katholischen Orte der Innerschweiz. Zürich rechtfertigte die Proviantssperre als Druckmittel, damit in den katholischen Orten freie Glaubensausübung erreicht werden könne. Bern hingegen argumentierte, die Proviantssperre sei die Strafe für die Beleidigungen und Schmähungen gegenüber dem reformierten Glauben.¹³² Man hoffte, die Innerschweizer Untertanen würden sich gegen ihre Obrigkeiten erheben, was allerdings nicht eintraf. Stattdessen protestierten sie dagegen, dass die evangelischen Orte sie durch Aus Hungern zur Konversion zwingen wollen würden.¹³³

Die katholischen Orte forderten die Einhaltung des Rechtsweges, der in den Bundesbriefen vorgesehen war. Dieses forderte im Konfliktfall, ein Schiedsgericht einzuberufen. Die katholischen Orte betrachteten sich nicht nur als Verteidiger des alten Glaubens, sondern auch des eidgenössischen Rechts. Mehrere Vermittlungsversuche der Schiedsorte, der neutralen Orte und der französischen Gesandten misslangen.

¹²⁹ Locher, Zwingli: 79-80.

¹³⁰ 1531 griff Gian Giacomo Medici, Kastellan von Musso, die Drei Bünde an, um das 1512 von ihnen eroberte Veltlin zurückzuerlangen. Die katholischen Orte leisteten ihnen keine militärische Hilfe. Die reformierten Orte befürchteten deshalb, dass sich die katholischen Orte mit Kaiser und Papst gegen sie verschworen hätten und die Gunst der Stunde für einen Angriff nutzen wollten. Zürich kritisierte die unterlassene Hilfeleistung als uneidgenössisches Verhalten. Meyer, Kappeler Krieg: 27-31.

¹³¹ Locher, Zwingli: 80; Meyer, Kappeler Krieg: 15-32; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 121.

¹³² Meyer, Kappeler Krieg: 31-40.

¹³³ Locher, Zwingli: 82.

Ebenso versuchten die Mitglieder des Christlichen Burgrechts Zürich von einem Krieg abzubringen.¹³⁴

Die katholischen Orte spürten die Proviantssperre bald und erkannten, dass Zürich zunehmend innerlich gespalten und aussenpolitisch isoliert war. Daher gingen sie am 9. Oktober 1531 zum militärischen Angriff über, um die Blockade zu durchbrechen. Die katholischen Orte forderten Zürich auf, die Bundesbriefe auszuliefern, was gleichbedeutend mit einer Kriegserklärung war. Sie waren der Ansicht, einen gerechten Krieg zu führen, um die alten Rechte einzufordern. Der Angriff traf die Städte des Christlichen Burgrechts völlig überraschend in einem Zustand der Desorientierung.¹³⁵ Einerseits waren erfahrene Offiziere durch regimetreue ersetzt worden, sodass Truppeneinheiten von Militärs geführt wurden, die sie nicht aus den bisherigen eidgenössischen Kriegszügen kannten. Andererseits war die Konzeption eines innereidgenössischen Krieges per se unpopulär. Bern wollte sich damit begnügen, dass die begangenen Schmähungen und Beleidigungen bestraft würden, da es seine Streitkräfte im Westen brauchte.¹³⁶

Die Kriegsmüdigkeit und die unkoordinierten Heeresleitungen der evangelischen Truppen, die unter der schlechten Beziehung zwischen Zürich und Bern litten, standen den motivierten Heeren eines geschlossenen Blocks der katholischen Orte gegenüber.¹³⁷ Die katholischen Orte mobilisierten ihre Truppen schnell. Die Mobilmachung in Zürich hingegen erfolgte viel zu spät. In der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531 unterlagen daher etwa 2'500 Zürcher Soldaten unter dem Befehl von Hauptmann Hans Rudolf Lavater (1496/97-1557) etwa 8'000 katholischen Soldaten unter der Führung von Wolfgang Kolin (gest. 1558). In dem etwa einstündigen Gefecht fielen ungefähr 100 Innerschweizer und 500 Zürcher Soldaten. Dazu zählten neben Zwingli 25 Geistliche sowie 37 von 205 Mitgliedern des Kleinen und Grossen Rates. Das stark dezimierte Zürcher Regiment hatte viele Unterstützer der Reformation verloren. Die Geschütze wurden alle entweder zerstört oder von den katholischen Truppen eingenommen. Den Leichnam von Zwingli zerstückelten und verbrannten die katholischen Soldaten, um zu verhindern, dass sich um seine Überreste ein Kult bilden könnte.¹³⁸

Erst am 13. Oktober stiessen das verbündete Berner Heer und einige Fähnlein aus dem Thurgau ein. Trotz der Verstärkung unterlagen die evangelischen Truppen in der Nacht vom 23. auf den 24. Oktober 1531 auch in der Schlacht am Gubel. Zürich war nun verhandlungsbereit.¹³⁹ Ohne die gefallenen Prediger konnte die gesamteidgenössische Gruppenidentität die entstehende konfessionelle Teilidentität wieder überlagern und handlungswirksam werden.¹⁴⁰

Die Niederlagen der reformierten Orte begünstigten die Arbeit der Vermittler, zu denen sich inzwischen ausländische Berater und

¹³⁴ Meyer, Kappeler Krieg: 33-44.

¹³⁵ Meyer, Kappeler Krieg: 48-49, 140.

¹³⁶ Locher, Zwingli: 79, 83.

¹³⁷ Meyer, Kappeler Krieg: 140-142, 158-159.

¹³⁸ Locher, Zwingli: 83; Meyer, Kappeler Krieg: 148-159, 268; Dommann, Korrespondenz: 138-139.

¹³⁹ Locher, Zwingli: 83-84; Meyer, Kappeler Krieg: 163, 179-184; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 122.

¹⁴⁰ Maeder, Via Media: 170-183.

Fürsten gesellt hatten, da man eine Ausweitung des eidgenössischen Konflikts auf das Reich befürchtete. Nur ein rascher Friedensschluss schien die Einmischung ausländischer Mächte und eine Eskalation des Krieges verhindern zu können. Dies gelang unter anderem deshalb, weil Zürich die Friedensbedingungen der katholischen Orte fast bedingungslos akzeptierte. Der 2. Kappeler Landfriede, kurz 2. Landfrieden, wurde am 16. November 1531 in Deinikon zwischen Zürich und den fünf katholischen Orten der Innerschweiz geschlossen.¹⁴¹

Zum Zeitpunkt der Abschlusung des 2. Landfriedens befanden sich die katholischen Orte aufgrund ihrer militärischen Siege und der potentiellen Bündnispartner im Falle eines längeren Krieges in einer deutlich überlegenen Position. Sie bestimmten deshalb die Friedensbedingungen, was sie aber trotz allem nicht dazu veranlasste, die völlige Rekatholisierung der Eidgenossenschaft anzustreben. Der Papst selbst versuchte sie dazu zu bewegen, indem er ihnen grosse Truppenkontingente versprach. Die Weigerung, die Eidgenossenschaft vollständig zum alten Glauben zurückzuführen, rechtfertigten die katholischen Orte damit, dass man keinen Religionskrieg geführt habe. Man habe den Krieg begonnen, um Zürich zur Einhaltung der alten Bünde und Rechte zu bringen. Es sei nicht das Kriegsziel gewesen, die Abtrünnigen dem wahren Glauben zurückzuführen. Seit dem 1. Landfrieden hatte sich die Haltung etabliert, dass die Zürcher nicht missioniert werden sollten.¹⁴²

Diese Position in Bezug auf ein potentielles Zusammenleben mit einer anderen Konfession beruhte nicht nur auf einer veränderten inneren Einstellung, sondern auch auf der realpolitischen Machtverteilung innerhalb der Eidgenossenschaft. Die katholischen Orte wären in einem längerfristigen Krieg nicht in der Lage gewesen, die militärisch starken Städte Zürich und Bern zu unterwerfen. Eine Rekatholisierung hätte eine vollständige Kapitulation der reformierten Orte vorausgesetzt, was höchst unwahrscheinlich war. Für die katholischen Orte war die Sicherheit ihrer staatlichen Existenz wichtiger als die illusorische komplette Austreibung der Ketzerei.¹⁴³

Im 2. Kappeler Landfrieden wurde den einzelnen Orten erneut Glaubensfreiheit zugestanden. Er war wie die meisten anderen Religionsfrieden der Frühen Neuzeit eine Verhandlungslösung, ein Kompromissfrieden. Die Einigung diente dazu, die entstandene religiöse Vielfalt ertragbar zu machen, weil Glaubenseinheit nicht mehr möglich war. Dabei wurden die religiösen Differenzen in einen politisch gangbaren Vergleich transferiert, indem beide Konfessionen rechtlich anerkannt wurden. Der 2. Landfrieden war dem 1. Kappeler Landfrieden erstaunlich ähnlich, insbesondere hinsichtlich der grundsätzlichen Akzeptanz beider Konfessionen und dem bekundeten Willen, gemeinsam eine friedliche Eidgenossenschaft zu schaffen. Der Unterschied bestand darin, dass die Artikel unter veränderten Vorzeichen die gemischtkonfessionelle Koexistenz der nächsten Jahrzehnte regelten, da nun die katholischen Orte und nicht mehr die evangelischen als Sieger aus dem Konflikt hervorgingen.¹⁴⁴

¹⁴¹ Meyer, Kappeler Krieg: 140-219.

¹⁴² Meyer, Kappeler Krieg: 206-215.

¹⁴³ Maeder, Via Media: 177-180.

¹⁴⁴ te Brake, War: 10, 21-22, 47-48.

Die weltlichen Obrigkeiten erhielten in religiösen Dingen völlige Souveränität. Der evangelische Glaube wurde anerkannt, allerdings unmissverständlich dem katholischen untergeordnet. «Zum ersten so sollen und wollen wir von Zürich unser getrüwen lieben Eytgenossen von den fünf orten [...] bi irem waren ungezwifelten christlichen glauben jetz und hienach in iren eignen stetten, landen, gepieten und herlikeiten genzlich ungearguwiert [und] ungezisputiert bliben lassen».¹⁴⁵ Zürich musste die Schuld am Krieg auf sich nehmen und Zugeständnisse eingehen. Im Gegensatz zum 1. Landfrieden wurde betont, dass der katholische Glaube der einzig wahre sei. Die katholischen Orte würden im Gegenzug Zürich «bi irem glauben ouch bliben lassen».¹⁴⁶ Dennoch vermieden es die katholischen Orte, mit dem Landfrieden Bedingungen zu schaffen, die ihren Glauben zu stark begünstigt hätten. Der Vertrag schuf zwar Privilegien für die katholische Konfession, man war aber um eine friedliche Koexistenz der beiden Konfessionen bemüht,¹⁴⁷ wobei nicht alle Parteien darunter das Gleiche verstanden.

Das hier erneut festgeschriebene, erstmals im Kontext eines konfessionellen Friedensschlusses festgesetzte «cuius regio, eius religio»-Prinzip erlaubte jedem Ort, die Konfession seiner Untertanen selbst zu bestimmen. Keinem Ort war es gestattet, sich in die inneren Angelegenheiten der anderen Stände einzumischen. Fragen, wie die einzelnen Orte ihre kirchlichen Angelegenheiten handhabten, fielen weiterhin unter die ständische Autonomie. Die Orte durften nicht voneinander verlangen, die reformierte Predigt beziehungsweise die katholische Messe auf ihrem Territorium zu erlauben, wie das Zürich nach dem 1. Kappeler Krieg getan hatte.¹⁴⁸

Aufgrund der umgekehrten Vorzeichen mussten nun die reformierten Bündnisse, das Christliche Burgrecht, aufgelöst werden und die Kriegsentschädigungen, welche die katholischen Orte in Folge des 1. Kappeler Krieges den reformierten Orten entrichtet hatten, mussten zurückbezahlt werden. Ausserdem mussten die reformierten Orte Kriegsentschädigungen an die katholischen Orte zahlen. Mit der Auflösung der konfessionell motivierten Bündnisse versuchte man, künftige Kriege zu verhindern. Denn damit eliminierte man einen zentralen Faktor, der konfessionelle Konflikte eskalieren lassen konnte.¹⁴⁹

Die grösste Herausforderung für den Friedensvertrag stellten wie schon im 1. Landfrieden die Gemeinen Herrschaften dar. Denn hier teilten sich die regierenden Orte die Herrschaftsgewalt. Da sie nun konfessionell gespalten war, stellte es sich als schwierig heraus, einen im Alltag lebbareren Kompromiss zu finden.¹⁵⁰ Im Unterschied zum 1. Kappeler Landfrieden wurde nun der katholische Glaube stark begünstigt. Die Gemeinden der Gemeinen Herrschaften, die im Landfrieden eingeschlossen waren wie beispielsweise die Landvogtei Thurgau, Rheintal, oder Sargans, profitierten von einem marginalen Schutz und einer teilweise zugestandenen Religionsfreiheit. Sie durften beim «nüwen

¹⁴⁵ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 7.

¹⁴⁶ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 7.

¹⁴⁷ Head, Dominion: 128-134.

¹⁴⁸ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 8.

¹⁴⁹ te Brake, War: 15-16, 49.

¹⁵⁰ te Brake, War: 45-49.

glauben» bleiben, aber auch zum «alten waren cristenlichen glauben»¹⁵¹ zurückkehren. Der umgekehrte Weg, dass sich eine katholische Gemeinde oder Individuen der Reformation anschlossen, war nicht gestattet. Die evangelische Konfession konnte damit höchstens ihren Besitzstand wahren, sich aber nicht weiter ausbreiten.¹⁵²

Katholische Minderheiten in Gemeinden mit evangelischer Mehrheit durften die anteilmässige Teilung des Kirchengutes, die Abchurung, verlangen und hatten ein Anrecht auf Wiedereinführung der katholischen Messe und Installierung eines Altars. Dies führte dazu, dass in den meisten Gemeinden die Kirche von beiden Konfessionen genutzt wurde.¹⁵³ In diesen Gemeinden galt die formelle Gleichstellung der Konfessionen, die konfessionelle Parität. Dieses Recht auf Religionsausübung und Bildung von Minoritätsgemeinden galt nicht für die reformierten Minderheiten in mehrheitlich katholischen Gemeinden.¹⁵⁴ Die Entscheidung über die Konfession lag bei den Gemeindemitgliedern. Doch die vorwiegend katholischen Gerichtsherren und Landvögte sowie die machtpolitischen Verhältnisse beeinflussten die Konfessionswahl.¹⁵⁵ Die Zahl der katholischen Pfarreien und der katholischen Bevölkerung vergrösserte sich in der Folge.¹⁵⁶

Gemeine Herrschaften, die sich im Krieg auf die Seiten Zürichs gestellt hatten, waren ausdrücklich von den Bestimmungen des Landfriedens ausgenommen. Dies waren die Freien Ämter, das Toggenburg, Rapperswil, Gaster und Weesen. Sie konnten sich auf keinerlei rechtlichen Schutz berufen und mussten ihre Banner ausliefern. Die betreffenden Gebiete wurden schnell rekatholisiert. In den Freien Ämtern wurde den Städten das Recht entzogen, ihren Schultheiss und ihr Untervögte selbst zu wählen. Es gab Bussen und die Stadtmauern wurden geschliffen. Ausserdem wurde das katholische Uri in die Mitherrschaft aufgenommen, um die katholische Partei noch zu verstärken.¹⁵⁷ Ihre geostrategische Bedeutung führte dazu, dass die beiden späteren Villmergerkriege nicht zufällig auf Freiämter Territorium stattfanden.¹⁵⁸

Die grosse Bedeutung der Freien Ämter und der Grafschaft Baden ergab sich nicht unbedingt aus den Einnahmen, die sich aus diesen Gemeinen Herrschaften erwirtschaften liessen. Diese waren so gering, dass sie weder für die Landvögte noch für die regierenden Orte viel abwarfen. Ein Grund für die grosse Bedeutung der Freien Ämter und Baden für die eidgenössischen Orte lag in ihrer Funktion als Kornlieferant für die städtischen Märkte sowie als Absatzmarkt des Salzhandels.¹⁵⁹ Ausserdem boten die Freien Ämter und Baden für die regierenden Orte die Möglichkeit, alle zwölf Jahre einen Landvogt zu stellen und somit für zwei Jahre Einfluss zu nehmen. Grössere Bedeutung besass die Landvogtei allerdings aufgrund ihrer geostrategischen Position und in ihrer Funktion als militärstrategischen Keil zwischen den mäch-

¹⁵¹ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 8.

¹⁵² Brüscheweiler, Simultanverhältnisse: 75.

¹⁵³ Head, Dominion: 117-126; Elsener, Majoritätsprinzip: 260-261.

¹⁵⁴ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 8-12.

¹⁵⁵ Elsener, Majoritätsprinzip: 247-248.

¹⁵⁶ Straub, Rechtsgeschichte: 127.

¹⁵⁷ Meyer, Der Zweite Kappeler Krieg, S. 242-246.

¹⁵⁸ Dubler, Villmergerkrieg: 22-24.

¹⁵⁹ Dubler, Gemeinsam: 33, 41; Siegrist, Landvogtei: 39; Strebel, Verwaltung: 114.

tigen evangelischen Städten Zürich und Bern.¹⁶⁰ Die Proviantssperre im Vorfeld des 2. Kappeler Krieges gelang nur deshalb, weil Zürich und Bern den Korridor von der Grafschaft Baden über die Freien Ämter in die Innerschweiz unter ihre Kontrolle gebracht hatten. Er war Teil des sogenannten «Camino de Suizos», der den süddeutschen Raum über die Gotthardroute mit den norditalienischen Gebieten verband. Über diesen wurden einerseits die Innerschweizer Orte mit auswärtigen Waren versorgt. Andererseits verschoben katholische Mächte wie Habsburg-Spanien ihre Truppen von Mailand in die spanischen Niederlande über diesen Weg. In allen Gemeinen Herrschaften entlang dieser Handels- und Truppenverschiebungsrouten hatten die katholischen Orte die Stimmenmehrheit. Dadurch konnten sie die entsprechenden Bewegungen ohne Zustimmung der evangelischen Orte durchsetzen. Zürich und Bern hingegen konnten sich nie sicher sein, ob die fremden katholischen Truppen auch gegen sie eingesetzt werden würden und sicherten daher in konflikthaften Situationen jeweils ihre Grenzen mit Wachposten.¹⁶¹

Wichtig für die künftigen Entwicklungen war, dass der Landfrieden die Gültigkeit von Mehrheitsbeschlüssen der eidgenössischen Tagsatzung bei Entscheidungen betreffend die Gemeinen Herrschaften bestätigte. Auch konfessionellen Angelegenheiten fielen darunter. Dies begünstigte die katholische Meinung, denn die katholischen Orte waren den reformierten in der Regierung der Gemeinen Herrschaft zahlenmässig überlegen. Bei Uneinigkeit sollte gemäss Artikel 6 des Landfriedens der übliche Rechtsweg gemäss den alten Bünden eingehalten werden und das Schiedsgericht entscheiden.¹⁶² Zürich drängte vergebens auf ein paritätisches Entscheidungsverfahren, das erst viel später durch den 4. Landfrieden umgesetzt wurde.¹⁶³

Der 2. Artikel des Landfriedens verbot jegliche Art von Schmähungen und Beleidigungen gegen die Anhänger oder den Kultus der jeweils anderen Konfession.¹⁶⁴ Verstösse gegen diese Bestimmung führten insbesondere im Thurgau häufig zu Streitigkeiten, die an der Tagsatzung behandelt werden mussten.¹⁶⁵

2.1.3 Die Eidgenossenschaft nach dem 2. Landfrieden

Der 2. Kappeler Landfrieden war das Resultat einer militärischen Auseinandersetzung. Er regelte das künftige gemischtkonfessionelle Zusammenleben in der Eidgenossenschaft und in den Gemeinen Herrschaften. Die einzelnen Orte waren in der Konfessionswahl frei und erhielten damit in Religionsfragen die völlige Souveränität. Damit bestätigte der 2. Landfrieden das «cuius regio, eius religio»-Prinzip.¹⁶⁶ Er benannte einen eindeutigen Sieger, die katholischen fünf Orte der Innerschweiz, und einen klaren Verlierer, die evangelischen Orte Zürich und Bern. Im Text wurde festgehalten, dass die katholischen Orte den

¹⁶⁰ Siegrist, Landvogtei: 39-40, 45.

¹⁶¹ Dubler, Villmergerkrieg: 32-33; Holenstein, Krieg: 20; Jorio, Camino: 110-111.

¹⁶² Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 11.

¹⁶³ Fleiner, Entwicklung: 83-86.

¹⁶⁴ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 5-9.

¹⁶⁵ Sulzberger, Gegenreformation: 29-60, 94-108.

¹⁶⁶ Elsener, Majoritätsprinzip: 247-248.

einzig wahren, seligmachenden alten Glauben besaßen, die evangelischen einen neuen. Dies schuf eine Grundvoraussetzung, die eine vollständige Entspannung der konfessionellen Spannungen in der Eidgenossenschaft vorerst verunmöglichte.¹⁶⁷ Der 2. Landfrieden prägte den gemischtkonfessionellen und politischen Alltag in der Eidgenossenschaft bis 1712. Man hatte früher als im Reich, in Frankreich oder England einen politischen Frieden geschaffen, um die konfessionellen Konflikte einzufrieren und eine friedliche Koexistenz lebbar zu machen.¹⁶⁸

Trotz der Bevorzugung der katholischen Interessen war der Kriegsausgang für beide Seiten enttäuschend. Zürich hatte nicht nur den Krieg verloren und musste seine Expansionsbestrebungen aufgeben, sondern hatte unter den Kriegsoptionen auch eine Vielzahl seiner politischen und geistlichen Anführer zu beklagen. Zwingli selbst war gefallen und hatte Zürich führerlos zurückgelassen. Die Schwyzer interpretierten dies als göttliches Wunder und als Zeichen dafür, dass der evangelische Glaube ein Irrweg sei. Doch auch für die katholische Seite war die Situation unbefriedigend. Durch die Reformation hatten sie in Bern und Zürich mächtige Widersacher erhalten, die für die eidgenössischen Aussenbeziehungen und Handelstätigkeiten von grosser Bedeutung waren. Ausserdem war unklar, ob eine allfällige Allianz mit Kaiser Karl V. die Autonomie der Eidgenossenschaft gefährden könnte.¹⁶⁹

In den Gemeinen Herrschaften Gaster und Weesen, die von Schwyz und Glarus beherrscht wurden, führten die Schwyzer einen Rachezug. Die Bevölkerung musste sofort zum alten Glauben zurückkehren und die gewählten Behörden wurden abgesetzt. Ähnlich erging es Rapperswil. Mit der Wiederherstellung der Fürstabtei St. Gallen wurde den Zürcher Expansionsbestrebungen auch in die Ostschweiz ein Ende bereitet. Während die Stadt St. Gallen evangelisch blieb, wurde das Kloster innerhalb der Stadt wiederhergestellt und die Landschaft rekatholisiert, was immer wieder zu Spannungen führte.¹⁷⁰ Alles in allem konnte sich der reformierte Glaube in den Gemeinen Herrschaften zwar einigermaßen halten, aber der Fortschritt der Reformation wurde durch die Bestimmungen des 2. Kappeler Landfriedens gestoppt. Damit hatten die katholischen Orte eines ihrer Hauptziele, die weitere Ausbreitung des evangelischen Glaubens aufzuhalten, erreicht.

Dennoch nutzten die katholischen Orte ihren Sieg angesichts der vollständigen militärischen Niederlage der evangelischen Orte massvoll aus. «Man stellte gemeinsam die Eidgenossenschaft wieder her.»¹⁷¹ Beide Seiten bekannten sich explizit zur Eidgenossenschaft und den bestehenden Bündnissen und Verträgen. Die bescheidenen Friedensbestimmungen basierten nicht nur darauf, dass die katholischen Orte das eidgenössische Zusammengehörigkeitsgefühl höher gewichteten als katholische Partikularinteressen. Der Verzicht auf vollständige Rekatholisierung der Eidgenossenschaft resultierte auch aus den realen Kräfteverhältnissen, die nicht zugunsten der katholischen Orte ausfielen.¹⁷²

¹⁶⁷ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 216; Egloff, Gleichnis: 89.

¹⁶⁸ Hacke, Konfession: 151.

¹⁶⁹ Head, Veränderungen: 221.

¹⁷⁰ Meyer, Kappeler Krieg: 232-254.

¹⁷¹ Locher, Zwingli: 84.

¹⁷² Maeder, Via Media: 177.

Auch wenn die evangelischen Orte ihre Sonderbünde aufkünden und die Idee einer vollständig evangelischen Eidgenossenschaft aufgeben mussten, blieben die konfessionellen Besitzstände ausser in den Freien Ämtern und der Grafschaft Baden weitestgehend bestehen.¹⁷³

Trotz der rechtlichen Festschreibung der konfessionellen Verhältnisse konnte der konfessionelle Konflikt nur äusserlich und vorübergehend beruhigt werden.¹⁷⁴ Beide Parteien verstanden den Landfrieden als provisorisch, wie das für frühneuzeitliche Religionsfrieden üblich war.¹⁷⁵ Die Differenzen zwischen den Orten konnten kurzzeitig gedimmt werden, eine echte Befriedung gelang allerdings nicht. Die strukturelle Ungleichbehandlung der Konfessionen führte zu dauernden Konflikten. Obwohl die konfessionelle Spaltung und die Unlösbarkeit der konfessionellen Wahrheitsfrage die Bande der Orte untereinander geschwächt hatten und neue Beziehungen zu Glaubensverwandten im Reich und Frankreich entstanden waren, bildeten sich keine monokonfessionellen Sonderbünde, die eine gemischtkonfessionelle Eidgenossenschaft ersetzt hätten. Dass die Eidgenossenschaft trotz der konfessionellen Spaltung und des dadurch entstandenen gegenseitigen Misstrauens nicht auseinanderbrach, war auf mehrere realpolitische und ideengeschichtliche Faktoren zurückzuführen. Einerseits war die rechtliche Stellung der Eidgenossenschaft gegenüber Kaiser und Reich zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch unklar und die sich abzeichnenden Autonomieansprüche waren keineswegs gesichert. Innere Streitigkeiten bargen immer das Risiko einer kaiserlichen Militärintervention, was um jeden Preis verhindert werden musste. «Alt- und neugläubige Eidgenossen sassen somit in einem Boot und sie taten alles, damit dieses Boot nicht kenterte.»¹⁷⁶

Durch die grundsätzliche Anerkennung beider Glaubensbekenntnisse und durch die Bestätigung der ständischen Souveränität gelang es dem Landfrieden, ein System zu errichten, das trotz aller Differenzen ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben in der Eidgenossenschaft lebbar machte, allerdings unter der Prämisse zahlreicher Einschränkungen. So war es nicht mehr möglich, die eidgenössischen Bünde gemeinsam zu beschwören und religiöse Elemente verschwanden von der politischen Ebene der Gesamteidgenossenschaft.

Andererseits halfen ideengeschichtliche Vorstellungsmuster dabei, dass die Eidgenossenschaft in den Köpfen der Zeitgenossen weiterhin als irgendwie geartete, zusammenhängende Einheit wahrgenommen wurde. Neben dem Bezug auf die Gründungsmythen und die Befreiungstradition wurde zunehmend auf die gemeinsame Abstammung von den Helvetiern hingewiesen. Die eidgenössischen Geschichtsschreiber konstruierten eine gemeinsame Geblütsgemeinschaft, deren Mitglieder an der Einheit teilhaben und ihr gegenüber zu Treue verpflichtet waren. Die gemeinsame Kommunikationsplattform verschob sich damit von der religiösen Ebene auf eine mythisch-politische. Dennoch konnte der helvetische Diskurs die konfessionellen Differenzen

¹⁷³ Peyer, Verfassungsgeschichte: 91-93; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 122.

¹⁷⁴ Elsener, Majoritätsprinzip: 260.

¹⁷⁵ Locher, Zwingli: 84; te Brake, War: 7.

¹⁷⁶ Lau, Stiefbrüder: 48.

nicht überwiegen. Die innerkonfessionellen homogenisierenden Prozesse schwächten die Bedeutung der gesamteidgenössischen Mythen im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts immer mehr ab.¹⁷⁷

Der 2. Landfriede bestätigte die alten Bünde und Verträge. Entscheidungen, die die Gemeinen Herrschaften betrafen, wurden weiterhin durch Stimmenmehrheit der jeweils regierenden Orte getroffen. Dies brachte den katholischen Orten, die in den meisten gemeineidgenössischen Herrschaften die Mehrzahl bildeten, grosse Vorteile. Sie konnten die Streitfragen jeweils für sich entscheiden und dadurch die katholische Konfession begünstigen.¹⁷⁸ Das Prinzip des Mehrheitsentscheidens stellte Zürich immer wieder in Frage und forderte vehement ein paritätisches System. Das Majoritätsprinzip wurde allerdings erst 1712 mit der Installierung der paritätischen Entscheidungsfindung aufgehoben.¹⁷⁹

Die Eidgenossenschaft sah sich nach Kappel einer völlig veränderten politischen Situation gegenüber im Vergleich zur Zeit vor der Reformation. Es hatten sich nicht nur neue Allianzen und Klüfte gebildet, sondern auch der europäische Kontext veränderte sich politisch und konfessionell. Die europäischen Nachbarn zeichneten sich durch eine zunehmende Staatsbildung und wachsenden machtpolitischen Einfluss aus. Die konfessionelle Spaltung hatte sowohl innen- als auch aussenpolitische Konsequenzen und bewirkte gesamteuropäisch tiefgreifende politische Veränderungen.¹⁸⁰

Die Auswirkungen der militärischen Niederlage und des 2. Landfriedens waren insbesondere für Zürich verheerend. Die Stadt hatte nicht nur ihren geistlichen Führer Zwingli verloren, sondern sah sich mit Unruhen auf der Landschaft konfrontiert, die nur dank umfangreichen Zugeständnissen beschwichtigt werden konnten. Die kriegsmüden Untertanen stellten eine Reihe an Forderungen, um einen weiteren Krieg zu verhindern. Die Obrigkeit verpflichtete sich im Dezember 1531, keinen Krieg zu beginnen, ohne dass die Landschaft damit einverstanden war.¹⁸¹ Die Geistlichen wurden angewiesen, sich auf die Predigt des göttlichen Wortes zu beschränken und sich nicht mehr in weltliche Angelegenheiten einzumischen. Tatsächlich führte die Zürcher Obrigkeit in der Folge wieder vermehrt Volksanfragen durch.¹⁸²

Die Zürcher Regierung hatte vorübergehend damit zu kämpfen, dass ein beachtlicher Teil der Grossräte (21 von 158) und Kleinräte (16 von 47) im Krieg gefallen, einige weitere während der Kriegsphase verstorben oder zurückgetreten waren. Da gleichzeitig die Anzahl Grossräte von 158 auf 162 und diejenige der Kleinräte von 47 auf 50 erhöht wurde, waren viele freie Stellen zu besetzen. Ersetzt wurden die ausgeschiedenen Ratsmitglieder fast vollständig durch reformationsfreundliche Anwärter.¹⁸³ Der erneuerte Rat nahm die Anliegen der Landschaft ernst und stellte das Kirchenwesen unter seine Kontrolle. Als Nach-

¹⁷⁷ Lau, Stiefbrüder: 48.

¹⁷⁸ Bächtold, Landfriedensbünde.

¹⁷⁹ Peyer, Verfassungsgeschichte: 90.

¹⁸⁰ Head, Veränderungen: 226.

¹⁸¹ Holenstein, Partizipation: 234.

¹⁸² Meyer, Kappeler Krieg: 261-264.

¹⁸³ Meyer, Kappeler Krieg: 268-27.

folger von Zwingli ernannte der Rat Heinrich Bullinger (1504-1575) zum Pfarrer am Grossmünster und Vorsitzender der Pfarrsynode, zum sogenannten Antistes. Bullinger stammte aus Bremgarten und war ein enger Vertrauter von Zwingli. Er wurde vom Rat dazu verpflichtet, sich nicht in obrigkeitliche Belange einzumischen. Bullinger erreichte für die Geistlichen das Recht der freien Predigt. Sie durften daher über alle Themen predigen, mussten sich bei politischen Fragen aber zuerst mit dem Rat absprechen. Diese Absprachen entwickelten sich nach und nach zu Synodalvorträgen der Geistlichen an den Rat.¹⁸⁴ Bullinger hatte ein gemässigeres Missionsverständnis als Zwingli und konzentrierte sich darauf, die reformierte Kirche innerlich zu stärken, geistlich zu festigen, die reformierten Bekenntnisse auszuformulieren und sich diesbezüglich gesamteidgenössisch und mit Calvin abzusprechen.¹⁸⁵

Bullingers Wirken war massgeblich für die Konsolidierung der reformierten Konfession verantwortlich. Ihm fiel die Aufgabe zu, die Zürcher Kirche zu organisieren und ihre innere Verfassung aufzubauen. Er installierte 1532 sowohl die dreihundert Jahre währende Kirchenverfassung als auch die Synodalordnung, baute das Bildungswesen auf und verteidigte die pfarrlichen und kirchlichen Interessen gegenüber dem Zürcher Rat. Ihm kam unter anderem in der Ausarbeitung des «Ersten Helvetischen Bekenntnisses» (*Confessio Helvetica prior*) von 1536 eine führende Rolle zu. Mit Calvin einigte er sich 1549 hinsichtlich der Abendmahlsfrage auf den «*Consensus tigurinus*», ab 1564 verbreitete sich das aus seiner Feder stammende «Zweite Helvetische Bekenntnis» (*Confessio Helvetica posterior*). Obwohl er letzteres ursprünglich als persönliches Bekenntnis verfasst hatte, wurde es sowohl von allen reformierten Kirchen in der Eidgenossenschaft ausser von Basel, als auch von Genf und den evangelischen Kirchen in Schottland, Polen, Österreich und Ungarn übernommen.¹⁸⁶ Damit gelang es ihm, ein Auseinanderbrechen der eidgenössischen Reformation zu verhindern und den inneren Zusammenhalt der evangelischen Kirchen der Eidgenossenschaft zu stärken. Denn auch Berns Position war nach dem 2. Kappeler Krieg geschwächt. Die drohende Entfremdung zur Zürcher Kirche konnte durch das «Erste Helvetische Bekenntnis» gekittet werden. Bullinger seinerseits genoss europaweit einen ausgezeichneten Ruf in protestantischen Kreisen und übte entscheidenden Einfluss auf die reformierten Kirchen des Kontinents aus.¹⁸⁷

Die Spannungen und Reibereien zwischen den konfessionellen Lagern blieben auch nach 1531. Neben der ungleichen Behandlung der Konfessionen in den Gemeinen Herrschaften barg der Landfrieden einige weitere Probleme. Insbesondere die Tatsache, dass der 2. Landfrieden einen grossen Interpretationsspielraum offenliess, sollte sich noch als herausfordernd herausstellen. Er wurde als Gesetz angesehen, auf das man sich berufen konnte. Da seine Auslegung aber mehrdeutig war, beriefen sich oft beide Streitparteien auf den Landfrieden mit entgegengesetzter Interpretation. Die katholischen Orte besaßen durch ihre Überzahl für lange Zeit die Macht, den Landfrieden nach ihrem

¹⁸⁴ Head, *Veränderungen*: 222.

¹⁸⁵ Locher, *Zwingli*: 85.

¹⁸⁶ Head, *Veränderungen*: 225.

¹⁸⁷ Locher, *Zwingli*: 85; Vischer, Schenker, Dellsperger, *Kirchengeschichte*: 122-123.

Willen anwenden zu können.¹⁸⁸ Zürich setzte sich als reformierter Vorort, meistens erfolglos, für die evangelische Sichtweise ein.¹⁸⁹ Der ungenaue Landfrieden musste daher in den folgenden Jahrzehnten durch mühsames Aushandeln immer wieder neu ausgelegt werden. Durch zahlreiche Abschiede und zwischen verschiedenen Parteien geschlossene Partikularverträge und Übereinkommen wurden die Bestimmungen des Landfriedens nach und nach exakter definiert.¹⁹⁰

Verstösse gegen das Schmähverbot versuchte man um des friedlichen Zusammenlebens willen so oft als möglich zu ahnden. Man war aber auch bereit, über das eine oder andere Vergehen hinweg zu sehen, um das labile Gleichgewicht nicht zu gefährden. Allerdings führten die Entwicklungen mit einer gewissen Verzögerung zu einer zunehmenden Stabilisierung und Verhärtung der konfessionellen Lager.¹⁹¹

Seit der Frühzeit des reformatorischen Wirkens von Martin Luther hofften alle beteiligten Akteure auf die konfessionsvereinende Wirkung eines allgemeinen Konzils, das die marode Kirche durch Reformen erneuern und die Einheit im Glauben wiederherstellen sollte. Zahlreiche Religionsfrieden und Verträge wurden unter der Prämisse geschlossen, sie würden so lange gelten, bis das erwartete Konzil die Glaubenseinheit wieder herstellen würde – auch in der Eidgenossenschaft.¹⁹² Als 1545 das Konzil von Trient endlich einberufen wurde, sollte es die katholischen Dogmen ausformulieren und das Verhältnis zu den anderen Konfessionen definieren. Von Anfang an ging es nicht um Versöhnung und Inklusion, sondern um Abgrenzung gegenüber den protestantischen Konfessionen.¹⁹³ Die Bekenntnisse hatten sich ohnehin schon so weit entwickelt und die Glaubensfronten bereits so stark gefestigt, dass in der Eidgenossenschaft nur noch wenige auf eine Glaubensversöhnung durch das Konzil hofften. Die katholischen Orte der Eidgenossenschaft waren zufrieden mit dem Status quo und fürchteten, das Konzil könnte die vorteilhaften Kompromisse umstürzen. Daher wollten sie auch keine Gesandten nach Trient schicken. Erst in der letzten Tagungsperiode von 1562 bis 1563 war auch ein eidgenössischer Gesandter, Melchior Lussi aus Nidwalden (1529-1606) als weltlicher Vertreter, anwesend. Das Konzil brachte tatsächlich keine Versöhnung der Konfessionen. Es förderte stattdessen durch die innere Konsolidierung der katholischen Kirche die divergierende Bekenntnisbildung und führte zu einer Verfestigung der Konfessionskirchen, denn nun verlangten die Konfessionen von ihren Anhängern, regelmässig die ausformulierten Glaubensbekenntnisse zu bekräftigen. Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 war die lutherische Konfession bereits im ganzen Reich anerkannt worden und damit eingestanden worden, dass eine Versöhnung unwahrscheinlich war.¹⁹⁴

Auch in Frankreich nahmen die Konflikte aufgrund wachsender konfessioneller Differenzen zu. Als König Franz II. (1544-1560) 1560

¹⁸⁸ Fleiner, Parität: 84.

¹⁸⁹ Herdi, Geschichte: 194-203.

¹⁹⁰ Knittel, Werden: 37-43.

¹⁹¹ Maeder, Via Media: 170-178.

¹⁹² Maeder, Via Media: 209-210, 212.

¹⁹³ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 195.

¹⁹⁴ Maeder, Via Media: 252-253; te Brake, War: 7; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 144-145.

ohne männliche Nachkommen starb, übernahm seine Mutter Katharina de Medici die Regierung. Sie bemühte sich um religiösen Frieden mit der zunehmenden Anzahl Hugenotten, die einen protestantischen Glauben calvinistischer Prägung praktizierten. Daher berief sie 1561 das Kolloquium von Possy ein, das trotz grösster Bemühungen um eine Konsensfindung bereits nach einem Monat ergebnislos scheiterte. Mit dem *Massacre de Wassy* vom 1. März 1562, bei dem zahlreiche französische Protestanten im nordostfranzösischen Wassy getötet wurden, begann eine lange Phase blutiger Religionskriege und systematischer Verfolgung der Hugenotten in Frankreich. Geistliche auf beiden Seiten heizten die Spannungen immer wieder an.¹⁹⁵ Einen traurigen Höhepunkt fanden die konfessionellen Konflikte 1572 in der Bartholomäusnacht, bei der in Paris und ganz Frankreich mehrere Tausend Protestanten ermordet wurden. Der darauf einsetzende vierte von insgesamt acht Hugenottenkriegen verdeutlichte, dass keine der beiden konfessionellen Parteien stark genug war, die andere zu verdrängen oder zu dominieren. Auch die königliche Autorität war zu schwach, um einen lebhaften Kompromiss zwischen den rivalisierenden Konfessionen zu finden. Erst das Edikt von Nantes von 1598 konnte die Hugenottenkriege beenden. Dieses sicherte den französischen Protestanten Glaubensfreiheit in frühneuzeitlichem Verständnis zu. Sie durften ihren Glauben ausser in der Region Paris oder in Städten mit Bischofssitz und königlichen Schlössern frei praktizieren. Möglich wurde der Religionsfrieden durch die Zugeständnisse, die die Hugenotten eingingen. Der Katholizismus wurde als Staatsreligion festgesetzt und König Heinrich IV., ehemals Heinrich von Navarra, konvertierte zum katholischen Glauben.¹⁹⁶ Die Aufhebung des Ediktes von Nantes durch das Edikt von Fontainebleau 1685 durch König Ludwig XIV. beendete die lange Phase der religiösen «Toleranz» in Frankreich. Dieses Ereignis verursachte riesige Flüchtlingsströme. Etwa 150'000 Hugenotten migrierten dabei in die eidgenössischen Territorien.¹⁹⁷

In der Eidgenossenschaft zeigten die Diskussionen um das Konzil, wie sich das Bewusstsein um eine endgültig vollzogene Kirchenspaltung veränderte. Kurz nach der konfessionellen Spaltung waren die interkonfessionellen Beziehungen noch vielfältig. Familiäre Verwandtschaftsbeziehungen, Zusammenarbeit in den Gemeinden Herrschaften oder in Grenzgebieten sowie wirtschaftliche Handelsbeziehungen erschwerten es der Oberschicht, ein konfessionelles Bewusstsein auszubilden. Es dauerte einige Zeit, bis die Reste des katholischen Kultus ganz aus den evangelischen Glaubenspraktiken verschwunden waren.¹⁹⁸ Nach und nach setzte sich die Haltung durch, dass die konfessionelle Spaltung nicht mehr rückgängig gemacht und die Glaubenseinheit der eidgenössischen Orte nicht wiederhergestellt werden konnten. Gleichzeitig setzte sich die Überzeugung durch, dass politische Interessen und das gemeineidgenössische Bewusstsein konfessionskirchliche Differenzen überwogen. Die gesamteidgenössische Gruppenidentität

¹⁹⁵ Head, *Veränderungen*: 228.

¹⁹⁶ Holzem, *Christentum*: 580-582; Vischer, Schenker, Dellsperger, *Kirchengeschichte*: 145-146.

¹⁹⁷ Vischer, Schenker, Dellsperger, *Kirchengeschichte*: 170.

¹⁹⁸ Maeder, *Via Media*: 184-190.

und das Zusammengehörigkeitsgefühl waren nach den Kappeler Kriegen wieder wichtiger als Partikularinteressen der Konfessionen. Der Rückgriff auf die gemeinsame Gruppenidentität, die auf dem Wissen basierte, nur gemeinsam die eigene Selbständigkeit bewahren zu können, wurde einheitsstiftend.¹⁹⁹

Auch wenn sich die Eidgenossenschaft in ihrer konfessionellen Entwicklung von Frankreich und dem Reich unterschied und nicht an den dortigen Religionsfrieden beteiligt war, so war sie doch auf vielfältige Weise wirtschaftlich und politisch mit den auswärtigen Mächten verbunden. In der geopolitisch und strategisch günstig gelegenen Eidgenossenschaft im Zentrum Europas, die noch dazu die wichtigen Handels- und Marschrouten über die Alpenpässe kontrollierte, trafen verschiedene ausländische Einflüsse aufeinander. Französische, spanisch-habsburgische und päpstliche Interessen kollidierten hier und wurden durch Parteigänger vor Ort vertreten. Die auswärtigen Einflüsse beeinflussten nicht nur die aussenpolitische Ausrichtung der eidgenössischen Orte, sondern auch konfessions- und machtpolitische Fragen und Auseinandersetzungen im Innern der Eidgenossenschaft und innerhalb der einzelnen Orte.²⁰⁰ Auch wenn die Eidgenossenschaft als Ganzes nicht aktiv in die europäischen Konflikte und Kriege eingriff, so waren Individuen beispielsweise als Söldner in europäischen Heeren daran beteiligt. Die katholischen Interessen wurden auf europäischem Parkett vorwiegend über militärische Einflussnahme von Soldtruppen vertreten, während die evangelischen Orte vor allem in europäische Gelehrtennetzwerke eingebunden waren und mit anderen evangelischen Ständen Europas einen geistigen Austausch und materielle Solidarität lebten.²⁰¹

Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sind auch in der Eidgenossenschaft Konfessionalisierungsprozesse feststellbar.²⁰² Entwicklungen, die sowohl die Konsolidierung von theologisch-dogmatisch klar abgegrenzten Konfessionskirchen als auch ihr Auseinanderdriften beförderten, begannen mit grundsätzlichen Fragen wie der Benennung der neu entstehenden Kirchen. Um 1520 wurden die Begriffe «katholisch» oder «evangelisch» noch nicht für die Konfessionen verwendet. Erst nach und nach wurden die anfänglich noch diffusen Grenzen klarer gezogen und die Glaubensbekenntnisse, die die Konfessionsgruppen homogenisierten und Andersgläubige ausschlossen, explizit ausformuliert. Die evangelischen Pfarrer wurden auf das Zweite Helvetische Bekenntnis verpflichtet. Ausserdem bemühte man sich um den Aufbau und um Verbesserungen im Schul- und Bildungswesen. Die Ausbildung der Kinder und Geistlichen sollte sicherstellen, dass die Untertanen bereits im Kindesalter die religiösen Grundsätze lernten.²⁰³

Die katholische Kirche wurde durch Bemühungen um die katholische Reform und sogenannte Gegenreformation tiefgreifend verändert und gefestigt. Die tridentinischen Konzilsbeschlüsse dienten dazu, die

¹⁹⁹ Maeder, *Via Media*: 223.

²⁰⁰ Head, *Veränderungen*: 202-203; Holenstein, *Europa*: 79-107.

²⁰¹ Maeder, *Via Media*: 253-254.

²⁰² Head, *Catholics*: 321-322; Pfister, *Konfessionskonflikte*: 263; Reinhard, *Zwang*: 258-262, 275; Schilling, *Konfessionalisierung*: 6, 30-45; Schmidt, *Konfessionalisierung*: 1-4, 95-100, 116-122.

²⁰³ Maeder, *Via Media*: 244-252.

päpstliche Kirche und den Zugriff des katholischen Klerus auf die Gläubigen zu stärken. In der katholischen Eidgenossenschaft wurden sie verspätet umgesetzt. Erst durch die sorgfältigen Visitationen und Reformbemühungen des Mailänder Bischofs Karl Borromäus (1538-1584) wurde das neue tridentinische Kirchenverständnis in den katholischen Orten gefördert. Die Geistlichen liessen sich anfänglich nur widerwillig auf die Neuerungen ein. Die katholischen Reformen sollten die Ausbildung und Disziplin der Geistlichen verbessern und die Ausbreitung des protestantischen Glaubens aufhalten. Vor Ort unterstützten verschiedene Ordensgemeinschaften wie die Jesuiten oder Kapuziner die Umsetzung der Reformen. Die Jesuiten taten sich insbesondere in der Ausbildung des geistlichen Nachwuchses hervor, während die Kapuziner die sogenannte einfache Bevölkerung seelsorgerlich betreuten und die katholischen Glaubensgrundsätze verbreiteten, um alle Gläubigen an ein einheitliches Dogma zu binden. Schliesslich wurde 1586 auf Wunsch der katholischen Orte und dank langwieriger Bemühungen von Karl Borromäus in Luzern eine ständige Nuntiatur eingerichtet.²⁰⁴ Damit war die katholische Kirche dogmatisch auf einen einheitlichen Kurs gebracht und organisatorisch aufgerüstet worden, um auf zeitgenössische Herausforderungen reagieren zu können.²⁰⁵

In diesem Kontext wurde ein zu Beginn unbewusstes, langsames Auseinanderleben der konfessionellen Gruppen immer mehr zu einer bewussten Verfestigung und Homogenisierung der eigenen Partei nach innen sowie einer Verhärtung der Differenzen nach aussen. Die immer genauere Ausformulierung und Verpflichtung auf ein einheitliches Dogma grenzte die konfessionellen Gruppen immer stärker voneinander ab und verhärtete die konfessionellen Antagonismen.²⁰⁶ Als Folge konfessionalisierte sich auch die Rhetorik in der inner- und zwischenstaatlichen Kommunikation.²⁰⁷ Zudem übernahmen die lokalen Kommunen eine wichtige Rolle in der Ausbildung der Konfessionsgruppen.²⁰⁸ Sie hatten ein intrinsisches Interesse daran, dem rechten Glauben anzugehören, um Heilsgewissheit zu erlangen, und daran, dass sich alle Mitglieder der Glaubensgemeinschaft dem rechten Glauben entsprechend verhalten, um die Abendmahlsgemeinschaft rein und frei von Sünde zu halten.²⁰⁹ Sie übernahmen daher eine wichtige Rolle im Bereich der Sittenzucht um Durchsetzung der Glaubensgrundsätze.²¹⁰

Zeitgleich mit der Ausformulierung und Definierung der eigenen Gruppen und Gruppenidentitäten entstand das Bedürfnis, Grenzen zwischen den Konfessionen zu ziehen. Dieses Bedürfnis nach alltäglichen Handlungen und Praktiken, die die Grenzen betonten, war umso grösser, je näher die unterschiedlichen Konfessionen zusammenlebten. Die Konkurrenzsituation war in diesen Bereichen am grössten.²¹¹ Man begann, sich in Abgrenzung vom jeweils andern zu definieren und sich

²⁰⁴ Fink, Nuntiatur: 37-39, 43-45.

²⁰⁵ Head, Veränderungen: 225.

²⁰⁶ Hacke, Konfession: 178.

²⁰⁷ Pohlig, Deutungsmuster: 278.

²⁰⁸ Schilling, Disziplinierung: 678-680; Schmidt, Sozialdisziplinierung: 659-660, 662-665, 682.

²⁰⁹ Pfister, Sittenzucht: 289-291.

²¹⁰ Schmidt, Abendmahl: 87-90.

²¹¹ Schmidt, Konfessionalisierung: 67.

als Gegenstücke zu betrachten. Dies führte nach und nach dazu, dass beide Seiten darauf achteten, keine andersgläubigen Praktiken, Kulte, Verhaltensweisen oder Sichtweisen in den eigenen Kreisen zuzulassen und dass sich beide Seiten radikalisierten.²¹²

Die Bevölkerung verinnerlichte im Zuge dieser Entwicklungen die neuen Glaubensgrundsätze und Verhaltensregeln. Die Obrigkeiten intensivierten die sittliche, moralische und kirchliche Kontrolle auf die Untertanen und installierten Ehegerichte und Konsistorien, die das Leben der Untertanen bis in aus heutiger Sicht höchstpersönliche Bereiche wie die Moral oder Sexualität regelten. Die Obrigkeiten verstanden sich als von Gott eingesetzte Institution, die die Einhaltung göttlicher Gesetze und christlicher Moral überwachen und sicherstellen sollte.²¹³ Bis ins 17. Jahrhundert hatten sich konfessionell unterschiedliche Lebenseinstellungen und alltäglichen Verhaltensmuster mit unterschiedlichem konfessionellen Habitus ausgebildet. Diese Sozialdisziplinierung erfolgte sowohl obrigkeitlich gefördert von oben nach unten als auch aus einem intrinsischen Bedürfnis der Bevölkerung selbst von unten her.²¹⁴

Die Folgen davon zeigten sich im eidgenössischen Alltag, der in beinahe allen Bereichen konfessionell interpretiert wurde. Festtage, Gebete, katholisches Glockenläuten, evangelische Sittenmandate mit Verbot von Luxus, Spiel und Tanz. Heiratsverbindungen wurden fast nur noch mit Personen gleicher Konfession eingegangen, politische Allianzen ebenso. Dadurch entstanden zwei unterschiedliche Konfessionskulturen, die nicht nur den Glauben und die Frömmigkeitspraktiken, sondern den ganzen Alltag der Menschen beeinflussten.²¹⁵ Religion wurde nicht nur zum zentralen Strukturelement frühneuzeitlicher Staaten, sondern prägte durch konfessionelle Eigenheiten auch alltägliche Lebens- und Verhaltensweisen sowie Denkmuster. Die Ausbildung verschiedener Konfessionskulturen führte dazu, dass die unterschiedlichen Konfessionen zunehmend das Verständnis für die Verhaltensmuster und die öffentlich sichtbare Glaubensausübung der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft verloren.²¹⁶

Dennoch fanden zahlreiche Kontakte zwischen den Konfessionen statt. In Gemeinen Herrschaften und den Drei Bünden gab es gemischt-konfessionelle Gemeinden, in denen die Kirche von beiden Glaubensgemeinschaften genutzt wurde. Wirtschaftliche Beziehungen sorgten für einen beinahe alltäglichen Austausch, der von geistlichen und weltlichen Obrigkeiten misstrauisch beobachtet wurde. Sie sorgten sich um den Erfolg ihrer Disziplinierungsbemühungen und vor Konversionen. Die konfessionellen Spannungen nahmen daher in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu, insbesondere in Bezug auf die konkrete Ausgestaltung der Koexistenz. Für die politischen Eliten war die Vorstellung einer gemischt-konfessionellen Einheit weiterhin abwegig. Die verschiedenen konfessionellen Händel wie beispielsweise die Vertreibung der evangelischen Locarner 1554 und 1555, der Glarnerhandel von

²¹² Maeder, *Via Media*: 244-252.

²¹³ Forclaz, *Konfessionen*: 247-249; Head, *Veränderungen*: 231-232.

²¹⁴ Schilling, *Disziplinierung*: 678-680; Schmidt, *Konfessionalisierung*: 84-85.

²¹⁵ Forclaz, *Konfessionen*: 247-249; Head, *Veränderungen*: 231-232; Schmidt, *Dorf*: 191, 194-195.

²¹⁶ Kaufmann, *Einleitung*: 12-15.

1555 bis 1564 oder die gewaltsame Reformation in der Landschaft Saanen 1556 durch den neuen Territorialherrn Bern zeigen, dass immer versucht wurde, monokonfessionelle politische Einheiten zu schaffen und alle konfessionellen Anliegen nun politisch, ebenso wie alle politischen Fragen nun konfessionell aufgeladen waren.²¹⁷

In den 1580er Jahren drohte die Eidgenossenschaft in die Wirren der französischen Hugenottenkriege hineingezogen zu werden. Die Religionskriege hatten einen neuen Höhepunkt erreicht, sodass 1585 beide Seiten die eidgenössischen Orte um Soldtruppen ersuchten. König Heinrich von Navarra bat die evangelischen Orte um Söldner, die Heilige Liga die katholischen. Dies hätte dazu führen können, dass auf dem Schlachtfeld Eidgenossen gegen Eidgenossen kämpfen müssten. Daher entsandten sowohl die evangelischen als auch die katholischen Orte Gesandtschaften zu den jeweils anderen und baten darum, keine Söldnerwerbungen zu erlauben. Dennoch waren beide Seiten nicht von ihrem Vorhaben abzubringen.²¹⁸

Die katholischen Orte schlossen 1586 den sogenannten Goldenen Bund. Darin versprachen sich die fünf Innerschweizer Orte sowie Solothurn und Freiburg, einander zu helfen, den katholischen Glauben zu schützen und sich gegen äussere Angriffe zu unterstützen. Die evangelischen Orte hingegen protestierten vehement gegen das katholische Sonderbündnis, das als konfessionsinternes Abkommen mit dem Ziel, die evangelischen Orte auszuschliessen, verstanden wurde. Sie befürchteten, die katholischen Orte würden beabsichtigen, die älteren eidgenössischen Bundesverträge durch den neuen Bund zu ersetzen. Ein Jahr später schlossen die Innerschweizer Orte und Freiburg ein konfessionell motiviertes Schutz- und Handelsbündnis mit Spanien, welches dem spanischen König unter anderem den Truppendurchmarsch durch die katholische Eidgenossenschaft sowie Söldnerwerbung erlaubte. Die katholischen Orte hingegen profitierten neben Zollerleichterungen von Pensionen und Stipendien. Erneut protestierten die evangelischen Orte vergeblich, die Allianz sei uneidgenössisch.²¹⁹ Dies hinderte die katholischen Orte nicht daran, ihre innenpolitische Situation durch aussenpolitische Bündnisse zu sichern. In den Jahren 1560, 1577, 1581 und 1634 gingen sie Verträge mit Savoyen ein. Auf der anderen Seite schlossen Zürich und Bern 1584 ein Bündnis mit Genf und 1588 mit Strassburg. Weitere Allianzen gingen sie 1602 mit dem Wallis und den Drei Bünden ein, 1612 mit Baden-Durlach sowie 1615 und 1618 mit Venedig.²²⁰

Die konfessionspolitischen Verhältnisse nach 1531 veränderten die innereidgenössische Kommunikation grundsätzlich. Im 17. Jahrhundert fanden 3'064 von 4'422 eidgenössischen Tagsatzungen unter konfessionell gleichgesinnten Orten statt. Damit trafen sich auf fast drei Viertel aller eidgenössischen Versammlungen Orte der gleichen Konfession, um eine innere Meinungsbildung vorzunehmen, bevor man sich im Plenum traf. Die Gesandten der gleichkonfessionellen Orte trafen, sahen und sprachen sich viel häufiger, als sie auf Abgesandte

²¹⁷ Head, Veränderungen: 233; Maeder, Via Media: 253-254; Pfister, Konfessionskonflikte: 263.

²¹⁸ Head, Veränderungen: 230.

²¹⁹ Head, Veränderungen: 230.

²²⁰ Holenstein, Politik: 53.

anderskonfessioneller Orte trafen. Die katholischen Orte tagten mehr als doppelt so häufig wie die evangelischen Orte.²²¹

Diese Entwicklungen schufen eine prekäre Ausgangslage für die interkonfessionelle Kommunikation, denn durch die Vertiefung der konfessionellen Beziehungen und durch das Vermeiden der interkonfessionellen Zusammenkünfte wurde der Austausch zwischen den konfessionellen Lagern gestört. Einerseits schuf die vorbereitende Meinungsbildung auf den konfessionellen Sondertagsatzungen frühzeitig ausgeformte Haltungen, die schwer geändert und für einen Kompromiss geöffnet werden konnten. Andererseits entfernten und entfremdeten sich die Angehörigen der unterschiedlichen Konfessionen immer mehr, da sie viel weniger miteinander sprachen. Vermutlich unterhielten sich auch auf den gesamteidgenössischen Tagsatzungen vor allem diejenigen Gesandten, die einander schon kannten und der gleichen Konfession angehörten. Dadurch verstärkten sich die konfessionellen Konflikte selbst, indem sie konfessionelle Sondertagsatzungen generierten, die wiederum die Ausbildung und Verhärtung von gemeinsamen Haltungen vorantrieben und die gegenseitigen Selbst- und Fremdbilder zunehmend ausformulierten.²²²

Im 17. Jahrhundert hatten sich nicht nur die Konfessionskirchen voll ausgebildet, sondern auch die theologisch-dogmatischen Grenzen verhärtet. Über die theologischen Schriften, Predigten, Gebete sowie alltägliche Verhaltensweisen und Rituale wirkte sich dies auch auf die Laienbevölkerung aus. Evangelische Autoren beispielsweise bezeichneten die Zeit vor der Reformation als «Päpstliche Finsternuß», welche «etliche hundert Jahr lang / die gantze Welt überschattet vnd geöffet hatte».²²³ Die Reformatoren Zwingli und Luther sowie die Reformation selbst betrachteten sie als Gottes Geschenk, «vnd also die vralte Evangelische Apostolische / vorhin lang vnderdruckte Lehr / widerumb herfür gebracht haben.»²²⁴ Damit erschienen die Reformatoren als propheetenähnliche Retter des Glaubens, was von katholischen Geistlichen als Vorlage dafür diente, die evangelischen Glaubensgrundsätze zu verurteilen. Pater Alfons Sonnenberg hielt am 8. Juli 1646 eine Predigt für die Gesandten der katholischen Orte, die in Baden die Gesamteidgenössische Jahrrechnungstagsatzung der 13 Orte vom 2. bis 18. Juli besuchten.²²⁵ Der erste Teil der Predigt dient der Lobpreisung Gottes und behandelte die Frage der guten und bösen Engel. Jeder Mensch habe einen Schutzengel, welcher von Gott aus grosser Liebe den Menschen gegenüber entsandt wurde. Zeittypisch erscheinen die Menschen als Sünder, die sowohl gegen die göttlichen als auch gegen die menschlichen Gesetze immer wieder verstossen. Die Engel sollen sie aber vor der teuflischen Versuchung beschützen. Diese Aufgabe übergab Gott «daher den himlische vnd irdische engel [...], Nemblich: die bischöf, preister, vnd prediger.»²²⁶ Die Engel dienen den Menschen, lehren sie die göttlichen Gesetze und helfen ihnen, alle Hindernisse zu meistern und sich

²²¹ Lau, Stiefbrüder: 68-69.

²²² Lau, Stiefbrüder: 69.

²²³ Eygentlicher Bericht, 1660: 3.

²²⁴ Eygentlicher Bericht, 1660: 3.

²²⁵ EA, Bd. 5, Abt. 2a: 1392-1394.

²²⁶ StALU PA 665/204, fol. 2: 8.7.1646 – Catholische Predig.

nicht sündig zu verhalten. Dies sei nötig, da auch der Teufel seine Engel hat, welche die Menschen verführen wollen.

Der Pater geht darauf ein, durch welche Approbation die Geistlichen als irdische Engel eingesetzt und damit in ihrer Funktion legitimiert werden. In einer langen, fingierten Frage- und Antwort-Rede erläutert er den Zuhörenden, dass die Priester ihre Gewalt und Rechte vom apostolischen Stuhl, der Papst wiederum die seinen von Jesus Christus, dessen irdischer Stellvertreter er schliesslich ist, und dieser seine Macht von seinem Vater dem Herrn erhalten habe. Durch eine hierarchische Weitergabe der göttlichen Aufgaben und Rechte legitimiert der Pater damit die Funktion der katholischen Prediger und Priester als irdische Engel. Er stört sich daran, dass sich die evangelischen Prädikanten ebenfalls Diener der Kirche Gottes und Engel nennen. Denn «wie sollen sy predigen was sy nit gsant werden – Nemlich von Gott der syne prediger sandt».²²⁷ Er bezeichnet die Evangelische als «particular aufrichten kirchen», die beweisen müssten, dass sie apostolisch seien und Christus ihre Rechte legitimiere. Er geht insbesondere auf die Reformatoren Zwingli, Oekolampad und Calvin ein. Zwingli habe behauptet, von Gott berufen worden zu sein und belegte dies mit Wunderzeichen. Daher würden heutige Zürcher Prädikanten auf die Frage, woher sie ihre Gewalt erhalten, der Kirche zu dienen oder das Wort Gottes zu predigen, antworten, von ihren Vorfahren, von Zwingli. Da aber Zwingli seine Approbation nicht beweisen könne, könnten sich alle «predicanten der Neüen neügleübigen kirchen, nit witer, alß uf einen sectischen erbvater bewißen».²²⁸ Denn Zwingli selbst sei gemäss Pater Alfons «nit berufen», sondern zeichne sich durch «Sectische oder vnlichen, ob vnd mehr alß teüflischeß hochmutß»²²⁹ aus. Die Prädikanten könnten nicht beweisen, dass sie Diener der Kirche Gottes seien.

Zwingli und Oekolampad seien vor ihrer reformatorischen Tätigkeit Priester beziehungsweise Mönche gewesen und seien gegen den Willen Gottes aus der Kirche Gottes ausgetreten. Sie hätten spätestens mit ihren Heiraten gegen ihre Gelübde verstossen. Pater Alfons stellt die Reformatoren als «vnzüchtig»²³⁰ und wollüstig dar, die sich eigennützig vermählt hätten, denn wer ein Gelübde abgelegt habe, könne nicht heiraten. Die Frauen seien demnach keine Ehefrauen sondern Huren. Die Reformatoren haben nicht nur sich, sondern auch den Frauen geschadet. Der Prediger vergleicht die liederliche Unkeuschheit der Reformatoren mit der vorbildlichen Standhaftigkeit und dem züchtigen Lebenswandel der katholischen Priester. Daher fällt sein Urteil eindeutig aus: «Oerschröcklicheß ding, so abschülicheß reformation wesen.»²³¹

Der katholische Prediger schuf zwei gegensätzliche Gruppen. Die katholische Religion sei die Einzige, die von Gott bestätigt und legitimiert werde. Die katholischen Priester, Bischöfe und Päpste seien von Gott eingesetzt und daher rechtmässige Prediger und Stellvertreter Gottes auf Erden, die im Sinne irdischer Engel die Menschen in religiösen Dingen unterweisen und anleiten. Die evangelische Konfession hin-

²²⁷ StALU PA 665/204, fol. 5: 8.7.1646 – Catholische Predig.

²²⁸ StALU PA 665/204, fol. 5: 8.7.1646 – Catholische Predig.

²²⁹ StALU PA 665/204, fol. 5: 8.7.1646 – Catholische Predig.

²³⁰ StALU PA 665/204, fol. 6: 8.7.1646 – Catholische Predig.

²³¹ StALU PA 665/204, fol. 7: 8.7.1646 – Catholische Predig.

gegen basiere auf selbsternannten Predigern, die ihre Gelübde eigenmächtig gebrochen haben. Die Prädikanten könnten ihre Legitimation nicht nachweisen und nicht beweisen, dass sie Diener der Kirche Gottes sind. Pater Alfons schuf zwei eindeutige Kategorien von richtig und falsch, die er den zuhörenden eidgenössischen Gesandten vermittelte.

Auch wenn kaum katholische Predigten aus der Zeit des 1. Villmergerkrieges überliefert sind, verdeutlicht diejenige von Pater Alfons das religiöse Milieu, welches die politischen Eliten der katholischen Orte beeinflusste und prägte. Insbesondere, wenn man den Kontext beachtet, in welchem die konfessionalistische Predigt gehalten wurde. Pater Alfons Sonnenberg, der aus einer angesehenen Luzerner Patrizierfamilie stammte, hielt seine polemische, die reformierte Konfession verurteilende Predigt ausgerechnet am Rande der gesamteidgenössischen Tagsatzung, auf der Gesandte aus allen eidgenössischen Orten, sowohl reformierten als auch katholischen zusammenkamen. Der katholische Prediger hielt es für angebracht und notwendig, am Rande einer interkonfessionellen Veranstaltung zu einer Zeit, als der Dreissigjährige Krieg ennet der Grenze noch nicht befriedet war, die katholischen Glaubensgenossen auf die konfessionellen Unterschiede aufmerksam zu machen und auf eine strikte katholische Linie gegenreformatorischer Prägung einzuschwören. Die katholische Theologie sprach der evangelischen Glaubensgemeinschaft den Anspruch ab, eine christliche Kirche zu sein und entzog ihr damit ihre grundsätzliche Existenzberechtigung. Die evangelische Konfession rückte damit aus katholischer Sicht in die Ecke der Sekten.

Aufgrund der Tatsache, dass die konfessionellen Grenzen nicht mit allen älteren Gräben wie denjenigen zwischen Stadt- und Landorten oder denjenigen zwischen unterschiedlicher ökonomischer Ausrichtung deckungsgleich waren, entstanden keine Sollbruchstellen. Stattdessen entstand durch die wechselnden Allianzen eine labile Machtbalance.²³² Dennoch waren sie teilweise mit den bereits bestehenden Parteigrenzen identisch, wodurch die jeweiligen Gegensätze verstärkt wurden.²³³

Die Tagsatzung nahm dennoch eine verbindende Funktion ein. Konfessionskonflikte der Frühen Neuzeit äusserten sich vor allem in Form von «Auseinandersetzungen um lokale Kirchenverhältnisse beziehungsweise um das alltägliche Zusammenleben unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften».²³⁴ Die konfessionellen Konflikte im lokalen Milieu erwachsen nur selten aus unterschiedlichen dogmatischen Vorstellungen. In der Regel führten gegensätzliche Interessen zu Nutzungskonflikten, die in einen Konfessionsgegensatz transformiert wurden. Denn die Leitdifferenz zwischen den an den Nutzungskonflikten beteiligten Gruppen war die Konfession, die durch ihren universellen Charakter die binäre Gruppeneinteilung erlaubte. Die lokalen Streitigkeiten wurden in Konfessionskonflikte transformiert, die des Öfteren nicht durch lokale Akteure vor Ort gelöst werden konnten. Sie gelangten daher massenweise an die Appellationsinstanz der Gemeinen Herrschaften, die Tagsatzung der regierenden Orte. Auf der Tagsatzung äusserten sich die Konfessionskonflikte zumeist in langen Diskussionen um die

²³² Würgler, Aushandeln: 34.

²³³ Head, Veränderungen: 221; Maeder, Via Media: 178-180.

²³⁴ Pfister, Konfessionskonflikte: 257.

Auslegung des Landfriedens beziehungsweise um die Frage, wem die Deutungshoheit über die korrekte Lesart des Vertragstextes zustand.²³⁵ Die Streitigkeiten konnten in der Regel nur durch langwieriges Aushandeln beschwichtigt werden.²³⁶

Neben der konfliktdämmenden Funktion der Tagsatzung wirkten verschiedene weitere Faktoren den divergierenden Kräften der konfessionellen Konflikte entgegen. Einerseits verfolgten alle Obrigkeiten das Ziel, Ruhe und Ordnung herzustellen und zu sichern. Konflikte waren immer unbequem für die regierenden Eliten. Sie hatten kein Interesse daran, eine Eskalation zu provozieren. Sie betrachteten es als ihre Aufgabe, den Landfrieden zu sichern.²³⁷ Ausserdem stimmten die konfessionellen Fronten nicht immer mit den politischen überein.²³⁸ Das katholische Luzern hatte als Stadtort eine ähnliche aristokratische Regierungsform ausgebildet wie die reformierten Städte Zürich und Bern. Sie alle unterschieden sich deutlich durch ihr Regierungssystem von den Innerschweizer Landorten. Die konfessionellen, politischen und wirtschaftlichen Bruchlinien waren nicht deckungsgleich, was verhinderte, dass sich immer die gleichen starren Parteien gegenüberstanden.²³⁹ Stattdessen profitierte die Eidgenossenschaft als Ganzes davon, dass sich die kollektiven Gruppenidentitäten und Gruppenkonstellationen je nach vorrangigem Aspekt und Ziel unterschieden. Dazu kam, dass auch innerhalb der einzelnen Orte Uneinigheiten bestanden und sich beispielsweise die kaiserliche und französische Partei gegenseitig blockierten. Um nach aussen gemeinsam und geschlossen auftreten zu können, sprachen sich die konfessionsgleichen Orte jeweils vor dem Aufeinandertreffen mit der Gegenseite ab. Trotz innerer Differenzen wollten sie als homogene Einheit wahrgenommen werden. Verschiedene Interessen und Teilidentitäten wechselten einander in ihrer Bedeutung ab, wobei nicht immer die konfessionellen die anderen überwogen. Auf diese Weise konnten zahlreiche politische und verwaltungstechnische Fragen angegangen und pragmatisch gelöst werden. Die Eidgenossenschaft wurde auch in der Hochphase der Konfessionalisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert nicht nur durch konfessionelle Motive bestimmt und gelenkt.²⁴⁰

Hinzu kommt, dass die auswärtigen Grossmächte, allen voran Frankreich, ein Interesse an einer vermeintlich unabhängigen, stabilen und geeinten Eidgenossenschaft hatten. Denn nur so konnte sie weiterhin als Söldnerreservoir und als zentraleuropäische Pufferzone zwischen den konkurrierenden Grossmächten dienen. Die engagierten Vermittlungsbemühungen der ausländischen Gesandten in innereidgenössischen Konflikten, insbesondere des französischen Ambassador, müssen in diesem Kontext betrachtet und beurteilt werden. Die französischen Ambassadoren, die seit 1522 in Form einer ständigen Gesandtschaft in Solothurn weilten, beeinflussten die innen- und aussenpolitischen Entscheidungen der eidgenössischen Orte, um die französischen

²³⁵ Pfister, Konfessionskonflikte: 257-263.

²³⁶ Head, Veränderungen: 231; Pfister, Konfessionskonflikte: 280.

²³⁷ Maeder, Via Media: 254-255.

²³⁸ Maeder, Via Media: 179.

²³⁹ Lau, Stiefbrüder: 75.

²⁴⁰ Maeder, Via Media: 179.

Interessen vor Ort zu wahren, meist friedensfördernd.²⁴¹

Die konfessionelle Spaltung und die daraufhin einsetzenden Konfessionalisierungsprozesse hatten ein Klima gegenseitigen Misstrauens geschaffen, das ein gemeinsames Vorgehen der Eidgenossenschaft als einheitliche Gruppe verhinderte. Dennoch konnten die eidgenössischen Orte durch geschicktes Taktieren und Verschleppen der zahlreichen Konflikte grössere Religionsstreitigkeiten meistens vermeiden.²⁴²

Trotz der divergierenden Kräfte innerhalb des eidgenössischen Bündnissystems waren die Bemühungen um eine gesamteidgenössische Einheit immer gegeben. Die eidgenössischen Orte standen in einem Spannungsverhältnis zwischen konfessioneller Identitätsfindung und äusseren Abgrenzung sowie den Bemühungen um das Überleben der eidgenössischen Verträge, Bünde und Wertvorstellungen.²⁴³

2.1.4 *Nachkriegssituation in der Gemeinen Herrschaft Thurgau*

Die praktische Umsetzung des 2. Landfriedens verursachte unter anderem in der Gemeinen Herrschaft Thurgau immer wieder Reibereien. Da die Interessenssphären der evangelischen und katholischen Orte hier in besonderem Masse kollidierten, waren die Konflikte besonders gross. Die Landvogtei Thurgau spielte daher im Verlauf der Frühen Neuzeit immer wieder eine wichtige Rolle in der eidgenössischen Politik, weshalb ein genauer Blick auf die lokalen Verhältnisse an dieser Stelle sinnvoll erscheint. Die Landvogtei Thurgau war seit 1460 eine Gemeine Herrschaft der sieben eidgenössischen Orte Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern, Zürich und Glarus, die das Untertanengebiet gemeinsam regierten und verwalteten.²⁴⁴ «Regieren» bedeutete in der Frühen Neuzeit in der Regel, ein Gebiet zu verwalten, was sich hauptsächlich die Rechtsprechung über die Untertanen beinhaltete.²⁴⁵

Die regierenden Orte übten durch den Landvogt die hohe Gerichtsbarkeit aus. Sie hatten das Recht, Leib- und Lebesstrafen zu sprechen. Unter die hohe Gerichtsbarkeit fielen die schweren Verbrechen wie Diebstahl, Körperverletzung, Tötung oder Landesverrat.²⁴⁶ Vor Ort amtete im Auftrag der regierenden Orte ein Landvogt, der alle zwei Jahre wechselte. Die Herkunftsorte der Landvögte wechselten sich aufgrund des gegenseitigen Misstrauens²⁴⁷ in einer genauen Reihenfolge zwischen den sieben regierenden Orten ab.²⁴⁸ Die regierenden Orte trafen sich regelmässig auf der Tagsatzung und besprachen die aktuellen Themen. Sie waren befugt, Gesetze zu erlassen, Mandate zu versenden, Untertanen zu bestrafen und als Appellationsinstanz die Klagen der Untertanen zu behandeln. Nach der konfessionellen Spaltung der eidgenössischen Orte in die reformierten Orte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen und die katholischen Orte Uri, Schwyz, Unterwalden,

²⁴¹ Head, Veränderungen: 228.

²⁴² Lau, Stiefbrüder: 104; Peyer, Verfassungsgeschichte: 71-73, 101-102; Schläppi, Gesandte: 9-10; Würzler, Aushandeln: 32-33.

²⁴³ Head, Veränderungen: 234.

²⁴⁴ Herdi, Geschichte: 100-109.

²⁴⁵ Head, Lordship: 495.

²⁴⁶ Brüscheiler, Simultanverhältnisse: 117-118; Bühler, Eidgenossenschaft: 410.

²⁴⁷ Head, Lordship: 508.

²⁴⁸ Head, Dominion: 121-123.

Zug, Luzern, Solothurn und Freiburg sowie in die gemischtkonfessionellen Orte Glarus und Appenzell gehörten die regierenden Orte der Gemeinen Herrschaft Thurgau unterschiedlichen Konfessionen an.²⁴⁹ Sie verfolgten unterschiedliche Interessen in den Gemeinen Herrschaften. Die niedere Gerichtsbarkeit wurde von einer Vielzahl lokaler Gerichtsherren ausgeübt.²⁵⁰ Diese umfasste die weniger schweren Vergehen wie Verstösse gegen den Flurzwang, Geldschulden oder Beistandschaften, die mit Geldbussen bestraft wurden.²⁵¹

Die rechtlichen Voraussetzungen wurden durch die Bestimmungen des 2. Landfriedens von 1531 schriftlich festgeschrieben. Die Landvogtei Thurgau war im Vertrag aufgenommen worden und wurde daher nicht wie die Freien Ämter zwangsweise rekatholisiert.²⁵² In Bezug auf die gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften bargen die Bestimmungen des Landfriedens allerdings grosses Konfliktpotential. Denn der reformierte Glauben wurde zwar im Status quo anerkannt, allerdings jeder Weiterentwicklungsmöglichkeit beraubt. So durften keine Änderungen im Kultus vorgenommen werden. Ausserdem konnte sich der reformierte Glauben nicht weiter ausbreiten, der katholische hingegen schon. Reformierte Glaubensangehörige durften zum Katholizismus konvertieren, nicht aber umgekehrt. Den katholischen Glaubensangehörigen musste die Ausübung ihres Glaubens, selbst wenn sie die Minderheit in einer Gemeinde stellten, gewährleistet werden. Evangelische Minderheiten hatten keine vergleichbaren Ansprüche. Die katholische Mehrheit der regierenden Orte, die mehrheitlich katholischen Landvögte sowie die mehrheitlich katholischen niederen Gerichtsherren benachteiligten die Interessen der reformierten Bevölkerung, beriefen wenn immer möglich Angehörige der katholischen Konfession in die wichtigen Ämter und versprachen Konversionswilligen Kredite oder Hilfsleistungen.²⁵³ Ausserdem gab es immer wieder Klagen, Evangelische würden vor Gericht härter bestraft werden als Katholische bei vergleichbaren Vergehen.²⁵⁴ Der katholische Glauben wurde bevorteilt. Da die Entscheidungen von den jeweils regierenden Orten durch Mehrheitsentscheide bestimmt wurden und die katholischen Orte in ihrer Anzahl diejenige der evangelischen Orte überwogen, entschieden sie die Abstimmungen trotz ihrer machtpolitischen Unterlegenheit jeweils für sich. Die reformierten Orte waren in der Ausübung ihrer Herrschaftsrechte damit strukturell benachteiligt.

Die eidgenössische Tagsatzung, die meist katholischen Landvögte und die mehrheitlich katholischen lokalen Gerichtsherren begünstigten den katholischen Glauben und legten den Landfrieden nach katholischer Lesart aus. Sie führten die katholische Messe selbst in rein evangelischen Gemeinden wieder ein, siedelten auswärtige Katholische in ihren Herrschaften an und übten Druck auf die Evangelischen aus, indem sie den Zugang zu Landbesitz, Lehen und Ämtern regelten.²⁵⁵

²⁴⁹ Meyer, Kappeler Krieg: 232-234.

²⁵⁰ Knittel, Werden: 37-43.

²⁵¹ Bühler, Eidgenossenschaft: 410.

²⁵² Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 6-9.

²⁵³ EA, Bd. 5, Abt. 2, 2: 1567-1574; Peyer, Verfassungsgeschichte: 91-92; Straub, Rechtsgeschichte: 82-85.

²⁵⁴ EA, Bd. 5, Abt. 2, 2: 1567.

²⁵⁵ Head, Dominion: 117-121, 128-134.

Dennoch überlebte in den meisten Gemeinden eine reformierte Mehrheit auch, nachdem der katholische Gottesdienst wieder eingeführt worden war.²⁵⁶ Von 62 Thurgauer Kirchgemeinden wurden 14 ausschliesslich katholisch, 18 evangelisch und 30 simultan genutzt.²⁵⁷

Die rechtlichen Ungleichheiten der beiden Konfessionen schufen trotz der eingeschränkten Religionsfreiheit problematische Vorbedingungen für das Zusammenleben vor Ort. Die Tatsache, dass man mit den Anhängern des anderen Glaubens zusammenleben und die Kirche teilen musste, verursachte ständig Auseinandersetzungen.²⁵⁸ Insbesondere in der Zeit kurz nach dem Abschluss des 2. Landfriedens musste der neue Alltag des gemischtkonfessionellen Zusammenlebens ausgehandelt werden. Dies geschah nicht selten über Konflikte, die eine politische Lösung erforderten.²⁵⁹ Konnten Streitigkeiten zwischen konfessionellen Parteien nicht vor Ort durch die Beteiligten selbst gelöst werden, gelangten sie an die niederen Gerichtsherren und, wenn auch dadurch keine Einigung erzielt werden konnte, an die regierenden Orten. Die Tagsatzung war die oberste rechtliche Instanz und das Appellationsgericht für die Bevölkerung.²⁶⁰ Dieser Transformationsschritt, dass die oberste eidgenössische Behörde lokale Auseinandersetzungen behandeln musste, kam sehr häufig vor. Insbesondere, wenn eine simultane Kirchennutzung eingeführt werden sollte, entstanden Konflikte. Die Beteiligten taten sich schwer, zu entscheiden, wie genau die Kirche, Gottesdienstzeiten und das Kirchengut geteilt werden sollten. Die Tagsatzung behandelte alltägliche Fragen wie beispielsweise, wo der Taufstein oder Altar stehen sollten, ob beide Konfessionen ein Anrecht auf einen Schrank in der Kirche hätten, wie die Kirchengüter aufgeteilt sowie wie die Glocken geläutet werden sollten. Ausserdem gelangten Klagen an die regierenden Orte, man sei an der Religionsausübung gehindert worden, die Angehörigen der jeweils anderen Konfession hätten den eigenen Glauben beleidigt, die Feiertagsruhe gestört oder das Chor widerrechtlich vergittert. Schliesslich gelangten auch Klagen über den ungleichen Zugang zu Ämtern an die Appellationsinstanz.²⁶¹

Ein Grossteil der Proteste, welche die Tagsatzung erreichten, stammte von den Evangelischen, die bei ihren katholischen Gerichtsherren gescheitert waren. Sie appellierten an Zürich, welches zum Fürsprecher für die Anliegen der evangelischen Untertanen wurde. Die Probleme wurden daraufhin von den regierenden Orten diskutiert und gelöst, indem sie sich auf den Landfrieden, auf ältere Abschiede, auf das alte Herkommen oder die eidgenössischen Werte beriefen. Waren die bisherigen rechtlichen Normen in Bezug auf einen bestimmten Fall nicht eindeutig, wurden aus den langen Disputen oft schier endlose Aushandlungsprozesse. Durch die Behandlung konkreter Fragen und Beschwerden wurden die unklaren Bestimmungen des Landfriedens nach und nach ergänzt und genauer definiert. Die Lösung wurde meist durch eine Abstimmung, die nach dem Mehr entschieden wurde, ge-

²⁵⁶ Head, *Dominion*: 128-134.

²⁵⁷ Straub, *Rechtsgeschichte*: 90-91.

²⁵⁸ Meyer, *Kappeler Krieg*: 242.

²⁵⁹ Hacke, *Konfession*: 177.

²⁶⁰ Herdi, *Geschichte*: 180-193.

²⁶¹ EA, Bd. 5, Abt. 2, 2: 1557-1562, 1572, 1576-1585.

funden. Sie wurde also praktisch von den katholischen Orten entschieden und bestimmt. Zürich konnte sich trotz grossem Engagement selten gegen die katholische Mehrheit durchsetzen. Eine der wenigen erfolgreichen Wege, um seine Ziele dennoch erreichen zu können, bestand darin, dass Zürich jeweils eine Forderung der katholischen Seite an eine eigene knüpfte. Manchmal endete eine Diskussion auch dadurch, dass in der konkreten Situation vor Ort die Forderungen einfach umgesetzt und die regierenden Orte vor vollendete Tatsachen gestellt wurden.²⁶² Allerdings war mit den meisten ausgehandelten Regelungen keine Konfession wirklich zufrieden, weshalb deren Ausarbeitung und Umsetzung zu einer Verstärkung der konfessionellen Gegensätze führten.²⁶³

Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hatten sich Rituale ausgebildet, welche die konfessionellen Unterschiede und Grenzen betonten. Bei den Untertanen war ein Bedürfnis für die Klärung der religiösen Praxis entstanden, da sie sich um die religiöse Reinheit ihrer Religionsgemeinschaften sorgten. In simultan genutzten Kirchen verschwammen die Grenzen zwischen den Glaubensvorstellungen und -praktiken. Die Evangelischen durften beispielsweise auch an den katholischen Feiertagen nicht arbeiten, um die Katholiken in ihren Feiern nicht zu stören, und mussten täglich beim Glockengeläut mit ihnen beten. Sie kannten die katholischen Glaubenspraktiken und Rituale sehr gut und übten sie teilweise selbst aus. Dies führte zu fließenden Übergängen zwischen den Konfessionen und war ein beliebtes Mittel, die Evangelischen zur Konversion zu bewegen.²⁶⁴

Das Unbehagen über diese Situation führte immer wieder zu Übergriffen auf katholische Kultusgegenstände, die dazu dienten, die verschwommenen Grenzen zwischen den beiden Konfessionen wieder stärker zu empfinden.²⁶⁵ Ähnliche Prozesse fanden auch ausserhalb der Eidgenossenschaft statt wie beispielsweise im bikonfessionellen Frankreich der 1560er Jahre.²⁶⁶ Denn man kannte die Bedeutung der jeweiligen religiösen Handlungen und wusste, wie man den Anderen beleidigen konnte. Ausserdem führte der alltägliche Kontakt mit der anderen Konfession dazu, eigene rituelle Handlungen und Praktiken, die die Unterschiede zwischen den Konfessionen betonten und die eigene heroisierte, auszubilden.²⁶⁷ Dies förderte die klare Abgrenzung zwischen den Konfessionen. Das Verständnis für die Präsenz der jeweils anderen Konfession in der eigenen Gemeinde nahm hingegen ab.²⁶⁸ Die Ausübung von rituellen Handlungen war entscheidend für die Entstehung eines konfessionellen Selbstverständnisses.²⁶⁹

Zu gewaltsamen Ausbrüchen gegen die jeweils andere Konfession kam es vor 1600 aber nur in seltenen Fällen, in denen sich konfessionelle mit anderen Streitthemen vermischten.²⁷⁰ Im Falle von Streitigkeiten bezogen sich jeweils beide Seiten in ihren Forderungen auf

²⁶² Hacke, Kirchenraum: 137-157.

²⁶³ Head, Dominion: 123-142.

²⁶⁴ Volkland, Konfession: 110-115.

²⁶⁵ Volkland, Konfession: 81-82.

²⁶⁶ te Brake, War: 1.

²⁶⁷ Volkland, Konfession: 119-138.

²⁶⁸ Head, Dominion: 134-142; Volkland, Konfession: 88-97.

²⁶⁹ Volkland, Konfession: 176.

²⁷⁰ Head, Veränderungen: 234.

den 2. Landfrieden als gemeinsamen institutionellen Rahmen, da er zu vage formuliert war. Dies war keine Besonderheit des 2. Landfriedens, sondern für viele Friedensverträge der Frühen Neuzeit typisch. Sie wurden häufig uneindeutig formuliert, waren für verschiedene Auslegungen offen und benötigten der interpretatorischen Zusatzarbeit. Der Rückzug auf bewusst offene Formeln erlaubte es oft überhaupt erst, einen gemeinsamen Kompromiss zu finden.²⁷¹ Die intensive Auslegungspraxis von Friedensverträgen förderte die politische Kommunikation. In der Eidgenossenschaft wurden die Konflikte mit Bezug auf den Landfrieden mit Regelungen befriedet, welche die grundlegenden Bestimmungen des Friedensvertrages von 1531 ergänzten. Die ad hoc-Entscheidungen, wie der Landfrieden in einem jeweils konkret vorliegenden Fall auszulegen sei, wurden in zahlreichen Abschieden verschriftlicht. Die Auseinandersetzungen über die Interpretation der normativen Vorgaben führten dazu, dass die interkonfessionelle Kommunikation nicht abbrach und half dabei, die konfessionelle Spaltung anzunehmen und mit ihren Folgen umzugehen.²⁷²

Die wirtschaftlichen und politischen Möglichkeiten einer Person hingen direkt von ihrer Konfession ab. Evangelisch zu sein bedeutete meistens, um politische und soziale Möglichkeiten mehr kämpfen zu müssen als die katholischen Mitmenschen. Dadurch wurde es für die Individuen wichtiger, die Grenzen zwischen den Konfessionen zu betonen, um die eigenen Leistungen herauszustreichen. Die eigene Konfession wurde über Riten und religiöse Symbole nach aussen sichtbar betont, was allerdings im alltäglichen Zusammenleben zu Konflikten führen konnte. Die Konfessionszugehörigkeit und an sie geknüpfte politische und soziale Implikationen wurden zum entscheidenden Unterscheidungskriterium hinsichtlich des Zugangs zu Ämtern, politischen und wirtschaftlichen Ressourcen. Dadurch verschärften sich die konfessionellen Gegensätze zunehmend.²⁷³

Trotz aller Nachteile instrumentalisieren die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften ihre Konfessionszugehörigkeit. Sie drohten beispielsweise, wenn ihnen das Ehegericht von Zürich die Heirat aufgrund zu naher Verwandtschaft nicht erlauben würde, würden sie konvertieren und sich an das Ehegericht Konstanz wenden.²⁷⁴ Zürich wurde dadurch gezwungen, lockere Regeln bei der Verheiratung zuzulassen und viele Dispensationen zu gestatten.

Der 2. Landfrieden spielte eine entscheidende Rolle in der eidgenössischen Politik, wurde als verfassungsähnliches Gesetzeswerk betrachtet und blieb daher nicht blosser Friedensvertrag. Das Regime unter dem Landfrieden entwickelte sich durch einen politischen und religiösen Aushandlungsprozess zu einem komplexen rechtlichen System und ergänzte die bisherigen Bündnistexte. Das landfriedliche System im Thurgau war kein Gebilde von expliziten Regeln, sondern bildete die Rahmenbedingungen widerwillig akzeptierter Prinzipien und regelte die Angelegenheiten beider Konfessionen, um grössere Konflikte

²⁷¹ Gotthardt, Religionsfrieden: 23; Strohm, Zugänge: 127.

²⁷² Hacke, Konfession: 164-167; Head, Dominion: 123-134; Volkland, Konfession: 15-22; Pfister, Konfessionskonflikte: 259.

²⁷³ Volkland, Konfession: 30-41, 76-81, 88-97, 189-191.

²⁷⁴ Volkland, Konfession: 161-164.

zu vermeiden und eine Koexistenz zu ermöglichen. Dabei handelte es sich um eine Erweiterung des spezifischen Vertragstextes, welcher durch die involvierten Parteien kontinuierlich neuinterpretiert wurde. Die Unklarheiten in der Auslegung machten Entscheidungen durch einen autoritären Akteur nötig – die regierenden Orte im Kollektiv. Durch regelmässiges Aushandeln der Textinterpretation auf Basis konkreter Streitfragen wurde das lockere Regelwerk zunehmend durch politische Entscheidungen, die in den Abschieden festgehalten wurden, ergänzt und präzisiert. Das System hatte sich bis Mitte des 17. Jahrhunderts so weit entwickelt, dass der Landfrieden verfassungsrechtliche Qualität erhielt und als Argumentationsbasis bei Debatten und für Forderungen diente.²⁷⁵ Die rechtlichen Bestimmungen für die Gemeinen Herrschaften waren rechtfortbildend, sie wurden durch dauernde politische Verhandlungen weiterentwickelt. Die Art und Weise, wie sie das Zusammenleben vor Ort bestimmten, war Ergebnis eines mühsamen Ringens um die jeweils geltende Auslegung des Landfriedenstextes.²⁷⁶

Im 17. Jahrhundert verschärften sich die konfessionellen Gegensätze in ganz Europa. Auch in der Gemeinen Herrschaft Thurgau wurden die Grenzen zwischen den Konfessionen unüberwindbarer. Die konfessionellen Konflikte förderten die institutionelle Weiterentwicklung des 2. Landfriedens. Dieser konstituierte sich nach und nach durch konkretisierende Bestimmungen, die in den Abschieden aufgenommen wurden.²⁷⁷ Die Ungleichbehandlung der Konfessionen förderte die Ausbildung genau definierter Praktiken und Regeln des Zusammenlebens, was wiederum den Konfessionalisierungsprozess verstärkte. Daher wurde nach 1600 intensiver über die staatsrechtlichen Verhältnisse verhandelt. Insbesondere Zürich versuchte, kirchliche Entscheidungsgewalten wie das Ehegericht zu übernehmen,²⁷⁸ was von 1630 bis 1637 zum Matrimonial- und Kollaturhandel führte.²⁷⁹ Dem Thurgau kam aufgrund seiner geografischen Lage die bedeutende Funktion der Grenzsicherung gegen nördliche Angriffe zu. Da die Zürcher Bemühungen hier besonders intensiv²⁸⁰ und die Konflikte mit den mehrheitlich katholischen Gerichtsherren vergleichsweise gross waren,²⁸¹ wurden die gesamteidgenössischen Konflikte stellvertretend über die rechtlichen Bestimmungen der Gemeinen Herrschaft Thurgau diskutiert.

2.1.5 Die Entwicklungen in den Drei Bünden

Die Drei Bünde waren ein um 1500 entstandener Zusammenschluss des Gotteshausbundes, des Zehngerichtebundes und des Grauen Bundes, die sich seit den 1470er Jahren zunehmend selbst verwalteten und regierten. 1499 nahmen sie als zugewandter Ort der Eidgenossenschaft auf deren Seite am Schwabenkrieg teil und konnten durch ihren Sieg gegen Habsburg ihre Separierung vom Reich de facto abstützen.

²⁷⁵ Head, *Dominion*: 117-121.

²⁷⁶ Hacke, *Konfession*: 153.

²⁷⁷ Pfister, *Konfessionskonflikte*: 281.

²⁷⁸ Straub, *Rechtsgeschichte*: 88.

²⁷⁹ Peyer, *Verfassungsgeschichte*: 128-129.

²⁸⁰ Herdi, *Geschichte*: 147-171, 194-203.

²⁸¹ Sulzberger, *Geschichte*: 63-68, 94-108.

Der Bischof von Chur und andere Grundherren behielten vorerst ihre Feudalrechte, aber sowohl die Stadt Chur als auch die Landgemeinden beanspruchten die herrschaftlichen Rechte der Grundherren, mit denen Zehnteinkünfte und Zinseinnahmen verbunden waren, für sich.²⁸²

Wie in anderen Teilen des Reiches fanden hier in den 1520er und 1530er Jahren Veränderungen im Kirchenwesen statt, die teilweise von tumultartigen Untertanenrevolten begleitet wurden.²⁸³ Rechtlich fixiert wurden die von der Bevölkerung angestrebten Neuerungen in den Ilanzer Artikel von 1524 und 1526. Durch diese schriftlichen Übereinkünfte der Bündner Gemeinden verlor der Bischof von Chur seine landesherrlichen Rechte fast vollständig, sodass die staatliche Souveränität nach der Reformation bei der Gesamtheit der 48 Gerichtsgemeinden lag. Die Ilanzer Artikel entmachteten nicht nur den Bischof und regelten wirtschaftliche Fragen wie diejenigen von Zinsen und Zehnten, sondern regelten das Verhältnis der Drei Bünde zur katholischen Kirche sowie die Kirchenpolitik neu. Die kirchlichen Reformen wurden intensiviert und geistlichen Amtsträgern verboten, weltliche Ämter zu besetzen oder sich in politische Angelegenheiten einzumischen. Die typisch mittelalterliche Verbindung von weltlicher und kirchlicher Macht sollte beseitigt werden. Der offene Kampf gegen die kirchliche Herrschaft zeugt von einem erstarkten Selbstbewusstsein der Gemeinden, die die Kontrolle über das kirchlich-religiöse Leben übernahmen. Die Dorfkirche entsprach einem Statussymbol, welches das Selbstbewusstsein der Kommunen steigert. Seit 1525 bestimmten alle Gemeinden ihre konfessionelle Zugehörigkeit und wählten ihre Pfarrer selbst.²⁸⁴

Der Kampf um konfessionelle Selbstbestimmung und gegen die Herrschaftsrechte des Bischofs hatten die Gemeinden allerdings nicht primär aus religiösen, sondern aus politischen Gründen geführt, denn die Mehrheit der Gemeinden blieb vorerst katholisch. Damit entschieden die Kommunen über die Religion der Bewohner. Wer einen anderen Glauben als die kommunale Mehrheit hatte, durfte den Gottesdienst ausserhalb der Gemeinde besuchen oder auf eigene Kosten einen Pfarrer anstellen. Ein Recht auf Abchurung, also Teilung des Kirchengutes wie in der Gemeinen Herrschaft Thurgau, bestand nicht.²⁸⁵

Auch wenn die Ilanzer Artikel damit nicht die Reformation vollständig durchsetzten, schufen sie die geeigneten Rahmenbedingungen, um den vermeintlichen Feind, den Bischof, auszuschalten. Kommunale Interessen konnten damit herrschaftlich-feudale und externe Einflussnahmen zurückdrängen. Die meisten Kirchengemeinden beider Konfessionen lösten die Zehntrechte auf ihrem Gemeindegebiet ab, verkauften Kirchengüter und verstanden die Kirchen als Dorfbesitz. Die Pfarrer wurden von den Kommunen angestellt und entlohnt. Da die Pfarrer nun finanziell von der Gemeinde abhängig waren, erhielten sie von ihr ihren Seelsorgeauftrag, waren ihr rechenschaftspflichtig und konnten von ihr entlassen werden. Die Kirchengemeinden erlangten grosse religiöse Freiheiten und Bestimmungsrechte. Diejenigen Gemeinden, die den reformierten Glauben einführten, konnten durch diesen Schritt meistens die

²⁸² Head, Catholics: 328.

²⁸³ Head, Catholics: 322.

²⁸⁴ Saulle-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 264-267.

²⁸⁵ Saulle-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 266-267.

vollständige Kontrolle über das kirchliche Leben erlangen. Die Reformation breitete sich allerdings nur langsam aus, auch wenn die Konfessionen durch die Ilanzer Artikel gleichberechtigt und paritätische Verhältnisse installiert worden waren. Denn die Erlangung der Gemeindeautonomie fand unabhängig von konfessionellen Fragen statt.²⁸⁶

Im Laufe des 16. Jahrhunderts entstand in den Drei Bünden eine unproblematische Koexistenz der Konfessionen; theologische Uneinigkeiten verursachten noch keine Streitigkeiten oder ein Auseinanderdriften der Gemeinschaft, da sich noch kein konfessionelles Bewusstsein entwickelt hatte. Konfessionelle Mischformen kamen wie auch in anderen Regionen des Reiches noch häufig vor. Im Alltag wurde eine friedliche Koexistenz gelebt, wobei die Bevölkerung in der zweiten Jahrhunderthälfte allmählich ein Bewusstsein für ihre konfessionellen Glaubensspezifika entwickelte und die konfessionellen Fronten zunehmend erstarrten.²⁸⁷ In den 1540er Jahren bildeten beide Konfessionen voneinander unabhängige, kirchliche Institutionen aus, versuchten, ihre Anhängerschaft zu vergrössern und formulierten die Konfessionsgruppen mit zunehmend klar abgegrenzten Begriffen. Die konfessionellen Selbst- und Fremdbilder entwickelten sich zu zunehmend fixierten Konstrukten.²⁸⁸ Die Pfarrer predigten vermehrt mit dem Ziel, die Glaubensvorstellungen der eigenen Anhänger zu vereinheitlichen, und setzten mit Hilfe kommunaler Satzungen die kirchliche Disziplin in der Bevölkerung durch.²⁸⁹ Laien hatten trotz der religiösen Unterschiede und der Bemühungen durch die Geistlichkeit relativ problemlos als Nachbarn zusammengelebt. In den 1560er und 1570er Jahren begannen die Anzeichen von Spannungen auch in der Bevölkerung zuzunehmen.²⁹⁰

Die reformatorischen Ideen breiteten sich aus. Nach 1550 waren die Drei Bünde mehrheitlich evangelisch, während das Veltlin, ein Untertanengebiet der Drei Bünde, vorwiegend katholisch blieb. Durch Bevorteilung der evangelischen Minderheit im Veltlin sollte dessen Bevölkerung zum Protestantismus bekehrt werden. Daher verstärkte sich das konfessionelle Bewusstsein auch in den Drei Bünden. Protestantische Minderheiten in mehrheitlich katholischen Gemeinden gaben sich nicht mehr mit dem individuellen Recht, den evangelischen Gottesdienst ausserhalb der eigenen Gemeinde besuchen zu dürfen, zufrieden. Sie forderten einen Anteil am Kirchengut und stellten damit die bisherigen Befriedungsstrategien in Frage, was zu einer Pattsituation führte, in der die beiden Seiten einander gezwungenermassen duldeten.²⁹¹

Ende des 16. Jahrhunderts nahmen die konfessionellen Spannungen in den Drei Bünden zu und eskalierten ab 1600 vermehrt zu gewalttätigen Auseinandersetzungen. In einem langwierigen Prozess seit dem späten 16. Jahrhundert war die Kirchenzucht intensiviert und auf reformierter Seite von der Synode der evangelischen Bündner Kirchen gestützt worden.²⁹² Die daraus resultierenden Spaltungen führten dazu,

²⁸⁶ Head, Coexistence: 148-150; Saule-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 269-274.

²⁸⁷ Saule-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 275-276.

²⁸⁸ Head, Catholics: 322-323.

²⁸⁹ Saule-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 275-276.

²⁹⁰ Head, Catholics: 322-323.

²⁹¹ Head, Coexistence: 145-152.

²⁹² Pfister, Sittenzucht: 295.

dass Andersgläubige ausgewiesen oder Kirchgemeinden entgegen früherer Praktik geteilt wurden.²⁹³ Die stärker werdende Verbindung von religiösen und politischen Interessenssphären führte zudem zu einer konfessionellen Polarisierung. Die Parteibildung wurde gefährlich angefacht durch die Konkurrenz zwischen Frankreich und Habsburg um die geostrategisch bedeutend gelegenen Bündner Alpenpässe. Die Konkurrenzsituation führte dazu, dass sich die Gemeinden zunehmend darum bemühten, im Innern konfessionelle Gleichförmigkeit herzustellen. Dennoch blieb es vorerst erlaubt, individuell den Gottesdienst ausserhalb der eigenen Gemeinde zu besuchen. Zum Schutz des inneren Friedens war es allerdings üblich geworden, sich in gewissen äusseren Glaubenspraktiken der Mehrheit anzupassen. In der Folge wurden konfessionelle Minderheiten vermehrt dazu gezwungen, den Glauben der Mehrheit auszuüben. Die veränderten Ansprüche und gegenseitige Abgrenzung führten teilweise zu gewaltsamen Konflikten.²⁹⁴

Das Vorgehen der autonomen Kirchgemeinden verdeutlicht, dass Konfessionalisierungsprozesse auch dort stattfanden, wo ein zentralistischer Staat fehlte, denn die Bündner Gemeinden erliessen selber Verordnungen, um die Verhältnisse zwischen den Konfessionen zu regeln oder um konfessionelle Konflikte zu verhindern und den inneren Frieden zu schützen.²⁹⁵ Um dem Bedürfnis nach konfessioneller Einheit nachzukommen, wurden Freiheitsrechte eingeschränkt. Dies deutet darauf hin, dass die konfessionellen Teilidentitäten wichtiger geworden waren als andere, wie diejenige der kommunalen Identität. Zuvor war das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinde für die Individuen relevanter als die konfessionellen Differenzen, was sich inzwischen geändert hatte. Denn nun waren Individuen nicht mehr bereit, öffentlich die konfessionellen Praktiken der Mehrheit auszuführen und forderten Rechte für die Minderheiten. Die Angehörigen der konfessionellen Mehrheit hingegen duldeten nicht mehr, dass Andersgläubige in der Gemeinde Mitspracherechte besaßen.²⁹⁶

Die Bündner Alpenpässe waren als Verbindungslinien zwischen Venedig und dem süddeutschen Raum sowie zwischen Mailand und Österreich für die auswärtigen Mächte von geostrategischem Interesse. Die grosse Bedeutung, die der Kontrolle über diese Verkehrslinie zukam, rückte die im europäischen Kontext peripher gelegenen Drei Bünde ins Zentrum der Interessen der Grossmächte. Um 1600 schlossen die Drei Bünde mit Bern und dem Wallis Bündnisse, woraufhin die Konflikte, die zwischen den Konfessionen sowie zwischen der französischen und der spanischen Partei bestanden, eskalierten.²⁹⁷

In den gemischtkonfessionellen Drei Bünden lag die politische Macht bei den von den stimmberechtigten Gemeindemitgliedern gewählten Volksvertretern. Geistliche Vertreter durften keine weltlichen Ämter besetzen und nicht am politischen Diskurs teilnehmen.²⁹⁸ Regelmässig wurden die Volksvertreter in sogenannten «Fähnliupfen» ge-

²⁹³ Head, Catholics: 322-323.

²⁹⁴ Head, Coexistence: 153-154, 161.

²⁹⁵ Head, Catholics: 327-330; Saulle-Hippenmeyer, Gemeindereformation: 276-280.

²⁹⁶ Head, Catholics: 336.

²⁹⁷ Head, Veränderungen: 230-231; Holenstein, Politik: 53.

²⁹⁸ Liniger, Krieg: 139-140.

stürzt, wenn die Bevölkerung der Ansicht war, sie hätten zu viel Macht angehäuft, oder eine konkurrierende Partei genug Unterstützung erlangt hatte, um einen Machtwechsel zu erreichen. Insbesondere der Fähnli-lupft, der als Strafgericht von Thusis im Jahr 1618 bekannt ist, war für die Bündner Entwicklungen von grosser Relevanz und Auftakt der darauffolgenden Bündner Wirren. Die Bündner Wirren waren kriegerische Auseinandersetzungen zwischen der französisch-venezianischen und der spanisch-österreichischen Partei, die im Kontext des Dreissig-jährigen Krieges um die Kontrolle der strategisch bedeutenden Bündner Alpenpässe kämpften.²⁹⁹ Sie dauerten von 1618 bis 1639 und waren die einzige aktive eidgenössische Beteiligung am Dreissigjährigen Krieg, barg allerdings die Gefahr, die ganze Eidgenossenschaft in die kriegerischen Auseinandersetzungen hineinzuziehen. Im Zuge der Bündner Wirren wurden die Gebiete der Drei Bünde wiederholt Schauplatz von militärischen Auseinandersetzungen, Invasionen und Verwüstungen.³⁰⁰

Eine wichtige Rolle spielten dabei die reformierten Pfarrer, die seit den 1570er Jahren entgegen den geltenden Verhaltenskodex versuchten, durch ihre Predigten politische Themen und Entscheidungen zu beeinflussen. Anfänglich wurden sie von den weltlichen Behörden noch zurechtgewiesen. Zahlreiche Mandate sollten der Praktik Einhalt gebieten und die renitenten Pfarrer wurden von den Ratsherren sanktioniert. Politische Äusserungen waren ihnen strengstens verboten.³⁰¹

Dennoch brachen reformierte Pfarrer ab 1613 vermehrt mit der althergebrachten Ordnung und predigten gegen die geplanten Bündnisse mit der Partei Habsburg-Spanien-Mailand; es handle sich dabei um aktive Förderer des Katholizismus. Die evangelischen Bündner Pfarrer stammten mehrheitlich aus einer sozial abgestiegenen Mittelschicht, deren Familien sozial, wirtschaftlich und politisch zunehmend entmachtet und ihrer Aufstiegschancen beraubt wurden, da sich die führenden Familien nach unten hin abschotteten. Sozial und politisch sahen sich die reformierten Pfarrer, die nur ein geringes Einkommen erwirtschaften konnten, immer stärker von den Eliten an den Rand gedrängt und von ihnen in patronalen Beziehungen abhängig. Sie hatten den Eliten lediglich einen Bildungsvorsprung entgegenzuhalten und nutzen daher ihren Zugang zu medialen Kanälen, um ihre politischen Ideen und Kritik zu verbreiten. Ein erneutes Mandat von 1617 verbot daher den Pfarrern jegliche politischen Äusserungen in ihren Predigten.³⁰²

Die jungen reformierten Prediger um Caspar Alexius und Jörg Jenatsch, die an der Universität Basel eine streng calvinistische Ausbildung erhalten hatten, radikalisierten und organisierten sich zunehmend. Sie konnten an der Synode im April 1618 die Mehrheit der anwesenden Pfarrer überzeugen, einen offenen Brief an die reformierten Gemeinden der Drei Bünde zu verfassen, um diese von einem Bündnis mit Habsburg-Spanien abzubringen. Die radikalen Prediger hatten sich damit entgegen den rechtlichen Bestimmungen aktiv in politische Angelegenheiten eingemischt. Es gelang ihnen durch ihre Feindbildkonstruktion, ein Bündnis mit Habsburg-Spanien sei gefährlich, die Bevölkerung zu

²⁹⁹ Head, Veränderungen: 230-231; Liniger, Anleitung: 336-337.

³⁰⁰ Head, Veränderungen: 231; Maissen, Geschichte: 115-117.

³⁰¹ Liniger, Krieg: 140-141.

³⁰² Liniger, Krieg: 140-143.

mobilisieren. Der Brief der Synode an die Gemeinden hatte den Vorteil, überall gleichzeitig verbreitet und durch die lokalen Pfarrer unterstützt zu werden. Diese neue Form der Kommunikation, das Medium des Anschreibens, in welchem sie ihr Vorgehen legitimierten, verhalf ihnen zu grosser öffentlicher Aufmerksamkeit. Die radikalen Prediger hatten einen neuen kommunikativen Weg gefunden, um die politischen Entscheidungsprozesse zu beeinflussen. Indem die Briefe nur an die reformierten Gemeinden geschickt wurden, gelang es den radikalen Predigern, die politische Frage, welche ausländische Partei unterstützt werden sollte, konfessionell aufzuladen. Unterstützer der spanischen Bündnisfragen galten als Verräter und die sich aktuell an der Macht befindenden spanischfreundlichen Räte als nicht mehr tragbar. Die rasch aufkommende anti-spanische Stimmung gipfelte im Strafgericht von Thusis, welches verdeutlichte, wie sehr die politischen Auseinandersetzungen religiös aufgeladen waren. Denn dadurch, dass die konfessionellen und fraktionellen Gruppen mehrheitlich übereinstimmten, überschritten sich mehrere Bruchlinien. Daher spielten nun religiöse Motive in der Parteilung eine entscheidende Rolle.³⁰³

Die radikalen Prediger konnten die aufgebrachte Bevölkerung zu einem «Fähnliupf» bewegen. Dabei handelte es sich um Zusammenkünfte der bewaffneten Milizen, die den Zweck hatten, über in Ungnade gefallene Politiker ein Strafgericht zu installieren. Sie dienten dazu, Druck auf die Regierung auszuüben oder einen personellen Wechsel vorzunehmen. «Fähnliupf» und Strafgericht waren ritualisierte, in gewisser Weise kontrollierte Aufstände, in denen die Untertanen ihren Unmut über die Herrschaft äussern konnten und halfen dabei, soziale Konflikte zu deeskalieren. Sie intervenierten bei Auseinandersetzungen innerhalb der Eliten und befriedeten deren Machtspiele, indem Streitparteien für mehrere Jahre verbannt wurden. Die kollektiven Strafgerichte dienten weniger dazu, die Angeklagten zu vernichten, als sie zurückzubinden. Die ritualisierten Prozesse der «Fähnliupfe» dauerten bis zu mehreren Monaten. Dadurch bestimmten diejenigen, die normalerweise nicht an der Regierung beteiligt waren, für eine gewisse Zeit die Politik, wodurch sich soziale Spannungen beruhigen konnten.³⁰⁴

Im Herbst 1618 fand unter Anwesenheit mehrerer Tausend bewaffneter Untertanen ein Strafgericht in Thusis statt, um Anhänger der spanischen Partei abzuurteilen. Die Emotionen waren bereits derart hochgekocht, dass das Strafgericht nicht wie sonst üblich der Befriedung sozialer Konflikte diente, sondern der Gewalt Bahn brach. Mehrere Hundert Männer der politischen und sozialen Elite wurden zum Tode verurteilt, viele von ihnen direkt vor Ort hingerichtet. Diejenigen, die fliehen konnten, wurden für vogelfrei erklärt.³⁰⁵

Ein derartiges Ereignis war ein Skandal. Die Grausamkeit gegenüber dem politischen Gegner und die aktive Beteiligung der Geistlichen sorgten für Aufsehen. Geistliche nahmen normalerweise nicht an Gerichtsverhandlungen teil und führten erst recht nicht deren Vorsitz. Sie sahen sich daher zunehmend mit dem Vorwurf konfrontiert, kriminelle Emporkömmlinge zu sein, die sich illegitim Macht aneignen wollen

³⁰³ Liniger, Krieg: 143-145.

³⁰⁴ Liniger, Anleitung: 342.

³⁰⁵ Liniger, Krieg: 145.

würden. Aufgrund des dadurch entstandenen Rechtfertigungsdruckes sahen sich die Prediger dazu gezwungen, ihren Standpunkt öffentlich zu erklären und verbreiteten eine gedruckte Legitimation, das fast fünfzigseitige Pamphlet «Grawpündtnerische Handlungen des 1618. Jahrs». Der gedruckte Rechtfertigungstext war an die reformierte europäische Öffentlichkeit gerichtet und versuchte in einem vermeintlich sachlichen Bericht die eigene Sicht darzulegen.³⁰⁶

Die beteiligten reformierten Prediger hatten einen grossen Aufwand betrieben, um ihr Eingreifen in die politischen Prozesse zu legitimieren und die Gegenseite anzuklagen. Ihre Deutung der Ereignisse als Geschichte eines auserwählten Gottesvolkes, das sich gegen Tyrannen erhebt, liessen sie in sieben Sprachen übersetzen und weit verbreiten. Sie hatten damit ein historisches Narrativ erschaffen, um die Hinrichtung der politischen Eliten als Tyrannenmord zu legitimieren. Erst im Nachhinein argumentierten sie, die spanische Partei im Innern der Drei Bünde hätte die Volkssouveränität gefährdet und als Tyrannen gestürzt werden müssen. Sie konstruierten die Bündner Geschichte als einen ständigen Kampf gegen auswärtige Tyrannen, womit sie in diametralem Gegensatz zum bisherigen Bündner Selbstverständnis eines freien Volkes standen.³⁰⁷ Die Argumentation der autonomen Bündner Gemeinden basierte bis dahin auf dem demokratischen Prinzip, auf der Idee der kommunalen Selbstbestimmung eines Freistaates.³⁰⁸

In der Praxis wurden die demokratischen Grundsätze nach zeittypischen Mustern umgesetzt. Der Hauptteil der Macht und politischen Ämter teilte eine begrenzte Gruppe wohlhabender Familien unter sich auf. Die Bündner Eliten blieben abhängig von den Volksversammlungen und der kommunalen Unterstützung. Denn wenn der Unmut der Unterschichten zu stark anstieg, wurde ihnen im «Fähnliupf» die Macht entzogen. Diese regelmässigen Strafgerichte, die gegen die jeweils regierenden Akteure gerichtet waren, waren keine eigentlichen Revolten. Sie dienten nicht dazu, die politische Ordnung und obrigkeitliche Autorität zu hinterfragen, sondern dazu, zu betonen, dass die Regierenden das Volk vertraten und damit von ihren Wählern abhängig waren. Sie erlaubten es, die oligarchischen Entwicklungen regelmässig in Zaun zu halten und die sozialen Spannungen zu befrieden.³⁰⁹

Mit dem Strafgericht von Thusis von 1618 wurde diese Funktion des «Fähnliupfs» deutlich überschritten. Dadurch, dass die Prediger ihre Kritik an der regierenden Elite zusätzlich in der Rechtfertigungsschrift «Grawpündtnerische Handlungen» schriftlich legitimierten und weit verbreiteten, verhinderten sie, dass der Konflikt sich abschwächen konnte. Denn das Medium des gedruckten Textes erlaubte es, komplexe Meinungen auszuformulieren und verständlich aufzubereiten, wie es in einem mündlichen Gespräch schwer möglich war. Der gedruckte Text fixierte die komplexen Sachverhalte und sicherte sie über weite Distanzen und Zeiträume. Damit konnte sich nun auch ein Publikum über die Streitpunkte informieren, das nicht vor Ort anwesend war.³¹⁰

³⁰⁶ Liniger, Anleitung: 343-345.

³⁰⁷ Liniger, Krieg: 145-148

³⁰⁸ Head, Democracy: 246-247.

³⁰⁹ Head, Democracy: 249.

³¹⁰ Liniger, Anleitung: 342-343.

Die konstruierte Geschichte eines ständigen Kampfes gegen innere und äussere Tyrannen hatte den beteiligten Akteuren die Legitimationsgrundlage geliefert, die Strafprozesse und Gewalttaten weiterzuführen. Die Prediger verstanden sich in diesem Kontext als Befreier des unterdrückten Volkes. Der Sturz der Regierenden legitimierten sie damit, dass sich obrigkeitliche Macht durch einen Herrschaftsvertrag speise. Das souveräne Gottesvolk delegiere seine Macht an die Eliten, die sie im Sinne der Bevölkerung ausüben. Obrigkeiten, die gegen den göttlich installierten Herrschaftsvertrag verstossen, müssten gestürzt werden. Die spanisch-freundlichen Eliten wurden damit zu Feinden Gottes, die das auserwählte Volk zu knechten versuchten. Da die katholischen Bündner mehrheitlich Habsburg-Spanien und die evangelischen vor allem Frankreich-Venedig unterstützten, wurde der Kampf gegen die katholischen, spanischfreundlichen Eliten religiös aufgeladen und von den radikalen Predigern als Heiliger Krieg dargestellt.³¹¹

Die verwendeten biblischen Argumentationsmuster, die die radikalen Prediger in ihren Rechtfertigungsschriften verwendeten, setzten biblische Texte als Waffe ein. Die Prediger werden als Inhaber des Wächteramtes dargestellt und in eine Reihe mit Propheten gestellt, die von Gott gesandt wurden, um Missstände zu beheben. Indem die Prediger auf biblische Leitmotive zurückgriffen, hatten sie weitreichende Macht erlangen können. Ihr Regime, das auf einem religiösen Sendungsbewusstsein beruhte, resultierte allerdings in der bedingungslosen Verfolgung nicht genehmer Gegner. Ihre Legitimation krankte daran, dass ihr Handeln und ihre Machtfülle sich aus der aktuellen Lage, der tyrannischen Unterdrückung, rechtfertigten und damit auch enden mussten, sobald die Missstände behoben waren. Um sich dennoch an der Macht zu halten, mussten die Prediger ständig neue Ausnahmesituationen schaffen, was in willkürlicher Gewalt und zunehmendem Terror gegen die Anhänger der spanischen Partei mündete.³¹²

Die Rechtfertigungsschrift hatte den Konflikt auch auf die literarische Ebene gehoben. Zwischen 1618 und 1632 wurden in den Drei Bünden über hundert Druckschriften publiziert, welche das Zeitgeschehen aus der einen oder anderen Perspektive kommentierten und die Deutungshoheit über den Konflikt für sich beanspruchten. Die Entwicklung unterschiedlicher Narrative beeinflusste die politische Ebene und die Art und Weise, wie die beteiligten Akteure auf die Ereignisse reagierten. Die Beeinflussung der realpolitischen Geschehnisse durch den textuellen Konfliktdiskurs verdeutlicht die Bedeutung und Wirkung, die von Flugschriften und Druckpropaganda in der Frühen Neuzeit ausgingen. Die in den Druckschriften formulierten Konfliktnarrative beeinflussten die Handlungen der politischen Akteure, indem sie die Parteien und ihre Ziele ausformulierten. Die Texte halfen dabei, die unübersichtliche Situation zu klären und die diffusen Motive und Ziele der Konfliktparteien zu definieren.³¹³

Die Prediger propagierten ein Selbstbild als gutherzige, von Gott gesandte, endzeitliche Kämpfer gegen die diabolischen Kräfte ihrer Zeit. Ihr reformiertes Sendungsbewusstsein beeinflusste ihr Regime

³¹¹ Liniger, Krieg: 149-150.

³¹² Liniger, Anleitung: 337; Liniger, Krieg: 150-152.

³¹³ Liniger, Anleitung: 337-338.

und die strikte Verfolgung der spanienfreundlichen Eliten. «Das Narrativ vom politisch-religiösen Krieg gegen innere Feinde»³¹⁴ erreichte eine europaweite Breitenwirkung mit realen Konsequenzen für den weiteren Verlauf der Ereignisse. Die Gegner übernahmen das Bild und die Legitimation des gerechten Krieges, was eine weitere Eskalation förderte. Das gewählte Narrativ betonte Gruppenzugehörigkeiten und formulierte die politisch-religiöse Gemeinschaft als Leidensgenossenschaft. Der Gegner hingegen wurde mit verleumderischen Beleidigungen als eine geschlossene Konfliktpartei dargestellt, um eine eindeutige Definition des Feindes zu erwirken und ihm ein klares Gesicht zu geben. Indem die Deutung des gerechten Krieges gegen illegitime Tyrannen die Anteilnahme von Sympathisanten förderte, konnten Unterstützer für die eigene Sache mobilisiert werden.³¹⁵

Eine stabile Legitimationsgrundlage war die Voraussetzung für eine weitere Eskalation.³¹⁶ Durch die literarischen Appelle unterstützt, eskalierten die politischen Konflikte zunehmend, ebenso wie der politisch-religiöse Hass der gegenüberstehenden Gruppen immer grösser wurde. Die Überschneidung der politischen und religiösen Gruppierungen und die religiöse Aufladung des Konfliktes vertieften die entstandenen Gräben. Diese waren so tief, dass sie im sogenannten Veltliner Mord von 1620 mündeten. Die Untertanen im Veltlin waren mehrheitlich katholisch. Dennoch wurde die evangelische Minderheit von der Obrigkeit bevorzugt. Die Ressentiments der katholischen Untertanen gegenüber der andersgläubigen Oberschicht und die evangelische Machtzunahme nach dem Strafgericht bei Thusis entluden sich in gewalttätigen Aktionen gegen die evangelische Minderheit. Die katholischen Veltliner töteten etwa 600 Evangelische und zerstörten zahlreiche reformierte Kirchen. Das Massaker fand europaweite Beachtung und führte dazu, dass sich die europäischen Grossmächte in die Bündner Angelegenheiten einmischten und die labile Situation zu ihren Gunsten auszunutzen versuchten.³¹⁷ Habsburg-Spanien liess das Veltlin besetzen, Österreich das Münstertal. Trotz Unterstützung durch Zürich und Bern konnten die Bündner das Veltlin anfänglich nicht zurückerobern. Die katholischen Orte missbilligten dies. Für Bern endete der erfolglose Hilfsversuch desaströs. Ein Grossteil der Offiziere sowie zahlreiche Soldaten wurden im Kampf bei Tirano am 11. September 1620 getötet. Österreich erhielt zusätzlich das Prättigau und liessen es durch die Kapuziner rekatholisieren.³¹⁸

Der Konflikt, der aus der Rivalität zwischen der Elite und der von der Regierung ausgeschlossenen, absteigenden sozialen Gruppen entstanden war, hatte sich zu einem konfessionellen Bürgerkrieg hochgeschaukelt. Die fortlaufenden gewaltsamen Konflikte wurden Nebenschauplatz des Dreissigjährigen Krieges. Wechselnde Allianzen mit den kriegführenden Grossmächten führten dazu, dass die Drei Bünde mehrfach von beiden Seiten okkupiert wurden.³¹⁹

³¹⁴ Liniger, Anleitung: 350.

³¹⁵ Liniger, Anleitung: 350-353.

³¹⁶ Liniger, Anleitung: 345-346.

³¹⁷ Liniger, Anleitung: 355-356; Liniger, Krieg: 151-153.

³¹⁸ Holenstein, Politik: 53.

³¹⁹ Liniger, Anleitung: 355-356; Liniger, Krieg: 151-153.

Eine Befriedung konnte erst 1639 erreicht werden, wobei ein tiefsitzendes Misstrauen zwischen den Gesellschaftsschichten blieb.³²⁰ Die Bündner Wirren hatten das Auseinanderdriften der Glaubensgemeinschaften und die Konfessionalisierungsprozesse beschleunigt. Auf evangelischer Seite wurden halbjährliche Pfarrerversammlungen, sogenannte Kolloquien, eingeführt, um die Aufsicht über die Kirchengzucht und religiöse Disziplin zu vergrössern. Die Pfarrer durften Sünder vom Abendmahl ausschliessen. Sittenmandate sollten die allgemeinen Laster bekämpfen und durch Ältestenräte überwacht werden.³²¹

Die Geistlichen legitimierten die Massnahmen für eine strengere Sittenzucht damit, dass der Zorn Gottes derartige Verordnungen nötig machen würde. Die Kirchengzucht sollte die Gläubigen zu einem gottgefälligen Lebenswandel erziehen. Bis Ende des 17. Jahrhunderts wurden in allen Gemeinden Konsistorien eingerichtet, die das Verhalten der Gemeindeglieder überwachten und sie moralisch erziehen sollten. Die treibenden Akteure waren weder herrschaftlich-obrigkeitliche Instanzen noch die Kirchengemeinden selbst, sondern reformierte Geistliche. In den Drei Bünden fand weder eine obrigkeitlich-etatistische, noch eine Selbstdisziplinierung der ländlichen Gemeinden statt.³²² Auch die katholischen Gemeinden delegierten die Behandlung ihrer Ehesachen an das Konsistorium und baten den Bischof oder die Kapuziner, ihnen Priester zu schicken, um sie seelsorgerlich zu betreuen. Diese Entwicklungen stehen im Gegensatz zu denjenigen in den 1520er Jahren, als die Gemeinden den kirchlichen Instanzen Rechte entrissen. Dass sich die Kommunen nun freiwillig wieder unter die Kontrolle externer Autoritäten stellten und ihre 100 Jahre zuvor erwirkte Gemeindeautonomie beschränkten, hing mit der Sorge vor konfessioneller Vermischung zusammen. Die Gemeinden versprachen sich von diesem Schritt, ihre religiöse Identität zu stärken. Die konfessionellen Gruppenidentitäten nahmen mittlerweile im politischen und religiösen Alltag eine wichtige Rolle ein.³²³ Die Entwicklungen zeigen, dass die Konfessionalisierung in den Drei Bünden von einer Mittelinstanz, den Geistlichen, vorangetrieben wurde. Ursache dafür war zumindest teilweise ein gestiegenes Bedürfnis nach institutionalisierten Konfliktlösungsmechanismen im Zusammenhang mit labilen sozialpolitischen und wirtschaftlichen Bedingungen.³²⁴

Das Strafgericht von Thusis und die Bündner Wirren hatten dazu geführt, dass in der Bündner Gesellschaft Gruppenidentitäten, die zuvor wenig ausgeprägt waren, wichtiger wurden. Konfessionalisierungsprozesse, die Ende des 16. Jahrhunderts begonnen hatten, wurden beschleunigt, da sich die Ziele der Konfessionskirchen, interkonfessionelle Feindschaften zu schüren, nun mit Ansprüchen in der Bevölkerung deckten.³²⁵ Bisher unwichtige Unterschiede zwischen den Gruppen wurden zu massgeblichen Differenzierungsmerkmalen.³²⁶ Die

³²⁰ Liniger, Anleitung: 356; Liniger, Krieg: 153.

³²¹ Pfister, Sittenzucht: 294-296.

³²² Pfister, Sittenzucht: 297-301, 330.

³²³ Head, Catholics: 340.

³²⁴ Pfister, Sittenzucht: 307.

³²⁵ Head, Catholics: 336-341.

³²⁶ Liniger, Anleitung: 356.

konfessionellen Teilidentitäten überlagerten gemeinschaftliche Gruppenidentitäten und störten sogar die kommunalen Autonomieansprüche. In den 1630er Jahren waren die Konfessionsgrenzen weitgehend erstarrt, sodass nur eine institutionalisierte Parität das gemischtkonfessionelle Zusammenleben wiederherstellen konnte. Dieses Bedürfnis deckte sich mit den Vorhaben der Obrigkeit, die Bevölkerung unter dem Deckmantel christlicher Moral zu disziplinieren. Obwohl keine zentralstaatlichen Institutionen in den Drei Bünden auftraten, fanden ähnliche Konfessionalisierungstendenzen statt wie im restlichen Reich.³²⁷ Die Religionskämpfe offenbarten damit die bis dahin versteckten Konflikte um die Legitimität der Mehrheitsentscheide in konfessionellen Dingen und um die Frage der individuellen Glaubensfreiheit, mit der man versucht hatte, die konfessionelle Spaltung zu bewältigen, ohne allerdings eine theoretische Toleranzdiskussion zu führen.³²⁸

2.1.6 Zwischenfazit: Der 2. Landfrieden als funktionierende Coping-Strategie?

Die eidgenössischen Orte standen in den 1520er und 1530er Jahren vor der nie gekannten Herausforderung, mit der inneren Glaubensspaltung umgehen zu müssen. Die bisher bewährten Coping- und Lösungsstrategien, im Falle innerer Uneinigkeit das eidgenössische Recht zu beanspruchen, stellten sich als unzureichend heraus. Daher versuchten die eidgenössischen Orte, Zürich durch eine ausserordentliche Gesandtschaft oder eine Disputation zu einer Rückkehr zur katholischen Kirche zu bewegen. Mit Hilfe von Religionsgesprächen versuchte man, den theologischen Unsicherheiten zu begegnen. Die Zürcher Reformatoren nutzten sie als Plattform, die eigenen theologischen Standpunkte auszuformulieren und öffentlichkeitswirksam voranzutreiben. Die Disputationen dienten nicht nur dazu, dogmatische und liturgische Fragen zu klären, sondern auch die politischen Entscheidungen wie die Entfernung der Bilder aus den Kirchen zu legitimieren. Sie erlaubten es, die konfessionellen Anliegen sehr früh öffentlichkeitswirksam auf eine politische Ebene zu transferieren und die Massen zu mobilisieren. Sie halfen bei der Ausbildung religiöser Identitäten, wobei sich die entstehenden konfessionellen Gruppen von Anfang an fremd waren. Diese Identitäten konnten in verschiedenen Situationen aktiviert werden. Sie bildeten Solidaritäten aus, welche die Glaubensverwandten inkludierten und die Andersgläubigen exkludierten. Die dadurch entstehenden Grenzen zwischen den Gruppen führten einerseits zu konfessionellen Netzwerken, die für Unterstützungsleistungen aktiviert werden konnten, und andererseits zu einer Polarisierung zwischen eidgenössischen Orten unterschiedlicher Konfession. Die entstehenden Identitätsgrenzen führten in den ersten Jahren nach der Reformation vor allem dazu, dass die Territorien in zwei verschiedene Fraktionen gespalten wurden. Diese Prozesse fanden auch im Reich statt, welches wie die Eidgenossenschaft ein Verbund teilautonomer Mitglieder war.³²⁹

Schliesslich versagten weitere institutionalisierten Coping-Strate-

³²⁷ Head, Catholics: 323, 341.

³²⁸ Head, Coexistence: 162.

³²⁹ te Brake, War: 7, 12-13, 37, 43; Wilden, Konstruktion: 104.

gien wie das Schiedsgericht oder die zur Vermittlung verpflichteten neutralen Orte Basel, Schaffhausen und Appenzell. Als letztmögliches Mittel griffen die verbündeten Orte zu den Waffen in der Hoffnung, die Einheit im Glauben durch Gewalt wieder herstellen zu können. Erst die Einsicht, dass dies nicht gelingen konnte, ermöglichte es, einen Landfrieden zu installieren.

Die beiden Kappeler Kriege waren die ersten Religionskriege, die durch die konfessionelle Spaltung Westeuropas entstanden, der 2. Kappeler Landfriede von 1531 der erste langfristige Religionsfrieden. Er schuf ein System von ungleichberechtigten Vertragspartnern. Die katholischen Orte konnten ihren militärischen Sieg nicht in eine dauerhafte politische Übermacht transferieren, diktierten aber die einigermaßen gemässigten Friedensbedingungen. Zürich und Bern blieben den katholischen Orten demografisch, wirtschaftlich und politisch überlegen und verfügten etwa über zwei Drittel der eidgenössischen Macht, mit steigender Tendenz.³³⁰ In der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften wurden sie aber strukturell benachteiligt. Dennoch überstand der 2. Landfrieden die grossen konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts und prägte die Eidgenossenschaft bis zum 2. Vilmmerkrieg von 1712.³³¹

Der 2. Landfrieden stellte sich als langlebiges Coping-Instrument heraus, da er beide Konfessionen rechtlich anerkannte, sich die eidgenössischen Orte Treue versprachen und die altbewährten Schlichtungsverfahren wieder eingesetzt wurden. Die zerstörte Glaubenseinheit wurde, wie in anderen frühneuzeitlichen Religionsfrieden, durch einen politischen Friedensvertrag ersetzt. Das gesamteidgenössische Solidaritätsbewusstsein überwog die konfessionellen Sonderinteressen.³³² Appelle an die eidgenössische Zusammengehörigkeit vermochten zwar nicht, die Spannungen aufzulösen, aber sowohl die reformierte als auch die katholische Seite massen dieser Solidarität reale Bedeutung zu.³³³ Daher ersetzte vorübergehend die politisch verstandene Einheit Eidgenossenschaft die vormalige sakrale Gemeinschaft. Die Hoffnung, die religiöse Einheit könne durch ein Konzil wiederhergestellt werden, war fast überall die grundlegende Voraussetzung, dass ein Kompromiss gefunden werden konnte.³³⁴ Politische Religionsfrieden können als deutungs-orientierte Coping-Strategie verstanden werden. Denn durch eine Umdeutung der Konflikursache wurde es möglich, die Streitfrage politisch und nicht mehr theologische zu behandeln.

Die eidgenössischen Orte hatten einen Kompromissfrieden gefunden, mit dem keine der beiden Seiten vollständig zufrieden war, der es ihnen aber unter katholischer Bevorzugung erlaubte, die konfessionellen Differenzen politisch zu entschärfen, denn die Konfessionen waren juristisch gleichberechtigt. Die einzelnen Orte wurden in ihrer Souveränität nicht verletzt, womit ihre innenpolitischen Interessen gewahrt

³³⁰ Maeder, *Via Media*: 177; Moos, *Freiheit*: 148; Peyer, *Verfassungsgeschichte*: 90-93.

³³¹ Wolgast, *Religionsfrieden*: 92.

³³² Wolgast, *Religionsfrieden*: 65-66.

³³³ Maeder, *Via Media*: 168-170.

³³⁴ te Brake, *War*: 7.

blieben.³³⁵ Der religiöse Konflikt wurde durch den politischen Frieden zwar nicht gelöst, aber eingefroren. Die rechtlich-politische Übereinkunft ersetzte die Einheit im Glauben. Um den Frieden wiederherzustellen, anerkannten beide Seiten explizit die neuartige Koexistenz zweier konfessioneller Glaubensgemeinschaften innerhalb des Gesamtbundes, was ein einigermaßen gewaltfreies bikonfessionelles Zusammenleben in genau definierten Bereichen ermöglichte. Die einzelnen Orte blieben in der Regel monokonfessionell.³³⁶ Nur in den Gemeinen Herrschaften wurden die Konfessionen ungleich behandelt.³³⁷

Die Eidgenossenschaft konnte sich die innere, gegenseitige Blockade, die in der frühen Reformationszeit entstanden war, nicht erlauben, da dies die eidgenössische Selbstverwaltung gefährdet hätte. Stattdessen erhielten die einzelnen Orte volle Souveränität in Glaubensdingen, welche die territoriale Selbstverwaltung und politische Autonomie der einzelnen Mitglieder ergänzte.³³⁸ Ausserdem sorgte das obrigkeitliche Selbstverständnis als Wahrer von Ruhe und Ordnung für einen grossen Wunsch nach einem dauerhaften Frieden.³³⁹

Im Gebiet der Eidgenossenschaft fand man damit vergleichsweise früh einen religionspolitischen Kompromiss, der weiteres Blutvergiessen verhinderte.³⁴⁰ Der 2. Landfrieden übernahm die Funktion eines Regelwerkes, das die Bedingungen für die konfessionelle Koexistenz, Frieden und den Weiterbestand der Eidgenossenschaft sicherte. Die Parteien einigten sich dabei auf einige grundlegende politische Regeln, die es ihnen ermöglichen sollten, die konfessionellen Unterschiede auszuhalten und zu bewältigen. Neben den grundlegenden Vereinbarungen, dass die Orte die Konfession in ihrem Territorium selbst bestimmen konnten, waren die Bestimmungen des 2. Landfriedens vage genug formuliert, um eine akute Einigung zu erzielen. In konkreten Fällen bedurften sie allerdings einer Auslegung. Dies führte zu langwierigen Diskussionen um die Frage der korrekten Interpretation der einzelnen Vertragsartikel. Dennoch hatten diese immer wiederkehrenden Debatten und Konflikte eine sozialisierende Wirkung. Sie zwangen die konfessionell gespaltenen eidgenössischen Orte dazu, miteinander zu kommunizieren und die Auslegung des Landfriedens auszuhandeln. Nach und nach wurde der Landfrieden durch weitere Abschiede und Verträge konkretisiert und ergänzt. Kein anderes Thema spielte in der eidgenössischen Politik eine so bedeutende Rolle und barg derart grosses Konfliktpotential wie die konfessionellen Angelegenheiten.³⁴¹ Insofern förderte die Uneindeutigkeit des Vertragstextes den interkonfessionellen Austausch und wirkte friedensstiftend.

Am schwierigsten war es, die konfessionellen Regeln für die gemeinsam verwalteten Gebiete zu bestimmen. Die vagen Bestimmungen des 2. Landfriedens hatten hier die weitreichendsten Auswirkungen und prägten das alltägliche Zusammenleben grundlegend. Die Gemeinen

³³⁵ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 7-8.

³³⁶ Holenstein, Konfessionalismus: 192.

³³⁷ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531, S. 6-14.

³³⁸ te Brake, War: 48-49.

³³⁹ Blickle, Friede: 42-43.

³⁴⁰ Wolgast, Religionsfrieden: 65-67.

³⁴¹ Brüscheiler, Simultanverhältnisse: 48-50.

Herrschaften stellten seit jeher ein wichtiges Bindeglied dar, das auch nach der Reformation verhinderte, dass die Eidgenossenschaft auseinanderbrach. Ihre Verwaltung war der Grund, weshalb die Tagsatzungen regelmässig abgehalten wurden und zu einer festen Institution geworden waren. Auch nach der konfessionellen Spaltung wollte kein Stand seine Mitherrschaft und damit lukrative Einnahmen und Ämter für die eigenen Patrizier aufgeben. Stattdessen führten die zahlreichen Auseinandersetzungen und Händel dazu, dass die eidgenössischen Orte gezwungen waren, weiterhin miteinander zu kommunizieren und ein gemeinsames Vorgehen auszuhandeln.³⁴²

Da die Gemeinen Herrschaften von Obrigkeiten unterschiedlicher Konfession verwaltet wurden, entwickelten sie sich «zwangsläufig zu religionspolitischen Kampfzonen»,³⁴³ um die sich die regierenden Orte stritten. Da die katholischen Orte den Krieg gewonnen hatten, wurden für die Gemeinen Herrschaften Bestimmungen eingesetzt, die zugunsten des katholischen Glaubens ausfielen und die weitere Ausbreitung des evangelischen Bekenntnisses stoppte. Die katholische Stimmenmehrheit auf der regierenden Tagsatzung tat ihr Übriges. Die katholischen Orte konnten den uneindeutigen Landfrieden zu ihrem Vorteil interpretieren.³⁴⁴ Unterstützt wurden sie in der Durchsetzung der landfriedlichen Bestimmungen von den lokalen weltlichen und geistlichen niederen Gerichtsherren, die grösstenteils katholisch geblieben waren. Obwohl sich die Gemeinen Herrschaften zu einem Zankapfel entwickelten, behielten sie ihre Funktion als Kitt der Eidgenossenschaft und demonstrieren die sozialisierende Funktion von Konflikten.

Für die Untertanen manifestierte sich der Landfrieden in einem erzwungenen Zusammenleben mit der jeweils anderen Konfession und der Gewissheit, jegliche Reklamation würde von den niederen Gerichtsherren und der eidgenössischen Obrigkeit zum Nachteil der Evangelischen entschieden werden. Die zahlreichen Klagen durch die Evangelischen an der Tagsatzung zeigen, dass sie dennoch Hoffnung auf einen Zuspruch hatten. Ein Grund dafür könnte das Engagement Zürichs für die Anliegen der Untertanen sein. Die Glaubensspaltung blieb trotz des frühen politischen Landfriedens eine grosse Belastung für die Bevölkerung und eine sicherheitspolitische Herausforderung für die eidgenössischen Orte. Denn der Landfrieden konstruierte eine katholische Übermacht, die nicht den realen Machtverhältnissen entsprach.³⁴⁵

Nach und nach sah man ein, dass die Furcht vor einem kompletten Umsturz der sozialen und politischen Ordnung aufgrund der Reformation unberechtigt war. Denn obwohl die regierenden Schichten den reformierten Glauben angenommen hatten, hatten sich ihre Auffassungen zu Herrschaft und Politik nicht geändert. Als gemeinsamer Nenner diente der Wunsch der Obrigkeiten zu Ruhe und Ordnung. Viele Aufgaben politischer und verwaltungstechnischer Art konnten in konstruktiver Weise durch eine praktische Zusammenarbeit der konfessionell getrennten Orte gelöst werden. In gesamteidgenössischen Heeren wurde verboten, ein Partei- oder Glaubensabzeichen zu tragen; nur das

³⁴² Hacke, *Konflikt*: 581-590.

³⁴³ Holenstein, *Konfessionalismus*: 194.

³⁴⁴ Maeder, *Via Media*: 177-180.

³⁴⁵ Holenstein, *Konfessionalismus*: 196.

„ein grad, wisz krütz, wie unsere altforderen“ war erlaubt.³⁴⁶

Ein weiterer Grund für den Zusammenhalt der Eidgenossenschaft trotz der konfessionellen Spaltung war die gemeinsame Aussenpolitik. Einerseits konnten die eigenen Autonomieansprüche vom Reich nur durch die vereinte militärische und politische Kraft durchgesetzt werden, andererseits waren die Orte ausser Zürich in ihren Soldbündnissen mit Frankreich vereint.³⁴⁷ Dies führte allerdings gleichzeitig zu einer aussenpolitischen Blockade. Denn keine der beiden Seiten hätte es zugelassen, dass sich die Eidgenossenschaft auf die Seite der jeweils anderen Konfessionspartei geschlagen hätte. Dies schränkte die aussenpolitischen Handlungsspielräume stark ein und machte es nötig, auf ein selbstbewusstes Auftreten auf europäischer Ebene zu verzichten. Diese Selbstneutralisierung resultierte daraus, dass «die Fragilität des eidgenössischen Bündnisgeflechts [...] geradezu das Abseitsstehen der Eidgenossenschaft in den Mächtekonflikten Europas [diktierte].»³⁴⁸

Zahlreiche persönliche Bindungen aus Familien- und Handelsbeziehungen oder aus der Erinnerung an frühere gemeinsam bestrittenen Kriegserlebnissen³⁴⁹ motivierten die eidgenössischen Orte neben ihren gemeinsamen Interessen dazu, einen Ausgleich untereinander zu finden und Kompromisse einzugehen. Sie trugen dazu bei, den 2. Landfrieden auch dann einzuhalten, wenn es für die eigenen Partikularinteressen unvorteilhaft war.

Die Erfahrungen der konfessionellen Spaltung und die Unüberbrückbarkeit der entstandenen Gegensätze hatten in der Eidgenossenschaft zu tiefgreifenden Veränderungen geführt. In der gemeinsamen Diplomatie wurden die religiösen Unterschiede neutralisiert, indem das religiöse Element von der Ebene der gesamteidgenössischen Politik verschwand. Auf der Ebene der einzelnen Orte hingegen schritten verschiedene Teilbereiche des Staatsbildungsprozesses voran. Die Herausbildung von Staatlichkeit beinhaltete eine fortschreitende, immer weitere Lebensgebiete erfassende Ausdehnung des staatlichen Zuständigkeits- und Befehlsbereichs, was sich während des sogenannten konfessionellen Zeitalters im Ausbau staatlicher Kirchenhoheit manifestierte. Glauben, Kultus, Sittlichkeit und kirchliche Einrichtungen wurden unter staatlichen Schutz gestellt, Geistliche vor weltlichen Gerichten wie Laien bestraft und die Steuerfreiheit des Klerus aufgehoben. Durch die Reformation entstanden nun sowohl in den alt-, als auch in den neugläubigen Orten engere Verbindungen zwischen den weltlichen Obrigkeiten und der Kirche. Die obrigkeitliche Pflicht der Friedenssicherung weitete sich auf Glaubensangelegenheiten aus. Die Obrigkeit, die schon vor der konfessionellen Spaltung viele Rechte der Kirchenverwaltung übernommen hatte, konnte ihre Zuständigkeit auf die Lösungsfindung im Glaubensstreit ausdehnen. Sie vergrösserten damit auch ihre Kontrolle über die örtliche Selbstverwaltung ihrer Untertanengebiete.³⁵⁰

Die zunehmenden Konfessionalisierungstendenzen führten dazu, dass Ende des 16. Jahrhunderts die religiösen Konflikte in der Eidge-

³⁴⁶ Maeder, *Via Media*: 177-180.

³⁴⁷ Maeder, *Via Media*: 184-188.

³⁴⁸ Holenstein, *Konfessionalismus*: 201.

³⁴⁹ Maeder, *Via Media*: 184-188.

³⁵⁰ Walder, *Reformation*: 455-536.

nossenschaft zunahmen. Sie kulminierten in der Teilung des Ortes Appenzell in einen katholischen und einen evangelischen Kantonsteil 1597 oder in den konfessionellen Sonderbündnissen wie dem «Goldenen Bund» von 1586. In den gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften entstanden konfessionelle Konflikte um alle möglichen Fragen des alltäglichen Zusammenlebens. Derartige lokale Streitigkeiten bauschten sich jeweils rasch auf, wurden auf der gesamteidgenössischen Ebene virulent und mussten von der Tagsatzung verhandelt werden.³⁵¹ Dabei konnte sich trotz der konfessionalisierenden Prozesse ein spezifisches Konfliktmanagement herausbilden. Die konfessionellen Konflikte konnten in der Regel durch zähes Aushandeln, ad hoc-Entscheidungen vor Ort oder Verschleppen der Angelegenheit entschärft werden. Die Tagsatzung wurde zur vermittelnden Instanz bei Streitigkeiten und übernahm zunehmend eine integrative Funktion, indem sie den interkonfessionellen Austausch und grenzüberschreitende Kommunikation ermöglichte.³⁵² Auch konfessionelle Unruhen und turbulente Aufstände konnten durch gemeinsames Verhandeln befriedet und die aufschäumenden Emotionen eingefroren werden. Eine gewaltsame Eskalation konnte bis auf ganz wenige Ausnahmen verhindert werden.

«Der Zweite Landfrieden war ausgesprochen wirkmächtig und konstituierte das massgebliche Normengefüge»,³⁵³ das die religiöse Koexistenz in den Gemeinen Herrschaften bestimmte. Wichtig war den Beteiligten das Überleben des eidgenössischen Bundes, weshalb sie zu Kompromissen und Eingeständnissen bereit waren. Obwohl er die evangelischen Orte strukturell benachteiligte, stellte der Landfrieden für fast zwei Jahrhunderte das massgebliche politische Instrument dar, das gewaltfreie soziale Konfrontationen ermöglichte. Denn der Bezug auf ihn erlaubte es, konfessionelle Streitigkeiten in den Gemeinen Herrschaften zu verhandeln.³⁵⁴ Er ermöglichte einen langfristigen Religionsfrieden, da er einerseits beide Konfessionen anerkannte, andererseits gegenseitige Nichtangriffsversprechen beinhaltete und zudem die institutionelle Streitschlichtung mit Hilfe eines Schiedsgerichts oder durch Vermittlungsarbeit unbeteiligter Orte bestätigte. Diese drei Eigenschaften trafen auf zahlreiche frühneuzeitliche Religionsfrieden zu und ermöglichten vielfach dauerhaften Religionsfrieden.³⁵⁵ Daher ermöglichte die Konstitutionalisierung des Landfriedens eine friedliche Koexistenz von zwei christlichen Konfessionen.³⁵⁶

Seine lange Gültigkeit zog der Landfrieden aus seiner breit abgestützten Akzeptanz. Auch Zürich berief sich in seiner Argumentation immer wieder auf den 2. Landfrieden, dessen Verbindlichkeit zu keiner Zeit in Frage gestellt wurde. Gegenstand von Diskussionen wurde lediglich die Art und Weise, wie er auszulegen war. Durch den ständigen Bezug auf die Bestimmungen des 2. Landfriedens wurde seine Bedeutung immer wieder bestätigt und gestärkt.³⁵⁷

³⁵¹ Holenstein, Konfessionalismus: 196-197.

³⁵² te Brake, War: 89-90.

³⁵³ Hacke, Konfession: 160.

³⁵⁴ Head, Dominion: 141-143.

³⁵⁵ te Brake, War: 54.

³⁵⁶ Head, Dominion: 141-143.

³⁵⁷ Hacke, Konfession: 167.

2.2 Der Umgang mit der eigenen Geschichte

Für das Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Bevölkerung der Eidgenossenschaft ist ein Blick in ihr Geschichtsverständnis von grosser Relevanz, denn «die Geschichtsschreibung [spielte] für die Entstehung einer gemeinsamen Identität eine besondere Rolle»¹ und beeinflusste sowohl das gemeineidgenössische Zusammengehörigkeitsgefühl als auch die konfessionellen Auseinandersetzungen. Auch wenn noch nicht von einer «nationalen Identität» nach modernen Massstäben ausgegangen werden kann, so entwickelte sich doch ein «kollektiver Vorstellungskomplex, in dem sich das lebendige Selbstverständnis einer Gemeinschaft über ihre konstitutiven Wesensmerkmale»² definierte. Der Bezug auf die Gemeinsamkeiten, gemeinsame politische Normen und Wertvorstellungen wirkte sich sowohl auf die Bevölkerung und ihren Alltag, als auch auf politische Prozesse aus.

Die Idee, als Eidgenossenschaft ein politisch zusammenhängender Verband darzustellen, entwickelte sich erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Zuvor war noch kaum eine einheitliche Identität feststellbar, erst die gemeinsamen militärischen Erfolge und internationalen Allianzen seit den 1470er Jahren führten bei Gelehrten und Politikern zu einem gesamteidgenössischen Bewusstsein. Verbreitet wurde der neue Gedanken durch humanistische Publikationen und Netzwerke. Ende des 15. Jahrhunderts begannen Chroniken die eidgenössischen Bünde als einheitliches Gebilde zu beschreiben, obwohl sie sich in der Realität komplex, vielgestaltig und uneinheitlich darstellten. Die erste gesamteidgenössische Chronik stammte von Petermann Etterlin, der seine «Kronica von der loblichen Eydgnoschaft» 1507 fertigstellte.³

Auch wenn die Herausbildung eines gesamteidgenössischen Zusammengehörigkeitsgefühls durch die konfessionelle Spaltung gestört wurde, stellte das Modell «Eidgenossenschaft» für die Bevölkerung einen gemeinsamen Bezugs- und Fixpunkt dar. Dies, obwohl sie politische, religiöse und wirtschaftliche Turbulenzen und Schwierigkeiten zu ertragen hatte. Daher konnte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts trotz der konfessionellen Konflikte ein eidgenössisches Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln, das sich aus einem Bewusstsein einer spezifischen Geschichte und politischen Eigenheiten speiste.⁴

Die eidgenössischen Vorstellungen der eigenen Geschichte wurden durch verschiedene Medien wie Chroniken, Flugblätter, Flugschriften, Lieder oder Schauspiele überliefert, vermittelt und beeinflussten die Argumentationsmuster, Denk- und Handlungsweisen sowohl der politischen-geistigen Elite als auch der sogenannt einfachen Bevölkerung.⁵

Im Gegensatz zum französischen Geschichtsverständnis zeichnete sich das eidgenössische dadurch aus, dass seit der Frühen Neuzeit bis in die Moderne versucht wurde, eine Kontinuität im historischen Verlauf aufzuzeigen. Brüche und Veränderungen hingegen wurden so interpretiert, dass sie in dieses Bild der Geschichtstraditionen passte.

¹ Head, Veränderungen: 235.

² Marchal, Eidgenossen: 309.

³ Head, Veränderungen: 234-235.

⁴ Head, Veränderungen: 234.

⁵ Guggisberg, Bild: 805-808; Schmidt, Wilhelm Tell: 11-19.

Der Bruch mit dem alten, überkommenen politischen System, von dem man wegkommen wollte, wurde ins Spätmittelalter verlegt und in der Befreiungsgeschichte zelebriert. Alles, was danach geschehen war, passte in die eidgenössischen Auffassungen eines demokratischen, freien Systems und galt deshalb nicht als veraltet und abschaffungswürdig. Stattdessen wurde Ende des 15. Jahrhunderts durch eidgenössische Eliten eine eidgenössische Gründungs- und Befreiungsgeschichte konstruiert, um den Vorwurf der Rebellion gegen eine legitime Königsherrschaft, der im Kontext des Schwabenkrieges immer lauter wurde, entkräften zu können.⁶

Der Gründungsmythos pointierte den Bruch mit ständisch-monarchischen Ordnungsvorstellungen, stilisierte die Bünde als zielgerichtetes Gründungsereignis der eidgenössischen Republiken und legitiimierte den Burgenbruch als Tyrannenmord. Auch wenn die politischen Gegebenheiten nicht heutigen Vorstellungen demokratischer Verhältnisse entsprachen, so erwies sich die spätmittelalterliche «Erfindung»⁷ einer aussergewöhnlichen eidgenössischen politischen Ordnung als wirkmächtig und langlebig. Die Traditionen, Geschichtsinterpretationen und Heldenfiguren blieben in der ganzen Frühen Neuzeit in der kollektiven Erinnerung der Bevölkerung lebendig und veränderten sich daher vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis in die Moderne kaum. Denn die historischen Bezüge legitimierten die republikanische Selbstverwaltung, die sich vom verdorbenen Adel emanzipiert hatte, und wurden deshalb von den eidgenössischen Eliten mittels Erinnerungsorten, Ritualen, Festen und Schauspielen gezielt gefördert. Sie wollten die Spannungen mit dem Reich und die Gefahr ihrer nichtakzeptierten Autonomie damit abwenden.⁸

Die historischen Traditionen bleiben durch die stetige und intensive Pflege in breiten Bevölkerungsschichten lebendig und konnten bei inneren Konflikten aktiviert werden, wie zum Beispiel für die Kritik von unten an die Eliten wie im Bauernkrieg oder für die Konstruktion einer regenerativen Staatsstruktur im 19. Jahrhundert. Veränderungen des politischen Systems wurden ignoriert und unter dem Deckmantel der Kontinuität legitimiert. Dazu gehört unter anderem die Ausweitung des Demokratieverständnisses auf einen immer grösser werdenden Kreis an Personen, die sich aktiv an der Demokratie beteiligen können, ohne an bestimmte Voraussetzungen wie Vermögen gebunden zu sein. Dieser Bezug auf das alte Herkommen und die Traditionen bei nahezu Mystifizierung der alteidgenössischen Verträge und Bräuche erklärt, weshalb interessanterweise beide Parteien innerhalb eines Konflikts jeweils mit den gleichen Argumenten und der gleichen Geschichte ihre völlig unterschiedlichen Positionen legitimieren, obwohl das frühneuzeitliche Demokratieverständnis nicht dem modernen entspricht.⁹

Wie dieses von Kontinuität geprägte Geschichtsverständnis genau aussah, wird mit Hilfe von Chroniken, Flugschriften und Liedern rekonstruiert und in den Zusammenhang mit den bisherigen Forschungsergebnissen gesetzt. Die Frage, welche Elemente des Grün-

⁶ Suter, Nationalstaat: 72-83.

⁷ Suter, Nationalstaat: 89.

⁸ Suter, Nationalstaat: 83-90.

⁹ Suter, Nationalstaat: 89-90.

dungsmythos auf mehr oder weniger realen Ereignissen beruhen könnte, ist an dieser Stelle nicht relevant. Es wird in der Regel von einem Mythos, einer Legende, ausgegangen. Dieser stellte möglicherweise langwierige Prozesse, die in der spätmittelalterlichen Inner-schweiz abgelaufen sein könnten, pointiert verkürzt dar und verwob sie mit beliebten Geschichten und Sagen aus der Bevölkerung, wie diejenige eines Meisterschützen aus dem einfachen Volk. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass die Gründungsmythen einerseits zur eigenen Legitimation verwendet wurden, und andererseits der Bevölkerung zeitgenössische Erscheinungen wie die grosse Anzahl Burgruinen erklären sollten. Die Legenden bestanden aus einem erstaunlich statischen Kern und veränderlicher Interpretation.¹⁰ Letztere ist für die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit von Interesse, nicht die Frage nach der historischen Qualität der Mythen und Helden.

2.2.1 Das Selbstverständnis der Eidgenossen als «edle Bauern»

Das historische Selbstverständnis der Bewohner der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft zeichnet sich durch mehrere, unterschiedliche Ebenen aus. Ein eidgenössisches Individuum besass wie jede andere Person eine Vielzahl verschiedener Teil- und Gruppenidentitäten. Für den vorliegenden Kontext ist daher relevant, dass sich ein eidgenössisches Individuum sowohl als Teil der Eidgenossenschaft, aber auch als Mitglied eines bestimmten Standes oder einer besonderen Konfession betrachtete. Lokale, ständische, professionelle und Gender Identitäten beeinflussten die Zugehörigkeit eines Individuums zu Grossgruppen zusätzlich, spielen im Folgenden aber zumeist eine untergeordnete Rolle.

Der Beginn der eidgenössischen Geschichtsschreibung im 14. und 15. Jahrhundert, die vor allem zu Beginn in Schlachtenliedern stattfand, muss in ihrem konkreten historischen Kontext betrachtet werden. Denn nur so kann deren Entstehung und Notwendigkeit erklärt werden. Im Raum der heutigen Schweiz hatten sich verschiedene Stadt- und Länderkorporationen zum Schutz vor auswärtigen Einfällen in losen Bündnissen zusammengeschlossen. Diese Orte oder Stände hatten nach und nach die Reichsunmittelbarkeit erhalten. Derartige Landfriedensbünde waren typische Erscheinungen des Spätmittelalters und die schweizerische Eidgenossenschaft war keineswegs der einzige Bund von reichsfreien Gliedern. Insbesondere in Randlagen des Reiches, wo die Macht und Durchsetzungskraft der Krone schwach war, schworen sich Fürsten, Städte oder Länder einen Eid, um sich gegenseitig Rechtssicherheit zu versprechen. Der Eid wurde vor Gott geleistet und galt als höchstmögliche Selbstverpflichtung, die ein Mensch eingehen konnte und hatte damit bindende Wirkung. So bestanden neben der schweizerischen Eidgenossenschaft der Rheinische Bund, der Schwäbische Städtebund oder der Elsässische Städtebund, die de iure 1389 von König Wenzel (1361-1419, römisch-deutscher König 1376-1400) aufgelöst wurden.¹¹

Die alteidgenössischen Landfriedensbünde, die ebenfalls in ein-

¹⁰ Marchal, Meisterli: 533.

¹¹ Im Hof, Identität: 919-920.

em abgelegenen Gebiet des Deutschen Reiches entstanden, gerieten aber Mitte des 14. Jahrhunderts immer stärker in Konkurrenz zu österreichischen Machtinteressen und damit auch unter steigenden Legitimationsdruck.¹² Die Bünde verfestigten sich zunehmend. Die eidgenössischen Orte konnten die habsburgische Einflussosphäre zurückdrängen, traten nach aussen immer mehr als einheitlicher Kampftrupp auf und wurden auch als solcher wahrgenommen. Durch Modernisierungsprozesse im Reich während des 15. Jahrhunderts,¹³ die in den Reichsreformen von König Maximilian I. (1459-1519, Haus Habsburg) gipfelten, entfremdeten sich Reich und Eidgenossenschaft. Die eidgenössischen Orte lehnten insbesondere ab, durch die Reichsgerichte juristisch betreut zu werden.¹⁴ Die Entfremdung wurde von einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen und in einem propagandistischen Schlagabtausch ausgetragen. Bei den auswärtigen Mächten konstituierte sich immer stärker ein gesamteidgenössisches Feindbild. Dieses rekurrierte auf die soziale Zusammensetzung mit fehlender Aristokratie und ehrwürdigem Adel sowie auf die beruflichen Tätigkeiten der Eidgenossen. Kritisiert wurde, dass Bauern eigentlich nicht bewaffnet sein und Kriege führen dürften. Gemäss der spätmittelalterlichen Vorstellung einer göttlichen Ordnung hatte diese Recht nur der Adel. Den Eidgenossen wurde vorgeworfen, ihre Reichsfreiheit von rechtmässig eingesetzten Machthabern usurpiert zu haben. Daraus entstand der berühmte «Kuhspott», dem die Eidgenossen für viele Jahrhunderte ausgesetzt sein sollten. Darin wurde ihnen vorgeworfen, Unzucht mit Kühen zu treiben.¹⁵

Der Konflikt zwischen Eidgenossenschaft und Reich betraf nicht nur die Frage, inwiefern die verbündeten Orte die Reichsreformen mitmachen sollten, sondern die grundlegende Frage der Ständelehre. Die eidgenössischen Gemeinschaften hatten gegen die gottgegebene Ordnung der drei sich ergänzenden, aber getrennten Stände verstossen, indem sie selbst Herren sein wollten und Aufgaben des Adels übernommen hatten, die ihnen nicht zustanden.¹⁶ Diese ständeideologische Argumentation diente einer rein politischen Polemik. Die Eidgenossen gestanden, dass der Adel aus seiner Funktion verdrängt worden war; legitimierten diese Entwicklung aber historisch. Der Adel hätte seine ihm zugedachte Aufgabe nicht mehr erfüllt und willkürlich, tyrannisch über die frommen, fleissigen Bauern geherrscht.¹⁷ Die Diffamierung der Eidgenossen als Brecher göttlicher Gesetze sollte erreichen, dass alle, die sich als gute Christen betrachteten, ihnen ihre Unterstützung entzogen. Die antieidgenössische Propaganda im süddeutschen Raum weckte in der Eidgenossenschaft das Bedürfnis nach Abgrenzung nach aussen und der Konstruktion einer vermeintlich unabhängigen Identität.¹⁸

Es wird an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Eidgenossenschaft mit dem Frieden von Basel 1499 de facto eine gewisse Autonomie vom Reich erlangte, aber keine Unabhängigkeit. Die eid-

¹² Brändle, Tyrannen: 62.

¹³ Stettler, Reichsreform: 215-229.

¹⁴ Bühler, Eidgenossenschaft: 408.

¹⁵ Im Hof, Identität: 920; Marchal, Antwort: 757-758; Marchal, Eidgenossen: 313-315; Lau, Stiefbrüder: 35-36.

¹⁶ Holenstein, Europa: 172-173; Marchal, Antwort: 762; Marchal, Eidgenossen: 315.

¹⁷ Marchal, Eidgenossen: 313-326.

¹⁸ Holenstein, Europa: 172-173; Marchal, Antwort: 762; Marchal, Eidgenossen: 315.

genössischen Orte waren immer noch im Reichsverband integriert, konnten sich aber von den kaiserlichen Gerichten lossagen. Basel, Appenzell und Schaffhausen kamen erst später zur Eidgenossenschaft dazu und waren von diesem Privileg rechtlich ausgeschlossen.¹⁹ Insbesondere die politischen Eliten zogen ihre Legitimation weiterhin aus den alten Privilegien, die man von Kaisern und Königen erhalten hatte.²⁰

Da die Eidgenossenschaft von aussen als rückständig wahrgenommen und dargestellt wurde,²¹ konzipierten die eidgenössischen Gelehrten ein eigenes komplexes Selbstbild als Antwort auf diese Entwertung. Sie propagierten ausgerechnet die Vorfahren und vermeintlich rückständigen Werte als Ideale. Dazu nahmen die eidgenössischen Historiographen die äussere Fremdzuschreibung auf und werteten sie in einem neuen Bauerntyp positiv um. Daraus entstand das Selbstbild der frommen, von Gott auserwählten, fleissigen, tugendhaften Bauern, welche von Gott mit Schlachtsiegen gegen den verdorbenen Adel belohnt worden seien.²² Der äussere Legitimationsdruck hatte zur Figur des «frommen edlen puren» motiviert. Die Bauernschaft wurde zu einer ideologischen Identifikationsfigur aufgebaut. Sie hatte nicht, wie ihr vorgeworfen wurde, einen unrechtmässigen Beutezug gegen ihre Obrigkeiten geführt, sondern in einem gerechten Kampf ihre auswärtigen Tyrannen vertrieben. Gegen Tyrannen war Notwehr erlaubt.²³ Die Argumentation mit Hilfe der eigenen Geschichte diente weniger der Integration der heterogenen eidgenössischen Bevölkerung, als vielmehr der Legitimation und Denunziation derjenigen Positionen, die von den eidgenössischen Orten verlangten, ihren Pflichten im Reichsverband nachzukommen, die Reichsreformen mitzutragen und die Ständeordnung wieder anzunehmen. Die Eidgenossen legitimierten mit Hilfe historischer Entwicklungen und Ereignisse, weshalb sie sich angemast hatten, den von Gott gemäss der Ständelehre rechtmässig eingesetzten Adel zu vertreiben. Dieser hatte nämlich gegen seine Standespflichten verstossen und sei daher nicht mehr durch das Recht der Dreiständeordnung geschützt.²⁴

Mit der Annahme und Umdeutung der Fremdzuschreibung verschob sich im 15. Jahrhundert die Geschichtsschreibung von der regionalen zur eidgenössischen Ebene. Die Befreiung von den tyrannischen, auswärtigen Vögten, der Meisterschütze Wilhelm Tell, die Verschwörung der drei Eidgenossen sowie der Burgenbruch tauchten explizit ausformuliert in der Überlieferung auf. Hans Schriber (gest. 1479), der Landschreiber von Obwalden, erstellte zwischen 1470 und 1472 das Weisse Buch von Sarnen. Es handelt sich dabei im Grunde um ein Kopialbuch der Kanzlei Sarnen, welches seinen Namen aufgrund seines weissen Einbandes erhalten hat. Dieses enthält in einem ersten Teil Kopien von wichtigen Urkunden und Dokumenten wie Privilegien, Bünd-

¹⁹ Bühler, Eidgenossenschaft: 408, 411.

²⁰ Peyer, Verfassungsgeschichte: 75-78.

²¹ Locher, Zwingli: 6.

²² Holenstein, Europa: 172-174; Lau, Stiefbrüder: 36; Schlumpf, Puren: 73-77.

²³ Brändle, Tyrannen: 62-64.

²⁴ Marchal, Antwort: 765-767; Marchal, Eidgenossen: 316; Tschopp, Medienvielfalt: 415-440.

nisse, Verträge oder Landsgemeindeprotokolle ab 1316. Im zweiten Teil befindet sich auf etwa zwei Dutzend Seiten der chronikalische Bericht vom Ursprung der Eidgenossenschaft.²⁵

Im chronikalischen Teil des Weissen Buches von Sarnen notierte Schriber die eidgenössische Befreiungsgeschichte und das als widerrechtlich dargestellte Verhalten der habsburgischen Vögte erstmals schriftlich. Dabei konstruierte er einen Gründungsmythos, der vermutlich mehrere ältere Legenden, mündliche Überlieferung, antifeudale Herrschaftskritik und längere Entwicklungen in einer stimmigen Gesamtgeschichte verkürzt darstellte. Er vereinte mehrere mündliche Überlieferungen²⁶ mit Kenntnissen aus den schriftlichen Verträgen zu einer kohärenten Story, welche die Ereignisse und Prozesse plausibel miteinander verknüpfte und ergänzte. Im Weissen Buch von Sarnen wurde der Machtmissbrauch des fremden Adels als rechtsbrüchig dargestellt. Daher waren die fremden Landvögte von den Bauern in Notwehr und rechtmässig vertrieben worden. Sich aus tyrannischer Willkürherrschaft zu befreien, galt als legitim. Dabei stellte Wilhelm Tell nur eine von mehreren Figuren dar. Neben ihm seien auch Werner Stauffacher aus Schwyz, Walter Fürst und Landamman Werner von Attinghausen aus Uri sowie Arnold Melchtal aus Unterwalden beteiligt gewesen. Nur Tell stammte aus der einfachen Bevölkerung. Alle anderen fiktiven Akteure stammten aus ihrer jeweiligen Ortsaristokratie. Stauffacher galt als Initiator und Anführer der Verschwörer, während Tell eher als eigenmächtig handelnde Privatperson erschien, die nicht in erster Linie das Gesamtwohl aller Bewohner der Drei Waldstätte im Blick hatte, sondern ihre eigene Rache.²⁷

Die Befreiungsgeschichte, wie sie im Weissen Buch von Sarnen erstmals notiert wurde, demonstrierte damit den eidgenössischen Freiheitswillen. Sie kontrastierte die frommen Bauern mit dem herrschsüchtigen Adel, dessen Verhalten illustrierte, wie die politische Ordnung keinesfalls aussehen sollte. Die antihabsburgischen Elemente waren zentral für das eidgenössische Selbstverständnis im 15. Jahrhundert. Die Abgrenzung und Kritik am mächtigen Nachbarn förderte das Gemeinschaftsgefühl der Eidgenossen und diente als Klebstoff für die noch losen eidgenössischen Bünde.²⁸

Gleichzeitig kam der Erzählung von den vertriebenen Tyrannen eine realpolitische rechtliche Bedeutung zu, die eidgenössische Position und Autonomieansprüche zu legitimieren. Denn es ist kein Zufall, dass ausgerechnet in Sarnen die Befreiungsgeschichte erstmals verschriftlicht wurde. Auch das Medium, ein öffentliches Kopialbuch der Standeskanzlei, wurde nicht zufällig gewählt. Als nämlich Habsburg 1468 juristische Belege vorlegte, um seine Herrschaftsrechte in der Eidgenossenschaft wieder einzufordern, reichten die eidgenössischen Orte ihre Urkunden ein, die ihre Reichsfreiheit und Privilegien bestätigten. Dem Stand Unterwalden war es aber nicht möglich gewesen, rechtlich

²⁵ Brändle, Tyrannen: 62; Labhardt, Wilhelm Tell: 15; Marchal, Eidgenossen: 320-325.

²⁶ Zur Konstanz von mündlichen Überlieferungen siehe Marchal, Meisterli: 533.

²⁷ Brändle, Tyrannen: 62; Labhardt, Wilhelm Tell: 15, 25-26; Lau, Stiefbrüder: 36; Marchal, Eidgenossen: 320-325; Tschopp, Medienvielfalt: 417.

²⁸ Labhardt, Wilhelm Tell: 15, 25-26; Marchal, Eidgenossen: 320-325.

einwandfrei zu belegen, jemals die Reichsfreiheit erhalten zu haben. Unterwalden musste also seine Existenz rechtfertigen, was durch den Bezug auf vermeintlich historische Entwicklungen, wie sie in der Bevölkerung vermutlich ähnlich legendenhaft zirkulierten, sichergestellt wurde.²⁹

Insbesondere in den Burgunderkriegen gegen Karl den Kühnen wurde das Bild eines Kampfes gegen einen tyrannischen, gott- und rechtslosen Adligen durch einen von Gott auserwählten Bauernverband mit dem Recht auf seiner Seite immer wieder propagiert und reproduziert. «Die auf der Grundlage überkommener Argumentationsmuster attackierten Eidgenossen reagierten also, indem sie aus älteren Versatzstücken eine neue Ideologie zusammensetzten. Sie konstruierten sich als Sakralverband mit spezifischen Rechts- und Ehrauffassung innerhalb der deutschen Nation und des Reiches.»³⁰ Indem sich Volkseinheiten selber als von Gott auserwählt darstellten, durften sie sich als bevorzugte Lieblinge des Herrn betrachten. Erfolge schienen dann ein Zeichen dafür zu sein, dass Gott mit dem eigenen Lebenswandel zufrieden war und diesen guthiess. Dies war mit der Vorstellung verknüpft, dass Gott unmittelbar in die irdischen Geschehnisse eingreift und sie lenkt. Der eigene Gegner ist damit immer auch ein Feind Gottes ohne Anspruch auf göttliche Gnade. In der Eidgenossenschaft wurden daher die politischen und militärischen Erfolge der Entstehungszeit als Beweis für die göttliche Zufriedenheit und die Auserlesenheit der eidgenössischen Bevölkerung als Volk Israel betrachtet.³¹ Diese Betonung war von grösster Bedeutung für die eigene Existenzberechtigung. Denn Gott hatte die Dreiständeordnung geschaffen und nur er konnte sie auch wieder auflösen. Religiöse Bräuche und Riten wie das «Beten mit zertanen Armen» vor einer Schlacht, welches die eidgenössischen Soldaten von den süddeutschen unterschied und abgrenzte, verstärkten die Überzeugung, eine Sonderstellung in der göttlichen Ordnung einzunehmen. Die Konstruktion als auserwähltes Volk hatte damit in der Eidgenossenschaft in erster Linie realpolitische, legitimatorische Funktion.³²

In der Folge nahm die Abgrenzung gegenüber dem Reich und Habsburg im eidgenössischen Selbstbild zu. Um gegen die politischen Forderungen des Reiches zu bestehen, wurde ein antiaristokratisches Selbstbild von Gelehrten propagiert und von der Bevölkerung aufgenommen. Die unmoralischen Taten und die Willkürherrschaft der fremden Tyrannen hätte dazu geführt, dass diese fortgejagt wurden. Der Adel trug also selbst die Schuld an seiner Vertreibung.³³ Zeitgleich mit der äusseren Entfremdung vom Reich konsolidierte sich die Eidgenossenschaft nach innen. Das eidgenössische Bundesgeflecht verdichtete sich im Laufe des 15. Jahrhunderts mit der Institutionalisierung der Tagsatzung im Zuge der Eroberung und Verwaltung der Gemeinen Herrschaften sowie mit der erfolgreichen inneren Konfliktlösung, die im Stanser Verkommnis von 1481 mündete.

Die Tagsatzung wurde insbesondere in der Anfangsphase des eid-

²⁹ Stettler, *Geschichtsschreibung*: 568-571.

³⁰ Lau, *Stiefbrüder*: 36.

³¹ Schlumpf, *Puren*: 73-74, 76.

³² Marchal, *Eidgenossen*: 316-317.

³³ Marchal, *Antwort*: 780.

genössischen Bündnissystems zu einem «Kristallisationspunkte des oft beschriebenen, seit dem späten 15. Jahrhundert nachweisbaren gemein- eidgenössischen Bewusstseins.»³⁴ Dieses Bewusstsein grenzte die Eidgenossenschaft und das Reich voneinander ab und integrierte die politischen Eliten der verschiedenen Orte in ein gesamteidgenössisches Selbstverständnis. Die Gesandten auf der Tagsatzung bezogen sich in ihrer Argumentation immer häufiger auf einen gesamteidgenössischen Vorteil.³⁵ Von den Tagsatzungsgesandten ausgehend verbreitete sich das gesamteidgenössische Selbstverständnis in den politischen Eliten der einzelnen Stände und von da aus in der Bevölkerung. Die Obrigkeiten erkannten den Nutzen und den Wert der Gründungsmythen und des Rekurses auf eine gemeinsame, glorreiche Geschichte. Indem sie die Deutungshoheit über die eigene Vergangenheit für sich beanspruchten, legitimierten sie das bestehende und sich herausbildende politische System. Im kollektiven und kulturellen Gedächtnis der Bevölkerung manifestierte sich der Bezug auf die integrierende Geschichtsdeutung in Form von Denkmälern, Eideszeremonien, Schlachtenkapellen, Jahrzeiten oder Wallfahrten, welche an die glorreiche Vergangenheit erinnerten. Die Geschichte wurde herrschaftsstabilisierend:³⁶ Die eidgenössischen Wappenscheiben wurden immer beliebter und in Wirtshäusern, Zunfthäusern oder Gesellschaftsstuben aufgehängt. Sie machten die entstehende eidgenössische Einheit und die positiv konnotierte Rolle der paternalistischen Obrigkeiten für die einfache Bevölkerung sichtbar.³⁷

Mit dem eidgenössischen Sieg im Schwabenkrieg 1499 hatte sich das eidgenössische Selbstverständnis endgültig gewandelt. Die eidgenössische Elite bezog ihre Legitimation und Reputation nicht mehr durch einen göttlichen Auftrag, der ihr von König oder Kaiser übertragen worden war, sondern bezog sich auf die soziale Leitfigur des edlen, tapferen, tugendhaften und gottgefälligen Bauern.³⁸ Die eidgenössischen Tugenden wurden mit den Lastern des Adels kontrastiert, was von einem besonderen Selbstverständnis moralischer Überlegenheit zeugt, die im zeitgenössischen Kontext für nichtadlige soziale Unterschichten untypisch war.³⁹ Der Tugendbegriff wurde zentral für das eidgenössische Selbstbild. Denn damit konnten sie legitimieren, weshalb sie Aufgaben des pflichtvergessenen Adels übernommen hatten. Das Ereignis der Tyrannenvertreibung wurde daher als Hauptereignis der eigenen Geschichte verstanden.⁴⁰

Dennoch muss beachtet werden, dass sich die Eidgenossenschaft nur allmählich rechtlich und ideologisch vom Reich löste.⁴¹ Auch nach der formalen Exemption aus dem Reich 1648 spielte der Bezug auf das Reich weiterhin eine tragende Rolle. Der Reichsadler beispielsweise verschwand erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts langsam aus

³⁴ Würgler, Aushandeln: 33.

³⁵ Würgler, Aushandeln: 33.

³⁶ Assmann, kulturelles Gedächtnis: 78-86; Brändle, Tyrannen: 63-64.

³⁷ Würgler, Aushandeln: 33.

³⁸ Lau, Stiefbrüder: 37-38.

³⁹ Head, Veränderungen: 236.

⁴⁰ Marchal, Eidgenossen: 316.

⁴¹ Würgler, Aushandeln: 32.

der Ikonografie der eidgenössischen Eliten und Stände.⁴²

Diese Motive des „edlen Bauern“ wurden in Chroniken des 16. Jahrhunderts weiterverwendet und weiterentwickelt. Tell, die drei Eidgenossen und die Befreiung von den Tyrannen setzte sich im Bewusstsein der Bevölkerung fest. Diese mythisch zugespitzten Figuren traten im 16. Jahrhundert immer häufiger nicht nur in Chroniken, sondern auch in Dramen, bildlichen Darstellungen und in der politischen Rhetorik auf. Das subtile gemeineidgenössische Bewusstsein äusserte sich auch dadurch, dass sich die Untertanen in zahlreichen Unruhen explizit auf den Tyrannenmörder oder die drei eidschwörenden Eidgenossen bezogen. Sowohl in städtischen als auch in ländlichen Widerstandsbewegungen wurden Tell und die sogenannten drei Eidgenossen zu Identifikationsfiguren, die in der ganzen Eidgenossenschaft verwendet und verstanden wurden.⁴³ Durchgesetzt hatte sich zudem das Verständnis einer gemeinsamen Abstammungsgemeinschaft von den Helvetiern, die bis zu ihrer Eroberung durch die Römer frei waren. Um 1300 habe sich das eidgenössische Volk dann von den fremden Tyrannen befreit. Die tugendhaften Bauern hätten anschliessend die Aufgaben des pflichtvergessenen Adels übernommen. Dazu berechtigte sie ihr Status als Tugendadel.⁴⁴ Sowohl der Ablauf der Story von Apfelschuss über Burgenbruch bis zu den Burgunderkriegen als auch die Reihenfolge, in der die Kantone genannt wurden, waren zumeist identisch. Es hatte sich ein bestimmter, immer gleicher, wiedererkennbarer Kanon ausgebildet.⁴⁵

Neben Bruder Klaus und seinen Leistungen im Vorfeld des Stanser Verkommnisses wurden die Helvetierabstammung sowie die Befreiungstradition um Stauffacher und Wilhelm Tell zu den drei wichtigsten Gründungsmythen.⁴⁶ Die Entstehung der eidgenössischen Bünde aufgrund der heimlichen Verschwörung und der gegenseitigen Treueeide von Vertretern der drei Innerschweizer Orte Uri, Schwyz und Unterwalden erfreute sich deswegen so grosser Popularität, da das Motiv des Rütlichwures als gemeinsamer und verbindender Eid der eidgenössischen Bevölkerung plausibel erschien. Sie kannten aus ihren Alltagserfahrungen das Ritual des jährlichen Huldigungseides und konnten die sozialen Implikationen, die mit dem eidlichen Versprechen verbunden waren, einordnen.⁴⁷ Sie wussten, welche Bedeutungen und Verpflichtungen daran geknüpft waren.

Im 15. Jahrhundert festigte sich das Bewusstsein eidgenössischer Zusammengehörigkeit aufgrund einer gemeinsamen Geschichte. Doch wodurch wurden diese Ideen an die breite Bevölkerung transportiert? Chroniken wurden nur in seltenen Fällen gedruckt; die meisten blieben in handschriftlichen Manuskripten als Einzelexemplare in Bibliotheken der Hauptorte und lediglich einer gebildeten, privilegierten Elite zu-

⁴² Kopp, Wappen; Peyer, Verfassungsgeschichte: 79-80.

⁴³ Würzler, Aushandeln: 33.

⁴⁴ Marchal, Eidgenossen: 766-767.

⁴⁵ Head, Veränderungen: 235; Peyer, Wappenkranz: 121. Seit dem kaiserlichen Privileg von 1362 lautete die offizielle Reihenfolge der acht, später dreizehn Orte: Zürich, Bern, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus Zug, Basel, Freiburg, Solothurn, Schaffhausen, Appenzell. Würzler, Tagsatzung: 385.

⁴⁶ Lau, Stiefbrüder: 58.

⁴⁷ Holenstein, Seelenheil: 12.

gänglich. Die Gelehrten kannten zwar die verschiedenen handschriftlichen Texte und bezogen sich auch aufeinander, aber eine grössere Öffentlichkeit erreichten die frühen Chroniken nicht.⁴⁸

In den Chroniken verbreitete sich die Befreiungsgeschichte jedoch sehr rasch, obwohl das Weisse Buch von Sarnen nicht gedruckt und publiziert worden war. Es war daher nur einer eingeschränkten Öffentlichkeit der politischen und gelehrten Eliten zugänglich, nicht der allgemeinen Bevölkerung. Rund dreissig Jahre nach der Niederschrift von Schriber findet sich die Erzählung auch in der Chronik von Petermann Etterlin (1507) und in derjenigen von Diebold Schilling (1511-1513). Weitere folgten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Auch von den späteren Chroniken wurden nur diejenigen von Petermann Etterlin und Johannes Stumpf gedruckt und breit zugänglich gemacht (siehe unten). Die sogenannte einfache Bevölkerung erhielt ihr Geschichtswissen aus mündlich tradierten Medien wie Liedern, Erzählungen, Sagen oder Sprichwörter, aber auch durch materielle Traditionen wie Denkmäler, Wappenscheiben oder Bilder. Daneben zirkulierten seit dem frühen 16. Jahrhundert je länger je mehr Flugblätter und Flugschriften mit historischen Inhalten. Des Weiteren erinnerten Riten und Bräuche wie Prozessionen oder Schlachtjahrzeiten an vergangene Ereignisse. Schliesslich vermittelten vaterländische Dramen, Schauspiele und wandernde Sänger historische und legendenhafte Informationen an die sozialen Unterschichten.⁴⁹

Den wichtigsten Beitrag zur Verbreitung des Gründungsmythos in der breiten Öffentlichkeit leisteten die sogenannten Tellenlieder und Tellenspiele, die allerdings die Mythen unterschiedlich deuteten (siehe auch Kapitel 3.10). Die beliebten Tellenlieder entsprachen dem Erwartungshorizont der Rezipienten und griffen auf Vorstellungsmuster und Topoi zurück, die in der Öffentlichkeit bereits bekannt waren. Insbesondere Tell galt in den volkstümlichen Medien als Sympathieträger, da er ein einfacher Mann aus dem Volk war. Seine vermeintliche Rache am Tyrannen Gessler galt der Bevölkerung unter anderem deswegen gerechtfertigt, da Gessler mit dem Befehl, Tell solle einen Apfel vom Kopf seines Sohnes schiessen, grundlegende Naturrechte verletzt hatte. Ausserdem begeisterte die Figur des Meisterschützen die Massen; den Jugendlichen, vor allem den Soldaten, galt Tell als sportliches Vorbild. Seine Figur war auf das Selbstverständnis der spezifischen Adressaten von volkstümlichen Medien ausgerichtet. Für die gelehrten Chronisten hingegen war er eher ein unüberlegt, impulsiv handelnder Einzelgänger, während Stauffacher aus der lokalen Oberschicht die wichtige Funktion der Leitung und Organisation der Befreiung zukam. Die Chronisten schrieben für ein elitäres Publikum, welches sich stärker mit dem Lokaladel identifizieren konnte. Der Adel durfte daher in der jungen eidgenössischen Historiografie nicht grundsätzlich schlecht sein. Die Chroniken stehen daher in der Regel für die Perspektive und ein Geschichtsverständnis der Eliten. Die eidgenössischen Chronisten passten sich diesem Erwartungshorizont an und entwickelten keine grundsätzliche Adels- oder Ständekritik.⁵⁰

⁴⁸ Tschopp, *Medienvielfalt*: 418-419.

⁴⁹ Guggisberg, *Bild*: 805-806. Marchal, *Eidgenossen*: 336-337.

⁵⁰ Labhardt, *Wilhelm Tell*: 25-27; Marchal, *Antwort*: 759-760, 780.

Für die breite Bevölkerung hatte sich die Tellsage eng an die Befreiungsgeschichte mit Stauffacher, Rütlichschwur und Burgenbruch angelehnt, sodass diese beiden Überlieferungen immer enger miteinander verwoben waren.⁵¹ Welcher Teil stärker gewichtet wurde, hing nicht nur vom Medium (Chronik oder Volkslied) und den Rezipienten ab, sondern auch vom zeitlichen Kontext. Denn der Befreiungsmythos wurde im Laufe der schweizerischen Geschichte immer wieder unterschiedlich interpretiert, gedeutet und für die verschiedensten Interessen argumentatorisch vereinnahmt. Zum Zeitpunkt seiner Entstehung war er durchaus fortschrittsorientiert, im 20. und 21. Jahrhundert steht er hingegen vermehrt für eine konservative und nationszentrierte Haltung.⁵² Die Befreiungsgeschichte diente aber nicht nur der Geschichtsinterpretation, sondern wirkte sich auch konkret auf die politische Kultur und das eidgenössische Zusammengehörigkeitsgefühl aus und wurde damit wirkmächtig.

Eine zentrale Rolle bei der Vermittlung des eidgenössischen Geschichtsbildes kommt den historischen Theaterspielen zu. Das Urner Tellenspiel von 1512 bedeutete einen ersten Höhepunkt, in welchem Tell als Initiator der Befreiung der unterdrückten Waldstätten in Erscheinung tritt. Stauffacher und Melchtal wurden quasi zu Statisten degradiert, während sie in den Chroniken als Mitglieder der lokalen Oberschicht die Hauptrolle übernahmen und Tell als einfacher Mann aus dem Volk eine zuweilen negativ konnotierte Nebenrolle erhielt (siehe unten).⁵³ Dem Urner Tellenspiel folgten 1514 bis 1517 weitere historische Theaterstücke wie «Das Spiel von den alten und jungen Eidgenossen», welches 1514 in Zürich als Schuldrama verfasst wurde und die eidgenössischen Tugenden als Gegenstück zur adligen Korruption konstruierte. Dabei wurden die gleichen moralischen Vorstellungen vertreten wie in den zeitgenössischen Chroniken, die fürstlichen Luxus und Übermut verurteilten und die Eidgenossen als Tyrannenvertreiber darstellten.⁵⁴

Der Aufschwung der eidgenössischen Theaterspiele wurde durch die Reformation jäh unterbrochen; fortan bildeten sich konfessionell unterschiedliche Traditionen aus, welche die Betonung der gesamteidgenössischen Einheit veränderte. Die Darstellung der eidgenössischen Geschichte war nun konfessionspolitisch aufgeladen und konnte das interkonfessionelle Verständnis nur wenig fördern. Das Heiligenspiel von Bruder Klaus wurde beispielsweise weniger als integrative Geschichtsvermittlung als vielmehr für gegenreformatorische Bestrebungen genutzt.⁵⁵

Inhaltlich bewegten sich die populären Medien immer im gleichen Bereich: Die Gründerväter, die alten Eidgenossen galten als tugendhafte Vorbilder bei einer verkommenen, negativ dargestellten Gegenwart. Die Zeitgenossen hätten sowohl die Tugenden der Vorfahren als auch ihre bäuerliche Herkunft vergessen und würden durch auswärtige Mächte verführt. Ebenso stellten die antiken Vorbilder zentrale

⁵¹ Fenner, Bedeutung: 53.

⁵² Brändle, Tyrannen: 61.

⁵³ Labhardt, Wilhelm Tell: 22-24.

⁵⁴ Head, Veränderungen: 236, 240; Marchal, Antwort: 766-770.

⁵⁵ Tschopp, Medienvielfalt: 419-420.

Motive der frühneuzeitlichen Literatur dar. Aber auch Bruder Klaus war eine zentrale Figur von Theaterstücken, nicht nur von Heiligenspielen. Er stand für die Vermittlung zum Stanser Verkommnis von 1481 und wurde zur religiösen und politischen Leit- und Integrationsfigur, die den gemeinsamen Willen zur «nationalen» Einheit trotz unterschiedlicher Partikularinteressen personifizierte.⁵⁶

Die vaterländischen Theaterstücke zeichneten sich dementsprechend durch ziemlich homogene Inhalte aus. Es wurden immer wieder die gleichen Figuren, Motive und Dialogmuster gewählt, allerdings mit jeweils leicht unterschiedlicher Deutung. Dadurch bestätigten sie immer wieder das gleiche Geschichtsbild mit dem alten Ideal eidgenössischer Einigkeit, Unabhängigkeit und militärischer Stärke. Die Theater erreichten mit ihren Botschaften weit mehr Rezipienten als Chroniken. Sie hatten ein grösseres, breiteres Publikum und wurden auch von nicht-lesefähigen Personen verstanden. Ausserdem erreichte die sinnliche und visuelle Darstellung die Zuschauenden auf unterschiedlichen Ebenen und konnte eine emotionale Verbundenheit herstellen. Dies ermöglichte es, dass sich das Publikum mit dem gezeigten Wertesystem identifizieren konnte und den Willen zur politischen Einheit verinnerlichte. Die Theaterspiele hatten eine meinungsbildende Funktion.⁵⁷

Lieder wurden sowohl in Chroniken als auch in Druckmedien oder Handschriften überliefert. Insbesondere das «Alte Tellenlied» leistete einen entscheidenden Beitrag, die Popularität der Befreiungsgeschichte zu fördern. Auch in den Liedtexten wurde die vorbildliche Vergangenheit glorifiziert und als Idealtypus dargestellt. Sie vermittelten die Vorstellung eines historisch begründeten nationalen Gebildes. Bekannt gemacht wurden diese Lieder durch mündliche Übertragungswege, Chroniken und Flugschriften, wobei die Verbreitung durch Flugblätter und Flugschriften noch kaum erforscht sei.⁵⁸

Flugschriften und Flugblätter eigneten sich aufgrund ihrer raschen, einfachen und günstigen Produktion und Distribution besonders, um vaterländische Inhalte zu vermitteln. Die grosse Produktion lässt eine grosse Nachfrage vermuten. Die Einblattdrucke verweisen auf die Geschichte, um aktuelle politische und konfessionelle Anliegen zu begründen. Verschiedene Medien wie Dramen, Schauspiel, Flugblätter, Flugschriftenliteratur und Chroniken arbeiteten an einem gemeinsam propagierten eidgenössischen Geschichtsbild. Dadurch, dass die verschiedenen Medien die gleichen Inhalte transportierten, die immer gleichen Protagonisten und Motiven verwendeten, aber unterschiedliche Kommunikationsräume bedienten, schufen sie eine grösstmögliche Öffentlichkeit mit der Möglichkeit einer breiten Instrumentalisierung. Die Eidgenossen wurden sowohl in ihrer Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung als Einheit wahrgenommen, was sich einerseits in verschiedensten nichttextuellen Medien wie Bildern, Glasscheiben oder Wappenkränzen niederschlug, und andererseits die Eidgenossenschaft trotz innerer Differenzen und Krisen zusammengehalten hat.⁵⁹

Die Darstellung und Betonung der gesamteidgenössischen Ge-

⁵⁶ Tschopp, Medienvielfalt: 420-421.

⁵⁷ Tschopp, Medienvielfalt: 421-422.

⁵⁸ Tschopp, Medienvielfalt: 422-423.

⁵⁹ Peyer, Wappenkranz: 122-138; Tschopp, Medienvielfalt: 424-425.

schichte hatten eine bestimmte Funktion und verfolgte in verschiedenen Diskursräumen unterschiedliche Zwecke. So sollte sie beispielsweise die politische Zusammengehörigkeit trotz der konfessionellen Spaltung betonen. Die historische Forschung hat sich bei der Untersuchung dieser Sachverhalte allerdings lange einseitig auf die Chroniken als Quellen fokussiert und andere Medien, die sich für die Propagierung und Instrumentalisierung eines gezielten Geschichtsverständnisses eigneten, ausser Acht gelassen. Der Befreiungsmythos diente in verschiedenen Kontexten als Argumentation. Sie legitimierte sowohl die Autonomie der Eidgenossenschaft gegen habsburgische Vorwürfe der Rebellion als auch die Appelle an die politische Einheit der Eidgenossenschaft. Ausserdem versuchten vor allem reformierte Argumentationsstrategien damit die konfessionelle Trennung zu überwinden und stattdessen die einenden Merkmale hervorzuheben.⁶⁰

Chroniken verfolgten das Ziel, eine gesamteidgenössische Einheit historisch zu fundieren und gegen auswärtige Angriffe zu rechtfertigen. Sie enthielten daher auch Karten, Topographien und landeskundliche Beschreibungen. Verfasst wurden sie in der Regel von humanistisch ausgebildeten Gelehrten, welche den nationalen Gedanken dazu verwendeten, das *Corpus helveticum* als Gruppe zu legitimieren, die sich aus historischer und geografischer Einheit bilde. Nötig war dies insbesondere deshalb, weil die Eidgenossenschaft ihre Sonderstellung im Reich rechtfertigen musste. Daher bezogen sich viele Chronisten auf die Antike und sahen in den Helvetiern die Urväter eines ruhmreichen Vaterlandes.⁶¹

Die erste gedruckte Chronik der Gesamteidgenossenschaft verfasste der Luzerner Stadtschreiber Petermann Etterlin (ca. 1430-1509) von 1505 bis 1507. Er hatte von der Luzerner Regierung den Auftrag dazu erhalten. Die «Kronica von der loblichen Eydtgnoschaft Jr harkommen und sust seltzam strittenn und geschichten» wurde 1507 in Basel gedruckt und mit Holzschnitten illustriert.⁶² In diesem Druck findet sich erstmals ein gesamteidgenössischer Wappenkranz.⁶³ Der Text verdeutlicht die chronikalische Vergangenheitsinterpretation. Die langwierigen historischen Prozesse und komplexen Entwicklungen wurden auf den dualen Gegensatz von Bauern versus Adel reduziert. Denn das Ziel der Chronik bestand in einer einfachen, nachvollziehbaren, konkreten Begründung für den eidgenössischen Sonderweg und die Rechtmässigkeit der Eidgenossenschaft. Der Schwabenkrieg lag schliesslich erst acht Jahre zurück und die Eidgenossenschaft befand sich noch in der Konsolidierungsphase. Die Konstruktion eines Anfangspunktes der eidgenössischen Gemeinschaft belegt, dass der Autor davon ausging, dass die eigene Gruppe von anderen abgetrennt und besonders sei.⁶⁴

Etterlin sammelte für sein Werk Material aus verschiedenen älteren Chroniken und Texten und gestaltete eine kohärente Erzählung der eigenen Geschichte. Er stattete Tell und die Befreiungsgeschichte,

⁶⁰ Tschopp, *Medienvielfalt*: 427.

⁶¹ Tschopp, *Medienvielfalt*: 418.

⁶² Etterlin, *Kronica*; Schmidt, *Wilhelm Tell*: 55-58; Stettler, *Brief*: 1; Würgler, *Tagsatzung*: 403.

⁶³ Peyer, *Wappenkranz*: 124.

⁶⁴ Etterlin, *Kronica*; Marchal, *Eidgenossen*: 325.

welche er unter anderem aus dem Weissen Buch von Sarnen bezog, mit mehr Details aus, um sie glaubwürdiger zu machen. Ausserdem gestaltete er einen logischen Ablauf der Handlungsstränge. Etterlin übernahm aber im Grossen und Ganzen das Narrativ und die Interpretation von Schriber. Die «Kronica» unterschied sich aber insofern ganz entscheidend vom Weissen Buch von Sarnen, als dass sie die ganze Eidgenossenschaft ansprach, sich nicht übermässig auf die Innerschweiz fokussierte und gedruckt wurde. Sie zeichnete sich daher durch einen viel grösseren Wirkungskreis aus als bisherige Texte.⁶⁵

Erst 1548 erschien die zweite Chronik, welche die ganze Eidgenossenschaft behandelte. Es handelt sich dabei um die Chronik «Gemeiner loblicher Eydgnoschaft Stetten, Landen und Völckeren Chronikwürdiger thaaten beschreibung» von Johannes Stumpf (1500-1577/78), welche bei Christoph Froschauer in Zürich gedruckt wurde. Der Tyrannenmord durch Tell stellt Stumpf als zwangsläufige Konsequenz und natürliche Strafe für die Untaten des Landvogtes Gessler dar. Denn der Adel wird durch seine Tugenden zum Adel, nicht aufgrund geerbter Rechte. Die gegenwärtige Situation der vererbten Titel sei aufgrund von Missbräuchen zustande gekommen. Gessler erscheint daher als illegitimer, auswärtiger, willkürlich herrschender Adliger. Der einheimische Adel, dem Stauffacher, Fürst, Melchtal und von Attinghausen angehörten, war immer gut und seit jeher anerkannt. Die Lesenden haben daher Verständnis für die Verzweiflung von Tell, die ihn zum Tyrannenmord motivierte. Schliesslich ging es ihm und seinen Mitverschwörern nicht darum, die göttliche Dreiständeordnung zu stürzen. Die meisten Adligen hätten den eidgenössischen Raum ohnehin selber und freiwillig verlassen. Nur in den Waldstätten seien die Landvögte aufgrund ihres Gewaltmissbrauchs vertrieben worden.⁶⁶ Stumpf schreibt, Tell habe neben Stauffacher und Melchtal am Eid auf dem Rütli teilgenommen. Damit war Tell nicht nur Sympathieträger der Lesenden, sondern auch politischer Mitinitiator der Befreiung der drei Waldstätten.⁶⁷

Aegidius Tschudi (1505-1572) verfasste von 1532 bis 1572 das sogenannte «Chronicon Helveticum». Tschudi bemühte sich, Originalquellen zu konsultieren und gestaltete die eidgenössische Geschichte auf dichterisch-sprachlich hohem Niveau aus.⁶⁸ Tschudi deutete die Gründungsmythen aus einer elitären Perspektive. Er kritisierte das Vorgehen Tells als eigenmächtig, unüberlegt und impulsiv. Tell hatte sich nicht an die vereinbarte Zurückhaltung gehalten, obwohl er selbst auch der geheimen Vereinigung angehörte. Im Gegensatz dazu, wie Tell in den populären Medien wie Volkslieder oder Volksspielen dargestellt wurde, war dieser bei Tschudi kein Volksheld, sondern ein unüberlegter Einzeltäter, der den Erfolg der Gemeinschaft leichtsinnig und eigennützig aufgrund einer individuellen Ehrverletzung gefährdete. Stauffacher und Melchtal sind bei Tschudi die Initiatoren der gegenseitigen Hilfsversprechen und personifizieren den frommen, einheimischen Adel, der

⁶⁵ Etterlin, Kronica: 86-317.

⁶⁶ Marchal, Antwort: 782.

⁶⁷ Stumpf, Chronick: 328-329; Kreis, Milchsuppe: 292-294; Labhardt, Wilhelm Tell: 18-19; Marchal, Eidgenossen: 328; Würzler, Tagsatzung: 403.

⁶⁸ Tschudi, Chronicon Helveticum.

bei der Befreiung von der Willkürherrschaft geholfen hat. Nur der schlechte Adel war vertrieben worden.⁶⁹

Tschudi rekurrierte damit auf das Selbstverständnis der eidgenössischen Oberschichten seiner eigenen Zeit, die sich immer stärker von der einfachen Bevölkerung abhoben und einen zunehmend aristokratischen Lebensstil pflegten. Die Obrigkeiten verstanden sich immer mehr als paternalistische Herren, die zum Wohle ihrer Untertanen die Geschicke des Staates alleine lenkten. Die allgemeine Bevölkerung wurde zunehmend von den politischen Entscheidungsfindungsprozessen ausgeschlossen und war der Regierung zu Gehorsam verpflichtet. Tschudis Deutung der Gründungsgeschichte diente damit der Legitimation und Sicherung der herrschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit.⁷⁰ Der Adel und die Herrschaftsrechte seien nie aus den Waldstätten vertrieben worden, nur diejenigen Landvögte, die als Tyrannen auftraten. Im Gegenteil, der gute Adel habe bei der Befreiung vor der Willkürherrschaft federführend mitgeholfen. Das adelsähnliche Selbstverständnis der eidgenössischen Oberschichten des 16. Jahrhunderts projizierte Tschudi auf Stauffacher und seine Mitstreiter.⁷¹

Tschudi unterstützte die Aristokratisierungsprozesse, denn er gehörte selbst der regierenden Oberschicht von Glarus an. Er zählte nicht nur zu den zeitgenössisch weitreichend vernetzten und angesehenen Gelehrten, sondern hatte auch eine ansehnliche politische Laufbahn absolviert. 1558 bis 1560 war er gar Landammann von Glarus, welches er allerdings nach dem Glarner Handel, der auch «Tschudikrieg» genannt wird, verlassen musste. Er hatte den Versuch unterstützt, ganz Glarus mit militärischer Hilfe der katholischen Orte der Innerschweiz zu rekatholisieren. Dieses Vorhaben konnte durch auswärtige Vermittlung verhindert werden und Tschudi musste seinen Posten räumen. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil nach Glarus begann er mit der eigentlichen Arbeit an seiner helvetischen Chronik, mit der er unter anderem seine eigene politisch-soziale Stellung als Mitglied der regierenden Oberschicht rechtfertigte.⁷² Das Geschichtsverständnis von Tschudi und der eidgenössischen Elite lehnte die Vertreibung des Adels oder gar eine Aufhebung der Dreiständeordnung nicht vollständig ab. Im «Chronicon Helveticum» wurde die gesellschaftliche Ordnung nicht kritisiert, sondern konsolidiert. Schliesslich war die Befreiung dem lokalen Adel zu verdanken. Tschudi ging es nur um den Widerstand gegen die Fremdherrschaft.⁷³

Die Chronik von Tschudi wurde zwar erst 1734 gedruckt, aber die eidgenössischen Gelehrten und gebildeten Eliten waren gut untereinander vernetzt. Die meisten von ihnen hatten Zugang zur handschriftlichen Chronik und diese zumindest teilweise auch gelesen. Erst Tschudi hatte Tell, Stauffacher, Fürst und Melchtal mit Vornamen ausgestattet, datierte die Ereignisse des Tyrannenmordes, des Rütlichschwures und des Burgenbruches allerdings in die Zeit zwischen 1301 und 1308. Seine Geschichtsdeutung prägte das eidgenössische Geschichts-

⁶⁹ Labhardt, Wilhelm Tell: 15-19; Marchal, Eidgenossen: 328.

⁷⁰ Labhardt, Wilhelm Tell: 15-19; Schmidt, Wilhelm Tell: 60-67.

⁷¹ Marchal, Antwort: 783-784.

⁷² Schmidt, Wilhelm Tell: 60-61, 64.

⁷³ Marchal, Antwort: 783-784.

verständnis und die zeitliche Einordnung der Ereignisse bis ins 19. Jahrhundert. Obwohl er die Grundstruktur der Tell-Sage und des Befreiungsmythos aus dem Weissen Buch von Sarnen übernahm, wurden die entsprechenden historischen Inhalte vor allem durch seine schriftstellerischen Fähigkeiten im «Chronicon Helveticum» verbreitet. Tschudi rechtfertigte die Entstehung der Eidgenossenschaft damit, dass es sich um einen legitimen Widerstand gegen die auswärtige Gewaltherrschaft handelte, der den Landfrieden sicherstellte. Ausserdem rechtfertigte er das vorherrschende politische System aus obrigkeitlicher Perspektive.⁷⁴

Der evangelische Historiograph Josias Simler (1530-1576) hingegen interpretierte in seiner Chronik «Regiment Gemeiner loblicher Eydgnoschafft» von 1576 den Tyrannenmord durch Tell ähnlich wie der ebenfalls evangelische Johannes Stumpf und damit völlig anders als der katholische Aegidius Tschudi. Die Tat von Tell wird neutral geschildert und lediglich als keck kommentiert. Simler hatte während mehreren Jahrzehnten Urkunden und Dokumente aus der ganzen Eidgenossenschaft gesammelt und zahlreiche Archivreisen unternommen. Die Chronik von Simler erfreute sich grosser Beliebtheit, auch ausserhalb der Eidgenossenschaft. Bis 1738 wurde sie mindestens 28 Mal aufgelegt. Die Simlersche Geschichtsdeutung spielte demnach in der Verbreitung der Gründungsmythen überregional eine grosse Rolle.⁷⁵

Die eidgenössische Geschichtsschreibung kannte ein Arsenal an Figuren, die in den verschiedenen Medien, Chroniken, Theaterspielen, Liedern, Flugschriften, Bildern und ikonografischen Darstellungen, immer wieder auftauchten. Die Bevölkerung kannte diese Gestalten und verband zunehmend ganze Wertesysteme mit ihnen. In unterschiedlichen Kontexten konnte auf sie Bezug genommen werden und das jeweilige Gegenüber wusste, welche Konnotationen damit verbunden waren. Allerdings wurden die einzelnen Elemente je nach zeitlichem Kontext und sozialen Hintergrund der beteiligten Akteure unterschiedlich interpretiert. Ein Vergleich des Geschichtsverständnisses, wie es in Chroniken oder populären Volksmedien wie Liedern formuliert wurde, zeigt, dass die Chronisten eine entgegengesetzte Position einnahmen im Vergleich zum Geschichtsverständnis in Liedern, Theaterspielen oder Bräuchen. Denn die verschiedenen Medien wurden von verschiedenen Urhebern geschaffen, an unterschiedliche Adressaten gerichtet und beabsichtigten andere Ziele. Geschichtsschreibung ist daher nicht mit Geschichtsbewusstsein gleichzusetzen. Chroniken spiegeln lediglich das Geschichtsverständnis einer kleinen elitären Oberschicht wieder, während dasjenige der breiten Bevölkerung ganz anders ausgeformt sein kann.⁷⁶ So wurden auch die eidgenössischen Befreiungsgeschichten in unterschiedlichen Medien und Kontexten von verschiedenen Akteuren sehr ungleich gedeutet.⁷⁷

Zu den ältesten und immer wieder verwendeten Figuren gehörten spätestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts der sogenannte «Alte Eidgenosse». Dabei handelte es sich um eine ikonische Figur, welche die Werte, Tugenden und Ideale, welche mit den eigenen Vorfahren

⁷⁴ Labhardt, Wilhelm Tell: 15-19; Schmidt, Wilhelm Tell: 60-67.

⁷⁵ Labhardt, Wilhelm Tell: 20.

⁷⁶ Marchal, Antwort: 784-785, 787, 789.

⁷⁷ Fenner, Bedeutung: 34.

verbunden wurde, in sich vereinigte und verkörperte. Der «Alte Eidgenosse» stand nicht nur für einen frommen, gottgefälligen Lebenswandel, sondern auch für tapferen Kriegsdienst, Schlachtenerfolge sowie für fleissige, harte landwirtschaftliche Arbeit.⁷⁸ Kriegstaten nahmen im eidgenössischen Geschichtsbewusstsein generell eine wichtige Stellung ein.⁷⁹ Der «Alte Eidgenosse» stellte das bäuerliche, antiaristokratische Selbstverständnis der Eidgenossen dar, der die Vorfahren mit einem legitimen Tyrannenmord von der auswärtigen, widerrechtlichen Fremdherrschaft und Unterdrückung befreit hat. Somit stellte der «Alte Eidgenosse» eine sittliche, tugendhafte und ideelle Vorbildfigur dar, von der die Eidgenossen ihre moralische Überlegenheit ableiteten. Diese Vorstellungen waren zwar Veränderungen und Wandlungen unterworfen, wirkten aber sinnstiftend und beeinflussten grundlegend die Vorstellungen der eigenen eidgenössischen Identität. Die Konnotationen, die mit der Figur des «Alten Eidgenossen» verbunden wurden, konstituierten das gesellschaftliche Leitbild bis ins 17. Jahrhundert.⁸⁰

Die «Alten Eidgenossen» wurden zu einer Allegorie, zu einem Symbol für Tapferkeit, Mut, Tüchtigkeit, Fleiss, Bescheidenheit, Einheit und Sittlichkeit. Die Frömmigkeit der «Alten Eidgenossen» habe die Bewohner des *Corpus helveticum* zu einem auserwählten Volk gemacht. Die Idealisierung der eidgenössischen Vorfahren und Werte unterstrich die historischen Argumente für die eidgenössische Sonderentwicklung am Rande des Reiches. Insbesondere in der Abgrenzung gegen aussen wurde dieses Narrativ stark gemacht. In der Selbstreflexion im Innern führte allerdings die Tatsache, dass Anspruch und Wirklichkeit nicht übereinstimmten, immer wieder zu Identitätskrisen, die sich seit dem 16. Jahrhundert vermehrt in publizistischen Aufrufen um Rückkehr zu den alten Tugenden ausdrückten. Die Vorstellung von den vorbildlichen «Alten Eidgenossen» überdauerte auch die konfessionelle Spaltung, auch wenn unter «Volk» nicht mehr die Eidgenossenschaft als Ganzes, sondern die jeweilige konfessionelle Gemeinschaft verstanden wurde (siehe Kapitel 3.5). Die Konnotationen, die mit den «Alten Eidgenossen» verknüpft waren, beschränkten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts zunehmend auf die jeweils eigene konfessionelle Gruppe.⁸¹

Die Mythen der «Alten Eidgenossen», von Wilhelm Tell, Staufacher oder Bruder Klaus hatten die Funktion, die politisch und militärisch erfolgreiche Vergangenheit zu vergegenwärtigen und den Zeitgenossen das Gefühl zu geben, Teil einer übergeordneten Werte- und Ehrgemeinschaft zu sein, die historisch getrennte Gruppen miteinander verbanden.⁸² Den Untertanen dienten die alteidgenössischen Mythen und Helden auch dazu, Kritik an ihren Obrigkeiten zu verbalisieren und zu legitimieren, indem sie diese mit den habsburgischen Landvögten aus dem Gründungsmythos verglichen. Die Befreiungstradition war ursprünglich von den Oberschichten, gelehrten und politischen Eliten gefördert worden, um den zunehmenden Alleingang der Eidgenossen-

⁷⁸ Guggisberg, Bild: 650-652.

⁷⁹ Marchal, Antwort: 773.

⁸⁰ Marchal, Eidgenossen: 311-312.

⁸¹ Marchal, Eidgenossen: 317-319; Lau, Stiefbrüder: 61.

⁸² Lau, Stiefbrüder: 63.

schaft ausserhalb des Reichsverbandes gegen auswärtige Kritik zu begründen. Die Unterschichten deuteten die Mythen um, denn insbesondere Wilhelm Tell stellte eine Figur aus dem einfachen Volk dar, mit der sie sich identifizieren konnten. Die Mythen veränderten sich und wurden stetig neu interpretiert und umgedeutet.⁸³

Dennoch hatten die literarisch verklärten Darstellungen des Ideals einer eidgenössischen Einheit nicht viel mit der politischen Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts zu tun, die von immer tieferen Gräben zwischen den entstehenden Konfessionskulturen, ständischen Unterschieden sowie zwischen der spanisch-habsburgischen und französisch-venezianischen Partei geprägt war.⁸⁴

2.2.2 Die konfessionelle Vereinnahmung einzelner Helden und Mythen

Das propagandistische Potential der nationalen Geschichtsschreibung war enorm. Die Befreiungsmythen beeinflussten das Denken, Handeln und die Ereignisse der Eidgenossenschaft spätestens seit dem 16. Jahrhundert. Beispielsweise wurde der Bezug auf die Tell-Erzählung in der Gegenwart handlungsanweisend und ein Argument für alle möglichen Anliegen.⁸⁵ Wie mit der eigenen Geschichte umgegangen wurde und welches Geschichtsbewusstsein sich ausbildete, ist ebenso für die historische Forschung von grösster Relevanz. Denn die Art und Weise, wann und wie die Gründungsgeschichte dargestellt wurde, verdeutlicht, zu welchem Zwecke mit der Geschichte argumentiert wurde. Für die vorliegende Arbeit interessiert vor allem, wie die inneren politischen Differenzen wahrgenommen wurden und wann man es für nötig erachtete, durch die Betonung der eigenen Geschichte einheitsstiftend zu wirken. Die bisherige Forschung hat durch die Untersuchung derartiger Fragen dargelegt, dass die konfessionelle Spaltung von den Zeitgenossen als grösste Herausforderung ihrer Gegenwart wahrgenommen wurde. Denn die Religionsspaltung habe das wichtigste Einheitsmerkmal der Eidgenossen, gemeinsam ein von Gott auserwähltes Volk zu sein, zerstört.⁸⁶ Die Klagen über die verlorene Eintracht häuften sich vor allem im 17. Jahrhundert.⁸⁷ Das zweite grosse Spannungsfeld der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft betraf den grösser werdenden Gegensatz zwischen dem städtischen Patriziat und den ländlichen Untertanen. In beiden Konfliktkontexten diente die eidgenössische Geschichte als Argument, das für die je eigene Weltansicht genutzt wurde. Das historische Wesen der Vorfahren wurde durch die unterschiedliche Auslegung zunehmend schwammig.⁸⁸

Die konfessionelle Spaltung hatte nicht nur unterschiedliche Glaubensbekenntnisse und Theologien zur Folge, sondern auch einen veränderten Blick auf die eigene Geschichte. Den Katholischen erschien es höchst relevant, dass die alten Bünde im alten, gemeinsamen

⁸³ Brändle, Tyrannen: 75.

⁸⁴ Head, Veränderungen: 231.

⁸⁵ Fenner, Bedeutung: 33, 58.

⁸⁶ Lau, Stiefbrüder: 61.

⁸⁷ Fenner, Bedeutung: 56.

⁸⁸ Marchal, Eidgenossen: 326-327.

Glauben geschlossen und unter Gottes Schutz gestellt worden waren. Die Bundesbriefe begannen mit dem Passus «In Gottes Namen, Amen»⁸⁹ und riefen Gott als Zeugen und Bewahrer der Bündnisse an. Damit verknüpft war die Haltung, dass die Reformation die alten Bünde auflösen würde.⁹⁰ Es musste daher eine grosse Integrationsleistung vollbracht werden, um dies zu verhindern. Dies konnte mit dem Landfrieden erreicht werden, der aus Sicht der Zeitgenossen die alten Bundesbriefe ergänzte, aber nicht ersetzte. In der alltäglichen politischen Praxis wurde er jedoch zum massgeblichen Rechtsinstrument und ermöglichte das gemischtkonfessionelle Zusammenleben innerhalb des *Corpus helveticum* (siehe Kapitel 2.1.3 und 2.1.4).

Um zu verhindern, dass die aufkommende konfessionelle Entfremdung die bestehenden Konflikte befeuern könnte, betonte in den 1570er Jahren vor allem der evangelische Theologe und Historiker Josias Simler (1530-1576) eine seit der Gründerzeit ungebrochene Freiheitstradition. Sein Werk «*Republica Helvetiorum*», welches 1576 publiziert wurde, stellte den Höhepunkt der humanistischen Bemühungen dar, der Eidgenossenschaft eine eigene und einheitliche Identität zu geben.⁹¹ Gemäss Simler bestand der Kern der eidgenössischen Identität in einer gemeinsamen politischen Kultur, nicht in gemeinsamen Werten, Idealen oder einem auswärtigen Ruf. Aus seiner Sicht war für die Eidgenossenschaft zentral, dass die beteiligten Orte gemeinsam eine republikanische Verfassungsordnung entwickelt hatten. Das Zentrum der Befreiungsgeschichte sei demnach das politische System der Eidgenossenschaft, deren Traditionen stark mit den Alpen und dem alpinen Klima verwoben seien. Von seinen Ideen war insbesondere derjenige Ansatz einheitsfördernd, der die verfassungspolitischen Unterschiede der einzelnen Orte, Demokratien und Aristokratien, als wesentliches Merkmal für die Eidgenossenschaft betonte. Simler betonte die grosse Bedeutung der einzigartigen Eigenschaften, die allen Eidgenossen gemeinsam seien, wie der Wille zusammenzugehören. Die Eidgenossenschaft zeichne sich durch politische Entscheidungsfindungsprozesse und Rechtskulturen aus, die weltweit einmalig seien. Die Rolle des Reiches spielte er hingegen herunter.⁹²

Diese Sichtweise verdeutlicht, dass die Basis gemeinsamer Werte immer kleiner wurde und durch juristische Übereinkünfte kompensiert werden musste. Simler war überzeugt, dass die politische Elite daran interessiert war, über die Konfessionsgrenzen hinweg ein politisches und juristisches System aufzubauen, von dem sie profitieren konnten.⁹³ Die eidgenössischen Eliten waren allerdings vielmehr daran interessiert, ihren konfessionellen Besitzstand und den politischen Status quo zu wahren.

Die aufkommende Identitätskrise und das gegenseitige Misstrauen wurden sichtbar in den Streitigkeiten um die konfessionellen Sonderbündnisse. Besonders der Goldene Bund der katholischen Orte von 1586, der die evangelischen Orte ausschloss, sowie die Allianz der

⁸⁹ u.a. Erster ewiger Bund der drei Waldstätte. 1291 Anfang August: 1.

⁹⁰ Marchal, *Eidgenossen*: 330.

⁹¹ Head, *Veränderungen*: 234.

⁹² Lau, *Stiefbrüder*: 48-49.

⁹³ Lau, *Stiefbrüder*: 49.

katholischen Orte mit Spanien ein Jahr später, stellten eine besondere ZerreiSSprobe dar. Durch Druckschriften, welche an die eidgenössische Einheit appellierten, wurden die Streitpunkte in die Öffentlichkeit gebracht. Die evangelische Publizistik warnte, den verletzten Schweizerstier nicht noch mehr zu gefährden. Die Flugschriften verwendeten bekannte Motive, um auf die negativen Folgen der konfessionellen Sonderbünde für das *Corpus helveticum* aufmerksam zu machen. Der Eidgenössische Stier war ein weit verbreitetes Symbol für Einheit und Freiheit.⁹⁴ Argumentiert wurde fast nur mit historischen Bezügen. Die drei Eidgenossen Stauffacher, Tell und Melchtal sowie Bruder Klaus, die an den überkonfessionellen Zusammenhalt appellierten, wurden verwendet, um die eigene Sichtweise zu unterstreichen. Bruder Klaus wurde in den politischen Flugschriften fast immer in Kombination mit den drei Eidgenossen verwendet, was selbst für die betreffenden Mythen anachronistisch war; Bruder Klaus lebte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die Erzählung von den drei Eidgenossen, die im 17. Jahrhundert die «Drei Tellen» genannt wurden, spielte Ende des 13. Jahrhunderts.⁹⁵ Diese als historisch betrachtete Figuren und die Geschichte würden die Wichtigkeit und den Nutzen der alten Tugenden und Einheit belegen. Die Eidgenossenschaft sei von Gott mit Freiheit und Frieden beschenkt worden, aber nur gemeinsam könne sie fortbestehen. Daher betonten die evangelischen Orte die gemeinsame Abstammung besonders, während die katholischen Orte argumentierten, nicht alle eidgenössischen Orte seien rechtmässige Nachkommen der «Alten Eidgenossen». Gleichzeitig warnten die Druckschriften vor den Nachbarn, die die Freiheit der Eidgenossenschaft bedrohen würden.⁹⁶

Für die entstehenden konfessionellen Auseinandersetzungen war das gemeineidgenössische Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts feststellen lässt, von grosser Bedeutung. Denn darauf fussten die zahlreichen Appelle der verschiedensten Akteure an eine gesamteidgenössische Solidarität, die zu einem wesentlichen Faktor des politischen Zusammenhalts in der Eidgenossenschaft wurden. Immer wieder wurde gewarnt, nicht aufgrund der Glaubensfrage einen Krieg mit den Bundesgenossen zu beginnen.⁹⁷

Dass die eidgenössischen Orte trotz ihrer unterschiedlichen Konfessionen zusammengehören würden, begründeten die evangelischen Orte mit dem Hinweis auf geografische und historische Merkmale. Politische Klugheit und Tapferkeit der Vorfahren hätten die eidgenössische Freiheit erkämpft und geschaffen, die nun unter allen Umständen geschützt werden musste.⁹⁸ Das Ziel war es, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu betonen, indem die Gemeinsamkeiten akzentuiert wurden. Die Argumentationsmuster und Motive wiederholten sich in den protestantischen Flugschriften und Flugblättern, die um 1620 nach dem Veltliner Mord oder als Reaktion auf die Jesuiten in Luzern publiziert werden. Beide Prozesse bedrohten die Eidgenossenschaft und die eidgenössische Einheit, wobei der Bezug auf die gemeinsame heroische

⁹⁴ Lau, Stiefbrüder: 61.

⁹⁵ Schmid, Bruder: 322.

⁹⁶ Marchal, Eidgenossen: 330; Tschopp, Medienvielfalt: 427-433.

⁹⁷ Maeder, Via Media: 170-177.

⁹⁸ Lau, Stiefbrüder: 61.

Vergangenheit von einem zunehmenden Auseinanderdriften warnen sollte.⁹⁹

Auf die evangelischen Angriffe, die katholischen Orte hätten mit ihren Handlungen die Eidgenossenschaft und deren Einheit in Gefahr gebracht, antwortete die katholische Publizistik jeweils ebenfalls mit polemischen Flugschriften. Die Protestanten würden die eidgenössische Einheit gefährden und die katholischen Orte dazu zwingen, ausländische Hilfe zu suchen.¹⁰⁰

Es bildete sich ein spezifisch katholisches Geschichtsbewusstsein aus, welches den evangelischen Orten Frömmigkeit und Gottesfürchtigkeit absprach. Da sie sich von Gott und der eidgenössischen Tradition getrennt hätten, habe Gott die konfessionelle Spaltung als Strafe über die Eidgenossenschaft gebracht. Nur die Rückkehr zum alten Glauben könne Gott besänftigen und die eidgenössische Einheit wiederherstellen. Dies brachte die evangelischen Orte unter Legitimationsdruck. Sie mussten einen Weg finden, die eigene Lebensweise von der Identität der Vorfahren abzuleiten. Sie fanden die Schuld für die verlorene eidgenössische Einheit darin, dass in allen Orten die alteidgenössischen Werte und Tugenden nicht mehr gelebt würden. Damit seien alle gleichermassen schuld an der gegenwärtigen Lage. Die vorbildliche Lebensweise der «Alten Eidgenossen» solle deren Nachfahren zu gegenseitiger Liebe und Freundschaft motivieren; die gemeinsame christliche Basis blieb ja bestehen. Die evangelischen Orte bezogen sich also in ihrem Geschichtsverständnis auf ein Urchristentum, welches die Eidgenossenschaft als gemeinsame Heilsgeschichte interpretieren konnte. Sie versuchten damit die katholische Haltung, die alte Religion und die eidgenössischen Bünde seien unauflöslich miteinander verbunden, zu entkräften. Beide konfessionellen Gruppen verstanden sich als Eidgenossen und Nachfahren der edlen Helden. Ihnen gegenüber war man zum Freiheitskampf verpflichtet, da sie teilweise ihr Leben für diesen Schritt gelassen hatten.¹⁰¹

In den historischen Volksliedern wurde zwar eine eidgenössische Einheit propagiert, gleichzeitig wurden aber auch immer die Leistungen der jeweiligen Herkunftsorte der Verfassenden betont.¹⁰² Flugschriften aus den Jahrzehnten um 1600, die die eidgenössische Bündnispolitik betrafen, zeigen zudem, dass beide konfessionellen Parteien mit den gleichen Argumenten agierten. Sie bezogen sich auf die gleichen Vorstellungen einer eidgenössischen Geschichte, um ihre Position zu legitimieren. Verhandelt wurden nicht Geschichtsbilder, Motive oder Helden, sondern deren Interpretation und die Frage, wer für sich beanspruchen darf, die Traditionen der Vorfahren weiterzuführen. Die ständige Wiederverwendung der immer gleichen Motive und Protagonisten erlaubte es, Werte und Vorstellungen verkürzt darzustellen. Bruder Klaus beispielsweise personifizierte und repräsentierte für alle erkennbar den eidgenössischen Kompromiss und die Forderung nach einer friedlichen Lösung. Diese Assoziationen mussten nicht mehr explizit genannt werden und wurden von den Verfassenden der polemischen Texte beim

⁹⁹ Tschopp, Medienvielfalt: 430-433, 437.

¹⁰⁰ Tschopp, Medienvielfalt: 435.

¹⁰¹ Marchal, Eidgenossen: 331-332.

¹⁰² Schlumpf, Puren: 77.

Publikum voraussetzt. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Geschichten, Erzählungen und Motive in der Bevölkerung weit verbreitet gewesen sind.¹⁰³

Die Deutung der eigenen Geschichte und ihrer Helden konnte in konkreten Kontexten abgerufen und auf aktuelle Ereignisse angewendet werden. Flugschriften propagierten Wilhelm Tell regelmässig als Staatsgründer, der sich mahnend an die Zeitgenossen wandte. Denn die zeitgenössischen Eidgenossen hätten die Tugenden der «Alten Eidgenossen» vergessen. Etwa seit 1500 kämpften sie für Geld für fremde Fürsten, würden unangemessen luxuriös leben und seien nicht mehr fromm und gottesfürchtig.¹⁰⁴ Man versuchte, sich durch den Verlust der alteidgenössischen Tugenden den vermeintlichen Niedergang der Eidgenossenschaft zu erklären. Die Niederlage von Marignano, die daraus resultierende Aufgabe der Expansionsbestrebungen seit 1515, die Kirchenspaltung, die aussenpolitische Pattsituation und die Abhängigkeit von Frankreich wurden als Strafe Gottes dafür betrachtet, dass die alteidgenössischen Tugenden und Wertideale nicht mehr gelebt wurden. Die «Alten Eidgenossen» stellten den normativen Bezugspunkt und anzustrebendes Ideal dar. An ihnen wurde die Gegenwart gemessen und mit ihnen verglichen. Den Zeitgenossen wurde hingegen vorgeworfen, sich immer stärker am höfischen Lebenswandel zu orientieren und sich wie der Adel zu verhalten. Nur eine Rückkehr zum schlichten, alteidgenössischen Wesen könne Gott den Eidgenossen wieder wohlensinnen.¹⁰⁵

Tatsächlich erlitt der Ruf der Eidgenossen bei den europäischen Grossmächten im Laufe des 16. Jahrhunderts empfindliche Einbussen, wusste man doch überall von der Käuflichkeit der politischen Eliten. Gleichzeitig nahmen die Gewinne, die sich mit dem Kriegsdienst und Söldnerwesen erzielen liessen, im Laufe der Frühen Neuzeit immer mehr ab, ohne dass die vom Kriegsdienst abhängigen Innerschweizer Eliten eine Einkommensalternative aufbauten.¹⁰⁶ Dies traf insbesondere die kleinen Innerschweizer Orte empfindlich, deren staatlicher Finanzhaushalt zu einem wesentlichen Teil von den ausländischen Pensionen abhing.¹⁰⁷

Die Kritik am Söldnerwesen war bereits in der Reformationszeit unter anderem durch Zwingli propagiert worden. Die Kritiker versuchten, Pensionenwesen und Reislaufen mit Rückgriff auf die Geschichte zu diskreditieren. Sollten die Zeitgenossen sich nicht auf die ursprünglichen, eidgenössischen Werte und Tugenden zurückbesinnen, würde Gott sie grausam strafen.¹⁰⁸ Gemäss Silvia Serena Tschopp diene der Bezug auf die eidgenössische Geschichte in Auseinandersetzungen vor allem dazu, die eigene Sichtweise zu legitimieren. Wer seinen Standpunkt glaubhaft mit Bezug auf die eidgenössische Geschichte untermauern konnte, konnte damit den Gegner denunzieren. Dieser würde gegen das Alte Herkommen, gegen die Tugenden der Vorfahren agieren

¹⁰³ Marchal, Eidgenossen: 312; Tschopp, Medienvielfalt: 439.

¹⁰⁴ Guggisberg, Bild: 479, 741-743.

¹⁰⁵ Marchal, Eidgenossen: 319, 337.

¹⁰⁶ Brändle, Tyrannen: 64-65.

¹⁰⁷ Kälin, Salz: 114.

¹⁰⁸ Marchal, Antwort: 776; Marchal, Eidgenossen: 328.

und die Errungenschaften der alten Helden gefährden. Dies zeigt sich auch in Diskursen im Zusammenhang mit der eidgenössischen Bündnispolitik wie dem Goldenen Bund. Obwohl auf die gesamteidgenössische Geschichte verwiesen wurde, sollte die Argumentation nicht erreichen, dass mehrere konfessionelle oder kantonale Gruppen in einer gesamteidgenössischen Einheit integriert würden. Vielmehr erfolgte eine konfessionalisierende Aufladung und die eidgenössische Geschichte wurde einseitig ausgelegt.¹⁰⁹

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts schwächte sich daher der Diskurs um eine gesamteidgenössische Einheit und Geschichte zunehmend ab. Die Vorstellung einer verbindenden eidgenössischen Geschichte wurde zumindest teilweise durch die Betonung innerörtischer und kollektiver Ehre weniger präsent. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts versuchten allerdings die reformierten Akteure, die eidgenössischen Mythen konfessionspolitisch umzudeuten.¹¹⁰ Sie betonten, die edlen Aristokratien der reformierten Stadtorte seien die wahren Nachfahren der Helvetier, während die katholischen Landorte lediglich einer gesamteidgenössischen Balance dienten. Die Nachfrage nach gesamteidgenössischen Motiven ging im 17. Jahrhundert zunehmend zurück. Bemühungen um eine stärkere wissenschaftliche Beschäftigung mit der eigenen Geschichte führten dazu, dass die historischen Mythen immer seltener in historiographischen Abhandlungen auftauchten. Dies betraf sowohl Bruder Klaus als auch die Erzählungen rund um Wilhelm Tell.¹¹¹

Gleichzeitig wurden die Figuren von Bruder Klaus und Wilhelm Tell zunehmend von der konfessionalistischen Propaganda vereinnahmt. Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bildeten sich unterschiedliche Bruder Klaus-Verständnisse aus. Bruder Klaus verkörperte für die katholischen Eidgenossen ihre Vorstellungen von Heiligkeit. Er war einer aus ihrer Mitte und sie verehrten ihn als Heiligen, auch wenn ihm die päpstliche Approbation fehlte. Er wurde in Bildern und religiösen Artefakten verehrt, erschien aber eher selten in Flugschriften; und wenn doch, dann immer aufgrund seiner religiösen Eigenschaften. Die evangelischen Orte hingegen sahen in ihm das Ideal eines gesellschaftlichen Vermittlers und Mahners vor auswärtiger Abhängigkeit, die durch die Verstrickungen im Soldwesen entstanden. Sie bezogen sich in Texten sehr häufig auf seine politische Position als Mahner zur Eintracht.¹¹² Sie betonten, Bruder Klaus habe seinen Ratsuchenden immer geraten, Frieden anzubieten und Frieden anzunehmen; Konfliktparteien sollten einvernehmliche, nicht politische Lösungen suchen, damit nicht Sieger und Verlierer entstehen.¹¹³ Diese politische Kultur war besonders für die evangelischen Orte lukrativ, da sie seit dem 2. Landfrieden in politischen Entscheidungsprozessen aufgrund ihrer Unterzahl regelmässig unterlagen.

Ebenso bezogen sich beide Konfessionen in ihrer Argumentation auf Tell und beanspruchten seine Deutung für sich. Der Verweis auf die

¹⁰⁹ Tschopp, Medienvielfalt: 440.

¹¹⁰ Lau, Stiefbrüder: 57.

¹¹¹ Lau, Stiefbrüder: 58-59.

¹¹² Meier, Bruder: 264; Schmid, Bruder: 320-321, 324.

¹¹³ Meier, Bruder: 272.

Vorfahren hatte grosse gesellschaftliche Sprengkraft. In den unteren sozialen Schichten vor allem dann, wenn mit Tell argumentiert wurde. Denn die Untertanen konnten sich vor allem mit dem Meisterschützen aus dem einfachen Volk identifizieren.¹¹⁴ Es gelang allerdings der katholischen Publizistik, Tell und Bruder Klaus zunehmend für ihre Zwecke zu reservieren und monopolisieren. Tell wurde in 35% aller katholischer, aber in weniger als 17% der evangelischen Flugschriften des 17. Jahrhunderts verwendet. Bruder Klaus erschien in 27% der katholischen und in 17% der evangelischen Texte. Lieder und Flugschriften der Innerschweiz des 17. und 18. Jahrhunderts nutzten Tell für ihre partikularen Interessen. Er stand nicht mehr für die Bundesgründung, sondern für die Innerschweizer Interessen. Aufrufe zur eidgenössischen Einigkeit wurden von Helvetia oder allenfalls Bruder Klaus verkörpert.¹¹⁵ Die Vereinnahmung von Wilhelm Tell durch die Bauernbewegung für die Legitimation des eigenen rechtswidrigen Vorgehens führte dazu, dass dieser nach 1653 fast vollständig aus der Flugschriftenliteratur verschwand. Der Bedeutungsverlust betraf nicht nur Tell, sondern die ganze Erinnerung an den vermeintlichen Gründungseid auf dem Rütli.¹¹⁶

In der Dramenliteratur und Kunst konnten ähnliche Entwicklungen festgestellt werden. Bruder Klaus erschien fast nur noch in Werken katholischer Verfasser und verschwand fast ganz von evangelischen Bildern. Dies hing auch damit zusammen, dass die katholischen Orte sich aktiv darum bemühten, Bruder Klaus heiligsprechen und als Patron der katholischen Orte päpstlich bestätigen zu lassen. Auch wenn Bruder Klaus erst 1947 heiliggesprochen wurde,¹¹⁷ so erwirkten die grossen personellen und finanziellen Investitionen dennoch, dass er 1669 durch Papst Clemens IX. selig gesprochen, 1671 durch Papst Clemens X. bestätigt und damit dem evangelischen Zugriff entrissen wurde. In Unterwalden verband sich die religiöse Verehrung mit einer vaterländisch-politischen Achtung vor dem Eremiten, die bis zum Ende des Ancien Régime überdauerte.¹¹⁸ Auch die Erinnerungen an Wilhelm Tell wurden nach 1653 nur noch in der Innerschweiz gepflegt. Sie dienten eher dem innerörtlichen oder Innerschweizer Geschichtsverständnis. Schauspiele über ihn wurden seit 1605 nicht mehr aufgeführt. Sie wurde erst 1672 in Zug wieder inszeniert.¹¹⁹

Im Laufe des 17. Jahrhunderts veränderte sich der Umgang mit der eidgenössischen Geschichte also grundlegend. Die im 16. Jahrhundert begonnene konfessionelle Vereinnahmung verstärkte sich zunehmend. Die reformierte Geschichtsschreibung instrumentalisierte und monopolisierte den Mythos einer helvetischen Abstammung und Gebürtsgemeinschaft. Dies war vermutlich die Folge davon, dass die katholische Propaganda vorgängig das Gleiche mit Bruder Klaus getan hatte. Auf den Tell-Mythos bezogen sich bis Mitte des 17. Jahrhunderts beide Konfessionen. Nur er diente noch als überkonfessionelle Inte-

¹¹⁴ Fenner, Bedeutung: 34; Marchal, Eidgenossen: 332.

¹¹⁵ Fenner, Bedeutung: 57.

¹¹⁶ Fenner, Bedeutung: 35; Lau, Stiefbrüder: 29.

¹¹⁷ Meier, Bruder: 264, 268.

¹¹⁸ Schmid, Bruder: 323.

¹¹⁹ Lau, Stiefbrüder: 59.

grationsfigur. Nach dem Bauernkrieg verschwand er allerdings auch weitgehend aus dem historischen Diskurs in der Dramenliteratur und wurde lediglich in der katholischen Innerschweiz weiter tradiert. Einzelne Bestandteile der Mythen blieben zwar erhalten, aber umgedeutet. Der Rütlichschwur beispielsweise spielte nur noch eine untergeordnete Rolle in historischen Schauspielen, wurde aber in der bildenden Kunst zunehmend allegorisch dargestellt und in den städtischen oder antiken Kontext transferiert. Die Mythen transportierten nicht mehr die gleichen Inhalte und Bilder und dienten nicht mehr der gesamteidgenössischen Integration.¹²⁰

Die Ergebnisse der bisherigen Forschungsliteratur, dass Bruder Klaus von der katholischen Publizistik monopolisiert wurde, muss im entsprechenden historischen Kontext betrachtet werden. Ergänzt mit den Ergebnissen der vorliegenden Studie zeigt sich, dass nur die katholischen Orte im 17. Jahrhundert ein Interesse an einem unbedingten Frieden und der Erhaltung des Status quo hatten. Bruder Klaus verkörperte den gesamteidgenössischen Kompromiss und Ausgleich und konnte daher für die katholischen Zwecke instrumentalisiert werden. Die Bemühungen, ihn heilig sprechen zu lassen, müssen in diesem Kontext betrachtet werden, ihm eine absolute Autorität zu verschaffen und dem evangelischen Zugriff zu entreissen. Die evangelischen Orte hingegen sind nur aus pragmatischen Gründen dazu bereit, den Status quo zu akzeptieren. Die Forderung nach einer Veränderung der gesetzlichen Rahmenbedingungen können sie nicht mit dem Verweis auf Bruder Klaus legitimieren.

Der Eidgenossenschaft als Ganzes fehlte damit in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein gesamteidgenössisches Geschichtskonzept, das an die älteren Geschichtstraditionen anschloss. Den Mythen gelang es nicht mehr, die aktuellen Ereignisse in überzeitliche Deutungsmuster zu setzen und damit die gegenwärtige Situation zu erklären. Aus der Sicht von Thomas Lau nahmen die Bewohnenden der heutigen Schweiz in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts die Eidgenossenschaft immer weniger als Einheit mit geteiltem Ehr- und Werteverständnis wahr. Dementsprechend wurden die Mythen durch allegorische Figuren wie die Helvetia ersetzt.¹²¹ Sie eignete sich als Identifikationsfigur, denn sie war wertneutral und keine der beiden Konfessionen hatte sie für sich beansprucht oder der anderen Seite abgesprochen.¹²²

Andererseits gab es immer auch einheitspropagierende Stimmen, die beispielsweise in den allgemeinen Zeitlastern die Schuld am kränkelnden eidgenössischen System sahen und weniger in der konfessionellen Spaltung. Ausserdem halfen ideengeschichtliche Vorstellungsmuster dabei, dass die Eidgenossenschaft in den Köpfen der Zeitgenossen weiterhin als irgendwie geartete, zusammenhängende Einheit wahrgenommen wurde. Die Eidgenossenschaft brach nicht nur aufgrund realpolitischem Nützlichkeitsdenken nicht auseinander, sondern auch aufgrund verschiedener gesamteidgenössischer Motive. Neben dem Bezug auf die Gründungsmythen und die Befreiungstradition wurde zunehmend auf die gemeinsame Abstammung von den Helvetiern hin-

¹²⁰ Lau, Stiefbrüder: 59-60.

¹²¹ Lau, Stiefbrüder: 60.

¹²² Marchal, Eidgenossen: 335-336.

gewiesen. Die eidgenössischen Geschichtsschreiber konstruierten eine gemeinsame Geblütsgemeinschaft, deren Mitglieder an der Einheit teilhaben und ihr gegenüber zu Treue verpflichtet sind. Die gemeinsame Kommunikationsplattform verschob sich damit von der religiösen Ebene auf eine mythisch-politische. Dies deutet auf aussereidgenössische Einflüsse hin. In den europäischen Ländern veränderte sich der Umgang mit der eigenen Geschichte ebenfalls. Man bemühte sich vermehrt um wissenschaftliche Methoden und Betrachtungsweisen im Sinne ihrer Zeit. Durch quellenbezogene Studien der eigenen Geschichte sollten mit Hilfe einer edlen, antiken Abstammung die jeweiligen staatsrechtlichen Strukturen erklärt werden. Dennoch konnte der helvetische Diskurs die konfessionellen Differenzen nicht überwiegen. Die innerkonfessionellen homogenisierenden Prozesse schwächten die Bedeutung der gesamteidgenössischen Mythen zunehmend ab und auch der Helvetiermythos verlor wieder an Einfluss.¹²³

2.2.3 *Die Kappeler Milchsuppe als Symbol eidgenössischer Konfliktkultur*

Das Bild der Kappeler Milchsuppe fasste eine literarische Tradition zusammen und stellte eine Legende plakativ pointiert dar. Ein Ereignis wird in einer statischen Metapher, in ein fixes Bild komprimiert und visualisiert.¹²⁴

Das Bild stammt von Heinrich Thomann, der in den Jahren 1605 bis 1606 die Reformationschronik von Heinrich Bullinger illustriert hat. Bullinger berichtet in seiner Chronik vom Ereignis der sogenannten Kappeler Milchsuppe, das sich während des nicht-militärisch ausgetragenen 1. Kappeler Krieges von 1529 im Feld ereignet haben soll. Es war der erste Konfessionskrieg auf eidgenössischem Boden, bei dem die neugläubigen Orte Zürich und Bern den altgläubigen fünf Orten Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Luzern gegenüberstanden. Verschiedene Fragen bezüglich des Umgangs mit der Reformation und der neuen Lehre sowie machtpolitische Interessen hatten dazu geführt, dass sich im Sommer 1529 die Truppen der beiden Parteien bei Kappel gegenüberstanden. Dank intensiver Vermittlungsbemühungen aus dem In- und Ausland konnten militärische Auseinandersetzungen verhindert und ein Landfriede geschlossen werden. Damit wurde erstmals ein politischer Friede für eine theologisch begründete konfessionelle Auseinandersetzung installiert.

Während der Vermittlungsbemühungen standen die beiden Heere allerdings längere Zeit an der Grenze zwischen den Territorien von Zürich und Zug. Da sich die Soldaten teilweise aus früheren gemeinsamen, eidgenössischen Kriegszügen kannten, trafen sie sich beispielsweise auf der Feldwache und hatten Zeit, sich zu unterhalten.¹²⁵ Diese freundschaftlichen Kontakte und Fraternalisierungserscheinungen können eindeutig in den Quellen nachgewiesen werden, denn die freundschaftliche Gesinnung in den gegnerischen Lagern blieb von den Hauptleuten nicht unentdeckt. So beschwerte sich die Zürcherische Heeresleitung am 14.

¹²³ Lau, Stiefbrüder: 48.

¹²⁴ Kreis, Milchsuppe: 296-297.

¹²⁵ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 29.

Juni 1529 beim Zürcher Rat, der Soldat Heinrich Weissenbach habe den Truppen der fünf Orte gesagt, eigentlich wolle gar niemand gegen die katholischen Orte kämpfen: «Heinrich Weißenbach, der mit dem Stadtpanner ausgezogen, habe sich allerlei ‚Klapperns‘ und leichtfertiger Reden schuldig gemacht; so habe er zu etlichen Feinden gesagt, daß er und Andere gar nicht geneigt seien, gegen die V Orte zu schlagen, den Boten von Unterwalden ins Feld hinaus zu trinken gebracht und sich dessen unter den Knechten berühmt». ¹²⁶

Des Weiteren ist belegt, dass besonders in den altgläubigen fünf Orten die Versorgungslage mit der Dauer des Krieges immer schlechter wurde. Ob die Berichte aus Chroniken stimmen, dass sich die Innerschweizer absichtlich gefangen nehmen liessen, um vom Zürcherischen Lebensmittelüberschuss profitieren zu können, ist nicht geklärt. Die Fraternalisierungserscheinungen im Feld wurden jedenfalls von den zeitgenössischen Chronisten Johannes Salat und Johannes Stumpf erwähnt. Die Chronik von Salat wurde 1536 abgeschlossen und den Obrigkeiten der katholischen Orte überreicht. Sie beschreibt die Situation an der Grenze als vom «gütlich gespräch mit ein andern» ¹²⁷ geprägt. «Und wurden zue zytten früntlich trünck / und gespräch / von gmeynen knechten / beder huffen getan / uff dem undermarch / und vil gmeinschaft / und tugendliches abredens / wie man den dingen zuo tuon wär / damit man zuo ruow und friden kon enden möcht». ¹²⁸ Johannes Stumpf setzte in seiner 1554 erschienenen Chronik die Episode mit dem Brotmangel in der Innerschweiz in Zusammenhang, «Diewyl sy aber brots mangleten, stalent sy die mutten anmitten uff die march, battent die Zürcher, so uff der andern sytten student, brott darin zu brochen. [...] Also aasßent beid parthyen uß eyner mutten oder prenten und doch ein jeder uff sym ererich, und welcher theyl mit dem löffel zuwyt in die prenten langen wolt, so schlug im der ander theyl den löffel uff die knoden». Dieses Ereignis bezeichnete er anerkennend als «früntlich krieget». ¹²⁹

In der Reformationschronik von Bullinger wurde die Szene schliesslich zum Symbol «Kappeler Milchsuppe» ausgebaut. Heinrich Bullinger war der Nachfolger Zwinglis und leitete die Kirche Zürichs von 1531 bis zu seinem Tod 1575. Daneben machte er sich auch als Profanhistoriker einen bedeutenden Namen. Gemäss Bullinger hätten Kriegsleute aus beiden Lagern einen grossen Topf mit Milchsuppe auf die Grenze zwischen Zürich und Zug gestellt, die Innerschweizer hätten die Milch, die Zürcher das Brot mitgebracht. In den Innerschweizer Orten herrschte gerade eine Brotknappheit. Gemeinsam hätte man dann Brot und Milchsuppe in den grossen Eimer geschüttet und daraus gegessen, wobei genau darauf geachtet wurde, dass niemand über seine Seite hinauslangt. «Vff ein zyt namend vil dappfferer xellen von den 5 orten, ein grosse müütten mitt milch, vnd staltents vff die march, in mitten, schrüwend den Zürychern zu, sy habind da wol ein guote milchprochen, aber nüt darin zuo brochen. Da luffen redlich gesellen der Zürychern, hinzuo, mit brot, vnd brochtend yn, Vnd lag yetweder teyl

¹²⁶ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 241.

¹²⁷ Salat, Reformationschronik: 579.

¹²⁸ Salat, Reformationschronik: 580.

¹²⁹ Stumpf, Schweizerchronik: 62.

vff sinem erterich, vnd aassend die milch mitt einandren. Wenn denn einer vber die halb mutten vß greyff, vnd aas, schluog inn der ander teyl (in Schimpff) vff die haend, vnd sagt fryß vff dinem ärteryeh.»¹³⁰ Beobachtet worden sei die Szene vom Strassburger Bürgermeister Johann Jakob Sturm, der zur Vermittlung angereist war. Er kommentierte die Situation angeblich mit den Worten, «Jr Eydgnossen sind wunderbar leuth, wenn ir schon vneins sind, so sind ir eins, vnd vergässend der allten fruntschafft nitt.»¹³¹

Die Ähnlichkeit mit der Schilderung in der Stumpfschen Chronik ist kein Zufall; es wird angenommen, dass Stumpf durch die Chronik von Bullinger beeinflusst wurde oder sich durch sie inspirieren liess, auch wenn dessen Werk erst 1564 abgeschlossen wurde. Er hatte mehrere Jahrzehnte daran gearbeitet und sich währenddessen mit Stumpf ausgetauscht. Das Symbol der Kappeler Milchsuppe wurde im Laufe der Zeit vielfach rezipiert und visualisiert. Bis heute gilt es als Beispiel eidgenössischer Kompromissbereitschaft.¹³²

Unabhängig davon, ob sich das Ereignis der Kappeler Milchsuppe genauso ereignet hat oder nicht, werden die Entscheidungakteure die demonstrativ versöhnlichen Einstellungen und Handlungen der Soldaten im Feld nicht übersehen haben. Sie vereinfachten die Arbeit der Vermittler. Es kam denn auch relativ rasch eine Aussprache zu Stande. Am 8. Juni war die Zürcher Kriegserklärung erfolgt, am 14. Juni konnten bereits die Friedensverhandlungen aufgenommen werden. Die Vermittlungsgesandten übernahmen den Austausch der gegenseitigen Forderungen, der erwartungsgemäss zäh ablief. Dennoch fand eine grundsätzliche Verständigung statt, sodass am 26. Juni der erste Landfrieden unterzeichnet werden konnte.¹³³

1605 bis 1606 schrieb Heinrich Thomann die Bullinger Chronik ab und illustrierte sie mit einer Vielzahl von Bildern, um den Text zu ergänzen und zu pointieren. Die Ereignisse des 1. Kappeler Krieges illustrierte er mit dem berühmten Bild der Kappeler Milchsuppe (siehe Abb. 4). Thomann (1544 bis 1618) war Goldschmied und Zürcher Rats herr. Mehr ist über ihn nicht bekannt. Er wird jedoch über eine gewisse Motivation verfügt haben, die Chronik von Bullinger, die zwar fertiggestellt war, aber erst im 19. Jahrhundert gedruckt werden sollte, abzuschreiben und zu illustrieren. Daher darf vermutet werden, dass er einerseits Zugang zur Bullinger Chronik hatte, und dass er andererseits die Reformation und die Stellung Zürichs als reformierter Vorort der Eidgenossenschaft befürwortete; denn dafür stand die Reformationschronik.

Die Abbildung der Kappeler Milchsuppe nimmt Bezug auf die konkrete Schilderung der Fraternalisierungserscheinungen von Bullinger. Darin hiess es unter anderem, «Wenn denn einer über die halb mutten uss greyff, und aas, schluog inn der ander teyl (im Schimpff) uff die händ, und sagt friß uff dinem ärteryeh.»¹³⁴

¹³⁰ Bullinger, Reformationgeschichte: 183.

¹³¹ Bullinger, Reformationgeschichte: 183.

¹³² Kreis, Milchsuppe: 289-294.

¹³³ Schmid, Vermittlungsbemühungen: 29, 35.

¹³⁴ ZBZ Ms B 316, fol. 418v: 1605-1606 – Reformationgeschichte (Thomann).



Abb. 4: Kappeler Milchsuppe (Zeichnung um 1605) (Thomann, *Milchsuppe*: 418v.)

Das Bild zeigt eine Szene, in der sich eine Suppenschüssel mit einer weisslichen Flüssigkeit drin im Zentrum der Darstellung befindet. Im Hintergrund deuten Bäume und Berge die Landschaft um Kappel am Albis an. Das rote Gebilde könnte ein Haus darstellen. Um die Suppenschüssel herum sitzen symmetrisch verteilt acht Männer auf dem Boden, vier auf der linken und vier auf der rechten Seite der Schüssel. Die Männer tragen teilweise Rüstungen, Helme oder andere Kopfbedeckungen und halten Löffel in ihren Händen. Die herumliegenden Waffen, Schwerter und Hellebarden, zeigen, dass man sich eigentlich im Kriegsmodus befindet, gleichzeitig aber in einer Art Waffenruhe. Der Stein mit eingraviertem Wappengrundriss im Vordergrund zeigt die Grenze zwischen Zürich und Zug an. Die Männer auf der linken Seite sind Angehörige der Zürcher Truppen, diejenigen auf der rechten Seite gehören zu den Innerschweizer Truppen. Die Schüssel mit der Milchsuppe steht damit genau auf der Grenze. Die auffällige Symmetrie der Bildkomposition und die annähernd gleiche Haltung der dargestellten Männer sind beabsichtigt. Sie verdeutlichen die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller eidgenössischen Orte. Kein Ort steht über dem anderen.

Eine subtile Form der Hierarchie wird aber dennoch angedeutet. Die Zürcher befinden sich auf der linken Seite des Bildes. In Bildern mit einer Darstellung von Gut und Bö, beziehungsweise von Freund und Feind gilt die linke Bildseite generell als die gute, die rechte Bildseite als die schlechtere Seite. Dieses Konzept wurde aus der religiösen Malerei übernommen, in der Jesus jeweils zur Rechten Gottes platziert wurde. Auch Bilder, die Jesus oder Maria in der Mitte darstellen, zeigen vom Bild her betrachtet rechts von diesen zentralen Figuren die wichtigsten Personen wie beispielsweise den Stifter des Gemäldes. Auf der linken Seite befanden sich weitere, weniger wichtige Figuren. Rechts wurde daher bevorzugt, da die «Rechte Hand Gottes» auf die besten und wichtigsten Figuren hindeutet. Aus Sicht des Bildes ist also rechts die bessere Seite, aus Sicht der Betrachtenden ist das links. Zürich ist also ein gleichwertiger Ort wie die anderen, aber doch ein wenig besser. Diese Position ist einem eidgenössischen Vorort angemessen.

Die merkwürdige Armhaltung des rot gekleideten Mannes mit dem schwarzen Hut oben rechts zeigt dessen Versuch, über seine eigentliche Seite hinaus auf der Zürcherischen Seite von der Suppe zu essen. Der ihm gegenüberliegende Mann hält seinen Löffel nicht nur

über dessen Hand, sondern will ihm damit auf die Hand schlagen. Hierzu gehört der Spruch, der über der Szene steht: «Iss von dim erb oder erterich». Gemeint ist: Iss nur, was Dir gemäss Deines Erbes zu-steht. Kümmere Dich nur um diejenigen Dinge, die sich in deinem Ter-ritorium befinden. Halte Dich aus Dingen raus, die Dich nichts angehen und wahre die Autonomie der anderen Orte.

Es ist nicht relevant, ob diese Szene genau so stattgefunden hat oder nicht. Bullinger ging es bei seiner Geschichte um den Gehalt, die Aussagekraft des Berichts. Um glaubwürdig zu sein, musste die Ge-schichte aber im Bereich des Möglichen liegen, was durch die tatsäch-lich stattgefundenen Grenzgespräche gegeben ist. Auch das Motiv des gemeinsamen Essens war bestens bekannt. Es rekurierte nicht nur auf biblische Bilder wie das letzte Abendmahl, sondern alltägliche Traditi-onen und Kulturen. Es war üblich, Gäste mit einem aufwändigen, reich-lichen Mal und einem Umtrunk zu begrüßen. In Zürich trafen sich be-freundete Männer wöchentlich zu gemeinsamen Festessen. Damit war ein Gefühl der Zusammengehörigkeit verbunden; denn wer einer Ein-ladung nicht folgen konnte, dem wurde das Essen nach Hause ge-schickt. Wenn jemand auf Reisen ging, verabschiedete und begrüßte man ihn jeweils mit einem grossen Mahl.¹³⁵ Wenn sich eidgenössische Gesandte zu zwischenörtischen Verhandlungen trafen, war es ebenfalls üblich, gemeinsam zu speisen. Es bot Gelegenheit, sich kennen zu ler-nen, auszutauschen und Gemeinschaft zu zelebrieren.¹³⁶

Das gemeinsame Mahl hatte dementsprechend friedensstiftende Funktion, denn alle sassen am gleichen Tisch, assen das gleiche Essen und waren einander gleichwertig und gleichgestellt. Es war im frühen 16. Jahrhundert üblich, dass Männer und Frauen unterschiedlichen Standes gemeinsam am gleichen Tisch sassen und assen. Der Bürger-meister tafelte mit den einfachen Gesellen.¹³⁷ Das republikanische Selbstverständnis der politischen Akteure äusserte sich dementspre-chend auch in einer egalisierenden Esskultur. Gleichzeitig symbolisi-erte es ein friedliches Zusammenleben und – im Falle der Kappeler Milchsuppe – die Zusammenarbeit. Da die Suppe nicht gekocht werden kann, wenn nicht beide Seiten mitarbeiten, die Zürcher bringen das Brot, die Innerschweizer bringen die Milch, wurde verdeutlicht, dass man einander nach wie vor brauchte.

Die Szene des gemeinsamen Versöhnungsmahls mit dem gemein-samen Brotbrechen versinnbildlicht die grenzüberschreitenden Freund-lichkeiten, die in den Quellen belegt sind. Das gemeinsame Mahl reiht sich in den Kontext der christlichen Tradition ein, welche die Praxis kannte, «Gemeinschaft im Geiste mit der Inszenierung einer Tischge-meinschaft [...] zu konsolidieren.»¹³⁸ Normalerweise besiegelte eine gemeinsame Mahlzeit einen Frieden oder eine Einigung. Hier jedoch nicht. Die Kappeler Milchsuppe besiegelte den Frieden nicht, sondern leitete ihn ein und nahm ihn gewissermassen vorweg. Denn die freund-schaftlichen Kontakte und Plaudereien mit den gegnerischen Truppen bemerkten die Hauptleute im Feld. Ihnen wurde bewusst, dass es

¹³⁵ Hauser, Essen: 80-81.

¹³⁶ EA, Bd. 4, Abt. 1b: 1479.

¹³⁷ Hauser, Essen: 83.

¹³⁸ Kreis, Milchsuppe: 292.

schwer werden würde, die Soldaten zu einer militärischen Aktion gegeneinander zu bewegen und dass damit eine kriegerische Auseinandersetzung erfolglos sein würde. Das gemeinsame Essen förderte die Friedensverhandlungen. Die Helden des Bildes sind namenlose Figuren. «...sie sind Vertreter des gewöhnlichen Volkes, sie rufen nicht zum Frieden auf, sie praktizieren ihn.»¹³⁹

Mit dem Mahl will der Maler also zeigen, dass eine friedliche Koexistenz möglich ist. Die gegnerischen Soldaten, Vertreter aus dem einfachen Volk, zeigen sich bereit, die «eingebrockte» Suppe des konfessionellen Konflikts gemeinsam auszulöffeln. Und dies trotz der vorhandenen Uneinigkeiten. Trotz der Versöhnung hält die Konkurrenzsituation beim gemeinsamen Mahl an, erkennbar an einem kindlichen Löffelgefecht. Mit der Löffelszene verdeutlicht der Maler, dass das Zusammenleben nicht konfliktfrei ist. Sobald die Waffen ruhen, der kriegerische Konflikt beigelegt ist, folgt ein ziviler Konflikt. Gezeigt wird aber, dass ein domestizierter Konflikt mit Löffeln statt mit Waffen, mit Scherz statt mit Wut ausgetragen werden soll. Die Löffelszene verdeutlicht zudem, dass man gerne zu gemeinsamer Sache, gemeinsamer Tagung und einheitlichem Vorgehen bereit sei und dass man die gemeinsamen Rechte, Pflichten und Vorteile gerecht aufteile. Gleichzeitig solle aber jeder nur das nehmen, was ihm zustehe. Oder in politischer Sprache gesprochen, jeder solle sich um seine Aufgaben kümmern und sich nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen Ortes einmischen. Also nur Suppe von seinem Teil essen; ansonsten dürfen ihn die anderen Orte zurechtweisen. Interessanterweise war es eigentlich Zürich, welches sich in die inneren Angelegenheiten der Innerschweizer Orte einzumischen versucht hatte. Die herumliegenden Waffen zeigen einerseits, dass der Konflikt ruht, andererseits, dass die Befriedung labil ist. Das gemeinsame Mahl findet unter der Anwesenheit von Sicherheitswaffen statt. Man ist jederzeit bereit, wieder in Stellung zu gehen.

Das gemeinsame Mahl, welches trotz der Differenzen und den bereitliegenden, ruhenden Waffen gezeigt wird, wurde und wird interpretiert als Sinnbild für einen friedfertigen gemeineidgenössischen Geist, als Symbol für die helvetische Kompromissbereitschaft und die eidgenössische Besonderheit, Probleme auszuhandeln statt an ein übergeordnetes Gericht zu verweisen und von diesem entscheiden zu lassen. Erstaunlicherweise sieht man nirgendwo das Brot, welches die Zürcher gemäss dem Text von Bullinger zum Mahl mitgebracht haben. Da diese Geste das Wohlwollen der Zürcher zeigen soll, erstaunt es uns doch, dass Thomann diesen Teil nicht bildlich dargestellt hat.

Die Ausführungen haben gezeigt, dass die Symbolisierung von Frieden durch ein gemeinsames Mahl auf alltägliche Praktiken rekurrierte und daher für die Bildbetrachtenden bekannt und plausibel war. Beispielsweise wurde nach Abschluss des Badener Vertrages von 1632 zwischen Zürich und den katholischen fünf Orten der Innerschweiz als Zeichen der Versöhnung ein feierliches Bankett abgehalten.¹⁴⁰ Die Praxis des gemeinsamen Essens, nachdem ein Streit beigelegt worden war, war den frühneuzeitlichen Eidgenossen vertraut. Dieses Motiv für die interkonfessionelle Versöhnung zu wählen, war bewusst überlegt. Ab-

¹³⁹ Kreis, Milchsuppe: 289.

¹⁴⁰ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 565.

schliessend kann zudem vermutet werden, dass Bullinger diese Szene besonders betonte, um ein Gegenstück zum Fastenbrechen zu schaffen oder zu akzentuieren. Dieses Ereignis am 9. März 1522, bei dem mehrere Zürcher Bürger im Keller des Stadtdruckers Christoph Froschauer unter Anwesenheit und Rekurs auf Zwingli demonstrativ Wurst verpeist und gegen das Fastengebot verstossen hatten, war ein riesiger Skandal.¹⁴¹ Das Wurstessen wird heute als Initialzündung der Zürcher Reformation betrachtet und hatte als solche enorme konfliktauslösende Wirkung. Möglicherweise wollte Bullinger mit dem Symbol der Kappler Milchsuppe darauf hindeuten, dass das gemeinsame Essen nicht nur Konflikte vergrössern, sondern auch dimmen konnte.

2.2.4 Zwischenfazit: Das Ideal der tugendhaften Vorfahren und «Alten Eidgenossen»

Das eidgenössische Geschichtsverständnis und die Gründungsmythen wurden durch verschiedene Medien tradiert. Neben volkstümlichen Liedern und Schauspielen entstanden seit dem Ende des 15. Jahrhunderts erste schriftliche Interpretationen und Deutungen der eigenen Geschichte. In den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts entstanden schliesslich zahlreiche Chroniken, die eine spezifische Auslegung der Gründungszeit zumeist aus elitärer Perspektive anboten. Hier kann beispielhaft die katholisch geprägte Reformationschronik vom Luzerner Johannes Salat genannt werden, die als Auftrag des Luzerner Rates 1536 abgeschlossen wurde und die Zeit von 1517 bis 1534 behandelte. Sie blieb ungedruckt, ebenso wie die katholische Geschichtsdeutung der Chronik von Aegidius Tschudi oder die evangelische Auslegung von Heinrich Bullinger. Die Reformationschronik von Bullinger interpretierte die Gründungsmythen im Gegensatz zu seinen katholischen Kollegen nicht nur mit der Absicht, das vorherrschende politische Herrschaftssystem zu stützen. Für Bullinger vertrieben der lokale Adel und das Landvolk die Tyrannen gemeinsam. Für Tschudi hingegen war Tell ein draufgängerischer, impulsiver Einzelkämpfer war, der die gemeinsame Sache durch unüberlegtes, eigenmächtiges Vorgehen gefährdete.

Die Chroniken waren aufgrund dessen, dass sie zu einem grossen Teil nicht oder erst im 18. Jahrhundert gedruckt wurden, nur einer kleinen gelehrten Elite zugänglich. Von dieser wurden sie aber fleissig gelesen und konsultiert. Die darin enthaltene obrigkeitsstützende Vergangenheitsdeutung prägte damit das Geschichtsverständnis einer gelehrten und politischen Oberschicht. Ihr Einfluss auf die Geschichtsbilder der allgemeinen Bevölkerung war eher begrenzt und wurde durch Flugschriften nur indirekt und auf das Publikum angepasst verbreitet. Im 17. Jahrhundert entstanden dann kaum noch nennenswerte eidgenössische Chroniken. Die Historiographie bezog sich auf die Standardwerke und Autoritäten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.¹⁴²

Der Diskurs um eidgenössische Zusammengehörigkeit veränderte sich im 16. und 17. Jahrhundert grundlegend. Mit zunehmender Aristokratisierung der städtischen Gesellschaften erfuhr die Interpretation der Gründungsmythen eine Veränderung. Der alte Gegensatz von

¹⁴¹ Moser, Zwingli. Schnyder: Reformation.

¹⁴² Fenner, Bedeutung: 47-48.

Adel und Bauer, der mit Lastern und Tugenden gleichgesetzt wurde, konnte nun nicht mehr propagiert werden. Daher wurden die historischen Entwicklungen der Eidgenossenschaft von den Patriziern umgedeutet und als Kontinuitätslinie dargestellt. Der gute Adel habe immer schon mitgeholfen, die Willkürherrschaft zu beenden und Sorge väterlich für die Untertanen. Die negativen Einflüsse würden nicht vom Adel, sondern von Frankreich aus kommen. Die gleichen Mythen und historischen Berichte, die zuvor der Adelskritik gedient hatten, wurden nun für die argumentative Abwehr fremder Einflüsse genutzt.¹⁴³

Die eidgenössischen Mythen und vermeintlich historischen Bezugsnormen, welche Ende des 15. Jahrhunderts zu den wichtigsten Elementen des entstehenden Gemeinsamkeitsgefühls gehört hatten, verloren mit der konfessionellen Entfremdung an Bedeutung. Bruder Klaus beispielsweise war von den katholischen Orten monopolisiert und damit von seiner Funktion als integrative Figur für die gesamte Eidgenossenschaft entbunden worden. Die Selbstverständnisse der einzelnen Orte konnten weiterhin sakral aufgeladen sein, das eidgenössische hingegen nicht. Seit der Reformation fühlten sich die konfessionell unterschiedlichen Orte nicht mehr durch eine gemeinsame religiöse Auserlesenheit oder einen vereinenden Schutzpatron verbunden.¹⁴⁴

Die historischen Figuren wurden von verschiedenen Gruppen unterschiedlich gedeutet und konnten ihrer Deutung entsprechend eingesetzt und instrumentalisiert werden. Tell beispielsweise wurde von allen sozialen Schichten verehrt, unterschiedlich gedeutet und damit für verschiedene Standpunkte argumentativ eingesetzt. Die Innerschweizer Orte versuchten, den Anspruch auf Tell für ihre Seite zu reservieren. Die bäuerlichen Schichten sahen in Tell einen Befreier vor obrigkeitlicher Willkür, während die regierende Elite Tell als Verteidiger gegen fremde Einflussnahme von aussen wahrnahm. Tell konnte dementsprechend für die Legitimierung von Partikularinteressen verwendet werden; die Figur der Helvetia hingegen wurde für die Legitimierung einer gesamteidgenössischen Einigkeit eingesetzt.¹⁴⁵

In Flugschriften und Liedern des 17. Jahrhunderts diente Tell der konfessionellen Polemik, ausser in denjenigen, die zur Zeit des Bauernkrieges von 1653 entstanden. Katholische Autoren reservierten den Urner Tell als «Katholik» und Beschützer des «wahren Glaubens». Evangelische Autoren beriefen sich weniger auf Tell, obwohl bereits Zwingli Tell als Stifter der Eidgenossenschaft propagierte. Es wurde hin und wieder versucht, den katholischen Eidgenossen das Monopol auf die Tell-Abstammung abzuspochen, allerdings mit wenig Erfolg.¹⁴⁶

Ersetzt wurden die alteidgenössischen Bezugsgrössen durch Allegorien, «die weniger an die Emotionen als an den Verstand des Publikums appellierten.»¹⁴⁷ Die Vorstellungen eines geeinten Vaterlandes wurden durch die Publizistik popularisiert. Flugblätter und Flugschriften schufen ein kommunikatives Netz mit gegenseitigen Bezügen, um das gesamteidgenössische Einheitsgefühl mitzugestalten. Dieses war

¹⁴³ Marchal, Eidgenossen: 329.

¹⁴⁴ Lau, Stiefbrüder: 35-38.

¹⁴⁵ Fenner, Bedeutung: 33-71.

¹⁴⁶ Fenner, Bedeutung: 59-62.

¹⁴⁷ Lau, Stiefbrüder: 62.

im Spätmittelalter durch gemeinsame militärische Siege und Schlachtenlieder entstanden.¹⁴⁸ Die Allegorien verdeutlichten, dass die Konstruktion der Eidgenossenschaft reflektiert und mit Hilfe rationaler politischer Überlegungen legitimiert wurde. Aus der Werte- und Ehrgemeinschaft des ausgehenden 15. Jahrhunderts wurde bis um 1700 eine Vereinigung, die auf politischer Vernunft basierte.¹⁴⁹ Doch auch dieses Beziehungssystem konnte nur dann ein friedliches Zusammenleben und gemeinsame Lösung politischer Konflikte ermöglichen, wenn die jeweiligen Akteure einander ein grundlegendes gegenseitiges Vertrauen entgegenbrachten. Dieses war allerdings in der Eidgenossenschaft seit der konfessionellen Spaltung nachhaltig gestört.¹⁵⁰

Dass ausgerechnet die katholischen Orte grossen Aufwand betrieben, um die Deutungshoheit über die alteidgenössischen Mythen zu erlangen, lag an der realpolitischen Gemengelage. Die katholischen Orte wollten unbedingt den Landfrieden bewahren, da er für sie ausgesprochen günstig war. Ihnen war klar, dass sie den vorteilhaften Frieden einem ausgesprochenen Kriegsglück zu verdanken hatten, das sich angesichts der militärischen Stärkenverteilung wohl eher nicht wiederholen liesse. Von den Erfolgen im 1. Villmergerkrieg waren die katholischen Orte selber überrascht.¹⁵¹ Daher war es für sie besonders wichtig, die Ehre und Weisheit der alten Vorfahren, Bünde und Verträge zu betonen. Sie wollten nicht, dass der Status quo geändert wurde; die evangelischen Orte hingegen schon.

Die evangelischen Orte verstanden unter Verbesserungen etwas anderes als die katholischen Orte. Sie wollten Neuerungen und Veränderungen erreichen. Diese konnten argumentatorisch aber nicht als solche propagiert und verlangt werden, da das eidgenössische Gerechtigkeitsempfinden am Alten Herkommen orientiert war.¹⁵² Dennoch fand ein Wandel im evangelischen Diskurs statt. Die alten Mythen wurden ersetzt durch das Konzept der gemeinsamen Abstammung von den Helvetiern. Die katholischen Orte hingegen hatten ein grosses Interesse daran, eben diese Traditionen und Verweise auf die alten Helden zu betonen und für sich zu vereinnahmen, um die Rechtmässigkeit der aktuellen Rechtslage, die eigentlich nicht mehr mit der realpolitischen Situation übereinstimmte, zu legitimieren.

Trotz allem hielten beide Seiten an der eidgenössischen Geschichte fest und betrachteten die Vorfahren als Vorbilder, an denen die Gegenwart gemessen werden musste. Beide Seiten hielten an historischen Argumentationsmustern fest und bezogen sich auf eine gemeinsame Geschichte. Dies sicherte ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das sich in Mythen und Legenden äusserte, auf politischer Ebene aber häufig fehlte. Das Geschichtsbild prägte die Vorstellungen der eigenen Identität mit und blieb bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gleich. Man verstand sich als legitime Nachkommen der alteidgenössischen Freiheitskämpfer.¹⁵³

¹⁴⁸ Tschopp, *Medienvielfalt*: 415-417.

¹⁴⁹ Lau, *Stiefbrüder*: 63.

¹⁵⁰ Lau, *Stiefbrüder*: 63.

¹⁵¹ Rothlin, *Krieg*: 35-37.

¹⁵² Schmidt, *Wilhelm Tell*: 37-38.

¹⁵³ Marchal, *Eidgenossen*: 338.

2.3 Das Problem des gemeinsamen Bundesschwures: Symbole, Rituale und Eide

Im Jahr 1525 wollten die eidgenössischen Orte wie üblich die regelmässige Neubeschwörung ihrer Bündnisse durchführen. Aufgrund der Uneinigkeiten in Bezug auf den genauen Wortlaut des Bundesschwures kam es nicht dazu. Dazu wurde in den eidgenössischen Abschieden notiert, «Endlich wollen die VII Orte nicht verbergen, daß sie denen von Zürich, sofern sie von ihrem Unglauben nicht abstehen, nicht schwören und auch nicht dulden werden, daß dieselben im Namen der andern Orte den Eid geben oder empfangen.»¹ Die Stelle verdeutlicht den grossen Graben, der sich mit der Reformation zwischen den eidgenössischen Orten auftat. Uneinigkeiten darüber, wie der Wortlaut des Bundesschwures aussehen sollte, führten zu Auseinandersetzungen und dazu, dass das namensgebende Ritual der gemeinsamen Eidleistung bis 1798 nicht mehr durchgeführt werden konnte. Die katholischen Orte beanspruchten für sich, zu beurteilen, wie der Wortlaut des Bundesschwures lauten sollte. Sie liessen keine Interpretation neben der eigenen bestehen und waren nicht bereit, Zürich einen Anspruch auf einen Kompromiss zuzugestehen – während Zürich das gleiche Recht für sich beansprucht.

Um zu untersuchen, welche Rolle Rituale und Symbole im konfessionspolitischen Kontext Mitte des 17. Jahrhunderts spielten, wird daher im Folgenden untersucht, welche Symbole und Rituale sich im Kontext des 1. Villmergerkrieges manifestierten, welche Bedeutung ihnen zukam und welche Wirkung sie erzielten. Dabei interessiert, ob sich die Symbole und Rituale im Konfliktverlauf veränderten, ob bestimmte Praktiken wichtiger oder unwichtiger wurden oder gar verschwanden oder neu auftauchten. Insbesondere die Frage, ob bestimmte Rituale bewusst zur öffentlichen Inszenierung von Macht eingesetzt wurden, ist von Relevanz. Ebenso ist die Frage, welche Symbole und Rituale zur Eskalation, welche zur Deeskalation und Befriedung des Konfliktes beitrugen, hinsichtlich der übergeordneten Fragestellung nach Coping-Strategien von entscheidender Bedeutung. Gab es Rituale, welche grundsätzlich als konflikthaft oder als konfliktlösend und konfliktberuhigend angesehen werden können?

Die Untersuchung der Fragestellungen, welche Rituale im Kontext des 1. Villmergerkrieges auftauchten und wie sie gewirkt haben, stützt sich unter anderem auf die Eidgenössischen Abschiede aus den Jahren 1653 bis 1657. Unterstützend werden Flugschriften hinzugezogen, welche vor oder während des Krieges publiziert wurden, und Lieder, welche nach dem Krieg in Umlauf gebracht wurden.

Die Eidgenössischen Abschiede sind Ergebnisprotokolle der Tagsatzungen, auf denen sich die Abgesandten der eidgenössischen Orte zu gemeinsamen Besprechungen trafen. Die Eidgenössischen Abschiede wurden am Ende jeder Tagsatzung allen teilnehmenden Abgeordneten mitgegeben, um die Regierungen zu Hause über die besprochenen Themen der Konferenz zu informieren. Sie hatten aber keine legislative Kraft, sondern dienten lediglich der Informationsvermittlung.² Die Umsetzung der gemeinsam getroffenen Beschlüsse, welche nur bei Ein-

¹ EA, Bd. 4, Abt. 1a: 953.

² Santschi, Abschiede; Würigler, Tagsatzung: 64-67.

stimmigkeit als angenommen galten, lag in der alleinigen Kompetenz und Entscheidungsmacht der einzelnen Orte.

Die Eidgenössischen Abschiede müssen quellenkritisch vorsichtig behandelt werden. Die Abschiede sind keine Diskussionsprotokolle der Tagsatzungen, sondern Mitteilungen, die die Gesandten an ihre Obrigkeiten mit nach Hause brachten. Es handelt sich eher um eine Art Ergebnisprotokolle. Sie geben keinen Aufschluss über informelle Absprachen, wie sie beispielsweise in den Wirtshäusern am Abend nach der Tagsatzung oder während den Vergnügungen im Bäderviertel getätigt wurden.³ Die Edition «Die Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede», auf die sich die aktuellen Analysen stützen, beinhaltet Regesten der eigentlichen Abschiede. Die Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede ist Mitte des 19. Jahrhunderts mit einem ganz bestimmten politischen Hintergrund entstanden. Die Intention des Editionsprojekts war es, die Geschichte der noch jungen Schweiz zusammenzutragen. Es handelt sich nicht um eine nach heutigen wissenschaftlichen Standards bearbeitete Edition von Quellentexten, sondern um eine Zusammenfassung der jeweiligen Quelleninhalte, welche teilweise mit Zitaten ergänzt wurden. Die Sammlung ist daher für die wissenschaftliche Forschung nur mit Vorsicht zu verwenden. Für Fragen hinsichtlich des exakten Sprachgebrauchs ist die Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede höchstens als Orientierungshilfe sinnvoll.⁴

Bevor Rituale untersucht und analysiert werden können, wird an dieser Stelle darauf eingegangen, was unter «Ritualen» überhaupt zu verstehen ist. Nur so können aussagekräftige Ergebnisse generiert und in einen grösseren Kontext eingeordnet werden. In der Frühen Neuzeit wurden Rituale «Solennitäten» oder «spectacula» genannt. Die Begriffe waren keineswegs negativ konnotiert, sondern bezeichneten öffentliche feierliche Akte, welche «die politische und soziale Ordnung der Gesellschaft darstellten und zugleich immer wieder aufs Neue herstellten».⁵ Derartige Akte konnten sowohl Bischofsweihen, Königskrönungen als auch die Abnahme des Untertaneneides sein. Sie verliehen dem Bischof, König oder der Obrigkeit politische und soziale Macht und machten sie sichtbar. Die Rituale ordneten die Gesellschaft. Die frühneuzeitliche Gesellschaft kannte eine gemeinsame Kultur der Rituale, die Zeitgenossen konnten sie auf ihren symbolischen Gehalt hin deuten. Damit erklärt sich beispielsweise die tiefe Verpflichtung gegenüber einem geleisteten Eid.

Wie Agnes Schubert vom IFK Teilprojekt 6 «Religious Rituals as Coping Strategies for Conflicts» an der Tagung «Claiming History» in Rom vom 23. bis 25. Oktober 2019 betonte, war es der wissenschaftlichen Forschung bisher nicht möglich, eine allgemeine, objektive Definition des Phänomens Rituale zu formulieren. Je nach Perspektive gilt bereits ein Händeschütteln als Ritual oder nicht. Für die vorliegenden Untersuchungen wird nicht der vollständige Forschungsdiskurs nachgezeichnet. Stattdessen geht es darum, eine praktikable Bestimmung vorzunehmen, um zu erläutern, was als Ritual zu bezeichnen ist und was nicht. Einer solchen praxisbezogenen Herangehensweise kommt

³ Lau, Stiefbrüder: 33.

⁴ Würzler, Tagsatzung: 64-80.

⁵ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 15.

das Ritualverständnis von Barbara Stollberg-Rilinger und Bruckhard Dücker sehr nahe, auf die sich die theoretischen Überlegungen mehrheitlich stützen.

Der Ritualbegriff kann deskriptiv (Ebene der Beschreibung), präskriptiv (Ebene der Ausführungsregeln), konstruktiv (Ebene des rituell generierten Sozialen) oder analytisch (Ebene der kulturell-kontextuellen Funktions- und Bedeutungsanalyse) verwendet werden. Rituale sind feierliche Handlungen, die nach einem bestimmten, tradierten Muster ablaufen und die mit einer Bedeutung versehen sind. Ihnen kommt damit eine spezifische Funktion zu.⁶ Rituale sind ausgeformte Handlungsweisen, die sich in bestimmten, immer wieder gleichen Mustern wiederholen. Rituale «folgen einer standardisierten äusseren Form und sind daher erwartbar und wiedererkennbar».⁷

Gleichzeitig sind Rituale symbolische Handlungen, die eine Gesellschaft strukturieren und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit vermitteln können.⁸ In diesem Fall übernehmen sie die Funktion, kollektive Identitäten zu generieren. Konkret sind damit Gesten, Sprechhandlungen, Gebärden gemeint, welche mit Hilfe von Kleidung, Gegenständen oder sprachlichen Formeln an einem ganz bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit vor einem ausgewählten Publikum vollzogen werden. Rituale finden nicht zufällig statt, sondern werden demonstrativ vor Zuschauern inszeniert. Ein individuelles Morgenritual ist demnach kein «Ritual», sondern eine «Routine», die dem Individuum zwar gut tut, aber keine äussere Symbolkraft hat, Gemeinschaft oder Machtverhältnisse inszeniert. Rituale hingegen folgen einer bestimmten Regel, rufen eine bestimmte Wirkung hervor und beeinflussen damit ihre Umgebung. Die Regeln, welche die Ausformung der Handlungen und Reden bestimmen, können implizites altes Herkommen oder schriftlich fixierte Skripts sein.⁹

Rituale machen Ereignisse oder die politische und soziale Ordnung einer Gesellschaft nicht nur sichtbar, sondern bewirken sie selbst und stellen sie her. Erst durch das Ritual erhält ein König seine politische Macht oder wird ein Bündnis rechtskräftig. Rituale waren und sind bis heute wirkmächtig. In ihnen werden Wertvorstellungen und Normen in der Öffentlichkeit physisch sichtbar. Rituale haben die Eigenschaft, Individuen in Gruppen zu inkludieren und Nichtbeteiligte zu exkludieren. Wer nicht an der Beschwörung der Bruderschaft teilnimmt, gehört nicht dazu. Die Rituale sind daher zentral für die Entstehung von Gruppenidentitäten und –alteritäten. Sie entfalten ihre Wirkung, wenn die beteiligten Akteure und Zuschauer übereinstimmen, dass die vollzogenen Handlungen verbindlich sind. Dadurch verändern oder festigen sie den sozialen Status von Individuen und festigen die soziale Ordnung als Ganzes. Die sich wiederholenden Rituale erfahren eine Standardisierung und bieten daher «Erwartungssicherheit und dauerhafte Struktur».¹⁰ Insbesondere, wenn Ordnungen gefährdet sind, stellen

⁶ Dücker, Rituale: 14, 28.

⁷ Stollberg-Rilinger, Rituale: 9.

⁸ Dücker, Rituale: 29.

⁹ Stollberg-Rilinger, Rituale: 9.

¹⁰ Stollberg-Rilinger, Rituale: 9.

Rituale symbolisch Stabilität her.¹¹

«Rituale sind symbolische Handlungen – das heisst, sie ‘bedeuten’ etwas».¹² Die Beteiligten weisen den einzelnen Elementen der komplexen Handlungsabläufe wie beispielsweise Kleidung, Gesten, Ort und Zeitpunkt eine bestimmte Bedeutung zu. Diese Elemente sind Zeichen, welche gemeinsam einen Code ergeben, der von den Mitgliedern der Gesellschaft gelesen werden kann; auch, wenn nicht alle Mitglieder alle Zeichen gleich deuten. Denn die Bedeutung von Ritualen ist vage und vieldeutig. Nur so ist es möglich, einen Konsens zu finden, der in fixierter Sprache nicht gefunden werden könnte. «Solche rituellen ‘Konsensfassaden’ ermöglichen oft erst, dass eine Krise überwunden, ein Konflikt beigelegt und die Möglichkeit gemeinsamen Handelns eröffnet wird.»¹³ Denn sie verdeutlichen, dass die Beteiligten bereit sind, eine Übereinkunft zu finden und einander ein Mindestmass an Vertrauen entgegenbringen.

Rituale können komplexe Vorgänge verdeutlichen und damit verständlich machen, übertragen und vereinfachen.¹⁴ Sie haben insofern Symbolcharakter, als dass sie grössere, komplexere Ordnungszusammenhänge einer Gesellschaft versinnbildlichen. Rituale sagen etwas aus; der Bedeutungsgehalt der Rituale unterscheidet sie von blossen Routinen.¹⁵

In Anlehnung an diese Vorüberlegungen definiert die Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger den geschichtswissenschaftlichen Ritualbegriff folgendermassen: «Als *Ritual* im engeren Sinne wird hier eine menschliche Handlungsabfolge bezeichnet, die durch Standardisierung der äusseren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt. Hingegen wird von *Ritualisierung* im weiteren Sinne schon dann gesprochen, wenn sich ein bestimmtes Verhalten in seiner äusseren Form regelmässig wiederholt.»¹⁶ Gemäss dieser Definition versteht Stollberg-Rilinger das oben erwähnte «Morgenritual» als eine Ritualisierung von täglichen Handlungsweisen. Stollberg-Rilinger betont, dass das soziale Zusammenleben nur durch Rituale dauerhaft geordnet, strukturiert und gefestigt werden kann. Denn mit Hilfe von rituellen Handlungen werden grundlegende Wissensbestände einer Gesellschaft weitergegeben. Sie erlauben es, die soziale Wirklichkeit zu gestalten, zu reproduzieren und zu transformieren.¹⁷

Dieses Verständnis von Ritualen ist der Geschichtswissenschaft insofern dienlich, als dass dieses erlaubt, aus Ritualen Hinweise in Bezug auf die Funktionsweise früherer Gesellschaften abzulesen. Für die vorliegende Arbeit sind daher vier Punkte zentral, um einzugrenzen, was unter der Bezeichnung «Ritual» verstanden wird. Einerseits sind Rituale geformte, standardisierte, sich wiederholende Handlungsweisen, die sich zweitens durch bestimmte zeitliche, räumliche, soziale und

¹¹ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 15-16; Stollberg-Rilinger, Rituale: 7, 9.

¹² Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 16.

¹³ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 16.

¹⁴ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 16.

¹⁵ Stollberg-Rilinger, Rituale: 11.

¹⁶ Stollberg-Rilinger, Rituale: 9.

¹⁷ Stollberg-Rilinger, Rituale: 13-14.

allenfalls materielle Merkmale auszeichnen. Im Gegensatz zu Ritualisierungen zeichnen sie sich durch einen zwingenden Aufführungscharakter aus; das heisst, es müssen mindestens zwei Personen beteiligt sein, die dem Ritual einen konstitutiven Wert beimessen, was dessen Wirkung erklärt. Drittens sind Rituale symbolische Handlungsweisen, die über den blossen Handlungsakt hinaus auf einen grösseren sozialen Ordnungszusammenhang einer Gesellschaft hinweisen. Und schliesslich haben Rituale einen performativen Charakter. Sie kommentieren Zeitgeschehnisse nicht nur. Ihr Vollzug hat eine Bedeutung und bewirkt etwas. Erst durch die Krönung wird ein Individuum zum König. Das gemeinsame Singen der Nationalhymne vor einem Sportereignis ist nicht nur Dekoration, sondern dient dazu, die Spieler und das Publikum in einer Wertegemeinschaft zu vereinen. Ohne die Hymne stünden beispielsweise beim Fussball 11 Individuen auf dem Platz, die sich keiner übergeordneten Gemeinschaft verpflichtet fühlten. Der Austausch der Vereinswimpel soll nicht nur die Sammlungen der Sportvereine vergrössern, sondern dient als beidseitiges Versprechen, sich an die Spielregeln halten und fair spielen zu wollen.¹⁸

2.3.1 Bundesbeschwörung und Eidgenössischer Gruss

In einem Abschied vom 13. April 1654 von einer Konferenz, an der Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug teilgenommen hatten, wurde notiert, dass die katholischen fünf Orte der Innerschweiz bei der nächsten Zusammenkunft ihre alten Bünde erneuern sollten: «Bei der nächsten Zusammenkunft wäre es von Wichtigkeit, darauf zu denken, daß die V Orte ihre alten Bünde wieder hervorzögen und erneuerten».¹⁹ Sie sprechen damit einen langwierigen inneren Konflikt des *Corpus helveticum* an, der die Zeitgenossen immer wieder beschäftigte. Es handelt sich dabei um den Themenkomplex der Bundesbeschwörung – eines der wichtigsten Rituale in Bezug auf die frühneuzeitliche Eidgenossenschaft. Die Streitigkeiten, die mit dieser Frage einhergingen, beschränkten sich nicht auf die 1650er Jahre, sondern waren seit der Reformation bis zum Ende des Ancien Régime virulent. Phasenweise wurden die Uneinigheiten unwichtiger, aber in bestimmten, herausfordernden Situationen wurden sie wieder wichtiger und führten zu intensiven Debatten, verbalen und symbolischen Auseinandersetzungen.

Im Folgenden werden die Tragweite und Bedeutung der Problemlage hinsichtlich der Fragestellungen, inwiefern Rituale gemeinschaftsfördernd oder aber trennende und konfliktfördernde Wirkung haben konnten, erläutert.

Bei der Frage der Bundesbeschwörung ging es darum, dass in den eidgenössischen Bündnistexten vorgeschrieben war, dass die Bundesverträge regelmässig alle zehn, später alle fünf Jahre neubeschworen werden sollten. Mit den Bündnistexten sind die jeweiligen Verträge zwischen den Orten gemeint, die neue Mitglieder in die Eidgenossenschaft aufnahmen. Denn es gab keinen einheitlichen, alle eidgenössischen Orte umfassenden Bundesvertrag. Seit 1487 wurden bei der Beschwörung der Bundesbriefe auch der Pfaffen- und Sempacherbrief

¹⁸ Stollberg-Rilinger, *Rituale*: 9-11.

¹⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 211.

sowie das Stanser Verkommnis von 1481 verlesen, nicht aber beschworen.²⁰ Diese Handlungen hatten grosse symbolische Bedeutung. Antonia Fiori beispielsweise hat in einem fundierten Aufsatz dargelegt, dass das besondere Ritual des Eides ein wichtiges Werkzeug in der Konfliktlösung darstellte.²¹ In der Alten Eidgenossenschaft ersetzte der horizontale Eid zwischen den gleichwertigen Gliedern den Huldigungseid, mit dem man in einer ständischen Gesellschaft seinem Fürsten Gehorsam und Treue schwor. Der gemeinsame Eid galt als Zeichen brüderlicher Verbundenheit und Treue. Er erhielt seinen realpolitischen Wert aus dem Umstand, dass ihm die beteiligten Gruppen Verbindlichkeit zumassenden. Er symbolisierte das neue politische Verständnis republikanischer Prägung und machte die Bündnisverträge zwischen gleichberechtigten Mitgliedern erst rechtlich gültig. Die Einhaltung des geschworenen Eides war für alle Beteiligten bindend, denn ein Eid war ein «rechtlich-religiöser Akt, in dem Menschen Gott zum Zeugen und Rächer anriefen».²² Nur wer seinen geleisteten Eid befolgte, konnte das Seelenheil erlangen.²³

Die Handlung wurde in einer rituellen Form nach einem bestimmten Muster vollzogen, welche aber nicht schriftlich fixiert war: Auf den 4. Juli beziehungsweise den Sonntag davor oder danach sandte jeder Ort einen Abgeordneten in alle anderen eidgenössischen Orte, wo dezentral und in allen Orten gleichzeitig öffentlich die Vertragstexte vorgelesen und damit der ganzen Bevölkerung in Erinnerung gerufen wurde. In den Landsgemeindekantonen waren Räte und Landsgemeinde anwesend; in den Stadtorten waren die Ratsgremien, die Bürgergemeinde der Hauptstadt und Abgeordnete aus den Landvogteien anwesend.²⁴ Danach sprach der Delegierte von Zürich, dem Vorort der Eidgenossenschaft, den Eid vor, den alle mit erhobenen Schwur fingern nachzusprechen hatten: «Als der punt verlesen ist und der inhaltet, das wellen ir [wir] halten und dem nachkommen. Das sweren ir [wir], das uch [uns] gott helff und die heiligen.»²⁵ Die Bevölkerung leistete gemeinsam öffentlich den Treueschwur. Diese Beschwörungsliturgie war fest im politischen Bewusstsein verankert und wesentlicher Bestandteil des Verfassungslebens, denn es sollte die Eidgenossenschaft im Bewusstsein der Bevölkerung eidlich und symbolisch festigen und sichtbar machen,²⁶ vergewisserte zudem die Orte gegenseitig der Bundestreue und demonstrierte eidgenössischen Zusammenhalt nach aussen.²⁷ Das Ritual diente dazu, das föderative Bündnis als *Eid*-Genossenschaft zu inszenieren, daher waren auch Gesandte zahlreicher, aber nicht aller zugewandten Orte anwesend.²⁸

Die Eidgenossenschaft konstituierte sich durch den gemeinsamen Bundesschwur und das eidliche Versprechen, einander die Treue zu halten. Damit gingen im Kontext des 1. Villmergerkrieges allerdings

²⁰ Würgler, Tagsatzung: 396.

²¹ Fiori, Eid: 181.

²² Holenstein, Seelenheil: 12.

²³ Fiori, Eid: 181; Schmidt, Bundestheologie: 317-325.

²⁴ Würgler, Tagsatzung: 392-394.

²⁵ Bächtold, Gott: 297.

²⁶ Würgler, Tagsatzung: 393.

²⁷ Bächtold, Gott: 295-297.

²⁸ Würgler, Tagsatzung: 395.

zahlreiche Konflikte einher. Vom 31. März bis 2. April 1655 bereiteten Johann Heinrich Waser, Bürgermeister von Zürich, und General Sigmund von Erlach, Ratsmitglied aus Bern, eine neue, einheitliche Version der vielfältigen Bundesverträge vor, um künftig gegen Untertanenrevolten besser gewappnet zu sein. Der Bauernkrieg von 1653 hatte den Obrigkeiten ihre eigenen Unzulänglichkeiten in Bezug auf Kriegsabsprachen vor Augen geführt (siehe Kapitel 2.5 und 2.6). In ihren Besprechungen konstatierten sie zuerst die Ziele ihres Vorhabens und die zu behebenden Mängel: «Bei einigen Bünden findet die Aufrichtung statt im Namen der heiligen Dreifaltigkeit oder in Gottes Namen; in andern zugleich im Namen Mariä und des himmlischen Heeres; in noch andern ist der Eid gerichtet auf Gott und die Heiligen und in etlichen lediglich auf Gott allein, was recht ist.»²⁹ Es bestehe kein einheitlicher, alle Mitglieder der Eidgenossenschaft gleichmäßig umfassender Bund. Stattdessen seien in einer Vielzahl von Einzelverträgen je einzelne Orte mit einigen anderen verbunden. Die Bestimmungen zu den Zeitabständen zwischen den Beschwörungen würden sich widersprechen und in einigen Verträgen stünde, «daß wenn die Erneuerung nicht geschehe, dieß dem Bündniß gleichwohl unschädlich sei».³⁰ Daher sei nun ein alle Orte umfassender Bund entworfen worden, der alle zehn Jahre erneuert und beschworen werden sollte, damit «daraus dem Vaterland großer Nutzen erwachsen»³¹ könnte. Waser und von Erlach aus den reformierten Stadtorten hoben damit heraus, dass die Bünde ungleich lauten. Sie erachten es als wünschenswert, dass ein einheitliches Bündnis alle zehn Jahre erneuert und beschworen werden sollte. Sie verweisen damit auf die Tatsache, dass seit der Reformation die eidgenössischen Bünde nicht mehr beschworen worden waren. Eine gemeinsame, gleichlautende Bundesbeschwörung würde die eidgenössische Einheit und das Zusammengehörigkeitsgefühl festigen und damit die eidgenössische Gruppenidentität im Vergleich zu den ständischen Gruppenidentitäten stärken. Sie waren zudem der Ansicht, wie aus dem ersten Zitat hervorgeht, dass nur auf Gott und nicht auf Maria, die Heiligen oder den Heiligen Geist geschworen werden sollte. Darin zeigt sich ihr konfessionelles Eidverständnis. Der Eid war schliesslich eine Sache des Glaubens³² und als solcher konfessionellen Interpretationen unterworfen.

Für die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft kam es allerdings nicht in Frage, den Eid gänzlich abzulehnen, wie dies in zahlreichen evangelischen Kooperationen der Fall war.³³ Denn der Eid war nicht nur namensgebend, sondern auch zentral für die gemeinsame eidgenössische Identität.

Uneinigkeiten in Bezug auf die Bundesbeschwörung gab es zwar bereits im 15. Jahrhundert, doch mit der Reformation wurde die Bundesbeschwörung zu einem langwierigen Streitthema. Im regelkonformen Schwörjahr 1525 weigerte sich das reformierte Zürich, den Eid auf die Heiligen zu leisten, die katholischen Orte hingegen weigerten sich, den überlieferten Eidestext anzupassen. Daher wurde die Neubeschwö-

²⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 242.

³⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 243.

³¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 244.

³² Bächtold, Gott: 330.

³³ Fiori, Eid: 181.

rung der Bünde um ein Jahr verschoben. 1526 kam es letztes Mal zu einer teilweisen Bundesbeschwörung durch die katholischen Orte, welche ablehnten, Zürich und Basel den Eid zu leisten. Diese galten bereits als neugläubig, was zu einer skurrilen Situation führte: Freiburg und Solothurn weigerten sich, die Gesandten von Zürich und Bern zur Eidesleistung zuzulassen. Bern und Glarus durften den Eid gesondert von den anderen Orten leisten. In Zürich erschienen die Gesandten der sieben katholischen Orte, sowie Schaffhausen und Glarus erst gar nicht. In Appenzell wollten die katholischen Boten nicht in Anwesenheit der Zürcher Gesandten den Eid leisten. Appenzell schloss deshalb Zürich vom Ritual aus, welches daraufhin die Herausgabe des Zürcher Siegels vom Bundesbrief mit Appenzell von 1513 verlangte.³⁴ Der Eid galt als eine religiöse Angelegenheit, denn er war, wie beschrieben, ein Schwur zwischen mehreren irdischen Parteien unter Anrufung von Gott als Zeugen.³⁵ Einen solchen Eid mit einem Ketzer einzugehen, war unmöglich. Ganz grundlegend und banal war es ausserdem nicht möglich, dass die beiden Eidleistenden einen unterschiedlichen Wortlaut gebrauchten. Dadurch hätte ihr Eid nicht das Gleiche beinhaltet und wäre damit asymmetrisch gewesen.

Diese verworrenen Konstellationen zeigen einerseits die zentrale Bedeutung der Bundesbeschwörung für das zeitgenössische Verständnis in Bezug auf die Rechtsgültigkeit der Bünde. Zürich drohte dem jungen eidgenössischen Mitglied Appenzell, ohne geleisteten Bundeschwur gehöre es nicht zur Eidgenossenschaft, da die Mitgliedschaft durch den gemeinsamen Eid konstituiert werde. Gleichzeitig zeigen die unterschiedlichen Reaktionen die Sprachlosigkeit und Hilflosigkeit, die die konfessionelle Spaltung bei den Zeitgenossen ausgelöst hatte. Die politischen Akteure wussten nicht, wie sie mit der neuen Situation umgehen sollten, sodass noch kein einheitliches Vorgehen stattfinden konnte.

Danach wurde der eidgenössische Eid trotz verschiedener Versuche, sich zu verständigen, bis 1798 nicht mehr durchgeführt.³⁶ In den 1530er Jahren bemühte sich vor allem Zürich, einen Vergleich zu finden. 1543 stellte Basel bei der Tagsatzung den Antrag, die eidgenössischen Bünde zu erneuern, da es sich durch den Schmalkandischen Krieg im Reich bedroht fühlte. Das Vorhaben scheiterte jedoch 1545 am Widerstand der katholischen Orte, den Wortlaut anzupassen. Die katholischen Orte versicherten aber, die Bundesverträge und den Landfrieden denen gegenüber zu halten, die dies auch tun. Dieser Streit um die Eidesformel sei gemäss Hans Ulrich Bächtold als Fortsetzung des Streites um die Anerkennung der reformierten Lehre zu betrachten.³⁷ 1551 änderte sich die Lage im Reich, die katholischen Orte fühlten sich bedroht und erwogen, die Bünde zu erneuern, um gegenüber ausländischen Fürsten Einigkeit und Kraft zu demonstrieren. Obwohl Zürich gegen den Ratschlag Bullingers nachgab und auf Vorrechte und Wortlautänderungen verzichtete, konnten sich die katholischen Orte nicht auf ein Einlenken einigen. Sie fühlten sich in der neuen Zürcher Variante des

³⁴ Würgler, Tagsatzung: 396-398.

³⁵ Bächtold, Gott: 330.

³⁶ Bächtold, Gott: 297-302.

³⁷ Bächtold, Gott: 337.

Wortlautes nicht mehr vertreten und von einer gesamteidgenössischen Schwurgemeinschaft ausgeschlossen. Uneinigkeiten innerhalb und zwischen den konfessionellen Lagern, sowie das Beharren der katholischen Orte auf ihren Forderungen führten dazu, dass zahlreiche Versuche um eine Neubeschwörung der Bünde ergebnislos blieben.³⁸ Zu Beginn hatte sich vor allem Zürich um eine Wiederaufnahme der gemeinsamen Eidesleistung bemüht, in den 1530er bis 1560er Jahren gingen die Bemühungen vor allem von den katholischen Orten aus, bevor sie sich zurückzogen. Ende des 16. Jahrhunderts kamen die Anträge vor allem von Solothurn, Freiburg, Glarus und Appenzell. Im 17. Jahrhundert stammten alle Anträge um Bundeserneuerung von evangelischen Orten. Der letzte Versuch, das Thema zu behandeln wurde von den evangelischen Orten ab 1654 im Zusammenhang mit der geplanten Revision der Bundesverträge unternommen, misslang aber ebenso wie alle vorherigen Bemühungen. Parallel schlossen die eidgenössischen Orte allerdings immer wieder auswärtige Bündnisse ab.³⁹

Die regelmässige Neubeschwörung der Bünde hatte eine grosse Bedeutung für das politische Selbstverständnis und die Entstehung der eidgenössischen Beziehungsnetzwerke sowie gegenseitigen Verpflichtungen. Daher bedeutete die Reformation nicht nur eine Spaltung in Glaubensfragen, sondern führte auch zu einer tiefen Verfassungskrise. Denn die Bundesverträge konnten nicht mehr bestätigt und rechtsgültig gemacht werden. Die Bundesbeschwörung wurde als zentral für die Gültigkeit der Bünde erachtet, weshalb der Streit eine grosse Tragweite annahm.⁴⁰ Nicht zuletzt war der gemeinsame Eid auch namensgebend für die *Eid-Genossenschaft*.⁴¹

Obwohl hinsichtlich des genauen Wortlautes der Eidesformel keine Einigung erzielt werden konnte, waren sich die eidgenössischen Orte einig, dass der Bundesbeschwörung eigentlich eine grosse Bedeutung zukam, sie gar notwendig sei und eine zentrale Wirkung nach innen und aussen hatte. Die Beschwörung sollte die Bevölkerung über die Bündnisse informieren, sie persönlich an die Eidgenossenschaft binden und sie damit ins Bündnisgeflecht integrieren. Nach aussen sollte die Erneuerung der Bünde eidgenössische Einheit und Stärke demonstrieren.⁴² Der Streit um den gemeinsamen Eid war eine Fortsetzung des Streites um die Anerkennung der reformierten Konfession selbst und resultierte daraus, dass der 2. Landfrieden die Verfassungsstruktur nur unzureichend zu regeln vermochte.⁴³ Aus dem theologischen Problem der Heiligenverehrung wurde ein politisches Problem um die symbolische Inszenierung der eidgenössischen Einheit. Bemerkenswert ist hingegen, dass in der periodischen Neubeschwörung des Burgrechts zwischen Bern und Freiburg die Heiligen im Wortlaut schon nach wenigen Verhandlungen gestrichen und damit das Problem pragmatisch gelöst werden konnte. Ebenso konnte bei der Huldigung neuer Landvögte in den gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften rasch eine un-

³⁸ Bächtold, Gott: 302-337.

³⁹ Würgler, Tagsatzung: 399-400.

⁴⁰ Bächtold, Gott: 336-338.

⁴¹ Würgler, Tagsatzung: 410.

⁴² Würgler, Tagsatzung: 405.

⁴³ Bächtold, Gott: 336-338.

komplizierte Lösung gefunden werden, indem die reformierten Landvögte den Passus auf die Heiligen wegliessen und durch einen katholischen Amtmann vorlesen liessen.⁴⁴

Die Frage des Bundesschwures gewann im Laufe des 16. Jahrhunderts an Bedeutung und wurde Teil der Konfessionspolitik. In den 1560er Jahren entspannte sich der Konflikt, ohne dass das Problem gelöst worden wäre. Obwohl die Beschwörung ursprünglich als essentiell für die rechtsgültige Existenz der Eidgenossenschaft interpretiert wurde, spielte sie in der Realpolitik eine zunehmend geringere Rolle und war nicht mehr entscheidend für den Bestand der Eidgenossenschaft.⁴⁵

Bemühungen um eine Neubeschwörung der Bünde endeten Mitte des 16. Jahrhunderts mehrfach mit der Feststellung, die Frage wäre im Moment nicht zu lösen und daher zu verschieben. Gleichzeitig versicherten die Orte einander, dass sie die Bünde und den Landfrieden halten wollten. So formulierte beispielsweise Heinrich Bullinger 1555, man würde die Bünde genau so einhalten wollen, als ob man sie beschworen hätte; sie sollten ewig gelten, ob sie beschworen worden seien oder nicht. Mehrere Vorhaben, den Eid nur mit denjenigen Orten, welche die eigene Eidesformel akzeptierten, durchzuführen, scheiterten ebenfalls, was für die Einheit der Eidgenossenschaft von Vorteil war. Getrennte Eideszeremonien hätten die konfessionelle Spaltung auch symbolisch sichtbar gemacht und gestärkt. Bei den erfolglosen Bemühungen um eine Neubeschwörung der Bünde um 1654 wurde schliesslich bereits im schriftlichen Vorschlag festgehalten, sollte die Erneuerung der Bünde nicht geleistet werden, würde dies nichts an der Gültigkeit der Bünde ändern.⁴⁶

Gemäss ihrem Vorhaben stellten Zürich und Bern auf der gesamt-eidgenössischen Tagsatzung im Juli 1655 erneut den Antrag, die Bünde neu zu beschwören: «Auf das an die Orte erlassene Schreiben von Zürich und Bern, es möchten die Bündnisse wieder beschworen werden, wollten zwar einige nicht eintreten; indessen wurden die Bundesbriefe vorgelesen, [...] mit der Verabredung, daß jedes Ort bis zum folgenden Martinstag seine Erklärung darüber an Zürich abgebe. Nur Uri will die Angelegenheit auf bequemere Zeit verschieben.»⁴⁷

Die katholischen Orte beschlossen derweil in gesonderten Verhandlungen: «Wenn die XIII Orte den Bundesschwur zu veranstalten sich entschließen, sollen die katholischen Orte unter sich dasselbe thun.»⁴⁸ Dieses Vorhaben verdeutlicht das Selbstverständnis der katholischen Orte, die davon ausgingen, dass unter ihnen eine besondere, vertiefte innere Verbundenheit existiere, welche trotz des Eingebundenseins in die bikonfessionelle Eidgenossenschaft unter den Glaubensbrüdern ein intensiveres Zusammengehörigkeitsgefühl kannte als zu den konfessionell fremden Orten.

Vom 15. bis 17. September 1655 tagten die sieben katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Solothurn und Appen-

⁴⁴ Würgler, Tagsatzung: 407-408.

⁴⁵ Bächtold, Gott: 336-338.

⁴⁶ Würgler, Tagsatzung: 398-402.

⁴⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 254.

⁴⁸ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 258.

zell-Innerrhoden (Freiburg fehlte) ohne die reformierten Orte. Katholische Sonderkonferenzen waren nicht ungewöhnlich; konfessionell gesonderte Treffen überwogen zahlenmässig gar die konfessionell gemischten. Auf dieser Konferenz hielt der päpstliche Nuntius einen Vortrag, in welchem er auf die Gefahr für die katholische Religion einging, welche von den Protestanten aufgrund ihrer inneren Einigkeit ausgehe. Er wies auf die Notwendigkeit hin, dass die katholischen Orte daher den Goldenen Bund von 1586 neu beschwören sollten; es wäre das beste Mittel, die Gunst des Papstes zu gewinnen, die Protestanten im Zaum zu halten und bei der geplanten Bundeserneuerung der dreizehn Orte alles Religionsgefährliche zu vermeiden.⁴⁹ Der Nuntius war sich der symbolischen Bedeutung und Wirkung nach innen und aussen eines Rituals wie der Neubeschwörung bewusst. Er wollte damit aktiv die innere Einheit der katholischen Orte und gleichzeitig ihre Position gegenüber den reformierten Orten stärken.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass in Luzern Zweifel aufkamen, eine Neubeschwörung des Bundes von 1586 könnte möglicherweise die allgemeine eidgenössische Bundesbeschwörung stören. Luzern betonte daher, es wolle die Bundesbeschwörung zwar mitmachen, doch solle gleichzeitig «zu dem Bundesschwur der XIII Orte Hand» geboten werden, «und zwar so, daß wenn der zu Baden gemachte Aufsatz nicht gefalle, auf die alten Bünde geschworen werde.»⁵⁰ Dieser Einwand von Luzern zeigt deutlich die innere Zerrissenheit von Luzern, den Spagat zwischen katholischer und eidgenössischer Zugehörigkeit und Identität meistern zu wollen. Die anderen Orte billigten die Vorschläge von Luzern. So sollten mit den dreizehn Orten «die alten Bünde in der Weise allgemein beschworen werden, wie sie im Bunde aller Orte mit Appenzell von 1513 zusammengefaßt seien»⁵¹. Dieses scheinbar zuvorkommende Angebot gegenüber den reformierten Orten enthielt bereits neues Konfliktpotential, da man mit Bezug auf den Bund von 1513 implizierte, nicht davon absehen zu wollen, auf die Heiligen zu schwören.

Die Beschwörung des Goldenen Bundes fand am 2. Oktober 1655 unter eingespieltem Zeremoniell in der Hauptkirche St. Leodegar in Luzern statt. Auf der Konferenz der neun katholischen Orte inklusive Glarus vom 3. bis 4. Oktober 1655 zeigte sich denn auch, welche Bedeutung dem Ritual der Beschwörung und der eidlichen Bestätigung des Bundes zugesprochen wurde.⁵² Denn Schwyz berichtete über den Streit mit Zürich in Bezug auf die Nikodemiten in Arth. Die katholischen Orte waren sich einig, dass das Verhalten Zürichs die Souveränität der anderen Orte beschneiden wolle, indem Zürich aus ihrer Sicht die Zulassung der evangelischen Religion in den katholischen Orten forderte. «Die von Zürich eingeschlagene Bahn, fanden sie, würde zu Freistellung des Glaubens führen, könne nicht zugestanden werden; man müsse ihr dadurch entgegen treten, daß man steif zusammen halte, auf den gesunden Verstand der Bünde, den Landfrieden, altes Herkommen sich berufe; keine wichtigere Sache könne begegnen, welche die IX Verbün-

⁴⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 263.

⁵⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 264.

⁵¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 264.

⁵² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 267.

deten stärker verpflichten möchte, einander mit Leib, Gut und Blut, gemäß gestriger Eidbeschwörung, beizuspringen.»⁵³ Das Ritual des Eides verpflichtete also die Orte in rechtlicher Hinsicht, einander gegenseitig zu helfen.

In Bezug auf die Erneuerung der eidgenössischen Bünde mit allen dreizehn Orten, hatten die katholischen Stände unterdessen ihre Meinung geändert. «Hinsichtlich des jüngst in Baden gestellten Antrags, daß die XIII Orte neuerdings zusammen schwören sollen, wird man, wenn die Orte der andern Religion solches wieder vorbringen, sich darauf beschränken, zu erinnern, daß es genügen würde, die alten Bünde zu halten, besser nämlich, als es bei der letzten Unruhe geschehen.»⁵⁴ Die katholischen Orte scheinen aufgrund der aktuellen Differenzen zu den reformierten Orten nicht mehr bereit gewesen zu sein, eine so starke Verbindung einzugehen, die ein Schwur dargestellt hätte. Gleichzeitig scheint der Wert der katholischen Bünde so gross gewesen zu sein, dass man sie pflegen wollte: «An die Obrigkeiten wird der Antrag gebracht, die alten Bünde von zehn zu zehn Jahren vor Räten, Burgern und Landleuten verlesen zu lassen.»⁵⁵ Die katholischen Orte erwogen damit, die spätmittelalterlich übliche öffentliche Bundesbeschwörung innerkonfessionell wieder aufzunehmen. Sie waren bereit, eine weitere Entfremdung und zunehmende Ausgrenzung der evangelischen Orte in Kauf zu nehmen.

Vom 18. bis 22. Oktober 1655 fand die Bundesbeschwörung der sieben katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Zug, katholisch Glarus, Freiburg und Solothurn mit dem Bischof von Basel statt. Zu diesem Ereignis wurden die Gesandten feierlich in Pruntrut empfangen. Der Bischof mit seiner Entourage war ihnen bis zum Dorf Courgenay entgegen gezogen, begleitet von zahlreichen Militärs und Soldaten in Schlachtformation. Die Begrüssung unter Kanonendonner erfolgte einem genauen Schema, das dem Bischof und seiner ehrwürdigen Position Rechnung trug. Die umfangreiche Gesandtschaft, begleitet von bischöflichen Würdeträgern, traf in einer feierlichen Prozession in Pruntrut ein, wo ein fürstliches Bankett gefeiert wurde. Zwei Tage später fanden in der Kirche die Bundesbeschwörung und Feierlichkeiten statt. Auch der Abschied wurde unter feierlich ausgestalteten Zeremonien öffentlich gefeiert.⁵⁶ Sowohl der Einzug in die Stadt, der Empfang als auch die Bundesbeschwörung selbst enthielten viele symbolische Handlungen und können als Ritual betrachtet werden. Das Bündnis wurde unter Einbezug der Öffentlichkeit feierlich beschworen. Dieser Beschwörung wurde eine zentrale Bedeutung beigemessen, da das Bündnis erst durch die Beschwörung Gültigkeit erhielt. Der Bischof inszenierte sich mit Hilfe des Ehrengelits als imposanten Würdenträger, zentralen Akteur und Vermittler des Bündnisses. Den eidgenössischen Gesandten erwies er gleichzeitig alle Ehren, womit er sowohl die Gesandten als auch sich selbst als politisch mächtig inszenierte.

Obwohl es in der Frühen Neuzeit durchaus möglich war, für das theologische Problem der Heiligenanrufung eine pragmatische Lösung

⁵³ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 268.

⁵⁴ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 269.

⁵⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 269.

⁵⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 272-273.

zu finden, wie dies die Beispiele aus bilateralen und herrschaftlichen Kontexten belegen, blieb eine solche auf gesamteidgenössischer Ebene aus. Es ist kein Zufall, dass das Vorhaben im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges aufgrund des gestiegenen Misstrauens zwischen den konfessionellen Blöcken scheiterte. Die Bundesbeschwörung des Goldenen Bundes hingegen verdeutlicht die innerkonfessionelle Annäherung innerhalb des katholischen Blockes. Diese Entwicklungen wurden dadurch begünstigt, dass die eidgenössischen Bünde trotz fehlender Neubeschwörung gültig blieben, obwohl der gemeinsame Eid anfängliche konstituierende Bedeutsamkeit für ihre Gültigkeit hatte. Im Gegensatz dazu war der Eid der Landvögte gegenüber der Tagsatzung und der Untertanen gegenüber dem Landvogt essentiell, um die Herrschaft zu konstituieren und zu legitimieren. Daher konnte man sich in diesem Bereich gezwungenermassen auch viel schneller auf einen Kompromiss einigen.⁵⁷ Ausserdem wurde die regelmässige Neubeschwörung der Bünde durch ein anderes Ritual ersetzt, dem sogenannten «Eidgenössischen Gruss».

Bei den langwierigen, erfolglosen Diskussionen um die Neubeschwörung der Bünde Mitte des 16. Jahrhunderts verweigerten sich die eidgenössischen Orte zwar gegenseitig den Eid, gleichzeitig versicherten sie einander regelmässig ausdrücklich, die alten Bünde und Verträge treu halten zu wollen, auch wenn die Neubeschwörung der Bünde ausbleibe. Aus dieser Versicherung der eidgenössischen Bundestreue entwickelte sich nach und nach eine neue Gewohnheit. Seit den 1570er Jahren wurde der neue Brauch schliesslich als festes Traktandum an den eidgenössischen Verhandlungen und Konferenzen festgehalten. In den Eidgenössischen Abschieden sind sie überliefert mit dem Hinweis auf die «eidgenössische Begrüssung», den «eidgenössischen Gruss», von 1614 bis ca. 1634 der französische Begriff «Salutation» und ab 1630 der französische Begriff «Compliment».⁵⁸ Die eidgenössischen Orte waren sich zunehmend einig, dass der Schwur nicht zwingend nötig sei für die Gültigkeit der Bünde und bestätigten dies einander im eidgenössischen Gruss regelmässig.⁵⁹

Andreas Würgler hat diese Praktik genauer untersucht und festgestellt, dass darunter eine Art Eröffnungsplädoyer der Gesandten aller Orte an den eidgenössischen Versammlungen zu verstehen ist. Zu Beginn der Konferenzen begrüsst der Gesandte aus dem Vorort Zürich seine Kollegen feierlich und versicherte ihnen die Bündnistreue. Dieses Versprechen wurde anschliessend von den Gesandten aller Orte erwidert, wobei sie sich gegenseitig aufrichtige Treue, Freundschaft und Wohlwollen versicherten. Die Abfolge der Gesandten entsprach dabei der üblichen zeremoniellen Reihenfolge der Kantone, die sich bis heute erhalten hat. Der triviale Willkommensgruss hatte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus zu einem rituellen, patriotisch besetzten Prozedere entwickelt. Die eidgenössischen Orte sprachen sich jeweils mit der Anrede «getreue liebe Eidgenossen» an, um die Verbundenheit zu unterstreichen. Um 1600 weitete sich die Grussformel teilweise zu längeren Begrüssungsreden aus, welche beispielsweise auch

⁵⁷ Würgler, Tagsatzung: 409.

⁵⁸ Würgler, Tagsatzung: 410-413.

⁵⁹ Bächtold, Gott: 315, 325.

Appelle zu Frieden, Ruhe und Einigkeit zum Wohle der Freiheit und des Vaterlandes sowie Ermahnungen, sich an die guten Vorbilder der Vorfahren zu halten, enthalten konnten. Diese teils längeren Ansprachen wurden aus Respekt vor der feierlichen Zeremonie im Stehen gehalten.⁶⁰

Würgler plädiert dafür, dass es sich beim eidgenössischen Gruss keineswegs um eine Bagatelle handle. Denn die eidgenössischen Orte betrieben immer grösseren Aufwand, die immer länger werdenden Begrüssungsreden zu formulieren und die eigenen Weltvorstellungen vorzutragen. Sie wurden teilweise in den eidgenössischen Abschieden dokumentiert und im Gegensatz zu den weiteren Verhandlungen bei offenen Türen gehalten, sodass sie der interessierten Öffentlichkeit offenstanden, die auch zahlreich erschien. Schliesslich war die Wirkung der eidgenössischen Begrüssungsreden ebenfalls gross.⁶¹

Das Zeremoniell der rituellen Begrüssung nutzten besonders im 18. Jahrhundert einige Gesandten auch, um ihre Anliegen oder die Verortung im aktuellen Weltgeschehen zu betonen. Sie waren sich zudem der symbolischen Wirkung bewusst, welche die gegenseitige Versicherung von Treue, Einigkeit, Liebe und Freundschaft nach innen und ausen hatte. Denn die eigentlich geheimen Verhandlungen der Tagsatzungen (auch die eidgenössischen Abschiede waren geheim) machten in Bezug auf den eidgenössischen Gruss eine Ausnahme. Während dieser Reden der gegenseitigen Treueversicherung waren Zuschauer erlaubt. Dadurch, dass der eidgenössische Gruss den freundlichen Umgang der Orte untereinander auch über innere Spannungen und konfessionelle Gräben hinweg förderte, wurden die alten Verträge und Bünde regelmässig neu bestätigt, auch ohne die eigentliche Bundesbeschwörung.⁶²

Der Eidgenössische Gruss wurde auch während der heissen Phase im Vorfeld des Villmergerkrieges weiterhin praktiziert und explizit in den Abschieden vermerkt – vermutlich absichtlich, um den Einheitsgedanken trotz der Differenzen zu betonen. So vergass man die freundliche gegenseitige Versicherung auch auf der letzten gesamteidgenössischen Tagsatzung vor dem Krieg nicht: «Zürich, Bern, Lucern, Unterwalden, Glarus, Basel, Freiburg, Solothurn und beide Appenzell haben die Complimente gegen einander verrichtet, obwohl die übrigen Orte noch nicht anwesend waren.»⁶³ Luzern betonte bei dieser Gelegenheit explizit, man wolle die alten Bünde, Verträge, Landfrieden und korrekten Abschiede unbedingt halten. Einen Tag später holten die Verspäteten die Versicherung nach: «Uri, Schwyz und Zug haben die Salutation verrichtet mit Entschuldigung ihres langen Ausbleiben [...]».⁶⁴ Luzern und Schwyz versichern erneut nachdrücklich, die Bünde einhalten zu wollen. Wie ernst die Floskel noch gemeint war oder eben nicht, zeigt die Tatsache, dass es dennoch zu einem Krieg kam. Denn die beiden Seiten interpretierten die alten Verträge und Landfrieden unterschiedlich und sahen sich jeweils im Recht. Bereits «Zeitgenossen» kritisieren wiederholt die Praxis, da die Ernsthaftigkeit der Parole vermutlich nicht

⁶⁰ Würgler, Tagsatzung: 410-412, 414-417, 420.

⁶¹ Würgler, Tagsatzung: 442.

⁶² Würgler, Tagsatzung: 422-423.

⁶³ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 295.

⁶⁴ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 295.

immer gegeben sei.⁶⁵

Auch während des Krieges begann die Konferenz der vier Schiedsorte Basel, Freiburg, Solothurn und Schaffhausen vom 22. Januar 1656 wie gewohnt mit «gegenseitiger eidgenössischer Begrüßung, Eröffnung ihrer mitgebrachten Instructionen und Besprechung der diese Konferenz veranlassenden Gründe».⁶⁶ Die erste ordentliche gesamteidgenössische Jahrrechnungs-Tagsatzung nach dem Krieg am 2. Juli 1656 in Baden begann denn auch wie üblich mit dem «Eidgenössische[n] Gruß».⁶⁷ Die nächste wurde am 12. Juli 1656 gleichermassen eröffnet: «Nach verrichteter Begrüßung [...]».⁶⁸ Das Ritual überdauerte also den Konflikt und wurde nach dem Friedensschluss weitergeführt.

Die Beschwörung der Bünde hingegen gelang erst im Januar 1798 wieder, als man die Gefahr wahrnahm, die von den französischen Kriegen ausging. Die dreizehn eidgenössischen Orte ohne Basel trafen sich dazu in Aarau zu einer pompös inszenierten, feierlichen Zeremonie, um für alle Welt sichtbar den Eid zu leisten und Zusammengehörigkeit zu demonstrieren. Da man diesen Schritt nun als ausgesprochen dringlich und notwendig wahrnahm, war es endlich möglich, nur auf Gott zu schwören. Die Luzerner Gesandten nannten auch die Heiligen, konnten aber akzeptieren, dass die anderen Orte dies nicht taten.⁶⁹ Die beschriebenen Ereignisse sind bezeichnend für das politische Verhalten und die angewendeten Coping-Strategien in der Eidgenossenschaft. Die einzelnen Orte erachteten ihre eigene Autonomie und religiösen Ansprüche als oberstes Gut. Sie waren dann zu Zusammenarbeit, Kompromissen und Eingeständnissen bereit, wenn die äussere Bedrohungslage dies erforderlich machte.

2.3.2 *Der Untertaneneid als sakraler Akt*

Ein weiterer Eid erlangte im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg Bedeutung: Der Untertaneneid, bzw. die Huldigung. In der Frühen Neuzeit wurde Herrschaft entscheidend über den Untertaneneid konstituiert. Die Untertanen mussten regelmässig der Obrigkeit Gehorsamkeit schwören, also den Eid ablegen beziehungsweise huldigen. Im Falle der Gemeinen Herrschaften mussten sie den Eid dem jeweils aktuellen Landvogt leisten. Damit versprachen sie, der Obrigkeit treu und gehorsam zu sein, die Gesetze zu befolgen und im Notfall Kriegsdienst zu leisten.⁷⁰

Anhand des Untertaneneides werden das frühneuzeitliche Herrschaftsverständnis und die Herstellung öffentlicher Ordnung sichtbar. Obrigkeiten bezogen ihre Legitimation aus einem göttlichen Auftrag und profitierten davon, dass die Furcht vor göttlicher Strafe die Untertanen dazu motivierte, sich gott- und obrigkeitsgefällig zu verhalten. In diesem Kontext stellte der Untertaneneid ein sakral durchdrungenes

⁶⁵ Konrad III. Zurlauben kritisierte 1620 die Aufrichtigkeit hinter den Worten, ebenso Daniel Engel 1706. Isaak Iselin bemängelte 1754, dass die Reden des eidgenössischen Grusses alle sehr ähnlich und gleich klangen. Würgler, Tagsatzung: 419.

⁶⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 312.

⁶⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 339.

⁶⁸ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 340.

⁶⁹ Bächtold, Gott: 336.

⁷⁰ Anonymus, Huldigung; Luminati, Eid.

Ereignis dar, in welchem die Untertanen ihre Obrigkeit als legitime Herrschaft anerkennen. Sie schwören ihren Herren Treue und Gehorsamkeit und gaben Gott den Auftrag, dessen Einhaltung zu überwachen. Denn eine übergeordnete, irdische Kontrollinstanz gab es nicht. Der Gehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Obrigkeit war dementsprechend für die Eidleistenden nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine religiöse Verpflichtung, die sie einhalten mussten, um ihr Seelenheil erlangen zu können. Meineid bedeutete eine selbstverschuldete Verfluchung des Sünders und damit ein Verstoss gegen die Regeln der christlichen Heilsgemeinschaft.⁷¹

Der Gehorsamseid zwischen einem Herrn und seinem Untertanen wurde zum zentralen Element im politischen Selbstverständnis und des Herrschaftsideals. Der Huldigungseid legitimierte die Herrschaft, aber nicht nur die Untertanen gingen dabei Verpflichtungen ein, sondern auch die Obrigkeit. Die Herren mussten fromm sein, von reiner Gotteslehre, den Kirchen Sorge tragen und sie pflegen. Sie sollten für eine angemessene religiöse Unterweisung der Untertanen sorgen und die Geistlichen entsprechend entlohnen. Sie mussten ihren Untertanen «schutz und gerechtigkeit verschaffen»,⁷² über sie wachen und gerecht über sie urteilen. Bündnisse und Kriege sollten sie mit Verstand eingehen. Eine Verletzung der obrigkeitlichen Pflichten oder eine schlechte Amtsführung bedeutete, dass das eigene Seelenheil in Gefahr war. Für beide Seiten war die pflichtgemässe Befolgung der jeweiligen Aufgaben direkt mit dem eigenen Seelenheil verbunden. Die ewige Strafe überwog den diesseitigen Nutzen aus Sicht der Zeitgenossen.⁷³

Die Einhaltung der Eidestreue war zentraler Bestandteil der eigenen Ehre. Die Eideslehre war tief verankert in der Gesellschaft und mit dem herrschenden Ehrenkodex verbunden. Ein Meineid bedeutete den Verlust der Ehre. Da es sich beim Eid um einen religiösen Akt handelte, fühlten sich die Untertanen an ihn gebunden und durch ihn zum Gehorsam verpflichtet. Geistliche rechtfertigten ihn in den Predigten. Gott selbst hätte den Eid befohlen und erlaubt, damit sichergestellt werden könne, dass eine Vereinbarung oder ein Gesetz wirklich erfüllt werde.⁷⁴ Dies ermöglichte es, sicherzustellen, dass die obrigkeitlichen Regeln auch an abgelegenen Orten eingehalten wurden, wo keine ständige Kontrolle ausgeübt werden konnte.⁷⁵ Dies bedeutete, dass diejenigen Akteure, die sich als legitime Obrigkeit eines Territoriums betrachtete, den Untertaneneid für sich beanspruchten. Dies führte im Kontext des 1. Villmergerkrieges zu einem Konflikt am Rande der grossen militärischen Aktionen.

Der 1. Villmergerkrieg begann mit der Publikation des Zürcher Kriegsmanifests am 6. Januar 1656. Rasch rückte General Wertmüller mit den Truppen aus, um die Stadt Rapperswil (erfolglos) zu belagern und um den Thurgau zu besetzen. Der katholische Thurgauer Landvogt, Jakob Wickart aus Zug, wurde für fast neun Wochen gefangen genom-

⁷¹ Meyer, Spiegel: 6; Holenstein, Seelenheil: 12, 62; Holenstein, Freiheiten: 72; Schmidt, Bundestheologie: 317-325.

⁷² Meyer, Spiegel: 5.

⁷³ Holenstein, Seelenheil: 14-17.

⁷⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 70-73.

⁷⁵ Holenstein, Seelenheil: 22, 27-29.

men. Wickart wurde, nachdem ein beträchtliches Lösegeld bezahlt worden war, freigelassen. Danach beklagte er sich über die symbolischen Herabwürdigungen, die hatte erleiden müssen. Er berichtete, dass er während der Haft keine Winterkleidung zum Schutze gegen die Kälte erhalten hatte und nach seiner Entlassung an einem schmähhlichen Orte auf sein Pferd hatte aufsteigen müssen.⁷⁶

Zürich setzte einen eigenen neuen Landvogt ein und liess die Untertanen ihm gegenüber den Huldigungseid leisten.⁷⁷ Das Vorgehen Zürichs war symbolträchtig. Das Ritual des Huldigungseides wurde auf den Zürcher Landvogt durchgeführt. Das war deswegen speziell, da dieser widerrechtlich nur von Zürich, nicht aber von allen regierenden Orten der Gemeinen Herrschaft Thurgau, eingesetzt worden war. Die Zeitgenossen verstanden diese Handlung einheitlich, dass Zürich die Hoheit über dieses Gebiet beansprucht: «Jetzt synn sie allein maister: du hörst woll was man zue Frawenfeld / miessen schw hoeren / das werden die im Rhynt hall vnd anderst wo och thuen miessen / by goenni der Zueri Lew hatt vergebens nicht das Swerdt in synen clawen.»⁷⁸ Flugschriften erkannten, welche Ansprüche Zürich damit sichtbar machte: «Aso hoendt die von Frawenfeld schw hoeren miessen / die von Zueri allein für ihre Herrn zueerkennen.»⁷⁹ Dabei wurde Zürich allerdings kritisiert, es habe selbst gegen die eigenen geschworenen Grundsätze von 1531 verstossen: «was die Herrn von Zürich sonderlich vnd voruß im 1531. Jahr (do Sy ein Religions Krieg mit den Catholischen ghan / vnd nach dem Sy zöllig ingebüß / wider Friden gmacht) für Puncten gschworn han. [...] die Zürcher thuond disen Puncten schnur strack zuwider».⁸⁰ Der Verstoss gegen den eigenen Eid machte die Kriegstreiberei Zürichs in den Augen der Kritiker noch verwerflicher.

Nach der Niederlage der reformierten Orte verlangten die fünf katholischen Orte der Innerschweiz bei den Friedensverhandlungen, dass dieser illegitime Eid zuerst korrigiert werden müsse, bevor sie ihre Schanzen schleifen würden. Die katholischen Sieger waren der Ansicht, «ein zwungner eid ist got leid.»⁸¹ Es konnte sich bei dem unter Kriegsgefahr erzwungenen Eid nicht um ein echtes Versprechen handeln, das man lebenslang einzuhalten verpflichtete war.

Es wurde auch lange diskutiert, ob die Gemeinen Herrschaften unter den regierenden Orten aufgeteilt werden sollte, wobei man sich schlussendlich gegen diesen Vorschlag entschied.⁸² Die Angelegenheit zog sich bis in den Herbst 1656 hin. Als ein neuer Landvogt seine Stelle im Thurgau antrat, sollte zuerst der alte, den Zürichern geschworene Eid gelöscht werden und anschliessend der förmliche Eid gegenüber dem neuen rechtmässigen Landvogt durch die Untertanen geleistet werden. Es scheint also nicht möglich gewesen zu sein, zwei Eide gleichzeitig «aktiv» zu haben, denn nur die rechtmässige Obrigkeit durfte den Untertaneneid einfordern, um ihre Herrschaft zu sichern.⁸³ Die Untertanen

⁷⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 326.

⁷⁷ Lau, Stiefbrüder: 117-118.

⁷⁸ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 4.

⁷⁹ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 6-7

⁸⁰ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 3-4.

⁸¹ StABE DQ 66 (1), fol. 3: 1656 – Descriptiv der grossen dissension.

⁸² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 330-334.

⁸³ Holenstein, Huldigung: 385-409, 416-418.

konnten nicht gleichzeitig zwei Obrigkeiten zu Treue und Gehorsam verpflichtet sein. Um einen neuen Obrigkeitsgehorsam einfordern zu können via Eid, mussten die Untertanen zuerst von ihrem alten Eid entbunden werden. Da Statthalter Hirzel von Zürich Ausreden erfand, um zu verhindern, dass der Eid durchgeführt wurde, gingen die katholischen Orte eigenmächtig vor. Als Mehrheit der regierenden Orte der Gemeinen Herrschaft Thurgau sandten sie dem Landvogt eine besiegelte Urkunde, damit der Landvogt den Friedensschluss publizieren konnte. Damit konnten die Untertanen aus dem Eid, den sie der Stadt Zürich geschworen hatten, entlassen werden. Anschliessend konnte die Bevölkerung die regierenden Orte in ihrer Gesamtheit wieder anerkennen.⁸⁴

2.3.3 *Religiöse Rituale als einheitsstiftende Praktiken mit Zündstoff*

Religiöse Rituale spielten im Alltag der frühneuzeitlichen Bevölkerung eine wichtige Rolle. In der Regel dienten sie dazu, Frömmigkeit und Religionsgemeinschaft nach aussen und innen sicht- und wahrnehmbar zu erleben. Da sie von den beteiligten Akteuren als wichtig beurteilt wurden, konnten sie unter Umständen erhebliches Konfliktpotential beinhalten. Im Folgenden werden derartige Entwicklungen und Prozesse anhand dreier Beispiele untersucht. Zuerst wird auf Wallfahrten und Dauerandachten eingegangen, anschliessend auf eine besondere Form eidgenössischer beziehungsweise katholischer Betandacht und schliesslich auf die evangelischen Bettage in der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts.

Im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges findet sich in den eidgenössischen Abschieden von Anfang Dezember folgende Textstelle: «Wie bei der Kappeler Schlacht, so sollen auch jetzt aus jedem Orte sechs andächtige Frauen nach Einsiedeln gesandt werden, um abwechselnd in der Heiligencapelle Gottes Hilfe und seiner sel. Mutter Fürbitte ohne Unterbruch anzurufen.»⁸⁵ Die katholischen Orte sandten sowohl im 2. Kappeler Krieg als auch im 1. Villmergerkrieg aus jedem Ort sechs andächtige Frauen nach Einsiedeln, damit diese abwechselnd aber ununterbrochen in der Heiligenkapelle um Gottes Hilfe und die Fürbitte der Gottesmutter Maria bitten. Es handelt sich dabei um ein Ritual, welches im zeitgenössischen Verständnis offensichtlich früher bereits zum Sieg beigetragen hatte und daher wieder praktiziert wurde und in der Bevölkerung bekannt war.⁸⁶ Zudem setzten die katholischen Orte eine gemeinsame Wallfahrt nach Einsiedeln an, welche nach dem Krieg stattfinden sollte. Am 13. Februar wurde daher beraten, «wie die vor und während dem Kriege erzeugte Andacht fortzusezen und zu mehren und die Hoffart und Ueppigkeit abzustellen sei.»⁸⁷ Gemäss Jakob Billeter wurde die Wallfahrt nach Einsiedeln nach dem Krieg zahlreich begangen, da der Sieg allein Gott und der Fürbitte Marias zu verdanken sei,

⁸⁴ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 325-327.

⁸⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 286.

⁸⁶ Wymann, Aufzeichnungen: 151.

⁸⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 321.

so die zeitgenössische Deutung.⁸⁸

Dieses Ritual wurde auch in den 1840er Jahren in den Sonderbundskantonen gemeinschaftlich zelebriert. Es diente dazu, nach innen und aussen Einigkeit und Gottesfürchtigkeit herzustellen und zu inszenieren.

Eine andere gemeinschaftliche Wallfahrt hingegen enthielt grosses Konfliktpotential: die Näfelser Fahrt in Glarus. Dieses kollektive Ritual diente der Erinnerung an die Schlacht bei Näfels von 1388, bei der ca. 500 Glarner und Innerschweizer 6'500 Habsburger besiegten. Im Jahr 1389 wurde im Sendlen eine Gedenkkapelle errichtet und seither wurde jeweils am ersten Donnerstag im April die Näfelser Fahrt als Totengedächtnis und Schlachtfeier mit prozessionsartiger Wallfahrt begangen. Die kollektive Prozession spielte eine wichtige Rolle bei der Ausbildung des Glarner Gemeinschaftsbewusstseins.⁸⁹ Um 1655 weigerten sich die evangelischen Glarner aber, an der aus katholischer Tradition stammenden Wallfahrt und Prozession teilzunehmen. Die Angelegenheit stiess bei den katholischen Glarnern derart auf Unverständnis und Widerstand, dass sie sogar auf der Tagsatzung behandelt wurde.

Auf der Konferenz der sieben katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Freiburg und Solothurn vom 9. bis 11. Juni 1655 klagte katholisch Glarus ein erstes Mal, dass die andersgläubigen Glarner nicht an der Näfelser Fahrt teilnehmen wollen.⁹⁰ Sie würden auch ein Bild des Landespatrons, der heilige Fridolin, schmähen. Da es sich hierbei um eine wichtige Frage der gemeinsamen kantonalen Identität handelte, reagierten die katholischen Glarner emotional auf die Weigerung der Evangelischen, nicht mehr teilnehmen zu wollen. Sie assoziierten damit, dass die Evangelischen nicht mehr gemeinsam «Glarus» sein und nicht mehr zusammengehören wollten. Das kollektive Ritual hatte die Funktion, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu stiften und eine Gemeinschaft nach innen und aussen zu inszenieren und zu demonstrieren. Die katholischen Orte ermahnten denn auch die evangelischen Glarner, sich an die alten Gewohnheiten zu halten.

Die katholischen Glarner wiederholten ihre Klagen auf der gemeineidgenössischen Tagsatzung aller dreizehn Orte vom 4. bis 29. Juli 1655.⁹¹ Evangelisch Glarus hingegen klagte bei den evangelischen Orten, die katholischen Glarner würden die Näfelser Fahrt zu Schmähungen missbrauchen, und wurden daher von den evangelischen Orten in ihren Anliegen unterstützt.⁹² Im September 1655 berichteten die katholischen Glarner, die Weigerung der «Unkatholischen von Glarus» führe zu grossem Unfrieden, gar zu Schlägereien. Man sandte daher erneut ein «freundliches Mahnungsschreiben» und verlangte eine Antwort, «um Anlaß zu einer freundlichen Interposition zu erhalten.»⁹³

Diese Episode verdeutlicht, dass Wallfahrten nicht nur als friedensfördernde Rituale gesehen werden können, sondern ebenso kon-

⁸⁸ Jakob Billeter war Pfarrer, Schulmeister und Chronist in Oberägeri (1630-1712). Wymann, Aufzeichnungen: 150.

⁸⁹ Tremp, Schlacht.

⁹⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 250.

⁹¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 253-258.

⁹² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 259-260.

⁹³ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 265.

flikthaft sein konnten, insbesondere dann, wenn sie nicht von allen Beteiligten gleich interpretiert und gedeutet wurden.

Ähnliche Beobachtungen treffen auf die eidgenössische Praktik des «Betens mit zertanen Armen» zu. Seit 1478 berichten die Chronisten, dass sich die eidgenössischen Soldaten jeweils vor einer Schlacht gemeinsam zum Gebet hinknieten und «mit zertanen Armen» Gott und die Heiligen um Hilfe und den Sieg in der Schlacht anriefen. Nach der Schlacht wurde das Prozedere wiederholt, um Gott für seinen Beistand während der Schlacht zu danken. Die eidgenössischen Soldaten knieten sich hin und streckten die Arme seitlich oder nach oben angewinkelt aus. Das Gebet beinhaltete drei Vaterunser, drei Ave Maria und später auch das apostolische Glaubensbekenntnis. Dies wurde jeweils fünf Mal durchgeführt, um an die fünf Wunden Jesu zu erinnern. Da mehrere Quellen berichten, dass die gegnerischen Truppen in den Burgunderkriegen diese offene Gebetshaltung missverstanden und dachten, die Eidgenossen wollten sich ergeben, beziehungsweise die deutschen Landsknechte im Schwabenkrieg sich über das eidgenössische «Klattergebet» lustig machten, kann davon ausgegangen werden, dass dieser Ritus um 1470 ausserhalb der Eidgenossenschaft nicht mehr bekannt war oder praktiziert wurde. Denn im Spätmittelalter ersetzte die geschlossene Gebetshaltung mit gefalteten Händen weitgehend die offene Gebetshaltung. Im Ritus des gemeinschaftlichen eidgenössischen Schlachtgebets blieb diese Gebetshaltung länger erhalten.⁹⁴

Nach der Reformation wurde diese Tradition nur von den katholischen Soldaten weitergeführt. Sie verrichteten auf dem Schlachtfeld vor einer Schlacht eine festgelegte Devotion mit offener Armgebärde. Dabei könnte es sich um waagrecht ausgestreckte, aber auch leicht nach oben angewinkelten Armhaltungen gehandelt haben. Daher wurde die Hingabe auch Kreuzgebet genannt. Dementsprechend beteten die katholischen Soldaten vor der Schlacht bei Kappel gegen die reformierten Orte im Jahr 1531 das gemeinschaftliche Gebet. Als Kettenandacht wurde es von den katholischen Orten reihum auch von Laien praktiziert. Der Ritus des ununterbrochenen gemeinschaftlichen Gebets dauerte fast ein Jahr und wurde von der katholischen Tagsatzung bei äusseren Gefahren wie beispielsweise 1576 als Reaktion auf ein Erdbeben organisiert. Es stärkte das Zusammengehörigkeitsgefühl und galt als Schutz- und Bittgebet.⁹⁵

Der Brauch, Ritus des gemeinsamen Schlachtgebets hatte die Funktion, durch gemeinsames soziales Handeln eine Gemeinschaft zu schaffen, zu stärken und nach aussen abzugrenzen. In der Eidgenossenschaft kam hinzu, dass der Ritus eine ältere Tradition weiterführte und ein Zeichen des gemeinsamen Bundes war, anfänglich in Abgrenzung zum Reich, später als Abgrenzung gegenüber den reformierten Eidgenossen und damit ein Sonderbewusstsein schuf.⁹⁶

Im 1. Villmergerkrieg feuerten Kapuziner als Vertreter der obrigkeitlich geförderten Frömmigkeit die katholischen Truppen an und lieferten die notwendige Ideologie, die zum Krieg motivieren konnte. Die katholischen Soldaten beteten vor und während der Schlacht. Pikeniere

⁹⁴ Ochsenbein, Beten: 129-133.

⁹⁵ Ochsenbein, Beten: 144-158.

⁹⁶ Ochsenbein, Beten: 161-169.

und Hellebardiere beteten den Rosenkranz in der zweiten Reihe, während die Musketiere vor ihnen schossen.⁹⁷ Soldatenerzählungen berichteten, dass die Soldaten vor der Schlacht den geistlichen Segen von den Kapuzinern erhalten hatten. Die Offiziere wiesen vor dem Sturmangriff auf die gegnerischen Truppen die Soldaten an, sich niederzuknien und gemeinsam zu beten. Ausserdem bestand die Möglichkeit, beim Feldprediger die Beichte abzulegen.⁹⁸ Damit ist belegt, dass die katholischen Soldaten den traditionellen Ritus, sich vor einer Schlacht hinzuknien und „mit zertanen Armen“ zu beten, auch vor der ersten Schlacht bei Villmergen im Jahr 1656 praktizierten. Das Ritual hatte grosse Bedeutung, denn es schuf eine Gemeinschaft von gemeinsam Kämpfenden und stellte durch die Erbitung göttlicher Hilfe sicher, dass die Kriegsgründe legitim waren.

Neben den äusserlich sichtbaren katholischen Frömmigkeitspraktiken gab es auch einige wenige evangelische. So fand beispielsweise im Kontext des Bauernkrieges oder des 1. Villmergerkrieges das Ritual des Dank-, Fast- und Bettages statt. Es wurde in den reformierten Orten praktiziert, «um Gott für die Schlichtung der in der Eidgenossenschaft entstandenen Unruhen zu danken und um fernere Erhaltung der Ruhe zu flehen.»⁹⁹ Der Bettag diente den evangelischen Obrigkeiten dazu, Unruhen in der Bevölkerung zu beruhigen und sie zur demütigen Frömmigkeit und zu Untertanengehorsam anzuhalten. Die evangelischen Orte organisierten gemeinsame Bettage am 14. April 1653,¹⁰⁰ am 17. August 1654,¹⁰¹ am 13. Mai 1655 um Spenden für die verfolgten Waldenser zu sammeln¹⁰² und am 22. November 1655 «zum Dank für die Früchte des Feldes und des Weinstocks und Erhaltung des Friedens».¹⁰³

Das Ritual wurde von Martin Sallmann am Beispiel eines Bettages von 1620 in Basel analysiert. Es handelte sich dabei um den Versuch der Obrigkeit, auf die äusseren Gefahren durch die kriegerischen Ereignisse im deutschen Reich zu reagieren. Das zeitgenössische Verständnis ging davon aus, dass negative Ereignisse von Gott als Warnung gesandt wurden, und als Appell verstanden werden mussten, vom sündigen Leben Abstand zu nehmen. Die obrigkeitlich verordnete gemeinsame Andacht sollte die Gemeindemitglieder zur Abkehr von den Sünden und zu intensiver Frömmigkeit bewegen.¹⁰⁴

2.3.4 *Symbolische Handlungen und rituelle Konsensfassaden*

Symbolische Handlungen konnten grosses Konfliktpotential entwickeln oder aber auch eine konfliktbehaftete Situation entschärfen. Auf der Konferenz der acht katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Freiburg und Solothurn vom 9. bis 11. Juni 1655 klagte Freiburg, «über die von Bern in Marnens verübte Gewaltthat, indem auf freiburgischem Boden ein Kreuz in odium religionis

⁹⁷ Egloff, Gleichnis: 83-84.

⁹⁸ Egloff, Gleichnis: 103-104.

⁹⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 159.

¹⁰⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 159.

¹⁰¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 219-220.

¹⁰² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 245-246.

¹⁰³ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 270.

¹⁰⁴ Sallmann, Innerlichkeit: 157-178.

niedergerissen und zerstückelt und von der Obrigkeit die Genugthuung verweigert, das Kreuz sogar ein Zeichen der Abgötterei genannt worden sei»¹⁰⁵ Die Zerstörung eines Kreuzes auf Freiburgischem Boden ist eine Handlung, deren symbolischen Wert und Bedeutung beide Seiten unmissverständlich verstehen. Es geht Freiburg nicht um den Wert des zerstörten Holzes beispielsweise, sondern um den symbolischen Gehalt der Handlung, nämlich die Respektlosigkeit vor den Kultgegenständen der eigenen Konfession. Die Zerstörung eines Gegenstandes mit derart grossem ideellem Wert kommt einer Beleidigung gleich. Daher fragt es bei den eidgenössischen Orten an, wie Freiburg in seiner territorialen Hoheit und Religion geschützt werden könne.

Die Angelegenheit wurde als bedeutend bewertet und auf der gesamteidgenössischen Tagsatzung aller 13 Orte vom 4. bis 29. Juli 1655 behandelt. Bern hatte sich inzwischen trotz der Aufforderung von Freiburg geweigert, an die Stelle des entfernten Kreuzes ein neues zu setzen, «weil es als ein Marchstein betrachtet und dieß für Bern nachtheilig geachtet werde». Freiburg wolle erneut versuchen, sich zu verständigen, sollte dies aber misslingen, werde es auf die Hilfe der katholischen Orte vertrauen können.¹⁰⁶ Bern versicherte, es wolle den Streit wegen des Kreuzes zu Marnens ebenfalls beilegen. Denn die Entfernung des Kreuzes sei kein obrigkeitlicher Auftrag gewesen, sondern aus allzu grosser Hitze einiger Partikularen geschehen.¹⁰⁷ Wie der Streit genau gelöst wurde, darüber schweigen die Abschiede, allerdings ist das Kreuz von Marnens künftig auch kein Streitthema mehr.

Eine zentrale symbolische Handlung, welche mehrfach im Zusammenhang mit Konflikten in der Eidgenossenschaft beobachtet werden kann, ist die «Nichtkommunikation» beispielsweise in Form eines Boykotts oder Kommunikationsabbruchs. Dieses Verhalten vergrösserte jeweils das gegenseitige Misstrauen, denn man konnte immer weniger einschätzen und voraussagen, wie der Andere in einer bestimmten Situation reagieren würde: Beide Parteien wurden immer unberechenbarer für die jeweils andere Seite.¹⁰⁸ Die Näfelser Fahrt beziehungsweise die Weigerung der evangelischen Glarner, daran weiterhin teilzunehmen, kann als eine Form des Kommunikationsabbruches gedeutet werden. Die eidgenössischen Orte entschärften häufig Konflikte, indem bei Streitigkeiten auf der Tagsatzung die Gesandten erklärten, sie hätten keine Kompetenzen, die Fragen zu entscheiden und müssten zuerst die Obrigkeiten zu Hause befragen. In diesen Fällen wurden die Angelegenheiten dann „heimgebracht“ oder „ad referendum“ genommen. Der Streit wurde damit unterbrochen, die Diskussion verschoben. Diese Taktik verfolgte beispielsweise Basel im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges, um die angespannte Situation zu entschärfen. Der Basler Gesandte stellte auf der letzten gemeineidgenössischen Tagsatzung aller dreizehn Orte vor dem Krieg Ende des Jahres 1655 den Antrag, die Verhandlungen auf eine spätere Tagsatzung zu verschieben.¹⁰⁹ Wie die späteren Ereignisse belegen, war dieses Vorgehen für einmal nicht erfolgreich.

¹⁰⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 251.

¹⁰⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 258.

¹⁰⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 262.

¹⁰⁸ Lau, Stiefbrüder: 78-79.

¹⁰⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 299.

Weitere Beispiele des Kommunikationsabbruchs als symbolische Provokation des jeweils Anderen finden sich in den Eidgenössischen Abschieden. Die katholischen Orte beispielsweise boykottierten eine von Zürich einberufene Konferenz in Bremgarten im September 1655.¹¹⁰

Das Nichteingehen auf Kommunikationsversuchen hatte grosse symbolische Kraft, da es dem Gegenüber verdeutlichte, dass man nicht an einer gemeinsamen Lösung interessiert war. Daher wurde Freiburgs Weigerung, an der katholischen Tagsatzung vom 15. bis 17. September 1655 teilzunehmen, von den anderen Orten scharf kritisiert: «Das Schreiben Freiburgs wegen seines Ausbleibens und die darin ausgesprochene Theilnahmslosigkeit ist mit der Bemerkung zu erwidern, daß kaum jemals gemeinsames Handeln dringlicher gewesen sei».¹¹¹ Auf den 28. Dezember 1655 wurde eine gesamteidgenössische Tagsatzung nach Baden einberufen, die ein letztes Mal versuchen sollte, zwischen den Streitparteien Zürich und Schwyz zu vermitteln. Als fatal erwies sich allerdings, dass einerseits die katholischen Orte Uri, Schwyz und Zug später eintrafen, was Zürich als Affront verstand. Viel schwerer wog allerdings, dass am Nachmittag des 3. Januars 1656 die Gesandten aus Zürich, Glarus, Appenzell und Baden angeblich aufgrund von Weihnachtsfeierlichkeiten zu Hause den Tagsatzungsort Baden verliessen; sie verwendeten noch den julianischen Kalender. Sie gaben an, nach dem Fest zurückkehren zu wollen. Die katholischen Orte trafen sich allein. Kurz danach verliessen die Gesandten von Schwyz trotz Rückhalteversuchen der anderen katholischen Orte den Tagungsort. Am 7. Januar reisten dann auch die Gesandten von Basel und Schaffhausen ab.¹¹²

Daraufhin gab Zürich bekannt, dass aufgrund der Weigerung von Schwyz, die Angelegenheit gütlich oder rechtlich entscheiden zu lassen, die Verhandlungen abgebrochen werden.¹¹³ Dies verdeutlicht, dass es gefährlich war, nicht zu kommunizieren. Kommunikationsabbruch war eine entscheidende Eskalationsstufe. Solange die Gesandten auf der Tagsatzung miteinander verhandelten, kam es nicht zum Krieg. Gefährlich wurde es erst, wenn die Kommunikation abbrach.¹¹⁴

Auf der katholischen Konferenz vom 12. Februar 1656, also kurz nach der Schlacht bei Villmergen, einigten sich die fünf katholischen Orte, sie wollten weiterhin treu zusammenhalten. Sie würden sich auf Wunsch der Gesandten von Freiburg und Solothurn gerne auf Friedensverhandlungen einlassen. Voraussetzung wäre aber, dass Zürich und Bern vorab die Erklärung abgeben würden, den fünf Orten „mit Satisfaction zu begegnen“, also die Waffen niederzulegen, die Schanzen zu schleifen, die Truppen abzuziehen, die katholischen Beamten im Thurgau freizulassen, die eingenommenen Gotteshäuser und Plätze freizugeben und alles in Vorkriegszustand zurückzusetzen – und dies natürlich alles als erstes, bevor die katholischen Orte damit beginnen. Letztere würden zwar das Gleiche tun, aber erst, nachdem Zürich sich

¹¹⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 263.

¹¹¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 263.

¹¹² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 298-299.

¹¹³ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 299.

¹¹⁴ Hacke, Konfession: 113, 199; Hacke, Konflikt: 585.

zurückgezogen und eingestanden hatte, schuldig zu sein. Von dieser Forderung geht grosse symbolische Kraft aus. Die Zeitgenossen verstanden, dass dies bedeutete, dass Zürich und Bern eine Niederlage einstecken und sich unterwerfen mussten. Die katholischen Orte diktierten die Reihenfolge der symbolischen Unterwerfungsakte und Abrüstung, da sie in der Übermacht waren.¹¹⁵

Als sich die Parteien endlich mehr oder weniger einigen konnten, fertigten die Vermittlungsorte einen Friedensvertrag an. Um dem Friedensschluss Gültigkeit zu verschaffen, reichte es nicht, die Truppen abzuziehen. Die Friedensurkunde musste von allen beteiligten Orten besiegelt und gegenseitig ausgetauscht werden. Diese beiden Handlungen gingen teilweise mit Feierlichkeiten und einem bestimmten Zeremoniell einher.¹¹⁶ Im September 1656 wurden die Friedensverträge bereits in die katholischen Orte geschickt. Schwyz und Zug, durch seine Grenzlage zu Zürich jeweils besonders gefährdet in innereidgenössischen Kriegen, wollten die Besiegelung und den Austausch allerdings verhindern oder zumindest aufschieben, bis Zürich alle Schanzen geschliffen und damit alle Friedensbedingungen erfüllt hätte. Da die anderen Orte ihre Siegel aber bereits an die Urkunde gehängt hatten, wollten sie ihnen nicht zumuten, diese wieder zu entfernen, sondern baten sie, die Friedensverträge zurückzubehalten und nicht mit den evangelischen Orten auszutauschen, bis die Forderungen erfüllt seien. Dem Konzept der Ehre als wirkmächtiges kommunikatives Regelsystem der Frühen Neuzeit kam hier eine handlungsleitende Bedeutung zu.¹¹⁷ Es wäre ein Affront gewesen, hätte man ein bereits gegebenes Versprechen oder Siegel gebrochen. Daher konnte Schwyz kein derartiges Verhalten von den verbündeten Orten verlangen.¹¹⁸

Als weiteres friedensstiftendes Ritual war es üblich, vor einer Konferenz gemeinsam die Predigt zu besuchen und damit die eigene Gottesfürchtigkeit zu inszenieren.¹¹⁹

2.3.5 Zwischenfazit: Gemeinsame Rituale und Eide als Klebstoff für die eidgenössischen Orte

Die erste, wenn auch etwas banale Feststellung, welche die Arbeit mit den Quellentexten gezeigt hat, ist, dass Rituale und Symbole von den Zeitgenossen in ihrer Bedeutung und Aussage erkannt wurden und «gelesen» werden konnten. Die Interpretation von Ritualen scheint grundsätzlich auch bei streitenden Parteien ähnlich gewesen zu sein. Die eidgenössischen Orte stritten sich nicht um die Deutung und Wirkung der Bundesbeschwörung, sondern um die genauen Formulierungen.

Im Kontext des 1. Villmergerkrieges konnten verschiedene Rituale festgestellt werden. Das Ritual des Eides, der Bundesbeschwörung oder der Huldigung hatte eine grosse bindende Kraft auf die Beteiligten, sodass ein Eid nicht leichtfertig eingegangen wurde. Die katholischen

¹¹⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 318.

¹¹⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 320.

¹¹⁷ Gavran, Werte: 20.

¹¹⁸ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 346-347.

¹¹⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 291.

Orte wollten die Bundesbeschwörung mit den reformierten Orten nicht erneuern, auch nicht, wenn man beim alten Wortlaut verbleiben konnte. In gewissen Bereichen wie bei der Huldigung nahm der Eid eine derart zentrale Rolle ein, um Herrschaft zu konstituieren und Verbindlichkeiten zu schaffen, dass nicht darauf verzichtet werden konnte. Daher war man in diesem Kontext zu Kompromissen bereit. In anderen Bereichen war der Eid zwar wichtig, grundsätzlich aber nicht zwingend nötig. Daher konnte er in der Beziehung zwischen den Orten durch den weniger verbindlichen, aber dennoch bindenden «Eidgenössischen Gruss» ersetzt werden. Das Beispiel des 1. Villmergerkrieges zeigt deutlich, dass der Eidgenössische Gruss weniger starke Verbindlichkeiten schuf als der Eid. Als «rituelle Konsensfassade»¹²⁰ ermöglichte er, die Krise der Bundesbeschwörung zu entschärfen.

Wallfahrten und Dauerandachten dienten dazu, sakral aufgeladene Gemeinschaften herzustellen und sich der Hilfe Gottes zu versichern. Sie wirkten beruhigend auf die Betroffenen, indem sie ihnen das Gefühl gaben, Gottes Schutz unterstellt zu sein und gerecht zu handeln. Die Weigerung, an diesen Ritualen teilzunehmen, wie dies beispielsweise die evangelischen Glarner 1655 in Bezug auf die Näfeler Fahrt taten, stiess auf grossen Widerstand, da sie als gemeinschaftsgefährdend wahrgenommen wurde. Derartige Rituale konnten in den katholischen Orten auch im Kontext der Kappeler Kriege und des Sonderbundskrieges nachgewiesen werden.

Daneben spielten Gebetsrituale insbesondere dann eine wichtige Rolle, wenn sie sich je nach Gruppe voneinander unterschieden. Das «Beten mit zertanen Armen» war ein eidgenössisches Ritual, welches dazu diente, die Gemeinschaft der Soldaten nach innen zu stärken, eine kollektive Identität zu vermitteln¹²¹ und sie der göttlichen Hilfe zu versichern. Ausserdem sollte es die eidgenössischen Soldaten von ihren Gegnern abgrenzen, die eben nicht mit ausgestreckten Armen beteten. Dies steigerte ihre Motivation und grenzte sie gegen den Feind ab, was im Kontext einer Schlacht dringend nötig war. Dieses Ritual beschränkte sich nicht auf den 1. Villmergerkrieg, sondern wurde seit dem 15. Jahrhundert mit der gleichen Intention und Wirkung praktiziert.

Rituale konnten bewusst genutzt werden, um gewisse Ziele zu verfolgen wie beispielsweise zu provozieren. Sie dienten nicht nur der Inszenierung von Herrschaft, sondern stellten sie her, wie der Huldigungseid im Thurgau Zürich eine Vorrangstellung sichern sollte. Dadurch erhielten Rituale reale Wirkkraft, die nicht bloss äusserliches «Geplänkel» darstellte. Rituale nahmen aber nicht eine bestimmte unveränderliche Funktion im Zusammenhang mit einem Konflikt ein. Die Bundesbeschwörung diente ursprünglich der Befriedung, trug seit der Reformation aber hohes Konfliktpotential in sich. Die Bedeutung und Wirkung von Ritualen konnten sich in unterschiedlichen Situationen verändern. Insgesamt waren Rituale meistens dann konfliktbehaftet, wenn bisherige rituelle Handlungen verweigert wurden, wie beispielsweise bei der Näfeler Fahrt oder der Bundesbeschwörung.

¹²⁰ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 16.

¹²¹ Althoff, Stollberg-Rilinger, Spektakel: 15-16.

2.4 Die konfessionellen Verhärtingen im Matrimonial- und Kollaturhandel von 1630 bis 1637

2.4.1 *Der Badener Vertrag von 1632 als Teilerfolg Zürichs?*

Der Matrimonial- und Kollaturhandel bezeichnet einen innereidgenössischen Konflikt der 1630er Jahre. Der Handel, wie Streitigkeiten, Auseinandersetzungen oder grössere Meinungsverschiedenheiten im zeitgenössischen Sprachgebrauch genannt wurden, spielte sich in erster Linie zwischen Zürich und den fünf katholischen Orten der Inner- und Aargau ab. Streitthema war, wie konfessionelle Angelegenheiten und Fragen bezüglich Gemeinen Herrschaften von den regierenden Orten entschieden werden sollten.

Die katholischen Orte vertraten die Ansicht, dass gemäss den Bestimmungen des 2. Landfriedens von 1531 nach der Stimmenmehrheit entschieden werden sollte. Damit waren sie im Vorteil, da die katholischen Orte bei den meisten Gemeinen Herrschaften die Mehrzahl der regierenden Parteien stellten. Sie konnten Zürich und evangelisch Glarus in allen konfessionsbezogenen Abstimmungen überstimmen.¹ Zürich hingegen hatte bereits 1524 das Prinzip der Mehrheitsentscheide in Glaubensangelegenheiten in Frage gestellt und seit dem 2. Landfrieden wiederholt gefordert, in Religionsangelegenheiten in den Gemeinen Herrschaften solle paritätisch entschieden werden. Damit hätten beide Konfessionen als Ganzes jeweils eine Stimme. Die Konfessionen müssten bei ungleicher Meinung zusammen eine für alle tragbare Lösung erarbeiten.² Eine derartige Forderung war nicht im Sinne der katholischen Orte, weshalb das Begehren Zürichs immer wieder konsequent abgelehnt wurde.

Zürich interpretierte den 2. Landfrieden komplementär zu den katholischen Orten. Die alltägliche politische Praxis entsprach daher seit längerem nicht mehr den theoretischen, rechtlichen Bestimmungen. Zürich praktizierte eine Regierungsstrategie, mit der die festgeschriebenen Mehrheitsentscheide wiederholt umgangen wurden. Die geografische Nähe und das Engagement der Zürcher Obrigkeit in den Gemeinen Herrschaften führte dazu, dass Zürich bei Schwierigkeiten rasch vor Ort sein und ohne Involvierung der übrigen regierenden Orte ad hoc Entscheidungen fällen konnte. Zudem waren die katholischen Orte, die per Stimmenmehrheit einen beträchtlichen Teil der Streitfragen aus den Gemeinen Herrschaften entschieden, bei der Umsetzung neuer Beschlüsse auf die evangelischen Orte und deren minimale Zustimmung angewiesen. Daher mussten unterschiedliche politisch-konfessionelle Ansichten aufwändig ausdifferenziert werden. Dadurch zogen sich politische Verhandlungen oft in die Länge.³

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die konfessionellen Streitigkeiten in den Gemeinen Herrschaften, insbesondere im Thurgau, immer intensiver geworden. Die rechtliche Begünstigung der katholischen Interessen und Untertanen durch die Bestimmungen des 2. Landfriedens von 1531 wirkte sich trotz grösster Bemühungen durch Zürich de facto negativ auf die Evangelischen im gemischt-konfession-

¹ Straub, Rechtsgeschichte: 105.

² Peyer, Verfassungsgeschichte: 90.

³ Hacke, Konfession: 107-110.

nellen Alltag aus. Der Gachnanger Handel von 1610 war ein vorläufiger Höhepunkt der konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen den Interessen der mehrheitlich evangelischen Bevölkerung und den Ansprüchen der mehrheitlich katholischen Gerichtsherren und regierenden Orte: Ein Streit um die Kreuze auf den Friedhofsgräbern in der Thurgauer Grenzgemeinde hätte beinahe einen eidgenössischen Krieg ausgelöst.⁴ Dies verdeutlicht, wie schnell lokale Streitfragen zu gesamt Eidgenössischen Konflikten wurden und von der Tagsatzung behandelt werden mussten.

Die Verschärfung der konfessionellen Konflikte in den Gemeinen Herrschaften ging einher mit einer Intensivierung der Bemühungen Zürichs um die Evangelischen in den gemeinsam verwalteten Untertanengebieten, insbesondere im benachbarten Thurgau. Die machtpolitische, wirtschaftliche und demografische Dominanz der evangelischen Stadtorte wurde zunehmend augenfälliger,⁵ sodass Zürich die rechtliche Entmachtung aufgrund des Landfriedensrechts nicht mehr hinnehmen wollte. In immer langwierigeren, zäheren Verhandlungen setzte es sich für die Glaubensgenossen in den Gemeinen Herrschaften ein. Um seine Position zu belegen, berief es sich auf ältere Abschiede und Entschiede und trug so zur weiteren Rechtsfortbildung des Landfriedens bei. Als Grundlage für Verhandlungen wurden Textsammlungen mit einschlägigen Abschieden angelegt. Dies sollte die Suche nach Präzedenzfällen und normativen Richtlinien in konkreten Streitfällen vereinfachen. Zürich beabsichtigte mit der Verteidigung seiner Auslegung des Landfriedentextes, konkrete lokale Streitigkeiten für die Evangelischen zu entscheiden und gleichzeitig seinen eigenen politischen Handlungsspielraum, der aufgrund der strukturellen Benachteiligung der evangelischen Orte im Landfrieden begrenzt war, sukzessive zu vergrössern.⁶

Während des Dreissigjährigen Krieges veränderten sich die äusseren Umstände der Eidgenossenschaft. Grundsätzlich konnten sich die eidgenössischen Orte aus dem Krieg heraushalten; einzig die Drei Bünde als zugewandter Ort wurden in die Kriegswirren hineingezogen. Der Rest des *Corpus helveticum* vermied es, Allianzen mit einer Kriegspartei einzugehen und so in den Konflikt militärisch verwickelt zu werden. In diesem Kontext war die konfessionelle Spaltung der eidgenössischen Orte sogar ein Glücksfall. Beide Seiten vermieden es, ihre kriegführenden Glaubensgenossen zu unterstützen, um zu verhindern, dass die anderskonfessionellen Orte das Gleiche taten. Die eidgenössischen Orte pflegten intensive Beziehungen zu ausländischen Mächten, was ihre Entscheidungen und ihr Verhalten beeinflusste.⁷ Da sie ein anderes Neutralitätsverständnis vertraten, als es in der Moderne meist praktiziert wurde, erlaubten sie hin und wieder den Durchmarsch frem-

⁴ Stösser, Handel: 65-85.

⁵ Obwohl die Verhältnisse im 17. Jahrhundert ggfs. etwas anders aussahen, so zeigen die Werte von 1798 das Ausmass dieser Dominanz. Damals lebten 37% der eidgenössischen Bevölkerung in den Berner und Zürcher Territorien und 17% in den fünf katholischen Orten der Innerschweiz, Solothurn und Freiburg. Von der demografischen Verteilung hing das wirtschaftliche und militärische Potential eines Ortes direkt ab. Pfister, Konfessionskonflikte: 274-275.

⁶ Hacke, Konfession: 149-151, 166-167.

⁷ Holenstein, Auge: 10.

der Truppen.⁸ Insbesondere die spanischen Truppen nutzten den «Camino de Suizos», einen katholischen Korridor quer durch die Eidgenossenschaft. Die Verbindungslinie zwischen Mailand und Burgund beziehungsweise den Niederlanden war für Habsburg-Spanien von grösster Bedeutung. Truppen mussten schnell zwischen diesen habsburgischen Territorien oder in die Gebiete des verwandten Habsburg-Österreichs verschoben werden können. Für die katholischen Orte war die Allianz mit Spanien und der Durchmarsch der Truppen lukrativ. Daher waren sie sehr daran interessiert, die Gemeinen Herrschaften Baden und Freie Ämter, durch die der «Camino de Suizos» führte, zu kontrollieren und katholisch zu halten. Denn die eidgenössischen Orte hatten sich aufgrund der labilen aussenpolitischen Lage 1617 darauf geeinigt, dass Truppeneinzüge von den jeweils betroffenen Orten gemeinsam bewilligt werden mussten.⁹

Dennoch beruhte die Tatsache, dass die Eidgenossenschaft trotz des Dreissigjährigen Krieges den eigenen Frieden sichern konnte, nicht nur auf den eidgenössischen Neutralitätsbemühungen, sondern auch auf einer «komplexe[n] Verknüpfung innerer und äusserer Faktoren».¹⁰ Die Eidgenossenschaft profitierte von ihrer bedeutsamen geopolitischen Lage im Zentrum Europas und in der Interessensphäre sowohl von Habsburg-Spanien als auch von dessen Kontrahent Frankreich. Die Eidgenossenschaft diente als einigermaßen unparteiischer Raum beiden Grossmächten als Söldnerreservoir, Durchmarschgebiet und Pufferzone. Die eidgenössischen Orte profitierten dadurch von lukrativen Sold- und Pensionenverträgen oder intensiven diplomatischen Beziehungen zu den auswärtigen Grossmächten. Es ist kein Zufall, dass Frankreich ausgerechnet in Solothurn eine ständige Ambassade eingerichtet hatte. Frankreich unterhielt derart kostspielige ständige Vertreter nur in wenigen Gebieten mit besonderem Interesse für Frankreich. Gleichzeitig waren die eidgenössischen Orte dauernd durch Invasionen von beiden Grossmächten gefährdet. Sowohl Frankreich als auch Habsburg hätten davon profitiert, ihren jeweiligen Gegner von eidgenössischem Territorium aus angreifen zu können.¹¹

Die offizielle Nichteinmischung in den grossen Krieg darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eidgenössischen Eliten vielfältig mit dem Reich verbunden waren und von den dortigen Ereignissen beeinflusst wurden. Die eidgenössischen Orte bemühten sich um gute Handels- und Soldbeziehungen zu auswärtigen Mächten. Die Kriegsschauplätze lagen nicht weit von den eidgenössischen Gebieten entfernt und die Gefahr in den Krieg gezogen zu werden, war gross. Je nachdem, welche Kriegspartei gerade die Oberhand hatte, hoffte die eine oder andere konfessionelle Gruppe der Eidgenossenschaft, davon profitieren zu können. Die eidgenössischen Orte erwogen mehrfach Allianzen mit den jeweils erfolgreichen Kriegsparteien. Das Kräfteverhältnis verän-

⁸ Gallati, Politik (1918): 23; Gallati, Politik (1919): 256-257; Holenstein, Europa: 166; Jorio, Zürich: 110-111.

⁹ Holenstein, Krieg: 20; Jorio, Camino: 110-111; Jorio, Zürich: 110-111; Suter, Verschwörungen: 250-251.

¹⁰ Holenstein, Politik: 51.

¹¹ Holenstein, Politik: 51-52.

derte sich daher mit veränderter Kriegslage mehrmals.¹² In der ersten Phase des Krieges fanden die Kämpfe vor allem in Böhmen, in der Pfalz, in Niedersachsen und Dänemark statt. Die Kriegsschauplätze waren damit weit entfernt von der Eidgenossenschaft. Die Gefahr, in den Krieg involviert zu werden, war noch vergleichsweise mässig.¹³

1629 wählte sich der römisch-deutsche Kaiser Ferdinand II. als vorläufiger Sieger. Mit dem Restitutionsedikt stellte er die konfessionellen Besitztümer Stand 1552 wieder her, was bedeutende Einbussen für die Verbreitung und Macht der protestantischen Partei bedeutete.¹⁴ Die Lage im Reich gestaltete sich also zu Gunsten der katholischen Akteure, die dadurch an Selbstvertrauen gewannen.¹⁵ Die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft hingegen sahen sich in einer zunehmend bedrängten Lage. Das Edikt war eine Gelegenheit für den Kaiser, wieder Einfluss auf die Eidgenossenschaft zu nehmen, um eine direkte Verbindung zwischen den habsburgischen Vorlanden und Mailand zu erreichen. Vor allem Basel hatte aufgrund seiner exponierten geografischen Lage Grund zur Sorge. Daher versuchten die evangelischen Orte, so gut wie möglich über die Pläne des Kaisers informiert zu sein. Der päpstliche Nuntius Alessandro Scappi (ca. 1572-1653), von 1621 bis 1628 diplomatischer Vertreter des vatikanischen Hofes in der Eidgenossenschaft, hatte durchaus konkrete Pläne, die evangelischen Kirchengüter in katholischen Besitz zurückzunehmen.¹⁶

1630 forderten der Abt von St. Gallen und der Bischof von Konstanz von der zuständigen Tagsatzung, anzuerkennen, dass sie ungeachtet der konfessionellen Ausrichtung der Untertanen in kirchlichen Angelegenheiten zuständig seien. Der Zeitpunkt ihrer Forderung hing direkt mit den für die katholische Seite positiven Entwicklungen im Reich zusammen. Unterstützt wurden der Abt und der Bischof von den katholischen Orten. Zürich und evangelisch Glarus hingegen protestierten und stellten einmal mehr die Mehrheitsentscheide in konfessionellen Angelegenheiten in Frage.¹⁷ Die evangelischen Orte waren entschlossen, sich mit allen Mitteln gegen die Umsetzung der Restitution in der Eidgenossenschaft zu wehren. Das Vorhaben von Nuntius Scappi hätte die evangelische Kirche nicht nur in den Gemeinen Herrschaften, sondern auch in den souveränen evangelischen Orten selbst enorm gefährdet. Der Kirche wären Gelder entzogen und der katholische Glauben wäre zugelassen worden. Die grosse Angst vor einer Rekatholisierung führte nicht nur zu einer Verbitterung in den süddeutschen und eidgenössischen Ständen, sondern auch dazu, dass Zürich immer kompromissloser für seine Ansprüche eintrat, was sich vor allem im Matrimonial- und Kollaturhandel zeigen sollte.¹⁸

Die Situation änderte sich rasch mit dem Kriegseintritt Schwedens auf der Seite der bedrängten Protestanten im Jahr 1630. Der rasche und erfolgreiche Feldzug des schwedischen Königs Gustav Adolf

¹² Holenstein, Auge: 10; Münkler, Krieg: 491-526.

¹³ Holenstein, Politik: 55; Münkler, Krieg: 372-375; Schmidt, Religion: 28-48.

¹⁴ Holenstein, Politik: 55; Münkler, Krieg: 372-375; Schmidt, Religion: 28-48.

¹⁵ Buser, Belagerung: 2.

¹⁶ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 46-47.

¹⁷ Hacke, Konfession: 116.

¹⁸ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 48.

brachte ihm den Ruf eines glorreichen Retters ein. Ende 1631 hatten seine siegreichen Truppen Süddeutschland erreicht. Durch seinen Gesandten Ludwig Rasche schlug er den eidgenössischen Orten ein Bündnis vor, welches zu Beginn des Jahres 1632 abgelehnt wurde. Trotz Drohungen von Seiten Schwedens liessen sich die eidgenössischen Tagsatzungsgesandten nicht umstimmen. Die evangelischen Orte aber sympathisierten mit Schweden und feierten deren Siege. Schweden korrespondierte daher künftig vor allem mit Zürich und Bern. Dadurch vergrösserte sich das Misstrauen zwischen den eidgenössischen Orten.¹⁹

Das Kriegsgeschehen hatte sich zu Beginn der 1630er Jahre in den süddeutschen Raum verlegt und war nun sehr nahe an der Eidgenossenschaft. Die eidgenössischen Orte stellten daher fest, dass ihre nördlichen Grenzgebiete, wie beispielsweise die Gemeine Herrschaft Thurgau, nur ungenügend gegen feindliche Angriffe geschützt waren. Ein Grund dafür war, dass man nur ungern zuliess, die Untertanen zu bewaffnen. Aufgrund der drängenden Gefahr beschloss man dennoch, die Thurgauer Kriegsordnung anzupassen. Dazu wurden Wachposten entlang der Grenze eingerichtet und der Schreiber des Thurgauer Gerichtsherrenstandes Kilian Kesselring (1583-1650) sollte als Oberstwachmeister die Wehrordnung überarbeiten. Die Wehrpflichtigen erhielten eine knappe militärische Ausbildung und wurden über das Vorgehen bei Alarm informiert. Als im Sommer 1633 die schwedischen Truppen den Bodensee unter ihre Kontrolle gebracht hatten, entschied die eidgenössische Tagsatzung, aus allen den Thurgau regierenden Orten solle ein Kommandant, der im Kriegswesen versiert war, in die Gemeine Herrschaft geschickt werden. Dadurch sollte die Grenze besser gegen die Gefahr eines schwedischen Angriffs geschützt werden.²⁰

Die Ereignisse der 1630er Jahren brachten den Krieg in unmittelbare Nachbarschaft zur Eidgenossenschaft. Französische Truppen beispielsweise überwinterten mehrfach im Fürstbistum Basel unter grossen Belastungen für die Bevölkerung. Viele Eidgenossen leisteten Soldatendienst bei den kriegführenden Mächten. Die eidgenössischen Eliten machten teilweise sehr erfolgreiche Militärkarrieren in den ausländischen Heeren und konnten dadurch grosses finanzielles, politisches und soziales Kapital generieren. Sie trugen massgeblich dazu bei, dass die Eidgenossenschaft informelle diplomatische Beziehungen zu den europäischen Grossmächten unterhielt und für die eigenen Interessen nutzen konnte. Dies sollte sich im Zusammenhang mit dem Westfälischen Frieden und der Exemption aus dem Reich auszahlen.²¹ Vorerst bedeutete die Verflechtung der eidgenössischen Machtelite mit den europäischen Grossmächten und die näherkommenden Kampfhandlungen allerdings, dass die Eidgenossenschaft den Dreissigjährigen Krieg nicht unbeteiligt überdauerte. Stattdessen wurde die eidgenössische Politik auf vielfältige Weise durch die Ereignisse im Reich beeinflusst.

Obwohl die eidgenössischen Orte nach aussen standhaft ihre Neutralität behaupteten, war die Lage im Innern nicht immer eindeutig. Die konfessionell gespaltenen Orte überlegten wiederholt, ob sie ihren Glaubensgenossen im Reich nicht zu Hilfe eilen oder deren Erfolge für

¹⁹ Buser, *Belagerung*: 2-3, 12; Jorio, Zürich: 111.

²⁰ Buser, *Belagerung*: 3-5.

²¹ Holenstein, *Politik*: 55-58.

die eigenen Interessen nutzen sollten. Der Zürcher Antistes Johann Jakob Breitinger (1575-1645) beispielsweise liebäugelte trotz den Gefahren des Krieges mit einem Bündnis mit Schweden.²² Breitinger wurde durch ein pessimistisches Weltbild geprägt, weshalb er die evangelische Kirche als bedroht wahrnahm. Die gefühlte Notwehrsituation beeinflusste seine energischen Forderungen um 1630 grundlegend.²³

Eines der grundlegenden Ziele von Breitinger bestand darin, Gleichförmigkeit in den evangelischen Kirchen Zürichs und der Gemeinen Herrschaften herzustellen. Lokale und regionale Unterschiede sollten einer religiösen Einheitlichkeit weichen.²⁴ In diesem Kontext sind auch seine Ansprüche und Bemühungen um das Landschulwesen und die allgemeine Sittlichkeit zu sehen. Er forderte von den Zürcher und Thurgauer Pfarrern, sogenannte Haushaltungsräde zu führen. Sie sollten alle Gemeindemitglieder zu Hause besuchen und nach ihren religiösen und schulischen Fähigkeiten befragen. Die Praxis der pfarrlichen Hausvisitationen war ein Instrument der Kirchenzucht und diente der obrigkeitlichen Kontrolle sowie dem geistlichen Zugriff auf alle Untertanen.²⁵ Breitinger versuchte damit nicht nur, den Status quo der evangelischen Bevölkerung zu erfahren, sondern auch das kirchliche und religiöse jedes einzelnen Untertanen zu beeinflussen und zu vereinheitlichen. Auch wenn die Zürcher Obrigkeit nicht immer gleicher Meinung war wie Breitinger, so hatten er und seine Haltung dennoch grossen Einfluss auf die Räte. Er konnte durch das Volk Druck auf die Regierenden ausüben. Daher gestaltete sich die Zürcher Politik in den 1630er Jahren häufig in seinem Sinne.²⁶ Die gefährdete Bedrohungslage der protestantischen Kirche war denn auch in ganz Europa ein Thema und beeinflusste nicht nur die Zürcher Politik.²⁷

Die Gemeine Herrschaft Thurgau stellte die Kernregion der Zürcher Interessenspolitik dar. Hier hatten die Konfessionskonflikte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts so stark zugenommen, dass sie immer wieder zu intensiven Debatten auf gesamteidgenössischer Ebene führten. Aufgrund des Majoritätsprinzips in der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften wurden dabei in der Regel die katholischen Anliegen begünstigt. Zürich begann daher, die Religionsbeschwerden aus dem Thurgau systematisch zu sammeln. Diese betrafen Streitigkeiten in Bezug auf das gemischtkonfessionelle Zusammenleben wie beispielsweise, wo in einer Simultankirche der Taufstein stehe, ob ein Altar eingerichtet oder der Chor vergittert werden dürfe. Zürich fürchtete, dass durch das Restitutionsedikt von 1629 die katholische Konfession Aufschub erhalten und die Rekatholisierung der Gemeinen Herrschaften beschleunigen könnte.²⁸ Als sich mit dem erfolgreichen Feldzug der schwedischen Armee die Situation zu Gunsten der protestantischen Partei veränderte, erkannten Zürich und Bern die Gunst der Stunde und drohten mit einem Bündnis mit Schweden. Der Zeitpunkt war bestens

²² Jorio, Zürich: 111.

²³ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 33-34.

²⁴ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 99.

²⁵ Löffler-Herzog, Bildungsstand: 1; Reinhard, Zwang: 266; Sobotta, Erkenntniswert: 94.

²⁶ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 33-34, 453.

²⁷ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 109.

²⁸ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 44-48.

geeignet, um die Bestimmungen des Landfriedens endlich nach ihren Vorstellungen anzupassen.²⁹

Dieser innereidgenössische Konflikt, der Matrimonial- und Kollaturhandel, betraf verschiedene Aspekte des Kirchenrechts und der eidgenössischen Entscheidungsfindung. Einerseits versuchte Zürich zu erwirken, dass die evangelischen Thurgauer kirchenrechtlich zur Zürcher Kirche gehörten. Die Evangelischen sollten sich beispielsweise bei ehelichen Streitfragen oder mit Dispensationsgesuchen an das Ehegericht von Zürich wenden. Ausserdem beanspruchte die Zürcher Synode das Besetzungsrecht der evangelischen Pfarreistellen. Insgesamt verlangte Zürich alle kirchlichen Kompetenzen über die Glaubensgenossen in den gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaften. Das Monopol über die Betreuung der evangelischen Kirchen vergrösserte nicht nur die Einflussphäre der Zürcher Kirche, sondern auch den Zugriff auf das militärische Potential der Gemeinen Herrschaften.³⁰

Andererseits betraf die Auseinandersetzung die Frage des Majoritätsprinzips in Bezug auf die gemeinsam verwalteten Gebiete, das seit 1415 gegolten hatte. Seit der Reformation war dies nicht mehr im Interesse von Zürich; insbesondere, wenn es um Glaubensangelegenheiten ging. Zürich verstand sich als Sprachrohr und Vertreter der evangelischen Ostschweizer Untertanen.³¹ Dennoch wurden die evangelisch regierenden Orte Zürich und Glarus in allen Abstimmungen von den weniger bedeutenden katholischen fünf Orten der Innerschweiz überstimmt.³² Dies bedeutete eine dauernde strukturelle Benachteiligung der evangelischen Konfession, obwohl Zürich und Bern zwei Drittel bis sechs Siebtel der Macht der Eidgenossenschaft auf sich vereinten. Daher protestierte Zürich seit den 1530er Jahren immer wieder vehement, aber erfolglos gegen die katholische Auslegung des 2. Landfriedens und das Majoritätsprinzip.³³

Mit den schwedischen Erfolgen gewann Zürich an Druckmitteln und verstärkte sein Engagement ab 1630. Zürich verlangte ein paritätisches Schiedsgericht statt des Mehrheitsbeschlusses bei religiösen Angelegenheiten. Diese Besonderheit war ausserhalb der Eidgenossenschaft kaum anzutreffen. Die Schiedsgerichte sollten helfen, die paritätische Entscheidungsfindung in einen institutionalisierten rechtlichen Rahmen einzugliedern.³⁴ Die regelmässigen Forderungen Zürichs nach Anpassung der Regierungspraxis wurde von den katholischen Orten als immer penetrantere Störung empfunden. Da der eidgenössische Frieden in Gefahr war, versuchten unbeteiligte Orte sowie Frankreich und Venedig zu vermitteln.³⁵ Auch Bern wollte einen innereidgenössischen Krieg verhindern und appellierte an Zürich, den Frieden und damit «vnsrer wahren alleinseligmachenden Religion»³⁶ zu wahren. Ein Krieg

²⁹ Hacke, Konfession: 116; Holenstein, Politik: 59.

³⁰ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 49, 128-132. Zum Zürcher Ehegericht und der kirchlichen Gerichtsbarkeit siehe: Deflers, Kirche: 367-372.

³¹ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 194; Pfister, Konfessionskonflikte: 268.

³² Peyer, Verfassungsgeschichte: 90; Pfister, Konfessionskonflikte: 274.

³³ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 52.

³⁴ Carl, Schiedsgerichte: 192-193.

³⁵ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 320-321.

³⁶ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 438.

wäre auch für die evangelischen Orte gefährlich geworden.

Das eidgenössische Schiedsgericht hatte mit der religiösen Spaltung seine ursprüngliche Wirkung verloren. In fast allen Streitthemen spielten religiöse Aspekte mit, sodass kaum möglich war, neutrale Schiedsrichter, geschweige denn einen unparteiischen Obmann zu finden. Die Form des Schiedsgerichts hatte sich daher im 16. und 17. Jahrhundert gewandelt. Die Streitfragen wurden in der Regel nicht mehr abgeurteilt, sondern mit gütlicher Vermittlung der Sätze beigelegt.³⁷ Im vorliegenden Fall entschieden die vermittelnden Orte, dass es sich beim Streit darum handelte, dass die beiden Parteien den Landfrieden unterschiedlich auslegten. Sie boten daher an, dass die uninteressierten Orte eine eigene Interpretation des Landfriedens anbieten sollten.³⁸

Zürich hingegen provozierte bewusst ein Scheitern der Interposition der unparteiischen Orte, um die katholischen Orte ins eidgenössische Recht setzen zu können. Zürich wollte, dass beide Parteien vor einem Gericht ihre Sicht darlegen und Beweise vorlegen sollten. In Bezug auf die juristische Aufarbeitung von Präzedenzfällen und historischen Beweisen war Zürich deutlich besser aufgestellt als die katholischen Orte. Zürich wollte einen vermittelten Kompromiss verhindern und dafür ein gerichtliches Urteil zu seinen Gunsten erwirken. Damit war allen Beteiligten klar, dass die Limmatstadt keinen gütlichen Kompromiss hinsichtlich der ehegerichtlichen und kirchenrechtlichen Zuständigkeiten im Thurgau und Rheintal finden wollte. Stattdessen bezweckte Zürich einen Grundsatzentscheid, um das paritätische Schiedsgericht in Glaubensfragen einzuführen.³⁹ Zürich wollte dabei auch die Schmach korrigieren, die es mit dem 2. Landfrieden erfahren hatte.⁴⁰

Die katholischen Orte hingegen wollten eine Abschaffung des Mehrheitsprinzips um jeden Preis verhindern. Sie erwogen daher, die bisher vermittelnden unparteiischen Orte Solothurn und Freiburg zu beteiligten Orten zu machen, um ihre Position zu schützen. Sie fürchteten, Zürich werde bei einem Erfolg den Landfrieden nicht mehr akzeptieren und den Gemeinen Herrschaften eine neue Verfassung aufdrängen. Zürich wolle die bisher unbeteiligten evangelischen Orte in die Herrschaft aufnehmen und würde das Religionsargument dazu nutzen, aus allen politischen Themen bezüglich Gemeiner Herrschaften eine religiöse Frage zu machen und dem Zugriff der katholischen Orte entziehen.⁴¹

In langen Verhandlungen stritten die Parteien um den Bedarf einer Anpassung und zahlreiche einzelne Formulierungen möglicher Vereinbarungen. Die katholischen Orte versuchten zudem, den Abschluss des Vergleichs durch Prolongationsstrategien zu verhindern. Die Angelegenheit fand europaweit Beachtung und beide Parteien wurden von auswärtigen Fürsten und Diplomaten beraten. Die auswärtigen Grossmächte, Frankreich, der deutsche Kaiser und Schweden waren sowohl an einer neutralen als auch an einer friedlichen Eidgenossenschaft interessiert. Nur so konnten sie die Vorteile der eidgenössischen Söldner-

³⁷ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 230-231, 297, 431.

³⁸ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 294-295.

³⁹ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 294-321.

⁴⁰ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 428.

⁴¹ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 503-505.

und Güterlieferungen nutzen.⁴² Der französische Gesandte Herzog Heinrich von Rohan mahnte daher eindringlich zu einem gütlichen Vergleich, betrieb aber als Hugonotte dezidiert Konfessionspolitik.⁴³

Erst als auch die Eidgenossenschaft drohte, vom tobenden Dreissigjährigen Krieg erfasst zu werden,⁴⁴ entschied am 7. September 1632 ein Schiedsspruch in Baden zugunsten der Evangelischen.⁴⁵ Vor allem die Angst, die siegreichen, herannahenden protestantischen Truppen der schwedischen Armee könnten Zürich zu Hilfe eilen, bewogen die katholischen Orte dazu, in ein Schiedsgericht einzuwilligen. Ein weiterer Grund für den Vergleich war aber auch die Standhaftigkeit, das penetrante und unnachgiebige Zürich, das die katholischen Orte nach langjährigen Verhandlungen müde gemacht hatte. Einen wichtigen Beitrag leisteten zudem die Vermittlungen durch Rohan.⁴⁶ Hinzu kam, dass die katholischen Orte bereit waren, auf Kosten des Abtes von St. Gallen und des Bischofs von Konstanz nachzugeben, um Zürich in der Eidgenossenschaft zu behalten und den inneren Frieden zu bewahren.⁴⁷

Der Badener Vertrag von 1632 wies die Ansprüche von Abt und Bischof ab. Das evangelische Ehegericht und die entsprechenden Kollaturen fielen an Zürich. Zudem entschied er, dass der Mehrheitsbeschluss in Belangen der Gemeinen Herrschaften weiterhin galt. Er bestätigte damit grundsätzlich den 2. Landfrieden. Bei Problemen, die nicht im Landfrieden ausformuliert waren, sollte kein Urteil gefällt, sondern ein Kompromiss gefunden werden.⁴⁸ Ausserdem sollten Streitigkeiten in Zusammenhang mit Religions- oder Glaubensangelegenheiten nicht mehr nach dem Majoritätsprinzip entschieden werden. Dagegen sollte ein Schiedsgericht mit gleich vielen evangelischen und katholischen Abgesandten über die Angelegenheit entscheiden.⁴⁹

Der neue Vertrag konnte die konfessionellen Streitigkeiten allerdings aufgrund diverser Schwachpunkte nur kurzfristig einfrieren. Einerseits galt er vorerst nur für die Gemeinen Herrschaften Thurgau und Rheintal. Ausserdem definierte er nicht, was unter religiösen Angelegenheiten zu verstehen sei. Zürich versuchte daher in allen Streitfragen ein religiöses Element zu finden, um ein paritätisches Schiedsgericht zu erwirken. Vor dieser Entwicklung hatten sich die katholischen Orte stets gefürchtet. Sie taten entsprechend alles, um zu verhindern, dass Zürich mit seinem Plan erfolgreich war.⁵⁰ Schliesslich scheiterte der Vertrag an der Umsetzung. Die katholischen Orte hatten kein Interesse, auf ihre Vorteile des Mehrheitsprinzips zu verzichten und gestanden in den wenigsten Streitfragen ein, dass es sich dabei um einen religiösen Fall handelte. Sie weigerten sich auch, die Rechtmässigkeit des Vertragsabschlusses anzuerkennen. Im katholischen Kriegsmanifest von 1656 warfen die katholischen Orte Zürich explizit vor, den Vertrag

⁴² Zürich korrespondierte intensiv mit Venedig, welches um den eidgenössischen Frieden besorgt war. Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 299-300, 442-446.

⁴³ Gallati, Politik (1918): 108-110.

⁴⁴ Fleiner, Parität in der Schweiz: 85.

⁴⁵ Elsener, Majoritätsprinzip: 263.

⁴⁶ Gallati, Politik (1918): 108-110.

⁴⁷ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 465.

⁴⁸ Hacke, Konfession: 117-118.

⁴⁹ EA, Bd. 5, Abt. 2a: 705.

⁵⁰ Hacke, Konfession: 199.

aufgrund der gefährlichen aussenpolitischen Situation erpresst zu haben.⁵¹

Die jüngere Forschung hat entsprechend nachgewiesen, dass die neuen Bestimmungen des Badener Vertrages von 1632, die im 3. Landfrieden von 1656 bestätigt werden sollten, kaum je umgesetzt wurden. Zürich erreichte aufgrund des Vertrages beinahe nichts. Die Evangelischen aus mehrheitlich katholischen Gemeinden durften nun zwar den Gottesdienst in Nachbarkirchen besuchen. Dafür durfte Zürich keine Verträge mit den Kollatoren im Namen der Evangelischen abschliessen und der Landvogt erhielt das erstinstanzliche Entscheidungsrecht bei Religionsangelegenheiten. Da dieser mehrheitlich katholisch war, stellte dies für Zürich keinen Erfolg dar. Die politische Bedeutung des Spruches von Baden darf daher nicht überschätzt werden. In erster Linie erschwerte er die politische Aushandlungspraxis auf der Tagsatzung.⁵² Erst der 4. Landfrieden von 1712 installierte den Grundsatz der paritätischen Entscheidungsfindung in allen Fragen betreffend den Gemeinen Herrschaften erfolgreich.⁵³ Weder der Vertrag von Baden noch der 3. Landfrieden, der diesen 1656 formell bestätigte, führten zu merklichen Veränderungen. Beide stellten keineswegs bedeutsame Fortschritte hin zu einem paritätischen System dar, auch wenn in der älteren Forschung gerne eine derartige Deutung angeboten wurde.⁵⁴ Die normativen Texte und die alltägliche Umsetzung stimmten nicht überein.⁵⁵

2.4.2 Konfessionelle Rhetorik im Angesicht lukrativer Bündnisse

Im Frühjahr und Sommer 1632 waren die erfolgreichen schwedischen Truppen bis in den süddeutschen Raum vorgedrungen. Die Gefahr, dass die Eidgenossenschaft doch noch in den Krieg verwickelt werden könnte, war besonders gross. Seit 1630 versuchte der schwedische König Gustav Adolf vergeblich, die evangelischen Eidgenossen dazu zu motivieren, auf seiner Seite in den Krieg einzutreten. Zürich liebäugelte zwar mit der Idee eines Bündnisses in der Hoffnung, Schweden könnte die innereidgenössischen Konflikte zugunsten der evangelischen Orte beeinflussen. Der Druck der katholischen Orte und realpolitische Überlegungen hinderten Zürich schliesslich aber daran. Dennoch profitierten die evangelischen Orte von der Nähe der schwedischen Truppen. Die katholischen Orte fürchteten, dass Zürich die schwedische Armee um Hilfe bitten könnte, um seine Forderungen im Matrimonial- und Kollaturhandel durchzusetzen. Sie willigten schliesslich ein, die Bestimmungen des 2. Landfriedens von 1531 so anzupassen, dass die konfessionellen Streitigkeiten in den Gemeinen Herrschaften fortan von einem paritätischen Schiedsgericht und nicht nach dem Mehrheitsentscheid der Tagsatzung entschieden werden sollten.⁵⁶

Der gütliche Spruch, der den Matrimonial- und Kollaturhandel

⁵¹ Wahrhaftige und gründliche Widerlägung, 1656: 1.

⁵² Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 584-586.

⁵³ Hacke, Konfession: 116-119.

⁵⁴ Der Badener Vertrag von 1632 und der 3. Landfrieden von 1656 wurden selbst noch im Jahr 2021 erschienenen Aufsatz von Horst Carl zu den Schiedsgerichten als Zäsur interpretiert. Carl, Schiedsgerichte: 192.

⁵⁵ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 609-610.

⁵⁶ Gallati, Politik (1918): 73-99.

vorerst entschied, wurde am 7. September 1632 von den verhandelnden Parteien gesiegelt.⁵⁷ Zuvor waren im Laufe des Frühjahrs und Sommers drei Flugschriften erschienen, die die aktuelle Situation kommentierten. Sie zeigen, wie ein vergleichsweise radikal gesinnter Protestant, der dem bündnisbefürwortenden Kreis um Bullinger nahestand, die Situation beurteilte und welche Forderungen er propagierte.

Das «Gesprech Zweyer Evangelischer Eydtenossen von dem gegenwertigen zustande» wurde nach der Tagsatzung in Aarau im März 1632 verfasst und anonym veröffentlicht. Als Autor konnte Johann Philipp Spiess aus der Pfalz ausgemacht werden. Spiess immigrierte 1624, nachdem er im Zuge des Kriegs seine Güter verloren hatte und aufgrund seines protestantischen Glaubens vertrieben worden war, in die Eidgenossenschaft und lebte teilweise in Zürcher, teilweise in Thurgauer Gebieten. Bereits in der Pfalz, aber auch in der Eidgenossenschaft publizierte er zahlreiche Texte, in denen er das Zeitgeschehen aus seiner Sicht kommentierte. Er gehörte einer gelehrten, informierten Oberschicht an. Auch wenn er sich seinen Platz im Zürcher Staatswesen durch politische Kommentare und Gutachten, die er nicht selten an Johann Jakob Breitingen persönlich richtete, erarbeiten musste, kann er nicht als Mann des sogenannt gemeinen Volkes gelten.⁵⁸

In dieser ersten von drei aufeinanderfolgenden und zusammengehörigen Flugschriften wählte der Verfasser die populäre Darstellungsform des Dialoges. Das Publikum wird Zeuge eines nur äusserlich egalitären Gesprächs zwischen Hans und Stephan, in dem der Autor mit Verweis auf zahlreiche Zitate für ein Bündnis mit Schweden plädiert. Spiess verwendete hier die gleichen Argumente, die er bereits in seinen Gutachten an die Zürcher Obrigkeit vorgebracht hatte, allerdings für ein breiteres, weniger gelehrtes Publikum neu verpackt.⁵⁹ Er versuchte auf verschiedenen Ebenen, Einfluss auf seine Zeitgenossen zu nehmen. Obwohl ihm aufgrund der langen Monologe der mehr Sprechenden als Handelnden Personen nur mässig gelang, den Text für die Vorlesesituation aufzubereiten, waren die Aussagen doch eingängig und gut lesbar.

Im Dialog ist Stephan soeben von einer Reise durch Süddeutschland zurück und berichtet Hans von der Situation. Hans ist froh, in der Friedensinsel Eidgenossenschaft zu sein «wann wir nur allhier in der Eydtnoßschafft im frieden sitzen können / sie mögen sich so lang schmeissen / biß sie müehd seind / werden hernach wol auffhören.»⁶⁰ Stephan erwidert, die Eidgenossenschaft täte an seinen Mitmenschen unrecht, stille zu sitzen und den Erzfeind Österreich die Freiheiten der freien Städte und Ländern kassieren zu lassen. Alle frommen Eidgenossen, «sie seyen gleich Evangelisch oder Messisch»⁶¹, müssten einsehen, dass Österreich die Erbeinung mehrfach gebrochen habe und daher die Eidgenossenschaft nicht mehr zum Frieden verpflichtet sei.

Hans stimmt zu, man schulde Österreich keine Treue. Die Eidgenossenschaft tue gut daran, sich in keinen fremden Krieg einzumischen.

⁵⁷ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 559.

⁵⁸ Gallati, Politik (1918): 124-138.

⁵⁹ Gallati, Politik (1918): 138.

⁶⁰ [Spiess], Gespräche: 1.

⁶¹ [Spiess], Gespräche: 3.

Stephan tut dies ab als «feine faule gedancken»,⁶² er sehe nicht ein, wie blosser Worte die Eidgenossenschaft schützen sollten. «Die exempel vnserer Religions Verwandten in Teutschland gebn vns dessen treffliche beyspiel»,⁶³ wie sie durch die Gegner betrogen und ins Verderben gestürzt worden seien. «Vnd eben darumb weiß ich nicht / ob das nicht die Eydtgnossische / will nicht sagen Evangelische / Freyheit in eusserste gefahr gesetzt heisse / daß man mit stillschweigen vnd stillsitzen zusehe / daß Oesterreich ring vmb vns her nicht allein armirt / sondern vns auch für der thür / wider die mit vns habende Verträge / Stätte befestiget / die mit Geschütz / Munition / vnd aller nottürfthigen bereit schafft zum Kriege / vnn grosser / starcker / sehr nachdencklicher vnd hoch gefährlicher Garnison / zu vnserem grossen *prejuditz* besetzt vnd verwahret». ⁶⁴ Stephan argumentiert, Stillsitzen könnte dazu führen, dass Österreich die eidgenössische Freiheit beendet. Damit spricht er gezielt das Publikum an und fördert die gewünschten Emotionen – sowohl bei Hans als auch den Lesenden. Das Schicksal der Glaubensgenossen lässt die Bevölkerung viel weniger aufhorchen als die Angst um eigene Freiheiten und Rechte. Dem Publikum sind die eigenen Freiheiten wichtig; der Autor spricht daher gezielt die zugehörenden Emotionen an.

Stephan äussert Sorgen um die Verbündeten und Schutzbefohlenen in Mülhausen und Thurgau. Der Thurgau liegt an der Grenze zum Kriegsgebiet und sei völlig ungeschützt. Hans beruhigt ihn, Österreich sei gerade beschäftigt und habe keine Kapazitäten für ein Eingreifen in der Eidgenossenschaft. Stephan ist darüber schockiert, er habe Hans «allezeit für verständig vnd einen rechtschffenen / dapferne Eydtgnossen gehalten / thu es auch noch. Derowegen so kann ich mir nicht eynbilden / daß dises euch ernst sey». ⁶⁵ Dem Hause Habsburg sei nicht zu trauen. Wer seine Freiheit liebe und tapfer verteidigt habe, wolle Österreich immer schaden. Man befinde sich immer im Krieg mit Österreich. Stephan erläutert in einer langen Rede, man könne den katholischen Orten nicht trauen. Eine Zusammenarbeit mit auswärtigen Mächten, um die Evangelischen zum alten Glauben zurückzuführen, müsse befürchtet werden. Ausserdem würde das eidgenössische Nichtstun dazu führen, dass auch die auswärtigen Grossmächte stille sitzen würden, sollten sie angegriffen werden. Hans stimmt ihm in dieser Meinung zu. ⁶⁶

Stephan legt dar, es sei die Pflicht der Eidgenossen, ihren Beitrag zu leisten, wenn alle anderen im Krieg sind. Um innere Ruhe und Frieden zu wahren, müssten die Grenzen und Pässe besetzt werden. Er betont, dass die drohende Unfreiheit viel schlimmer sei als jeder Krieg: «was die abscheuhliche Neutralitet betrifft / wird wahrlich kein Mensch [...] rahten / daß bey solcher vniversal commotion / oder allgemeinem gänzlichen auffstand wegen der Religion / wir Neutral oder keinem theil zugethan / sondern nur blosser vnn vergebliche zuseher vnd beschawer seyn sollen.» ⁶⁷ Seine Meinung begründet er mit Zitaten aus der Heiligen Schrift.

⁶² [Spiess], Gespräche: 4.

⁶³ [Spiess], Gespräche: 4.

⁶⁴ [Spiess], Gespräche: 4.

⁶⁵ [Spiess], Gespräche: 6.

⁶⁶ [Spiess], Gespräche: 8-10.

⁶⁷ [Spiess], Gespräche: 20-21.

Am Ende des Gespräches scheint Stephan Hans iberzeugt zu haben, der aber noch ein wenig skeptisch scheint. «Will darumb dem werck ein wenig besser vnd mit fleiß nachdencken».⁶⁸

Bemerkenswert an dieser Schrift ist, dass sie aus Sicht eines auswärtigen, in die Eidgenossenschaft gefluchteten Gelehrten verfasst ist. Selber aufgrund seines evangelischen Glaubens beraubt und vertrieben, bezieht er eindeutig Stellung gegen eine eidgenossische Neutralität und das damit verbundene Stillesitzen. Dies, obwohl er davon profitiert hat, in eine vom Krieg verschonte Eidgenossenschaft fliehen zu können.

Dem Terminus Neutralität hängt zu diesem Zeitpunkt noch nicht die gleiche Deutung an, wie in der Postmoderne. Er wird in der politischen Debatte noch nicht so oft verwendet wie das zeitgenossische «Stillesitzen» und ist folglich theoretisch weniger durchdacht und konzeptioniert als heute. Was genau er mit der «abscheulichen Neutralitet» gemeint hat, muss damit im historischen Kontext gesehen werden. Territorien, die sich im 17. Jahrhundert unter dem Deckmantel der Neutralität aus einem Krieg heraushielten, erläuterten damit lediglich ihre politische Intention dazu. Sie konnten sich nicht wie im 19. oder 20. Jahrhundert auf einen definierten juristischen Status berufen, der mit eindeutigen, allgemein akzeptierten Pflichten und Rechten besetzt war. Dagegen war es bis ins 18. und teilweise 19. Jahrhundert notwendig, in zwischenstaatlichen Verträgen den Begriff der Neutralität genau zu erläutern, da der Terminus nicht geläufig und allgemein verständlich war. Die Bestimmungen in den Verträgen entsprachen nicht immer dem heutigen Verständnis von Neutralität. Damit ihre Position, sich aus dem Krieg herauszuhalten, akzeptiert wurde, verpflichteten sich die stillesitzenden Parteien häufig, dem kriegfuhrenden Vertragspartner Vergunstigungen zu gewähren, die dem Kriegsgegner nicht erlaubt wurden.⁶⁹

Zur Zeit der religiösen Konflikte hatte Neutralität also eine andere Konnotation als im 21. Jahrhundert. In der öffentlichen Debatte in Flugschriften und Traktaten wurde sie als sündhaft verteufelt. Wer den Kampf gegen Antichristen anderen iberlasse, der stehe selbst auf gleicher Stufe wie der Teufel selbst. Neutralität wurde als Sünde betrachtet, die Gott höher bestrafe als den Abfall vom rechten Glauben.⁷⁰

Frühe staatstheoretische Schriften des 17. Jahrhunderts hingegen verurteilten die Neutralität nicht als moralisch verwerflich, jedoch als politisch unklug. Denn das Stillesitzen würde von allen Parteien rundherum missbilligt werden. Man laufe Gefahr, in einem eigenen Konflikt ohne Verbündete dazustehen. Eine verbindliche Liste von Rechten und Pflichten neutraler Parteien bestand noch nicht.⁷¹

Auch wenn das Schweizer Selbstverständnis die selbstaufgelegte Neutralität gerne als Kern ihrer Geschichte betrachtet,⁷² so entspricht dies nicht der historischen Realität. Einerseits versorgten die eidgenossischen Orte die kriegfuhrenden Mächte aufgrund der zeitgenossischen Vorstellungen und fehlenden Verbindlichkeiten des Neutralitatsbe-

⁶⁸ [Spiess], Gespräche: 29.

⁶⁹ Gotthard, Neutralität.

⁷⁰ Gotthard, Neutralität; Weber, Herrschaftspflicht: 35.

⁷¹ Gotthard, Neutralität.

⁷² Im Hof, Selbstverständnis: 16.

griffs weiterhin mit Söldnern.⁷³ Andererseits fiel die Eidgenossenschaft in der Frühen Neuzeit nicht durch besondere Neutralitätskonzepte auf. Das Heraushalten aus den grossen europäischen Kriegen war vielmehr das Ergebnis eines langen Lernprozesses. Man wurde sich zunehmend bewusst, dass man sich die Kriegsteilnahme weder finanziell noch politisch leisten konnte. Die inneren konfessionellen Gegensätze waren so gross, dass ein Nichteinmischen in auswärtige Konflikte politisch klug war. Zu gross war die Gefahr, bei einer Niederlage von den benachbarten Grossmächten verschlungen zu werden. Ausserdem konnten sich die eidgenössischen Orte aufgrund ihrer unterschiedlichen Interessen nicht auf mehr als eine aussenpolitische Neutralität einigen.⁷⁴

Damit entspricht die Neutralitätskritik der fiktiven Figur Stephan in der Flugschrift von Johann Philipp Spiess der zeitgenössischen Interpretation in der propagandistischen Flugschriftenliteratur. Stephan steht mit seiner Überzeugung keineswegs allein da. Er plädiert in typischer «Mansplaining»-Manier für ein Bündnis mit Schweden. Dazu berichtet er über Verträge, Verhandlungen und Wünsche des schwedischen Gesandten Rasche. Dies verdeutlicht, dass er dessen Anträge, den Verlauf der Tagsatzungen und Konferenzen kannte. Er demonstrierte intime Kenntnisse der aktuellen politischen Situation und bediente mit seinem Appell die Interessen des schwedischen Gesandten, des schwedischen Königs und der Zürcher Schwedenpartei; nicht aber diejenigen des offiziellen Zürichs. Spiess plädierte dafür, die Gemeinen Herrschaften unter den regierenden Orten aufzuteilen, was Zürich zum Schutze der Evangelischen stets kategorisch abgelehnt hatte. Dementsprechend forderte der Verfasser dazu auf, Gustav Adolf wenigstens mit finanziellen Mitteln zu unterstützen. Spiess kann damit als eindeutiger Parteigänger des schwedischen Gesandten Rasche identifiziert werden.⁷⁵ Marco Jorio ist zudem der Ansicht, dass Spiess von Breitingen, der eine ähnliche proschwedische Linie vertrat, protegiert wurde.⁷⁶

Die Flugschrift erzielte aufgrund ihres stark appellativen Charakters und ihrer eindeutigen Parteinahme für eine fremde, evangelische Macht grosses Aufsehen. Die katholischen Orte verurteilten sie als Schmähschrift. Sie verspottete und schadete der katholischen Religion, dem politischen Ansehen und Vorhaben der katholischen Orte. Daher wurde Zürich aufgefordert, alle Exemplare der Schrift auszuhändigen.⁷⁷

Wenige Monate später, nach der Maitagsatzung, verfasste und veröffentlichte Spiess eine Fortsetzung des Gesprächs unter dem Titel «Anderer Jüngst gehaltener Discurs zweyer Eidtgnossen vom Zustandt deß jetzigen Wesens».⁷⁸ Auch dieser Text ist ein Dialog zwischen Hans und Stephan. Hans sucht Stephan auf, um die offenen Fragen, die ihm beim Nachdenken über das letzte Gespräch eingefallen sind, zu besprechen. Er gibt Stephan in seiner Beurteilung Österreichs recht, hat aber allzu grosse Bedenken, sich in einen Krieg hineinziehen zu lassen. Die

⁷³ Peyer, Verfassungsgeschichte: 83.

⁷⁴ Holenstein, Europa: 165-168; Schläppi, Gesandten: 6-7.

⁷⁵ Gallati, Politik (1918): 138-140.

⁷⁶ Jorio, Zürich: 111.

⁷⁷ Gallati, Politik (1918): 140.

⁷⁸ Gallati, Politik (1918): 137.

Lesenden erfahren nun, dass Stephan und Hans Ratsherren sind.⁷⁹

Stephan wird erneut Sprachrohr des Verfassers und erklärt, man habe sich zu lange an die guten Tage gewöhnt; aber nur die Kriegshilfe würde einer Gemeinschaft Anerkennung verschaffen. Er mahnt, dass der Kriegseintritt unausweichlich sei und man gut daran täte, diesen nicht aufzuschieben, sondern selbstbestimmt anzugehen. Er begründet das Vorgehen mit dem Rekurs auf die «Heldenmässigen Vorfahren»,⁸⁰ die nicht zu faul waren, für die Freiheit zu kämpfen. Einmal mehr wird deutlich, wer von der Flugschrift profitiert. Spiess enttarnt sich als Parteigänger des schwedischen Königs Gustav Adolf, indem er einerseits seinen Heldenmythos propagiert. Er sei schon mehrfach tödlich verwundet worden, habe aber immer überlebt.⁸¹ Diese mythische Überhöhung entspricht durchaus zeitgenössischen Vorstellungen und Argumentationsmustern. Der erfolgreiche Feldzug des protestantischen Fürsten führte ihn in atemberaubender Geschwindigkeit quer durch das Deutsche Reich. Er trat im Juli 1630 aktiv in den Dreissigjährigen Krieg ein, als er mit seiner Armee auf der vorgelagerten Insel Usedom an der Ostsee landete. Dies zu einem Zeitpunkt, da es schien, als hätte die katholische Partei um den Habsburger Kaiser Ferdinand II. den Krieg für sich entschieden, und das Restitutionsedikt der protestantischen Konfession empfindliche Einbussen gebracht hatte. Gustav Adolf zog erfolgreich in Richtung Süden und besiegte unter anderem im September 1631 die kaiserlichen Truppen bei Breitenfeld, in deren Schlacht der kaiserliche Feldherr Tilly tödlich verwundet wurde. Die Tatsache, dass er selber an den Schlachten teilnahm, aber auch die grossen Erfolge des schwedischen Heeres und seiner Verbündeten, brachten ihm den Ruf der «Unbezwingbarkeit» ein.⁸² Flugblätter zeigten ihn beispielsweise als «Retter der Augsburgischen Konfession», wobei er meist in voller Rüstung abgebildet wurde, um seine Tatkraft auf dem Feld zu unterstreichen. Das Schwert werde ihm von Gott selbst gereicht, um die katholischen Geistlichen, die das Licht der Augsburger Konfession bedrohen, zurückzuschlagen. Er wurde dafür gefeiert, die protestantischen Stände vor den Schrecken des Restitutionsediktes zu beschützen. Die militärischen Erfolge der schwedischen Truppen gaben Anlass für eine Vielzahl von Flugschriften und Flugblätter, die den ritterlichen, Rüstung tragenden König Gustav Adolf als Retter der Konfession feiern und als Fürsprecher der evangelischen Konfession darstellen.⁸³

Andererseits versucht Stephan, beziehungsweise der Verfasser, den Kriegseintritt zu plausibilisieren: «Was wöllen wir einer besseren gelegenheit / alß die vns für der thür ist / abwarten / nemblich vns mit dem siegreichesten König / so jemals gelebt / zu vereinigen / der vns seinen guten willen vnd zuneigung zu vnsers Stahts bestem genugsam zu verstehen gibt».⁸⁴ Es gelte, die von den Vorfahren teuer erworbene Freiheit zu schützen. Damit zeigt er ein intimes Verständnis eidgenös-

⁷⁹ [Spiess], Discurs: 1-2.

⁸⁰ [Spiess], Discurs: 5.

⁸¹ [Spiess], Discurs: 12.

⁸² Schmidt, Dreissigjähriger Krieg: 49-54.

⁸³ Confesion von Gottes Gnaden, 1632: 176-177; siehe auch: Harms, Flugblätter: 170-171, 178-185, 190-191, 202-203.

⁸⁴ [Spiess], Discurs: 6.

sischer Denk- und Argumentationsmuster der Frühen Neuzeit. Der Rekurs auf die Vorfahren, auf ihre hart erkämpfte Freiheit und den Verfall der gegenwärtigen Zeiten, weil die Menschen die alten Tugenden vergessen hätten, gehört ins zeitgenössische Standardargumentationsrepertoire, das für jede Art der Zeitkritik hervorgeholt werden konnte.⁸⁵

Stephan hält dem wankenden Hans vor, dass das eidgenössische Zögern den schwedischen «Helden und Königs» brüskiere. Man müsse doch zugeben, «daß es Gottes werck ist / der durch disen wunderbahnen Gedeonem die Evangelischen Kirchen von dem zubereiteten Papistischen joch erretten / vnd vns bey seinem reinen vnverfälschten / vnd vom Menschen-tand vnbesudelten Wort erhalten wölle.»⁸⁶ Die evangelischen Eidgenossen sollen sich der allerhöchsten Sache verschreiben, was er durch antike Vergleiche und Zitate belegen will. Es gebe «nichts rahtsamers noch bessers [...] alß daß wir vns fein rein herauß liessen / vnd öffentlich erkläreten / wie wir vns da stelleten / nicht allein alß schawer vnd gaffer / sondern alß helffer / [...] so wollten wir auch / zu bezeugung / vnserer gegen Gott vnn der allgemeinen sache schuldigkeit / trew vnd eyfers [...]».⁸⁷ Es sei die Pflicht der Evangelischen, den Glaubensgenossen zu helfen, sie solidarisch zu unterstützen im Sinne einer gesellschaftlich-moralischen Grundverpflichtung. Da Österreich die Gewissensfreiheit und evangelischen Territorien aufheben wolle, betreffe der Krieg alle Evangelischen, die sich nicht heraushalten könnten.

Hans sorgt sich, der Krieg sei wohl unumgänglich, da die katholischen Orte sicherlich Spanien unterstützen werden. Daraus werden gewiss grosse Uneinigkeit und Zwietracht entstehen. Stephan teilt die Sorgen. Die frommen Vorfahren hatten die Eidgenossenschaft von Österreich gelöst und die Freiheit erkämpft. Doch die konfessionelle Spaltung habe die Einmütigkeit gestört, es sei ja nicht mal mehr möglich, das wichtigste Band, den gemeinsamen Eid, zu pflegen.⁸⁸

Neben den religiösen Argumenten, die Katholischen würden die Evangelischen grundlos angreifen und sich gegen Gott verschwören, fallen auch politisch-rechtliche Begründungen für Stephans Position. Die katholischen Orte würden selber wissen, dass der Landfrieden gegen das Gewissen der katholischen Vorfahren verstossen habe und dass sie sich vor Gott schwer verantworten werden müssen, weil sie diesen eingegangen sind und immer noch durchsetzen. Denn er würde nicht nur ihrer Konfession nicht schaden, sondern sie bevorteilen.⁸⁹

Etwa in der Mitte der Flugschrift ändert sich die Stossrichtung der Flugschrift, die zuvor vor allem darauf ausgelegt war, die Lesenden zu einem Kriegseintritt auf Seite Schwedens zu bewegen. Nun stellt Hans fest, dass es keine rechte eidgenössische Einheit gebe. Auch wenn «wir zwar an vnserem orte der meynung seind / daß / ohne einiges ansehe des vnderscheids der Religoin / wir wol im Politischen wesen / einig / friedlich vnd Eydtgnossisch mit vnn bey einander leben mögen». Aber

⁸⁵ Brändle, Tyrannen: 64-70; Christ-Kutter, Spiel: 42; Guggisberg, Bild: 8-10; Marchal, Antwort: 766-768, 776-777. Beispiele historischer Flugschriften mit Bezug auf die Tugenden der Vorfahren bei: Guggisberg, Bild: 465, 491-529, 738, 743-746, 779.

⁸⁶ [Spiess], Discurs: 9.

⁸⁷ [Spiess], Discurs: 20.

⁸⁸ [Spiess], Discurs: 21.

⁸⁹ [Spiess], Discurs: 25-26.

«vnsere Messische halb-brüder» würden einen Keil treiben, «in dem sie sich allein Eydtgenossen vnder sich nennen: in dem sie vns nicht für Eydtgenossen halten / weil wir mit ihnen ihren den Abgöttischen Eydt nicht geläistet». ⁹⁰

Die Passage verdeutlicht zweierlei. Einerseits scheint der Vorwurf, keine echten Eidgenossen zu sein, für die frühneuzeitlichen Individuen eine der schlimmsten Beleidigungen und Vorwürfe gewesen zu sein. Andererseits scheinen die religiösen Differenzen an sich nicht das Hauptproblem für die Spannungen gewesen zu sein, sondern die Auswirkungen auf den Alltag; wie zum Beispiel, dass man sich die eidgenössischen Bünde nicht mehr gegenseitig beschwören konnte. ⁹¹

Stephan bemängelt hier, dass die Katholischen die Evangelischen nur zu ihrem Vorteil benutzen und ansonsten schaden. Seine Forderungen zielen aufs Äusserste: «daß wir die gelegenheit / von der fünff Orten Tyranny vns zu erledigen / vnn in freyen stande zu setzen / nicht allezeit haben / auch nicht so leicht erlangen werden / alß vns jetzund gegenwertige Leufft in die hand geben / vnd darnach wir so hertzlich für weniger zeit geseuftzet vnn gewartet haben.» ⁹² Er will aber kein unnötiges Feuer im Vaterland zünden, es gäbe erträglichere Mittel, die Freiheit zu erhalten von den stolzen, hochmütigen, mutwilligen, tyrannischen Miteidgenossen, die die evangelischen Orte immer überstimmen. Dazu sollte man sich der «falschen vnd heimtückischen Brüedern» entledigen und die ewigen Verhandlungen beenden. ⁹³

Hans stimmt ihm zu, das sei das höchste, was man sich wünschen könne, die eidgenössischen Orte hätten sowieso zu unterschiedliche Interessen. Die katholischen Orte würden die Bünde und den Landfrieden nach ihrem Gutdünken auslegen. Die evangelischen Untertanen, wohl sind diejenigen in den Gemeinen Herrschaften gemeint, würden «mit vnerträglichen lasten» ⁹⁴ belastet. Ihm falle keine andere Möglichkeit ein, sich voneinander zu lösen, als Krieg und Recht. Stephan stimmt ein, «wann wir ihnen die Pündt / welche doch in warheit nichts seind / alß Papeir vnd blosse wort / vnd die wir bloß an vnsrem ort / zu schaden vnd verdärben halten / williglich vnd fürderlich hinauß geben.» ⁹⁵ Das Ziel scheint damit die Aufkündigung der eidgenössischen Bünde zu sein, was Hans doch etwas schockiert. Es hiesse, die Grundfesten der Eidgenossenschaft, die auf ewige Zeiten gemacht sei, aufzutrennen, was der Untergang des Corpus helveticus bedeuten würde. Auch wenn Stephan das ebenfalls bedauert, so sollte man seiner Ansicht nach aus dem kleineren Übel wählen, was der Schutz der eigenen Freiheit sei. Allerdings fürchtet er, dass aufgrund der unsäglichen Mehrheitsentscheide, die mitverantwortlich für die benachteiligende Situation seien, selbst bei der Trennung die evangelischen Orte überstimmt würden und für sie schlechte, schadhafte Bedingungen annehmen müssten. ⁹⁶

Anschliessend wird das Pensionenwesen kritisiert. Die Passage

⁹⁰ [Spiess], Discurs: 26.

⁹¹ Bächtold, Gott: 297-302; Würigler, Tagsatzung: 396-398.

⁹² [Spiess], Discurs: 27.

⁹³ [Spiess], Discurs: 27.

⁹⁴ [Spiess], Discurs: 29.

⁹⁵ [Spiess], Discurs: 29.

⁹⁶ [Spiess], Discurs: 31.

ist ein mustergültiges Exempel für die zeitgenössischen Argumentationsmuster: «ich will allhier nicht viel wort machen von ihren pensionen / die mich oder euch / noch andere redliche Eydtenossen nicht angehen: nemmen sie dieselbigen / so mögen sie es verantworten / vnd arfür leyden [...] Wer pensionen nimmt / der verkaufft sein libertet / vnd machet sich dienstbar».⁹⁷ Den grössten Vorwurf, den man seinem Gegenüber in der Eidgenossenschaft machen konnte, war, ihn zu bezichtigen, sich nicht eidgenössisch zu verhalten, gegen eidgenössisches Recht oder Herkommen zu verstossen oder gegen die eidgenössischen Bünde zu agieren. Da seit der konfessionellen Spaltung unterschiedliche Vorstellungen herrschten, was ein guter Christ, ein frommer, tüchtiger Untertan oder eine von Gott eingesetzte und geweihte Obrigkeit sei, war es schwer, einander in diesem Themenbereich Vorwürfe zu machen oder Fehlverhalten vorzuwerfen. Ein Katholik konnte einen Evangelischen nicht mit dem Vorwurf beleidigen, die Messe nicht besucht zu haben. Schmähungen und Beleidigungen waren ausserdem streng verboten. In der Eidgenossenschaft gelang es, die konfessionellen Streitpunkte mehrheitlich von der gesamteidgenössischen Ebene zu verbannen. Die Beteiligten wussten seit den beiden Kappeler Kriegen um die Sprengkraft der unlösbaren Gegensätze und vermieden es, die theologische Diskussion im gemeinsamen Diskurs zu führen. Was blieb, waren die Gemeinsamkeiten, das gesamteidgenössische Bewusstsein. Das Zitat aus der Flugschrift illustriert, wie der Verfasser die Lesenden beeinflussen wollte. Er legte dar, dass alle, die sich für «redliche Eydtenossen» hielten, keine Pensionen nehmen und diese verurteilen. Wenn sich ein Leser selbst als guter Eidgenosse betrachtete, blieb ihm folglich nur, die Pensionen ebenfalls zu verurteilen. Alle diejenigen, die Pensionen bezogen, galten im Ausschluss nicht als gute Eidgenossen.

Diese Grundvoraussetzungen, einerseits ein Unterlassen konfessioneller Beleidigungen auf gesamteidgenössischer Ebene und andererseits die gegenseitige Diffamierung durch den Vorwurf, sich nicht gruppensolidarisch zu verhalten, können als rhetorische Anreize betrachtet werden, die verhinderten, dass die Eidgenossenschaft in die grossen Religionskriege wie den Dreissigjährigen Krieg hineingezogen wurde, und dass die eigenen konfessionellen Spannungen und Konflikte häufiger zu längeren kriegerischen Auseinandersetzungen geführt hätten. Denn der Bezug auf die gesamteidgenössische Solidarität beziehungsweise der Vorwurf, der Gegner hätte eben diese nicht eingehalten, führen dazu, dass bereits in der Eskalationsphase von Konflikten rhetorische Coping-Strategien angelegt sind. Die zentralen Begriffe betonen und verschärfen nicht die Differenzen, sondern das Gemeinsame.

Stephan betont, dass diejenigen, die Pensionen erhalten, sich und das Vaterland abhängig von auswärtigen Mächten machen. Er kommt auf die Teilung der Eidgenossenschaft zurück und erklärt, dass auch die Gemeinen Herrschaften aufgeteilt werden sollen nach dem Beitrag, den ein jeder zur Eroberung beigetragen habe. Schliesslich müsse man immer befürchten, von innen angegriffen zu werden. Eine Teilung habe nur Vorteile, denn alle anderen evangelischen Staaten würden ihnen aufgrund ihrer Zusammenarbeit mit den katholischen Orten nicht

⁹⁷ [Spiess], Discurs: 31.

trauen. «daß / so bald wir nichts gemeins oder in Rahtschlägen / vnd Zusammenkunfftten mit den stolzten Leuthen zu thun haben müessen / wir vieles anlasses zu zweytracht vberhaben seyn / vnd von anderen Evangelischen / die sonsten wegen dessen / daß wir mit den fünff Orten vergesellschaftt / vns nicht trawan dörfen noch können / in freundschaftt vnd bündtnuß / die für vns besser / sicherer vnd rühmlicher sey / gar leicht vnd alß willkommen / auff- vnd angenommen werden.»⁹⁸

Nun ist selbst Hans der Ansicht, aus Furcht vor Spanien und Österreich und zum Schutze der evangelischen Orte sei ein Bündnis mit Gustav Adolf von Schweden erstrebenswert. Stephan erläutert in monologartigen Reden, dass man davon profitieren würde. Der Verfasser ermöglicht es der fiktiven Figur Stephan durch die langen Redeanteile, ein eigenes Deutungsprogramm und Forderungen auszuformulieren. Der König brauche die evangelischen Eidgenossen nicht, umgekehrt aber schon. Die Ursachen des ganzen Konfliktes seien politischer Natur. Der König von Schweden könne die eingeschränkte Freiheit zurückbringen und sicherstellen.⁹⁹ Zur Hilfe seien sie «nicht allein alß Evangelische Christen / dem allgemienen Evangelischen wesen / sondern auch alß freye Eydgenossen / vnserer vnd der allgemeinen Freyheit halber [...] zu läisten schuldig».¹⁰⁰ Der Terminus des «gemeinen evangelischen Wesens» dient den evangelischen Eidgenossen in der Kommunikation mit auswärtigen evangelischen Mächten als wichtiges rhetorisches Instrument und Argument. Es diene dazu, den Kommunikationspartner an die gemeinsame Gruppenzugehörigkeit zu erinnern und dazu zu motivieren, in gemeinsamem Interesse zu handeln.¹⁰¹

Gegen Ende der Flugschrift gelingt es Stephan zunehmend, Hans zu überzeugen, dass «wer mit bösen vmbgehet / der werde böse / vnd wie darauß folget / deßwegen alß ein böser gestrafft.» Hans erwidert darauf, dass man sich zur Ehre Gottes von den untreuen, heimtückischen Brüdern, die den Evangelischen nichts als Mühe, Sorgen und Unkosten gebracht hätten und sie zu unterdrücken versuchten, losreißen müsse. Erneut argumentiert Stephan mit dem gut-eidgenössischen Gedanken, «es werden euch viel guter ehrlicher Eydgenossen folgen».¹⁰²

Der Verfasser plädiert dafür, die eidgenössischen Bünde aufzulösen. Dies sei besser, als sich in der Freiheit durch die katholischen Bundesgenossen beschränken zu lassen. Die gleiche Forderung hatte Spiess bereits in einem seiner Berichte an Breitingen, in dem er seine Bedenken über das Verhältnis der evangelischen und katholischen Orte äusserte, formuliert. Dies, obwohl er wenige Jahre vorher für die Einheit aller Eidgenossen trotz religiöser Differenzen plädiert hatte. Dies hatte einen bestimmten Zweck. Sie sollten gemeinsam gegen das katholische Habsburg kämpfen. Nun forderte er, die Evangelischen sollen den Bund mit den Katholischen lösen. Denn die Katholischen seien die heimlichen Feinde, vor denen man aufpassen müsse. Spiess stellte seine Forderungen, die sich situationsbedingt komplett ändern konnten, jeweils in den Dienst des Kampfes gegen Habsburg. 1632 kämpfte Schweden gegen

⁹⁸ [Spiess], Discurs: 36.

⁹⁹ [Spiess], Discurs: 37-45.

¹⁰⁰ [Spiess], Discurs: 51.

¹⁰¹ Rindlisbacher, Verteidigung: 320-326.

¹⁰² [Spiess], Discurs: 51.

Österreich. Es wäre undenkbar, dass die katholischen Orte diesen Kampf unterstützen würden. Spiess blieb keine andere Wahl, als nur die evangelischen Orte dazu zu motivieren und ihnen damit den Bruch mit den katholischen Orte nahezulegen.¹⁰³

Während sich der erste Teil der Flugschriftenreihe mehrheitlich darauf fokussierte, Österreich zu diffamieren und zu erklären, dass der Erzfeind die Freiheiten aller umliegenden Stände vernichte und deshalb bekämpft werden müsse, gestaltet sich die erste Fortsetzung zweigeteilt. Die erste Hälfte liest sich als übermotiviert Lobrede auf den schwedischen König und schreibt ihm übermenschliche Unbesiegbarkeit zu, die auf seiner protestantischen Frömmigkeit beruhe. Er sei «zu errettung der rechtgläubigen Kyrchen / vnd zu restabilirung der reinen Evangelischen vnd Apostolischen Lehr von Gott geordnet vnd gesendten werckzeugs»,¹⁰⁴ den Gott wie seinen Augapfel beschützen werde, da er sein Werk verrichte. Die zweite Hälfte der Flugschrift fordert in stark polemischen Charakter, sowohl die Eidgenossenschaft als auch die Verwaltung über die Gemeinen Herrschaften konfessionell aufzuteilen. Die katholischen Orte würden seit jeher bewusst den evangelischen Schaden und sie in ihren Freiheiten zunehmend beschränken. Ausserdem würden auswärtige evangelische Mächte ihnen misstrauen, da sie mit dem Bösen zusammenleben.

Die letzte zugehörige Flugschrift sind die «Bedencken eines guten Eydgnossen uber die Gespräche Stephans und Hansens», die als Brief gestaltet ist, der vom 24. Juli 1632 datiert.¹⁰⁵ Der Brief beginnt mit den üblichen Anredefloskeln «Hochgeachter / Edler / Frommer / Vester / Ehrenvester / Fürnehmer / Fürsichtiger vnn Weyser / auch hochehrender großgünstiger Herr Schwager»¹⁰⁶, wonach sich der briefliche Verfasser bei seinem Schwager für die Zusendung der Dialoge von Hans und Stephan bedanke. Sein Schwager habe ihn um seine Einschätzung zum Text gebeten, die er nun gerne geben möchte. Er habe mit Freuden den wohlbegründeten Text gelesen, die «vns Eydgenossen / beyder Religionen / fürnemlich die Evangelischen bewegen sollten».¹⁰⁷ Es sei unsere Pflicht, uns mit dem von Gott gesandten König von Schweden zusammen zu tun. «Für vnseren Glauben vnd Freyheit / fürs Vatterlands besten / für vns vnd für vnserer Verwandten vnd Freunde werden die waaffen loblich vnd rechtmässig geführt [...] vnd [wer, J.S.] für obbemelte dinge zu sterben sich weigeret oder fürchtet / der leugnet vnserem Herren Gott den schuldigen tribut / wird schandlich vndanckbar gegen seinem Vatterland».¹⁰⁸ Es sei die göttliche Pflicht eines jeden, für sein Vaterland einzustehen und zum Vaterland gehöre untrennbar die Konfession dazu.

Der Verfasser deutet damit ein Phänomen an, das in der historischen Forschung unter dem Terminus Konfessionskulturen beschrieben wurde. Im Gegensatz zum Konfessionalisierungsparadigma, welches in erster Linie die Parallelen in den Entwicklungen der Konfessionskir-

¹⁰³ Gallati, Politik (1918): 128, 138.

¹⁰⁴ [Spiess], Discurs: 16.

¹⁰⁵ Gallati, Politik (1918): 137.

¹⁰⁶ [Spiess], Bedencken: 1.

¹⁰⁷ [Spiess], Bedencken: 1.

¹⁰⁸ [Spiess], Bedencken: 1-2.

chen bis Mitte des 17. Jahrhunderts betont, geht das Konzept der Konfessionskulturen auf die spezifischen Eigenheiten der Konfessionen ein, wie sie sich bis ins 19. Jahrhundert darstellten. Im 16. bis ins 18. Jahrhundert entstanden im Anschluss an die konfessionelle Spaltung voneinander differenzierte Konfessionskulturen. Dies bedeutet, dass die religiösen Glaubensgemeinschaften sich nicht nur durch ihre Glaubensbekenntnisse, Dogmen und religiösen Riten voneinander unterschieden, sondern gänzlich ungleiche Lebensformen ausbildeten. Sie lebten nicht nur einen anderen Alltag, kleideten sich unterschiedlich und vertraten andere Wertvorstellungen, sie zeichneten sich auch durch ein unterschiedliches Weltverständnis aus und bildeten unter Umständen andere wirtschaftliche oder politische Kulturen und Praktiken aus. Die konfessionellen Gruppen konstruierten und gestalteten die soziale Wirklichkeit unterschiedlich. Die Lebenswelten von Katholiken, Reformierten und Lutheranern unterschieden sich nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch in ihrem weltlichen Sinnzusammenhang. Der ursprünglich kirchlich verortete Glaube wurde auch in der Lebenswelt auf vielfältige Weise präsent.¹⁰⁹

In den Flugschriften formuliert Spiess ein Verständnis der eigenen und fremden konfessionellen Gruppen, welches mit dem modernen Begriff der Konfessionskulturen umschrieben werden kann. Für ihn zeichnen sich die Gruppen durch völlig unterschiedliche, «Konfessionsspezifische Handlungs- und Denkspielräume»¹¹⁰ aus, die nicht nur dogmatische Fragen betreffen, sondern auch die Definition des eigenen Vaterlands. Konfessionskulturen entstanden durch das gemischtkonfessionelle Zusammenleben, das durch die Religionskriege von 1529 und 1531 nötig geworden war. Die vergleichsweise friedliche Koexistenz war gewiss fragil, wie die konfessionellen Konflikte und Kriege des 16. bis 18. Jahrhunderts zeigen. Die eidgenössischen Akteure waren sich dessen bewusst und demnach auch der Gefahr, die der Dreissigjährige Krieg für die Eidgenossenschaft bei einer Involvierung barg.¹¹¹ Spiess bewertete diese Gefahr im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Politikern als Möglichkeit, die eigenen Ziele zu erreichen.

Der Briefschreiber wird sehr polemisch, indem er klarstellt, wer sich aus dem Krieg heraushalten wolle mit der Begründung, er gehe ihn nichts an, sei eines «Gottvergessens / trewloses / vnverschambtes Herzens».¹¹² Er appelliert damit gezielt an das Selbstverständnis der Lesenden, wie sie sich zu verhalten hätten, wenn sie nicht gottlos, treulos und unverschämt sein wollen. Nur Bestien, Monster, nicht aber Menschen, geschweige denn ein guter evangelischer Christ würde die Hilfe verweigern, sondern nur der «leibhaftige Teufel» selbst. Der Kriegsverlauf, der die desolate Lage der Evangelischen noch vor einem Jahr in eine überlegene, siegreiche Position gewandelt habe, spreche für sich. Gott belohne die frommen Evangelischen Christen.¹¹³

¹⁰⁹ Forclaz, Konfessionen: 247; Hersche, Musse: 892-899; Kaufmann, Einleitung: 10-15; Kaufmann, Krieg: 7; Maissen, Konfessionskulturen: 237-243; Pohlig, Deutungsmuster: 283-288.

¹¹⁰ Maissen, Konfessionskulturen: 242.

¹¹¹ Maissen, Konfessionskulturen: 242-244.

¹¹² [Spiess], Bedencken: 2.

¹¹³ [Spiess], Bedencken: 2.

Der Autor deutet die Schlachtensiege als direktes Eingreifen Gottes in die weltlichen Ereignisse und damit als Zeichen göttlicher Wertschätzung. Es verdeutliche die Evangelische Wahrheit. Diese Einstellung, dass Gott aktiv den Verlauf der Dinge steuert und dass ein Schlachtensieg ein Zeichen göttlicher Belohnung, eine Niederlage eine Bestrafung Gottes sei, ist typisch für eidgenössische Texte des 17. Jahrhunderts. Diese Deutung der historischen Abläufe überdauerte hier länger als in anderen Teilen des Reiches.¹¹⁴

Der Briefschreiber folgert, er stimme Stephans guten, wohl befestigten und unumstösslichen Gründen zu. Die alte Idee, die Eidgenossen müssten zusammenbleiben, sei sowieso hinfällig, da sie es eigentlich gar nicht wären: «[...] ist keine Vnion oder Vereinigung der Gemüter gewesen / sondern ein blosses folgen vnd nachgeben der nohtwendigkeit / der zeit / vnd daß wir es füglich nicht anders machen können.»¹¹⁵ Die katholischen würden ihnen bei jeder Gelegenheit gemäss ihrer «heimliche *intentionen*»¹¹⁶ schaden, daher sollten auch die Evangelischen die Gelegenheit nutzen.

Die katholischen Orte werden im Text allerdings meistens nicht so genannt. Der Briefschreiber spricht lediglich von «ihnen», sie werden durch unbestimmte Personalpronomen ersetzt und damit gesichtslos gemacht. Verknüpft werden sie mit den negativen Termini wie «Bestien», «Monstri» oder «Teufel». Ihre Konfession bezeichnet er mit dem für den eidgenössischen Kontext ungewohnten Ausdruck der «Messischen Religion» oder als «Römischen Aberglauben».¹¹⁷

Es fällt den Lesenden leichter, einen unpersönlichen, gesichtslosen Gegner als solche «Monster» zu betrachten anstatt Gegner wie katholische Miteidgenossen, die sie durch persönliche Kontakte eventuell kannten. Wenn etwa Ausländer durch ein unpersönliches Schwarzes Schaf ersetzt werden wie auf den SVP-Abstimmungsplakaten, kann eine Entfremdung und Verurteilung stattfinden. Jeder kennt einen Einwohner, der aus dem Ausland stammt und «nett und anständig» ist. Ein unpersönliches Symbol dagegen verwandelt Immigranten in eine homogene Masse, mit der sich niemand identifizieren und solidarisieren kann. Würde der Autor die katholischen Miteidgenossen explizit nennen, würden die Lesenden an katholische Personen denken, die sie persönlich kennen und schätzen. Johann Philipp Spiess war sich dessen bewusst. Er wohnte zum Zeitpunkt, als er den Text verfasste, im thurgauischen Nussbaumen. Damit wusste er, dass im Thurgauer Kontext ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben trotz einzelner Schwierigkeiten möglich war und sich die Angehörigen der verschiedenen Konfessionen persönlich kannten. Als geübter Verfasser von Streitschriften kannte er verschiedene Methoden, um das Publikum zu beeinflussen und nutzte diese hier ganz gezielt.¹¹⁸

Das eidgenössische Band sei mit der konfessionellen Spaltung unreparierbar zerbrochen. Seine Auflösung sei wie die notwendige

¹¹⁴ Marchal, Antwort: 768-776; Schlumpf, Puren: 73-77.

¹¹⁵ [Spiess], Bedencken: 4.

¹¹⁶ [Spiess], Bedencken: 5.

¹¹⁷ [Spiess], Bedencken: 5.

¹¹⁸ Gallati, Politik (1918): 126, 131, 141.

Trennung «von einem bösen vnd vnguoten Weibe».¹¹⁹ Der Briefschreiber unterstützt daher die Forderungen Stephans, die Gemeinen Herrschaften aufzuteilen und möglichst bald in den Krieg einzutreten, da man ihm sowieso nicht entkommen könne. Er wird nicht müde zu betonen, dass die Gelegenheit günstig sei. Damit verweist er auf die Dringlichkeit des Handelns; in wenigen Monaten könnte es zu spät sein.

Im letzten Teil wechselt der Briefschreiber auf die Metaebene. Sein Schwager habe ihm geschrieben, viele Leute hielten die vorgängigen Flugschriften «für eine Paßquill»¹²⁰ und seien deswegen empört. Dies verwundere ihn nicht, da die bösen Leute die darin stehende Wahrheit schwer erdulden und mit Beleidigungen belegen würden. Die Bezeichnung des Diskurses als Schmähschrift sei lediglich ein Beleg, dass in der Eidgenossenschaft auch «vnder den Papistischen»¹²¹ noch gute Patrioten seien, die den Text gutheissen würden, was von ihren Glaubensgenossen missbilligt werden würde. Eigentlich müssten alle Menschen bekennen, dass die Inhalte nichts als die reine Wahrheit und kein einziges Schmachwort verlauten liesse. Das Gespräch werde nur von den Bösen, die Gott und der Welt untreu seien, ein Pasquill genannt.

Dieser letzte, reflexive Abschnitt verweist darauf, dass die bisherigen Texte umstritten waren und eine gewisse Resonanz bewirkt haben. Insbesondere die katholischen Orte verurteilten die Texte und verboten sie.¹²² Der Briefschreiber schliesst mit den besten Wünschen und Grüsse an Schwager, dessen Frau und Kinder.

Der Verfasser versucht, seinen Texten eine populäre Form zu geben, entweder durch den Dialog oder durch den Brief. Die Inhalte sind aber weiterhin anspruchsvoll, wie in seinen zahlreichen Berichten an die geistliche Elite von Zürich. Er verwendet allerhand Zitate und Verweise auf autoritative Texte und Theorien, belegt seine Aussagen mit dem Verweis auf eidgenössische Verträge oder Korrespondenzen mit dem schwedischen Gesandten Rasche. Er verdeutlicht an mehreren Stellen, dass er intime Einsicht in die eidgenössische Politik hat und zitiert den Wortlaut verschiedener Verhandlungen und Verträge.

Inhaltlich bleibt er auf gleicher Linie wie in den Berichten und Kommentaren, die er der geistlichen Obrigkeit zukommen lässt: Er plädiert gegen die Neutralität und für eine Auflösung der eidgenössischen Bünde mit den messischen Stiefbrüdern, die lediglich die evangelische Freiheit mindern und die nachbarlichen Feinde der Evangelischen seien. Stattdessen sollten sie dem schwedischen König im Kampf gegen Habsburg beistehen. Mitten im Dreissigjährigen Krieg fordert er eine Teilung der Eidgenossenschaft und bewertet die konfessionellen Bündnisse als langlebiger, zukunftsträchtiger. Die Eidgenossenschaft wird als überholte, brüchig gewordene Institution dargestellt; wer mit der Zeit gehen und den Anschluss nicht verpassen will, der springt jetzt auf den Zug auf und schliesst konfessionelle Bündnisse, so sein Plädoyer.

Ausgehandelt wird diese Einstellung konfessionsintern. Spiess sah keinen Vorteil in einem interkonfessionellen Dialog und schuf daher zwei evangelische Dialogteilnehmer. Sie sind sich allerdings be-

¹¹⁹ [Spiess], Bedencken: 7.

¹²⁰ [Spiess], Bedencken: 7.

¹²¹ [Spiess], Bedencken: 8.

¹²² Gallati, Politik (1918): 140-141.

wusst, dass die Eidgenossenschaft vor allem dank der Gemeinen Herrschaften zusammenhält. Die Bedeutung der Gemeinen Herrschaften für die Entstehung, Festigung sowie das Überleben der Eidgenossenschaft kann fast nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn erst die gemeinsame Verwaltung der zusammen eroberten Gebiete machte es notwendig, dass sich die eidgenössischen Orte regelmässig für die Jahrestagungstagsatzungen in Baden trafen. Sie fungierten als Kitt, der die unterschiedlichen Orte mit ihren sehr verschiedenen Partikularinteressen über lange Zeit zusammenhielten und dafür verantwortlich waren, dass die Tagsatzung als gemeinsamer Gesandtenkongress, Treffpunkt und Austauschplattform institutionalisiert wurde. Hier werden Ämter untereinander verteilt, die Einnahmen aus der Verwaltung unter allen beteiligten Orten aufgeteilt und hier haben die eidgenössischen Orte die Möglichkeit, ihren Patriziern angemessene Stellen zu verschaffen und Macht auszuüben. Nicht zuletzt dienen die Gemeinen Herrschaften als Söldnerreservoir für die Söldnerführer und Pensionenempfänger.¹²³ Für Spiess besteht daher die Lösung des Problems «überflüssiger, lästiger Kitt» darin, die Gemeinen Herrschaften aufzulösen und sich aus dem Söldnerwesen zurückzuziehen. Die Bewohner der Gemeinen Herrschaften sollten notfalls in ein Gebiet ihrer Konfession umziehen.

Es ist auffallend, dass eine derartige Schrift, die offen ausgesprochen das Ende der Eidgenossenschaft verlangt, von einem Pfälzischen Publizisten, der in die Eidgenossenschaft geflohen war, verfasst wurde und nicht von jemanden, der dort geboren wurde. Er wurde im Rahmen des Dreissigjährigen Krieges nach eigenen Angaben aufgrund seiner Konfession seiner Besitztümer bestohlen und aus der Pfalz vertrieben. Dies könnte erklären, weshalb er so argumentiert, wie er es in den Flugschriften darlegt. Auch wenn der Diskurs nicht mehr um die theologische Wahrheitsfrage geführt wird, so verwendet er die «wahre» Religion doch als Argument, um für seine Position zu werben. Der König von Schweden sei wie die evangelischen Orte im Besitz der einzig wahren Konfession und müsse daher unterstützt werden; wobei dieser mythisch derart überhöht wird, dass er einem unbesiegbaren, von Gott ausgewählten Helden ähnelt. Die Verfolgung aufgrund konfessioneller Zugehörigkeit hat dazu geführt, dass er die Gruppen von «wir» und «die anderen» nach konfessioneller Gesinnung zuteilt. Er appelliert an diese Gruppenidentität und stellt sie über andere, wie die gesamteidgenössische. Auf diese rekurriert er nur, wenn es seinem Ziel, dem Kampf gegen Habsburg, dient. Er ist also grundsätzlich bereit, eine Union mit dem vermeintlich «Anderen» einzugehen, wenn es seinem Zweck dient. Dies verdeutlicht, dass es ihm um politische Motive geht und seine Argumentation nach politischen Gesichtspunkten aufgegleist ist. Er stellt in seinem Text für die Lesenden nicht eine religiöse Gefahr dar, die von der gegnerischen Gruppe ausgehen würde, sondern eine politische: die katholischen Orte beschneiden die evangelischen Freiheiten. Er argumentiert damit politisch im Zusammenhang mit einem politischen Problem, auf der Tagsatzung ständig überstimmt zu werden, das ursprünglich durch konfessionelle Unterschiede entstanden ist.

Die Flugschriften von Spiess sind polemisch stark aufgeladen und

¹²³ Holenstein, Herrschaften; Peyser, Verfassungsgeschichte: 38-39.

sollen aufwiegeln. Sie wurden daher rasch als Schmähschriften verurteilt, was Spiess nicht nachvollziehen konnte und in der letzten Flugschrift selbst reflektierte. Alle, die die Flugschrift als Polemik betrachteten würden, würden nur die Augen vor der Wahrheit verschliessen. Damit rechtfertigte er die Darstellung seiner Position und versuchte, seine Lesenden zu beruhigen. Den eidgenössischen Orten gelang es trotz derartig aufwiegelnden Schriften, Frieden zu wahren. Ein Grund dafür ist vermutlich das Verbot derartiger Texte, das einerseits dazu geführt hat, dass aufgrund der Selbstzensur weniger Schmähschriften verfasst wurden, aber auch dazu, dass entsprechende Publikationen rasch verfolgt und verboten wurden. Ein weiterer, viel wichtiger Grund ist die äussere Gefahr, die beide Seiten in Zaun hielt. Die katholischen Orte lenkten im Matrimonial- und Kollaturhandel schliesslich zugunsten der Forderungen Zürichs ein – im Wissen um die Gefahr, die von den starken schwedischen Truppen ennet der Grenze für sie ausging.

2.4.3 *Der Badener Vertrag bleibt blosser Theorie*

Wie ist es der Eidgenossenschaft nach dem Badener Vertrag von 1632 ergangen? Im September 1633 missachteten die schwedischen Befehlshaber unter General Gustav Karlsson Horn die eidgenössischen Neutralitätsbekundungen. Sie marschierten ohne Gegenwehr durch das Zürcherische Städtchen Stein am Rhein in den Thurgau. In Stein hatte sich keine Zürcher oder eidgenössische Besatzung befunden. Daher beschuldigten die katholischen Orte Zürich der Kollaboration mit Schweden. Sie verdächtigten Zürich, den Durchzug absichtlich gestattet zu haben. Sie vermuteten, Zürich würde im Austausch dafür von den Schweden darin unterstützt werden, gegen den Willen der katholischen Orte die Landfriedensordnung anzupassen. Tatsächlich hatte General Horn den Durchmarsch kurzfristig entschieden und Zürich weder über die bevorstehende Grenzverletzung unterrichtet noch eine Erlaubnis eingeholt. Im Gegenteil, Zürich wurde nicht über die bevorstehende Grenzverletzung unterrichtet. Der Thurgauer Landvogt Hans Anderallmünd aus Luzern sowie die Kriegsräte aus den regierenden Orten liessen die Truppen ebenfalls passieren, ohne die Wachfeuer zu aktivieren. Die eidgenössische Grenzsicherung war völlig wirkungslos geblieben. Vom Thurgauischen Gottlieben aus belagerten die schwedischen Truppen die Stadt Konstanz. Schweden erachtete die strategische Position der katholischen Stadt als bedeutsam. Von ihr aus könnten sie die Verbindungslinien zwischen verschiedenen habsburgischen Territorien im süddeutschen und österreichischen Raum kontrollieren.¹²⁴

Durch die Verletzung der eidgenössischen Neutralität konnte General Horn die Stadt Konstanz von drei Seiten her angreifen. Die Belagerung begann am 8. September 1633. In der ersten Woche schnitten die schwedischen Truppen die Versorgung der Stadt gänzlich ab, bevor der gewaltsame Angriff intensiviert wurde. Ein erster Sturmversuch misslang in der Nacht vom 18. auf den 19. September und läutete eine etwas ruhigere Belagerungsphase ein. In den wiederkehrenden ruhigeren Phasen zogen die schwedischen Reiter durch den Thurgau, raubten

¹²⁴ Buser, Belagerung: 6-9, 11-12; Gallati, Belagerung: 238; Gallati, Politik (1919): 18-29.

und erbeuteten, was sie in der Bevölkerung fanden und richteten grossen Schaden durch Brandschatzungen an. Auch in diesem Bereich versagte die eidgenössische Grenzwehr und konnte die eigene Bevölkerung nicht schützen. Ein eidgenössischer Vermittlungsversuch zwischen den schwedischen Truppen und Konstanz scheiterte am 25. September am Unwillen der Konstanzer, die Hilfe der Eidgenossen nach deren verpatzten Grenzsicherung gegen die schwedischen Invasoren anzunehmen. Am 2. Oktober zogen die schwedischen Belagerer auf dem gleichen Weg ab, wie sie gekommen waren, erfolglos wieder ab.¹²⁵ General Horn beabsichtigte, sein eigentliches Ziel anzugehen, Württemberg gegen die vereinigten kaiserlichen Heere zu schützen.¹²⁶

Die Angelegenheit stellte die «schwerste Verletzung der eidgenössischen Neutralität im Dreissigjährigen Krieg»¹²⁷ dar. Insbesondere die katholischen Orte missbilligten das schwedische Verhalten. Es war zwar nicht ungewöhnlich, dass Truppen der Durchmarsch durch eidgenössisches Territorium offiziell oder inoffiziell gewährt wurde. Eine benachbarte Stadt von eidgenössischem Gebiet aus zu belagern, wurde allerdings als grober Neutralitätsbruch verstanden. Daher suchten die Orte nach einer Erklärung und den Verantwortlichen für die Grenzverletzung. Die katholischen Orte der Innerschweiz marschierten daraufhin ebenfalls in den Thurgau ein und verhafteten den evangelischen Kilian Kesselring (1583-1650). Kesselring war von 1607 bis 1636 Schreiber des Thurgauer Gerichtsherrenstandes und Generalwachtmeister der Gemeinen Herrschaft Thurgau. Aus diesem Grund wurde er von den katholischen Orten beschuldigt, mit den schwedischen Truppen zusammengearbeitet zu haben. Er wurde zum Sündenbock für die misslungene Grenzsicherung und Anfang Oktober 1633 verhaftet. Erst nach mehr als einem Jahr Haft wurde er gegen eine hohe Busse freigelassen. Der Kesselring-Handel verursachte einen derart grossen Streit zwischen den evangelischen und katholischen Orten, der beinahe in einer militärischen Auseinandersetzung geendet hätte.¹²⁸

Die aktuelle Forschung beurteilt den Kesselring-Handel als Stellvertreterkrieg. Die katholischen Orte nutzten Kesselring als abschreckendes Beispiel und bestrafte ihn unter Anwendung der Folter unverhältnismässig stark. Als Bürger von Zürich war er «ein Exempel, das eigentlich der Stadt Zürich galt»¹²⁹ und musste für die Unzufriedenheit der katholischen Orte mit dem Verhalten Zürichs «den Kopf hinhalten». Denn 1633 erwogen zahlreiche Vertreter der politischen und geistlichen Zürcher Elite, ein Bündnis mit Schweden einzugehen und für die eigenen innenpolitischen Interessen zu nutzen. Die katholischen Orte hingegen überlegten zeitgleich, eine Allianz mit dem Kaiser einzugehen und das Restitutionsedikt auch in den Gemeinen Herrschaften der Eidgenossenschaft anzuwenden. Damit gefährdeten sowohl katholische als auch evangelische Eigeninteressen und Bündniserwägungen die labile

¹²⁵ Buser, Belagerung: 17-31; Gallati, Politik (1919): 38-62.

¹²⁶ Gallati, Belagerung: 234-237.

¹²⁷ Gallati, Politik (1918): 149.

¹²⁸ Buser, Belagerung: 11-12; Gallati, Politik (1919): 38-65, 125-126; Lei, Wehrbereitschaft: 61-77.

¹²⁹ Holenstein, Politik: 55.

innere Balance der Eidgenossenschaft.¹³⁰

Während die schwedenfreundlichen Zürcher um Breitinger die Nähe der schwedischen Truppen begrüßten, gelang es bald nach Oktober 1633 den gemäßigten Zürchern, die die Neutralität bevorzugten, die Oberhand zu gewinnen. Insbesondere Bürgermeister Johann Heinrich Holzhab (1564-1637) trug massgeblich zu einer mässigenden Stimmung bei. Spätestens die schwedische Niederlage bei Nördlingen im September 1634 und ihr Rückzug aus Süddeutschland beendeten die Gefahr, die durch die Nähe der schwedischen Truppen ausging.¹³¹ Dies trug auch zu einer gewissen Entspannung der innereidgenössischen Konfliktsituation zwischen den konfessionellen Gruppen bei.¹³²

Da aber der Abt von St. Gallen den Spruch von Baden nicht akzeptieren wollte, verhandelte Zürich weiter mit den interessierten Parteien. Der Abt weigerte sich, die kirchlichen Rechte Zürichs für die Evangelischen seiner Untertanengebiete anzuerkennen. 1637 wurde der Badener Vertrag daher durch den Vertrag von Elgg ergänzt. Darin bestätigte Zürich die uneingeschränkten Kollaturrechte des Abtes. Im Gegenzug wurden die evangelischen Untertanen des Abtes formell dem Zürcher Ehegericht unterstellt. Der Vertrag legte die möglichen Dispensationsgrade bei Heirat unter entfernt Verwandten fest. Da der Vertrag aber nicht festschrieb, wer die Dispensation erteilen könne, machte der Abt die Dispens zu einem Gnadenakt seinerseits. Dadurch konnte er seinen Einfluss auf Kosten Zürichs ausdehnen. Hinzu kam, dass die Evangelischen sowohl eine Dispensation von Zürich als auch vom Abt benötigten. Damit wurde Zürich abgesprochen, ein kompetentes Ehegericht für die Evangelischen der äbtischen Territorien darzustellen. Der Vertrag von Elgg war damit ein Erfolg des Abtes, der belegte, dass der 2. Landfrieden nicht in seinen Malefizgerichten galt. Der Abt musste sich in religiösen Dingen nicht wie die anderen niederen Gerichtsherren den regierenden Orten des Thurgaus unterwerfen. Der Vertrag anerkannte die Kirchenhoheit des Abtes in seinen Territorien auch für Angehörige einer anderen Konfession. Der grösste Erfolg Zürichs hingegen bestand im Recht, im Namen der evangelischen Untertanen mit den regierenden Orten oder Gerichtsherren zu verhandeln.¹³³

2.4.4 Exkurs: Das eidgenössische Defensionale von Wil von 1647

Die Ereignisse im Kontext des Dreissigjährigen Krieges hatten den eidgenössischen Orten die Schwachpunkte ihrer Kriegsvorbereitung vor Augen geführt. Sie wollten künftig die eidgenössische Neutralität besser schützen und verhindern, dass sich ein Ereignis wie die Belagerung von Konstanz von eidgenössischem Territorium aus wiederholen könnte. Da sich das Kriegsgeschehen ab 1646 wieder in den süddeutschen Raum und die Bodenseeregion verlagerte, erachteten die eidgenössischen Orte die Notwendigkeit zu einer inneren Absprache als dringlich. 1647 trafen sich die eidgenössischen Kriegsräte in Wil (SG), um erstmals eine gemeinsame Wehrordnung, das sogenannte «Defen-

¹³⁰ Holenstein, Politik: 59-60.

¹³¹ Gallati, Politik (1918): 121-126; Münkler, Krieg: 645-660.

¹³² Buser, Belagerung: 32.

¹³³ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 700-716.

sionale von Wil» zu installieren. Dieses sollte die eidgenössischen Grenzen schützen. Daher regelte es, wie im Falle eines drohenden Angriffs die Grenzen besetzt werden sowie welche Orte wie viele Soldaten und Waffen liefern sollten.¹³⁴

Entstanden war das Defensionale zwar als eidgenössisches Verteidigungsprojekt aufgrund einer konkreten äusseren Bedrohungslage, dennoch blieb es auch nach dem Westfälischen Frieden in Kraft. Dadurch konnten vorerst weitere Massnahmen für einen gemeinsamen Grenzschutz aufgebaut werden. Daher konnten die eidgenössischen Orte 1652 den bedrängten Kantonen Basel und Solothurn effizient Hilfstruppen schicken, die sie aufgrund der Bedrohung durch lothringische Truppen benötigten.¹³⁵

In den darauffolgenden Jahren gelang es allerdings immer weniger, das Defensionale zu nutzen, denn die kantonalen Partikularinteressen blockierten eine Intensivierung der gemeinsamen Wehrordnung oder ein effizientes gemeinsames Vorgehen. Reformversuche im Rahmen des Bundesprojektes von Zürich und Bern scheiterten am Widerstand der katholischen Orte. Erst in den 1660er Jahren wuchs das gemeineidgenössische Gefühl nach den Rupturen der 1650er Jahre wieder. Das Zusammengehörigkeitsgefühl fand seinen vorläufigen Höhepunkt in der gemeinsamen Beschwörung des Soldbündnisses mit Frankreich 1663. 1668 wurde schliesslich auch das Defensionale von Wil überarbeitet und der Truppenauszug sollte vereinheitlicht werden. Eine Kriegsordonnanz enthielt Bestimmungen zum Verhalten der Kämpfenden im Feld und den Wortlaut der zu leistenden Treueeide. Neben der Zentralisation und Vereinheitlichung des Militärwesens wurde geplant, den gemeinsamen Kriegsrat mit weitreichenden Kompetenzen auszustatten. 1673 wurde dieser mit zusätzlichen Vollmachten ausgestattet.¹³⁶

Ein Jahr später sollte in einem zweiten Revisionsschritt eine Kriegskasse eingeführt werden, um die anfallenden Kosten gemeinsam zu decken. Neben den ohnehin aufwändigen Aufgaben für das gemeinsame Wehrwesen wurden diese zusätzlichen Ausgaben vor allem von den kleinen Länderorten als grosse finanzielle Belastung empfunden. Als 1676 eidgenössische Truppen aufgeboten wurden, um die Basler Grenze gegen französische und kaiserliche Heere zu schützen, brach der Unmut offen aus. Uri und Schwyz etwa wollten nur noch bei einem tatsächlichen Angriff helfen. Sie empfanden es als Last, das weit entfernte Basel immer wieder unterstützen zu müssen. Ihre geografische Lage im Zentrum der Eidgenossenschaft führte dazu, dass sie sich selbst kaum je der Gefahr einer Invasion ausgesetzt sahen und auf Hilfe angewiesen waren. Am 22. Oktober 1676 entschied schliesslich die Landsgemeinde von Schwyz, aus dem eidgenössischen Defensionale auszutreten. Schwyz versicherte den eidgenössischen Orten, bei einem tatsächlichen Angriff gegen einen der Bundesgenossen werde man gemäss den eidgenössischen Verträgen die schuldige Hilfe leisten.¹³⁷

Die Gründe für den Ausstieg aus dem gesamteidgenössischen

¹³⁴ Jorio, Zürich: 113.

¹³⁵ Mantel, Abfall: 141.

¹³⁶ Mantel, Abfall: 142-144.

¹³⁷ Mantel, Abfall: 145-150.

Wehrvertrag waren nicht nur finanzieller Art. Die konservative Einstellung der Innerschweizer Orte sah in den Neuerungen eine Gefahr für die kantonale Souveränität. Die Innerschweizer Eliten fürchteten, dass ihre Autonomierechte eingeschränkt würden, sollte der Kriegsrat wie beabsichtigt weitreichende Kompetenzen erhalten. Zudem war man der Ansicht, dass etwa die Bestimmung, die den eidgenössischen Truppen freie Religionsausübung zusicherte, den katholischen Glauben gefährden würde. Die starke Opposition führte eine scharfe Propaganda gegen das Defensionale. Das Defensionale gefährde die eigene Freiheit, Souveränität und den katholischen Glauben. Zudem wurden bewusst falsche Defensionalartikel verbreitet, um die Ablehnung gegen das gesamteidgenössische Wehrwesen zu befeuern. Argumentiert wurde wie in anderen innereidgenössischen Diskursen, das Defensionale würde den eidgenössischen Bünden widersprechen.¹³⁸

Nachdem Schwyz aus dem Defensionale ausgestiegen war, versuchte die konservative Propaganda, auch die Bevölkerungen von Uri, Unterwalden, Zug und Luzern mit Hilfe von Schmähreden und bewussten Falschinformationen gegen das gesamteidgenössische Militärbündnis aufzuhetzen. Da die Obrigkeiten keine Untertanenunruhen riskieren wollten, prüften sie die Verträge und hielten Änderungswünsche fest. Gleichzeitig veröffentlichten sie ein gemeinsames Manifest, um die Gerüchte und Falschinformationen richtig zu stellen. Die Aufwiegelungsversuche aus Schwyz wurden scharf verurteilt. Die vier übrigen Orte der Innerschweiz versuchten Schwyz durch die Verbesserung einzelner Artikel dazu zu bewegen, sich dem Bündnis wieder zu verpflichten, und verwehrten ihm gleichzeitig, vor den Landsgemeinden der übrigen Orte zu sprechen und gegen das Defensionale Partei zu ergreifen.¹³⁹

Obwohl die übrigen Orte versuchten, Schwyz umzustimmen, blieb dieses bei seiner Haltung. Damit motivierte es nach und nach auch die Bewohnenden der Nachbarorte, gegen den Willen ihrer Obrigkeiten den Ausstieg aus dem Defensionale zu befürworten und zu fordern. Als im Sommer 1678 aufgrund herannahender französischer Truppen bei Rheinfelden erneut gemeinsamer Grenzschutz nötig wurde, weigerte sich Schwyz strikt, militärische Hilfe zu schicken. Selbst die Drohung, Schwyz könnte von der Tagsatzung und der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften ausgeschlossen werden, konnten den abtrünnigen Ort nicht umstimmen. Stattdessen standen nun auch die anderen katholischen Orte der Innerschweiz nicht mehr bedingungslos hinter dem Defensionale. Im Oktober 1678 sagte sich die Landsgemeinde von Uri vom gemeinsamen Wehrvertrag los, im November die Landsgemeinde von Obwalden. Dies führte dazu, dass die Tagsatzung eine Revision des Defensionale in Auftrag gab. Dennoch konnte nicht verhindert werden, dass im Mai 1679 Zug und bald darauf Appenzell Innerrhoden aus dem Vertrag ausstiegen. Der Tagsatzung gelang es daraufhin nicht mehr, die ausgestiegenen Orte umzustimmen, auch nicht durch das Angebot, eine weitere Revision nach katholischen Wünschen vorzunehmen. Damit war das eidgenössische Defensionale zu einer Absprache einiger weniger Orte degradiert worden, aus dem 1703 auch Nidwalden austrat.¹⁴⁰

¹³⁸ Mantel, Abfall: 150-155.

¹³⁹ Mantel, Abfall: 156-163.

¹⁴⁰ Mantel, Abfall: 166-177.

Die wichtigsten Argumente gegen das Militärbündnis hatte die Religion geliefert. Obwohl sich der Abt von Einsiedeln für das Bündnis stark machte, stilisierte die katholische Propaganda die Bestimmungen des Vertrages zu einer Gefahr für den Glauben. Die Grundursache für den Ausstieg aus dem Vertrag lag aber im Partikularismus der eidgenössischen Orte, der sich gegen jegliche Tendenz der Zentralisierung stemmte und allen Neuerungen gegenüber skeptisch war. Hinzu kamen ein grundsätzliches Misstrauen gegen die Übermacht der Stadtorte, die Obrigkeiten sowie der alte schwelende Konflikt zwischen der spanisch-habsburgischen und der französischen Partei. Sowohl die Konfliktlinien als auch die damit verbundenen Ängste und Tendenzen waren ähnlich gelagert wie bereits in anderen Kontroversen der Eidgenossenschaft wie beispielsweise im Kontext des Bundesprojektes von 1655.¹⁴¹

2.4.5 Zwischenfazit: Ein Vertrag ohne Wirkung

Die strukturelle Benachteiligung der evangelischen Orte führte zu einer dauernden Unzufriedenheit insbesondere beim Vorort Zürich. Die Limmatstadt wollte seinen Einfluss in der Ostschweiz ausweiten und wurde in seinen Bemühungen immer wieder durch die katholischen Mehrheitsentscheide ausgebremst. Als die militärischen Aktionen und die Gefahr, in den Dreissigjährigen Krieg hineingezogen zu werden, immer näher rückten, nutzte Zürich die Gunst der Stunde. Der Druck, der durch die äussere Gefahr eines protestantischen Bündnisses mit Schweden auf die katholischen Orte einwirkte, war immens. Zürich gelang es, durch stetiges Beharren und Nachhacken Zugeständnisse zu erwirken. Das Quellenstudium hinterlässt den Eindruck, dass es den katholischen Orten beinahe lästig wurde, dass sie immer wieder die gleichen Themen behandeln mussten, sodass sie schliesslich nachgaben.

Insgesamt fiel der Ertrag für Zürich mager aus. Die gesteckten Ziele konnten weder im Badener Vertrag von 1632 noch mit dem Vertrag von Elgg 1637 erreicht werden. Zürich hatte den Streit begonnen, da es befürchtet hatte, für die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften bestünde durch die Katholischen und ihre Reformbemühungen grosse Gefahr. Zürich wollte so der drohenden Isolation vorbeugen und war zu allen Mitteln bereit. Es erreichte nicht nur seine Ziele nicht, sondern scheiterte auch an der Umsetzung. Die Missstände in Ehe- und Sittenwesen nahmen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu. Ausserdem musste Zürich dem Abt von St. Gallen seine Rechte nun schriftlich bestätigen – zum Nachteil der Evangelischen im Thurgau.¹⁴²

Die innere Uneinigkeit der eidgenössischen Orte stellte sich im Kontext des Dreissigjährigen Krieges als Glücksfall heraus. Die divergierenden Interessen neutralisierten sich gegenseitig. Dies führte zwar zu einer selbstaufgelegten Handlungsblockade, andererseits auch dazu, dass sich die Eidgenossenschaft als Ganzes nicht auf eine gemeinsame aussenpolitische Linie festlegen oder gar eine der beiden Kriegsparteien offen unterstützen konnte. Die konfessionellen Gruppen konnten es nicht wagen, ihre Glaubensgenossen im Reich öffentlich zu unterstützen, ohne Gegenmassnahmen durch die andere Konfessionsgruppe zu

¹⁴¹ Mantel, Abfall: 177-179, 187-200.

¹⁴² Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 716-718.

riskieren. Dies wiederum barg die Gefahr fremder Invasion und Okkupation.¹⁴³

Die europäischen Grossmächte waren gleichzeitig an einer friedlichen Eidgenossenschaft interessiert, um sich hier mit Söldnern, Lebensmitteln und anderen kriegswichtigen Gütern versorgen zu können. Obwohl das eidgenössische Kriegswesen deutlich an Schlagkraft verloren hatte, bevorzugten es die kriegführenden Mächte, ihre Versorgungsbasis nicht anzugreifen. Insbesondere deswegen, weil die Eidgenossenschaft in der Regel beiden Seiten Truppendurchmarsch gewährte und eine Besetzung obsolet war.

Dass die Eidgenossenschaft formell nicht in den Dreissigjährigen Krieg hineingezogen wurde, ist damit einer glücklichen Konstellation von inneren und äusseren Faktoren zu verdanken. Die Eidgenossenschaft war in ein transnationales Beziehungsgeflecht eingebunden, dessen Bedeutung für die Geschichte der Alten Eidgenossenschaft insbesondere von André Holenstein in der jüngeren Forschung nachgewiesen und betont wurde. Denn das Ende des Dreissigjährigen Krieges brachte der Eidgenossenschaft zwar die formelle Exemption aus dem Reichsverband, die aber weniger absolut ausfiel, als die ältere Forschung gemeinhin angenommen hat. Gleichzeitig brachte sich die Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in eine finanzielle und politische Abhängigkeit von Frankreich von nie dagewesener Dimension. Die «penetrante Patronage» durch den Nachbarstaat überstieg die habsburgische Abhängigkeit früherer Zeit deutlich.¹⁴⁴

Der lange dauernde Konflikt um das Mehrheitsprinzip bei Entscheidungen hinsichtlich der Gemeinen Herrschaften entspannte sich hingegen erst 1712 durch den 4. Landfrieden. Dieser Friedensvertrag, der im Anschluss an den Sieg der evangelischen Truppen im 2. Villmergerkrieg geschlossen wurde, ersetzte das Majoritätsprinzip durch ein paritätisches Schiedsgericht sowohl in religiösen als auch in weltlichen Fragen. Entscheidungen hinsichtlich der Gemeinen Herrschaften wurden fortan nicht mehr nach der Stimmenmehrheit entschieden, sondern durch eine ständige paritätische Kommission.¹⁴⁵

¹⁴³ Buser, *Belagerung*: 2; Gallati, *Politik* (1918): 101.

¹⁴⁴ Holenstein, *Politik*: 61-62.

¹⁴⁵ Peyer, *Verfassungsgeschichte*: 90.

2.5 Die ständischen Identitäten im Bauernkrieg von 1653

2.5.1 Erkenntnisinteresse

Der eidgenössische Bauernkrieg von 1653 dauerte weniger lange, forderte weniger Todesopfer und war «kleiner» als der berühmtere Deutsche Bauernkrieg zwischen 1524 und 1526. Er war aber nicht minder vielschichtig und komplex. Aufgrund der sozialen und politischen Veränderungen, die in seinem Umfeld von statten gingen, war er für die frühneuzeitliche Eidgenossenschaft von ausserordentlicher Bedeutung mit tiefgreifenden Auswirkungen.

Der Bauernkrieg von 1653 ist für die vorliegende Studie deswegen von Belang, da eine Verbindung mit dem 1. Villmergerkrieg von 1656 aufgrund des kurzen zeitlichen Abstandes und einer besonderen Koalitionsverschiebung Antworten auf die gestellten Fragen liefern kann. Im Bauernkrieg verbündeten sich die Untertanen der katholischen Orte Luzern und Solothurn mit denjenigen der evangelischen Orte Bern und Basel gegen ihre Obrigkeiten. Sie rechtfertigten ihre Position und ihr Vorgehen in erster Linie im sogenannten Huttwiler Bundesbrief. Im 1. Villmergerkrieg lediglich drei Jahre später kämpften Untertanen und Obrigkeiten der katholischen Orte gemeinsam gegen die Untertanen und Obrigkeiten der evangelischen Orte.

Diese Konstellation wirft die Frage auf, wie die Verfassenden des Huttwiler Bundesbriefes das eigene Vorgehen legitimierten, welche Argumentationsmuster sie dazu verwendeten und welche Rolle unterschiedliche Faktoren wie Konfession, Recht oder eidgenössische Solidarität spielten. Es stellt sich die Frage, wie Gruppenidentitäten, Selbstbilder und Feindbilder formuliert, betont und über andere Teilidentitäten gestellt wurden. Welche Kategorien von «wir» und «die anderen» wurden gebildet, wer gehörte dazu und welche Binnendifferenzierungen fanden statt? Wie und mit welchen Eigenschaften und Merkmalen wurden die Gruppen charakterisiert, um die Mitglieder sprachlich zu einer Einheit zu formieren? Schliesslich stellt sich die Frage, wie sich die formulierten Selbst- und Feindbilder zwischen dem Bauernkrieg und dem 1. Villmergerkrieg veränderten.

Um die Quellentexte, den Bundesbrief, die Mandate der Obrigkeit an die Untertanen und poetische Literatur wie beispielsweise Lieder, angemessen einordnen zu können, wird ein Überblick über den Bauernkrieg gegeben. Dabei wird auf die wichtigsten Zusammenhänge und Forschungsmeinungen hingewiesen, um den Ablauf der Ereignisse sowie die politische Brisanz und Besonderheit des Bauernkrieges zu verstehen. Vorab wird eine gestraffte Einführung in den aktuellen Forschungsstand geliefert.

2.5.2 Forschungsstand

Der Bauernkrieg von 1653 gilt als «die massivste Protestbewegung von Untertanen in der Geschichte der alten Eidgenossenschaft».¹ Untertanenproteste waren in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft bei Weitem keine Seltenheit. Die grosse Mehrheit der über 80 Proteste,

¹ Holenstein, Bauernkrieg: 1.

Unruhen und Konflikte zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert können als bäuerliche Widerstandsbewegungen klassiert werden. Die ungleichen ökonomischen und sozialen Entwicklungen zwischen städtischen und ländlichen Gebieten seit dem Spätmittelalter führten zu Spannungen und Misstrauen. Die Untertanen entwickelten nach und nach Strategien, um gegen die Obrigkeiten auftreten zu können. Sie suchten sich beispielsweise Hilfe bei den Ländlerorten, um gegen ihre städtischen Herren vorgehen zu können.²

Dies änderte sich offiziell mit dem Stanser Verkommnis von 1481. In diesem Vertrag garantierten die eidgenössischen Orte einander die uneingeschränkte Autonomie gegenüber ihren Untertanen. Die Obrigkeiten versprachen einander, bei Streitigkeiten nicht die rebellierenden Untertanen der anderen Orte zu unterstützen, sondern zu vermitteln. Damit legten sie die Solidarität zwischen den Obrigkeiten im Umgang mit ihren Untertanen vertraglich bindend fest. Die vereinbarte eidgenössische Intervention zeigte sich in Bedarfsfällen dann tatsächlich auch häufig als wirksames Instrument.³

Kurt Maeder nannte den Bauernkrieg von 1653 in seinem Aufsatz über die frühneuzeitlichen Bauernunruhen in der Eidgenossenschaft «die grösste Krise seit der Reformation».⁴ Dennoch blieb das Thema in der wissenschaftlichen Geschichtsforschung lange Zeit untervertreten. Wichtigste Nachschlagewerke blieben die sogenannten «Herrenchroniken» mit elitärer Tendenz aus dem 17. Jahrhundert, deren berühmte Verfasser wie Johann Heinrich Waser oder Johann Rudolph Wettstein einen kritischen Umgang mit der angebotenen Deutung des Konflikts scheinbar überflüssig zu machen schien.⁵

Die Studie «Der Bauernkrieg im Jahr 1653 oder der grosse Volksaufstand in der Schweiz» von Alois Vock aus dem Jahre 1831 galt bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als Standardwerk. Denn die Arbeit liefert den zentralen Überblick über die Ereignisgeschichte und beinhaltet zahlreiche Quellenauszüge wie beispielsweise Tagsatzungsabschiede, Korrespondenzen, das Manifest der Luzerner Obrigkeit⁶ oder Lieder.⁷ Eine wichtige Basis für die weitere wissenschaftliche Forschung lieferte die dreiteilige Studie «Der luzernische Bauernkrieg vom Jahre 1653», die Theodor von Liebenau, der Staatsarchivar von Luzern, zwischen 1893 und 1895 veröffentlichte. Sie zeichnet sich zwar durch ihre Quellennähe aus, fällt allerdings in ihrer herrschaftsfreundlichen Deutung einseitig aus.⁸ In der Studie «Der grosse schweizerische Bauernkrieg» von 1942 befasst sich Hans Mühlestein mit den Bauernunruhen. Seine marxistische Deutung der Ereignisse betont den klassenkämpferischen Charakter des Bauernkrieges und kommt zu einem strengen Urteil über den «katholischen Herrenchronist»⁹ Theodor von Liebenau. Dieser habe einen bauernfeindlichen, feudalistisch-konservativen

² Maeder, Bauernunruhen: 76-77.

³ Maeder, Bauernunruhen: 78-79.

⁴ Maeder, Bauernunruhen: 83.

⁵ Mühlestein, Bauernkrieg: 7.

⁶ Vock, Bauernkrieg: 80-95.

⁷ Vock, Bauernkrieg: 540-541, 545-552.

⁸ Liebenau, Bauernkrieg.

⁹ Mühlestein, Bauernkrieg: 654.

«Haufen von Notizen, mit schludrigen Quellennachweisen»¹⁰ produziert, sei aber die bisher umfassendste und daher unverzichtbarste Darstellung. Er sieht im Bauernkrieg Bestrebungen, die frühneuzeitlichen ländlichen Unterschichten der Eidgenossenschaft zu revolutionieren, die ihrer Zeit weit voraus zu sein schienen. Seine Interpretation krankt allerdings an einer mythischen Überhöhung des Bauernstandes als Nahrungsmittelproduzenten, dem eine homogen verstandene bürgerliche Elite gegenübergestanden habe. Die eindimensionale Deutung der gesellschaftlichen Verhältnisse verhindert eine reflektierte Analyse des komplexen Kontextes des Bauernkrieges. Ansonsten blieb das Thema weitgehend unbearbeitet und liess insbesondere eine Aufarbeitung nach sozial- und kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten vermissen.

Die jüngere Forschung widmet dem Ereignis grössere Beachtung; nicht zuletzt deswegen, weil sein Einfluss auf die weiteren politischen und sozioökonomischen Entwicklungen der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft zunehmend als bedeutend erkannt wird. 1996 publizierte Niklaus Landolt seine Dissertation «Untertanen, Revolten und Widerstand auf der Basler Landschaft im 16. und 17. Jahrhundert», in der er sich auch mit den Unruhen während des Bauernkrieges von 1653 befasste.¹¹ Entscheidende Impulse gingen von der ausserordentlich umfangreichen Studie «Der Schweizerischen Bauernkrieg von 1653» von Andreas Suter aus dem Jahr 1997 aus. Suter gelang es, die Ereignisse und Motive der beteiligten Akteure sowie eine gesamtgeschichtliche Einordnung detailliert aufzuarbeiten. Seine Ergebnisse erlauben es, die Intentionen, Emotionen und Erregung der Protestierenden nachzuvollziehen und einen Eindruck davon zu erhalten, weshalb die Situation derart unkontrolliert eskalieren konnte. Das Entscheidungskalkül der Akteure wurde durch die strukturellen Rahmenbedingungen des historischen Kontexts beeinflusst und veränderte sich im Verlauf des Ereignisses durch die neu entstandenen Handlungsbedingungen.¹² Indem Suter in seinen Untersuchungen die strukturellen Voraussetzungen und das konkrete Ereignis als verbunden und sich gegenseitig beeinflussend versteht, betritt er methodisches Neuland. Nicht zuletzt aufgrund seines innovativen Vorgehens und seiner umfassenden Aufarbeitung der Ereignisse und Intentionen gilt seine Arbeit als Standardwerk.

Im Anschluss an Suter befasste sich unter anderem André Holenstein in mehreren Aufsätzen mit der Einordnung der bäuerlichen Unruhen in den sozial- und wirtschaftshistorischen Kontext.¹³ Holenstein würdigt die Erkenntnisse Suters, plädiert aber dafür, dass der Bauernkrieg weniger stark modernisierend gewirkt hat, als Suter dies darlegt. Die Transkription des Wolhuser und Huttwiler Bundesbriefes leisten für die jüngere Forschung wertvolle Grundlagen.¹⁴

Im Sammelband «Bauern, Untertanen und Rebellen» trugen die wichtigsten Experten die bisherigen Ergebnisse zusammen und legten Forschungsdesiderate offen. Dies stellt einen wichtigen Beitrag zur wissenschaftlichen Bearbeitung des Bauernkrieges dar. Der Sammel-

¹⁰ Mühlestein, Bauernkrieg: 654.

¹¹ Landolt, Untertanen.

¹² Suter, Bauernkrieg: 99.

¹³ Holenstein, Bauernkrieg: 1-43.

¹⁴ Holenstein, Bauernkrieg von 1653.

band fokussiert auf den schweizerischen Raum, was sowohl Stärke als auch Schwäche des Konvoluts ausmacht. Denn damit wurden zwar bisherige Forschungslücken bearbeitet und teilweise geschlossen, gleichzeitig fehlt aber eine Einordnung in den europäischen Forschungskontext.¹⁵

Der Beitrag von Landolt zu den Unruhen auf der Basler Landschaft verdeutlichte, wie wichtig es ist, in der Erforschung von Bauernkriegen und anderen Revolten regionale Unterschiede zu beachten.¹⁶ Daran anschliessend konnte Gregor Egloff in einer mikrohistorischen Studie aufzeigen, dass sich im Bauernkrieg von 1653 viele verschiedene lokale und regionale Konflikte vereinten. Die Untertanen im Michelsamt litten stärker unter der Herrschaftsintensivierung des Stiftes als unter derjenigen der hohen Obrigkeit. Der Bauernkrieg muss daher als komplexes Ereignis verstanden und untersucht werden, nicht als einfacher bipolarer Konflikt. Den Bauern standen mehr Handlungsmöglichkeiten Verfügung, als bisher angenommen. Egloff belegt damit eindrücklich, dass die Bauernkriegsforschung von der Erforschung mikrohistorischer Vorgänge profitiert.¹⁷

Diesem Plädoyer folgend untersuchte Andreas Ineichen die Herrschaftsverhältnisse im Luzernischen Entlebuch vor dem Bauernkrieg von 1653. Seine quellennahen Analysen zeigen auf, dass im untersuchten Kontext zwei unterschiedliche Herrschaftsauffassungen aufeinandertrafen, was seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert immer wieder zu Konflikten zwischen den Untertanen und der Luzerner Obrigkeit führten. Die Obrigkeit nahm für sich in Anspruch, Gesetze, Verordnungen und Mandate ohne Volkskonsultationen erlassen zu können und forderte von den Untertanen, gehorsam zu sein und sich unterzuordnen. Die Untertanen im Entlebuch hingegen interpretierten den Herrschaftsvertrag so, dass sie im Sinn einer partnerschaftlichen Beziehung für die Umsetzung der obrigkeitlichen Bestimmungen ein Mitspracherecht besitzen, auch wenn sich keine institutionalisierten Partizipationsformen ausgebildet hatten. Die Untertanen akzeptierten Rechtsverträge, die sie selbst mit dem Rat aushandelten. Sie waren dann auch bereit, gewisse Abgaben zu leisten. Derartige Verträge wurden nicht in Frage gestellt und galten als «das alte Recht», das von der Obrigkeit respektiert werden musste. Im Gegensatz dazu erhielten politische Verordnungen, welche der Rat alleine beschlossen hatte, «prekären Charakter» und provozierten die Untertanen, sich gegen die ohne ihren Einbezug erlassenen Verordnungen zu widersetzen.¹⁸

Dadurch erklärt sich, weshalb die Untertanen im Entlebuch ihr Vorgehen mit dem «alten Recht» legitimierten. Dies war nicht Ausdruck einer allgemein verbreiteten konservativen Haltung, «sondern eine Folge davon, dass ein gesellschaftlich akzeptiertes Verfahren zur Schaffung von 'neuem Recht' fehlte.»¹⁹ Die verschiedenen Ämter versuchten dennoch, ihre Partizipationsmöglichkeiten auszudehnen. Da der herrschaftliche Entscheidungs- und Gesetzgebungsprozess in Lu-

¹⁵ Römer, Bauern.

¹⁶ Landolt, Revolte.

¹⁷ Egloff, Alternativen: 207-235.

¹⁸ Ineichen, Mitsprache: 55-64.

¹⁹ Ineichen, Mitsprache: 71.

zern wenig formalisiert war, konnten sich die Untertanen de facto in verschiedenen Situationen einen gewissen, mal grösseren, mal geringeren Einfluss auf die Gesetzgebung bewahren. Eine institutionalisierte Mitwirkung oder politische Partizipation konnten sie allerdings nie erreichen. Gleichzeitig gelang es auch der Obrigkeit nicht, die beabsichtigten absolutistischen Tendenzen durchzusetzen. Obwohl sich die städtische Obrigkeit im 17. Jahrhundert zunehmend kulturell, sprachlich und ökonomisch von der Landbevölkerung unterschied, blieb das politische System paternalistisch.²⁰

Die Ausführungen zum Forschungsstand in Bezug auf den Bauernkrieg legen nahe, dass Fragestellungen hinsichtlich rhetorischer Strategien sowie konfessioneller Identitäten und Alterität bisher unzureichend erforscht wurden. Auch der Bundesbrief der Untertanen wurde in der Forschung bisher vergleichsweise wenig beachtet und lange mangelhaft und ungenau ediert; insbesondere im Hinblick darauf, dass es sich dabei um einen der wichtigsten Quellentexte zur Geschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653 handelt.²¹

Intensive Aufarbeitung erfuhr der Bundesbrief schliesslich durch André Holenstein, welcher seine Untersuchungen als erster Forscher seit Theodor von Liebenaus Studie auf das Luzerner Original stützte. Er konnte im Luzerner Staatsarchiv sowohl das Luzerner Original als auch die zeitgenössische Abschrift ausfindig machen. Auch das Basler und Solothurner Original befanden sich in ihren jeweiligen Staatsarchiven. Die kommentierte Transkription des Luzerner Originals mit Anmerkungen hinsichtlich Abweichungen davon im Basler und Solothurner Exemplar stellt eine wegweisende Leistung von Holenstein dar, welche die künftige Forschung an und mit dem Bundesbrieftext vereinfacht. Holenstein hat sowohl den Wolhuser Bundesbrief vom 26. Februar als auch den Huttwiler Bundesbrief vom 14. Mai 1653 zugänglich gemacht, sodass Vergleiche zwischen den Texten und damit Entwicklungen innerhalb der Bauernbewegung untersucht werden können.²²

Takao Iwai schätzte die Verdienste von Holenstein sehr hoch, sah allerdings Ergänzungsbedarf. Daher widmete er sich in zwei Aufsätzen dem Bundesbrief und dem Netzwerk der Landsgemeinden.²³ Seine Leistungen bestehen vor allem darin, dass er die drei überlieferten Originale und zwei Abschriften separat transkribiert und mit Hilfe einer tabellarischen Auflistung der Unterschiede ausführlich miteinander verglichen hat.²⁴ Dabei stellte er vorwiegend geringfügige und nur in drei Fällen grössere Unterschiede fest.²⁵ Wie diese jeweils zu deuten sind, lässt er mehrheitlich offen.

2.5.3 *Das Ereignis und seine historische Einordnung*

Konflikte zwischen Untertanen und Obrigkeiten resultierten

²⁰ Ineichen, Mitsprache: 71-72.

²¹ Iwai, Bundesbrief: 2-3; Iwai, Netzwerk: 4.

²² Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen im Bauernkrieg 1653: 32-43; Transkription des Wolhuser Bundesbriefes vom 26. Februar 1653: 66-71; Kommentierte Transkription des Huttwiler Bundesbriefes: 72-85.

²³ Iwai, Netzwerk: 4.

²⁴ Iwai, Bundesbrief: 3-4.

²⁵ Iwai, Bundesbrief: 3-4, 37-38.

meistens aus einem vielfältigen, ineinandergreifenden «Bündel von geistesgeschichtlich-ideologischen, verfassungs-, innen- und aussenpolitischen, wirtschaftlichen, sozialen und psychologischen Faktoren» mit Spannungen «zwischen politischer und sozialer Ordnung».²⁶ Diese Einschätzung, dass Konflikte entstehen, wenn die politische Ordnung nicht mehr mit den Interessen grosser Bevölkerungsgruppen übereinstimmen, trifft auch auf den Bauernkrieg von 1653 zu.

Der Bauernkrieg von 1653 wurde massgeblich durch die strukturellen Voraussetzungen, wie sie sich Mitte des 17. Jahrhunderts im europäischen Kontext zeigten, mitbestimmt. Die Kriegsgründe für den Bauernkrieg waren zu einem wichtigen Teil strukturbedingt und resultierten aus dem zeitgenössischen europäischen Kontext. Dieser wirkte sich in ganz Europa auf den Alltag der Menschen aus, auch auf die bäuerliche Bevölkerung der Eidgenossenschaft. Dementsprechend kam es Mitte des 17. Jahrhunderts europaweit zu zahlreichen inneren Konflikten aufgrund der geteilten kritischen strukturellen Vorbedingungen.²⁷

Hauptsächlich drei langfristige Faktoren wirkten sich nachteilig auf das bäuerliche Leben aus. Einerseits durchlief die Landwirtschaft eine Agrarkrise mit negativen Folgen für die Bauern. Während des Dreissigjährigen Krieges hatte ein Grossteil der Bauern ihre Produktion auf den Export in kriegsversehrte Gebiete des Reiches ausgerichtet und von der starken Nachfrage nach landwirtschaftlichen Erzeugnissen auf dem europäischen Markt, insbesondere vom Käsebedarf der grossen Heere, profitiert. Besonders das Berner Emmental und Luzerner Entlebuch konnten dank ihrer spezialisierten Milch- und Viehwirtschaft grosse Gewinne erzielen. Sie waren andererseits auf den Import von Getreide angewiesen und somit in überregionale Märkte integriert.²⁸

Die eidgenössischen Gebiete waren im 17. Jahrhundert stark mit ausländischen Wirtschaftsräumen verflochten. Die Wirtschaftssysteme profitierten von einer gegenseitigen Komplementarität. Die eidgenössische Landwirtschaft, arm an Rohstoffen und mit einer geringen Produktivität beim Getreideanbau, hatte früh eine kommerzialisierte, spezialisierte Produktion entwickelt. Sie war darauf angewiesen, ihre Produkte auf den europäischen Märkten anzubieten und dort ebenfalls Produkte einzukaufen, mit denen sie sich nicht selbst versorgen konnte.²⁹

Die Kriegskonjunktur hatte viele Bauern dazu verleitet, Kredite aufzunehmen und sich zu verschulden, um ihre Betriebe zu modernisieren. Besonders die Grossbauern, welche am stärksten im überregionalen Markt und in der Finanzwirtschaft integriert waren, nutzten diese Gelegenheit. Kleinbauern, welche mit ihrer landwirtschaftlichen Produktion kaum den Eigenbedarf decken konnten und oft sogar Nahrungsmittel auf dem Markt oder bei den Grossbauern einkaufen mussten,³⁰ waren von dieser Entwicklung weniger stark betroffen. Das Ende des Dreissigjährigen Krieges verursachte allerdings eine Absatzkrise und eine starke Nachkriegsdepression, da die Nachfrage nach Export-

²⁶ Peyer, Verfassungsgeschichte: 134.

²⁷ Suter, Erinnerungen: 146-148.

²⁸ Holenstein, Bauernkrieg: 3-4; Suter, Erinnerungen: 147.

²⁹ Holenstein, Europa: 79-92, 101-107; Suter, Bauernkrieg: 337-339.

³⁰ Holenstein, Bauern.

gütern einbrach.³¹ Sinkende Einnahmen und steigende Schuldzinsen verursachte bei vielen Betroffenen eine tiefe Schuldenkrise.³²

Zum zweiten stiegen in ganz Europa die Militärausgaben beispielsweise für die Modernisierung der Ausrüstung, für den Bau aufwändiger Schanzenanlagen und für die zahlreichen aufwändigen Kriege. Dies führte zu dauerhaften finanziellen Engpässen bei den europäischen Höfen. Auch die eidgenössischen Obrigkeiten kämpften mit den steigenden Ausgaben für die militärischen Modernisierungen. Auf der Seite der Einnahmen blieben allerdings aufgrund der chronischen Geldknappheit der europäischen Könige die Sold- und Pensionszahlungen aus Spanien und Frankreich teilweise oder ganz aus. Die Pensionszahlungen machten aber einen grossen Teil der öffentlichen Einnahmen aus. Um die steigenden Ausgaben bei sinkenden Einnahmen zu stemmen, verstärkten die Obrigkeiten seit den 1620er Jahren die fiskalische Belastung der Untertanen langfristig. Die Untertanen mussten zunehmend höhere Konsumsteuern, Zölle, Gerichts- und Verwaltungsgebühren sowie höhere Bussen bezahlen.³³ Diese indirekten Steuern waren unsozial verteilt und weckten immer wieder den Unmut insbesondere der Luzerner Untertanen. Derartige obrigkeitliche Fiskalpolitik verursachte 1513, 1570 sowie 1653 und 1712 Unruhen,³⁴ die dazu dienten, die «herrschaftliche Ressourcenabschöpfung»³⁵ wieder zu senken. Der bäuerliche Unmut richtete sich 1653 vor allem gegen diese steigenden Abgaben.³⁶

Schliesslich schränkte die zunehmende staatliche Durchdringung auch in ländlichen Gebieten die Handlungsspielräume der Untertanen verstärkt ein.³⁷ Seit dem 16. Jahrhundert intensivierte die Obrigkeit von Luzern wie auch andere eidgenössische und europäische Regierungen ihre Herrschaft und den Zugriff auf die Untertanen,³⁸ welche die Bevölkerung im Alltag zu spüren bekam. Im Rahmen einer «Partizipationskrise» wurden die alten Rechte und Freiheiten der Untertanen zunehmend beschnitten.³⁹ Spürbar wurde dieser Prozess durch einen Anstieg an obrigkeitlich erlassenen Mandaten und Ordnungen, welche die Autonomie und Selbstständigkeit der ländlichen Gemeinden verminderte und ohne ihr Einverständnis ihre «sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Handlungsspielräume einschränkten».⁴⁰

Die zunehmende politische Rechtlosigkeit, welche den Untertanen beispielsweise untersagte, sich zu versammeln oder an politischen Entscheidungen zu partizipieren, wurde begleitet von einem zunehmenden sozialen Gegensatz zwischen Stadt und Land.⁴¹ Im Spätmittelalter waren die Städte noch angewiesen auf die ländliche Bevölkerung, um Einnahmen, Soldaten und Macht zu erhalten. Sie wurden von der Re-

³¹ Suter, Bauernkrieg: 342-343.

³² Holenstein, Bauernkrieg: 3-4; Suter, Erinnerungen: 147-148.

³³ Holenstein, Bauernkrieg: 4-5; Suter, Erinnerungen: 146.

³⁴ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 117.

³⁵ Suter, Bauernkrieg: 399.

³⁶ Suter, Bauernkrieg: 363-401.

³⁷ Holenstein, Bauernkrieg: 3.

³⁸ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 116.

³⁹ Suter, Bauernkrieg: 382, 390.

⁴⁰ Holenstein, Bauernkrieg: 6.

⁴¹ Peyer, Verfassungsgeschichte: 121.

gierung «die Unsern» genannt. Im 17. Jahrhundert änderte sich das Selbstverständnis der städtischen Obrigkeiten. Die Patrizier verstanden sich als immer mehr als von Gott eingesetzte Herren, die ein natürliches, gottgegebenes Recht besaßen, über die Bevölkerung zu herrschen. Die ländliche Bevölkerung wurde nicht mehr zur eigenen Gruppe gezählt, sondern als «Untertanen» bezeichnet.⁴²

In den ländlichen Untertanengebieten Luzerns und Berns wurde die staatliche Macht in hohem Masse durch die obrigkeitlichen Amtsleute, die aus der ländlichen Bevölkerung gestellt wurden, repräsentiert. Die Amtsinhaber der Stellen des Untervogts, des Gemeindevorstehers, der Geschworenen oder der Kirchenpfleger rekrutierten sich aus dem Kreis der dörflichen Elite. Diese Gruppe setzte sich aus Grossbauern, finanzstarken Wirten und Müllern zusammen. Die sozial schlechter gestellten Tauner, Landhandwerker und Heimarbeiter hingegen hatten kaum Zugang zu den begehrten Stellen. Die ländlichen Eliten waren über diese Ämter in der lokalen staatlichen und kirchlichen Verwaltung integriert. Diese sogenannten Honoratioren bildeten eine Schnittstelle zwischen der Obrigkeit und den Untertanen⁴³ und waren damit einem «doppelten Legitimationsdruck»⁴⁴ ausgesetzt; sie mussten sich sowohl gegenüber der Obrigkeit als auch gegenüber den anderen Untertanen rechtfertigen. Die Obrigkeit war in ihrer Verwaltungstätigkeit auf die Kooperation der lokalen Amtsleute angewiesen, da diese die Lokalverhältnisse kannten. Die städtische Obrigkeit war aufgrund der geringen staatlichen Durchdringung ihres Territoriums existenziell auf diese lokalen Amtsträger angewiesen. Daher bemühte sie sich, die Honoratioren durch Verleihung von symbolischem Kapital vom Rest der Untertanen zu distanzieren. Sie liessen beispielsweise Amtskleider in den Landesfarben anfertigen, um die Amtsträger vom «gemeinen Mann» abzuheben, wodurch die traditionelle Gesellschaftsordnung gestützt werden sollte.⁴⁵

Die ländlichen Honoratioren sicherten sich innerhalb der Verwandtschaft oft über Generationen hinweg ihre Stellung, sodass ein Dorfpatriziat entstand. Sie entwickelten verschiedene Strategien, um ihre Wahlchancen positiv zu beeinflussen. Sie bauten beispielsweise ein zweckdienliches patenshaftliches Beziehungsnetz sowohl zum Luzerner Stadtpatriziat als auch zu ländlichen Akteuren auf. Insbesondere Gastwirte hatten hierbei eine prädestinierte Position und waren für die Vernetzung innerhalb der überregional agierenden ländlichen politischen Elite geeignet. Überdies übernahmen die ehrgeizigen Amtsleute zahlreiche Patenschaften, die eine persönliche, enge Verbindung schufen, um ihre Position mithilfe einer grossen Gefolgschaft zu stärken und Wählerstimmen zu sichern.⁴⁶ Der Zugang zu den Ämtern blieb immer mehr den etablierten Familien vorbehalten, welche dank Klientelismus, Patronage und strategischen Verwandtschaftsbeziehungen gelernt hatten, wie man sich in den verschiedenen Instanzen zu verhalten hatte. Insgesamt zeichnete sie ein spezifischer sozialer Habitus aus, der ihnen

⁴² Holenstein, Partizipation: 243-248.

⁴³ Holenstein, Bauern.

⁴⁴ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 122.

⁴⁵ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 122-123.

⁴⁶ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 170-175.

den Zugang zu Machtpositionen sicherte.⁴⁷

Diese Amtsleute auf den unteren Verwaltungsebenen waren zentrale Akteure der Herrschaftspraxis und beeinflussten durch ihre Handlungen das Herrschaftsgefüge entscheidend. Die neuere Forschung hat hinreichend belegt, dass die frühneuzeitliche Herrschaft nicht als einseitig durchgesetzte Machtausübung zu verstehen ist, sondern im Alltag der Beherrschten einen gewissen integrierenden Vorteil generieren musste, um konsensfähig zu sein. Die lokalen Amtsträger handelten integrationsfördernd und stützten das Herrschaftssystem. Ihre «Janusgesichtigkeit»⁴⁸ wird anhand ihrer Position bei Unruhen deutlich: Durch ihr Verhalten zogen sie, insbesondere wenn sie eine obrigkeitstreue Haltung hatten, den Unmut der Landleute auf sich und gerieten wiederholt ins Zentrum von Protestaktionen.⁴⁹

Zu diesen langfristigen strukturellen Voraussetzungen kam schliesslich eine kurzfristige ökonomische Krise hinzu, die durch eine obrigkeitlich verordnete Münzabwertung, die vor allem auf Kosten der ländlichen Untertanen durchgeführt wurde, ausgelöst wurde.⁵⁰ In den ersten Jahren des Dreissigjährigen Krieges liessen die Obrigkeiten des Deutschen Reiches Münzen von geringerem Metallwert bei gleichbleibendem Nominalwert prägen. So konnte die Kaufkraft ohne entsprechendes Depot erhöht werden. Die eidgenössischen Obrigkeiten mussten gleichziehen. Doch da die guten Münzen mit wertäquivalentem Metallanteil aus dem Umlauf verschwanden, vertrauten die Handelnden den kupfernen Münzen nicht mehr. Dies führte zu einer Hyperinflation in den frühen 1620er Jahren. Bern, Solothurn und Freiburg legten «für ihre minderwertigen Batzen einen staatlichen Zwangskurs fest und behielten damit die Prägegewinne für sich».⁵¹ Der vorgeschriebene Wert entsprach aber in keiner Weise mehr dem realen Metallwert. Die Obrigkeiten konnten an ihrem Zwangskurs festhalten, da sie den Nominalwert der Batzen versicherten.⁵²

Die billigen Kupferbatzen waren aber leicht zu fälschen, weshalb der Handel mit Falschgeld stark zunahm. Der Berner Obrigkeit blieb nichts Anderes übrig, als das Verhältnis zwischen Nominalwert und Metallwert der Münzen, des Batzens, wiederherzustellen. Dazu wertete sie im Dezember 1652 «die Batzen von Bern, Freiburg und Solothurn auf ihrem Territorium um 50 beziehungsweise 25 Prozent ab».⁵³ In der Folge musste die Luzerner Obrigkeit das Gleiche tun, um zu verhindern, dass die Berner die schlechten Berner Münzen zum bisherigen Nominalwert gegen die qualitativ besseren Luzerner Münzen eintauschten und sich damit die Münzen mit niedrigem Metallwert in Luzern konzentrierten, während diejenigen mit höherem Metallwert in Berner Gebiete abflossen.⁵⁴

Die Münzabwertung Ende 1652 wirkte sich am negativsten auf die Luzerner Grossbauern im Entlebuch, welches enge wirtschaftliche

⁴⁷ Pfister, Honoratioren; Pfister, Klientelismus; 29-33.

⁴⁸ Peyer, Verfassungsgeschichte: 135.

⁴⁹ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 122-123.

⁵⁰ Suter, Erinnerungen: 146-147.

⁵¹ Holenstein, Bauernkrieg: 5.

⁵² Holenstein, Bauernkrieg: 5.

⁵³ Holenstein, Bauernkrieg: 5.

⁵⁴ Holenstein, Bauernkrieg: 5-6.

Beziehungen zum benachbarten Berner Emmental unterhielt, aus. Hier war der Berner Batzen sehr verbreitet. Da die Berner Obrigkeit die Münzabwertung zum Schutze von zu grossen eigenen Verlusten heimlich vorbereitet hatte und lediglich eine Frist von drei Tagen gewährte, um die Batzen einzutauschen, konnten lediglich Berner Untertanen ihre Münzen noch eintauschen. Alle anderen hatten kaum eine Möglichkeit, dieses Angebot zu nutzen und «blieben auf ihren minderwertig gewordenen Münzen sitzen».⁵⁵

Viele der Benachteiligten waren Luzerner Untertanen. Sie waren zum Zeitpunkt der verheerenden Münzabwertung bereits hochverschuldet, konnten ihre Kredite immer weniger zurückzahlen, während die städtischen Gläubiger keinen Aufschub duldeten. Viele Bauern – nicht nur in Luzern – standen daher Anfang 1653 vor dem Ruin.⁵⁶

All diese Vorgänge führten bei den Untertanen zu grossem Unmut. Von den beschriebenen Entwicklungen Mitte des 17. Jahrhunderts, von der zunehmenden Ressourcenabschöpfung und der Verminderung der kommunalen Rechte waren grundsätzlich alle Untertanen betroffen. Aber eine bestimmte Gruppe von Untertanen, nämlich die Grossbauern, Wirte, Müller sowie weitere Mitglieder des Dorfpatriziates, war besonders stark betroffen. Ihre vielschichtige Problemlage gründete in der finanziellen Verschuldung und ihrer prekären Zuspitzung aufgrund der aktuellen Einbussen. Die Untertanen litten sehr unter der plötzlichen Münzabwertung der Luzerner und Berner Obrigkeit.⁵⁷ Ihre Unzufriedenheit führte zu Diskussionen in den Wirtshäusern, Zusammenschlüssen und unter der Leitung charismatischer Anführer zu organisierten Forderungen an die Obrigkeiten.

Damit begannen die Unruhen.⁵⁸ Die Münzabwertung veranlasste Ende 1652 die ersten Versammlungen von unzufriedenen Untertanen im Entlebuch. Die Versammelten waren empört über die neuen Abgaben und die Verletzung ihrer traditionellen Rechte.⁵⁹ Träger und Anführer des Widerstandes stammten zumeist aus der ländlichen Elite, aus der Gruppe der Grossbauern und «der vermögenden Schicht dörflicher Honoratioren».⁶⁰ Sie übten oft ein politisches oder kirchliches Amt aus. Unter den führenden Personen waren viele ländliche Beamte, finanziell starke Müller und Wirte, welche aus einer einflussreichen und wohlhabenderen Schicht stammten. Wirtshäuser übernahmen in den meisten Untertanenunruhen eine zentrale Rolle, da sich die Beteiligten hier versammelten, Anhänger rekrutierten und dank Alkoholkonsum in eine euphorische Stimmung versetzt wurden.⁶¹

Die ländliche Oberschicht und die Amtsträger beteiligten sich deshalb führend an der Bewegung, da die obrigkeitliche Fiskalpolitik, der zunehmende herrschaftliche Zugriff und die damit einhergehende Einschränkung der kommunalen Rechte die politische und ökonomische ländliche Elite am stärksten betrafen. Die Münzabwertung hatte

⁵⁵ Holenstein, Bauernkrieg: 6.

⁵⁶ Suter, Bauernkrieg: 343-352.

⁵⁷ Holenstein, Bauernkrieg: 3.

⁵⁸ Vrgl. Holenstein, Bauernkrieg: 6-10; Suter, Bauernkrieg: 57-212.

⁵⁹ Holenstein, Bauernkrieg: 6.

⁶⁰ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 119.

⁶¹ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 120.

diejenigen ländlichen Schichten besonders hart getroffen, welche in den Finanzmarkt eingebunden waren und Zugang zu Krediten hatten. Es handelte sich dabei vorwiegend um Grossbauern, die sich verschuldet hatten. Kleinbauern produzierten selten Überschüsse, die sie auf dem Markt anbieten konnten, und waren weniger stark betroffen.⁶² Ausserdem profitierten die Amtsleute von ihrer politischen Erfahrung, ihrem weitreichenden Netzwerk und ihrem Einfluss, um die ländliche Bevölkerung zu beeinflussen und Aktionen zu organisieren.⁶³ Die Bauern waren auch zwischen den Gemeinden gut vernetzt, aufgrund ihrer Verbindung und Kontakte zu regionalen Märkten und Wirtshäusern, die man regelmässig besuchte. Die unzufriedenen Untertanen trafen sich im Laufe des Konflikts vielerorts mit Gleichgesinnten aus anderen Orten zu kleineren und grösseren Versammlungen.⁶⁴

Die unzufriedenen Entlebucher entschlossen sich dazu, Abgeordnete an den Luzerner Rat zu senden, um ihm «früntlich vnderthanig vnd jnggebür mit grosser pitt»⁶⁵ ihre Beschwerden vorzutragen. Sie erwarteten von ihrer Obrigkeit, die negativen Auswirkungen der Wirtschaftskrise zu mildern. Da die Herrschaftsverhältnisse der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft stark verhaltensregulierende, disziplinierende Kraft ausübten, brachen die Entlebucher Gesandten, angeführt von Hans Emmenegger aus Schüpfheim und Christian Schybi aus Escholzmatt, mit grosser Angst nach Luzern auf, um der Obrigkeit ihr Bittgesuch zu unterbreiten. Der Luzerner Rat ging allerdings nicht auf die Forderungen ein beziehungsweise empfing die Abgesandten erst gar nicht. Die Bauern benannten fortan dieses Ereignis als Ursprung ihres Zusammenschlusses, von dem sie wussten, dass er rechtswidrig war.⁶⁶ Sie fühlten sich gedemütigt und warfen der Obrigkeit vor, die Kommunikation mit ihnen abgebrochen zu haben, indem ihnen der übliche legale Kommunikationsweg, um Anliegen oder Beschwerden anzubringen, die Bitte oder Supplikation, verwehrt wurde.⁶⁷

Als Reaktion darauf veranstalteten die Bewohner des Entlebuch am 10. Februar 1653 eine Prozession zur Wallfahrtskirche Heiligkreuz. Nach der Predigt versammelten sie sich zu einer illegalen Landsgemeinde und schworen sich gegenseitig, alles daran zu setzen, um gemeinsam ihre alten Rechte, die man ihnen genommen hatte, wieder zu erlangen. Die sogenannten «Drei Tellen», welche die drei «ersten» Eidgenossen darstellen sollten, schworen, sich erst zufrieden zu geben, wenn die Luzerner Obrigkeit den Anliegen nachgekommen sei. Um ihre Forderungen durchzusetzen, vereinbarten sie, keinen Zins oder Zehnt zu bezahlen, bis die Obrigkeit nachgegeben hatte.⁶⁸

Dieses Verhalten war aus mehrfacher Hinsicht rechtswidrig. Es war den Untertanen strengstens verboten, politische Versammlungen abzuhalten. Die Strafen gegen Verstösse waren entsprechend hoch. Die Obrigkeit wollte damit systematisch sicherstellen, dass sich die Unter-

⁶² Holenstein, Bauern.

⁶³ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 122

⁶⁴ Iwai, Netzwerk: 10-16.

⁶⁵ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

⁶⁶ Suter, Bauernkrieg: 101.

⁶⁷ Holenstein, Bauernkrieg: 7.

⁶⁸ Suter, Bauernkrieg: 122-131.

tanen nicht organisierten, um eine Veränderung der politisch-institutionellen Regeln und Gesetze zu verlangen.⁶⁹ Die Untertanen im luzernischen Entlebuch hatten sich aber bereits in den Jahrzehnten vor dem Bauernkrieg im Rahmen verschiedener Konflikte versammelt. Die Entlebucher hatten ein anderes Herrschaftsverständnis als die Obrigkeit und waren der Ansicht, für obrigkeitliche Erlasse eine Art Mitspracherecht zu besitzen und über deren Umsetzung selbst entscheiden zu können.⁷⁰ Es war damit eine eingeübte Coping-Strategie, sich bei Unzufriedenheit mit der obrigkeitlichen Herrschaftsausübung, zu versammeln und gemeinsam zu beratschlagen.

Ebenso waren die gemeinsamen Schwüre rechtswidrig und galten als illegitime Verschwörungen. Der Eid hatte eine grosse bindende Kraft und war verpflichtend (siehe Kapitel 2.3.1 und 2.3.2).⁷¹ Er war im Rahmen der Untertanenhuldigung zur Sicherung der Herrschaftsordnung der Obrigkeit vorbehalten. Nur die rechtmässige Obrigkeit durfte den Gehorsam der Bevölkerung eidlich für sich beanspruchen. Untertanen, die einander den Eid schworen, brachen ihren Treueeid gegenüber ihrer rechtmässigen Herrschaft und machten sich damit des Hochverratsschuldig.⁷² Die Schwurgemeinschaft der Untertanen bezweckte, dadurch eine Gruppe mit gemeinsamen Zielen zu konstituieren, die eine Konkurrenz für die Gemeinschaft zwischen Herrschenden und Beherrschten darstellte.⁷³ Zudem behielten die Untertanen die Zins- und Zehntzahlungen zurück, was aus der Perspektive der Obrigkeiten eindeutig gegen den Untertanengehorsam und damit gegen geltendes Recht versties. Die Untertanen sahen sich zu illegalen Widerstandsmitteln gezwungen und berechtigt, da die Obrigkeit ihr einziges legales Mittel, die untertänige Bitte an den Luzerner Rat, verweigert hatte.⁷⁴ Der passive Widerstand der Untertanen gefährdete aber die Durchsetzung herrschaftlicher Fiskalpolitik, weshalb verstärkte Repressionen gegen die Widerständischen vorprogrammiert waren.⁷⁵

Die Obrigkeit war empört über den rechtswidrigen Akt. Trotz obrigkeitlicher Appellation an die übrigen Luzerner Ämter schlossen sich diese den Forderungen an. Am 26. Februar trafen sich Repräsentanten aller Luzerner Untertanen in Wolhusen, um einen neuen Bund zu schwören. Da Luzern nun die notwendigen Soldaten und damit auch das entsprechende Werkzeug fehlte, auf die Abtrünnigen Druck auszuüben, bat die Regierung die katholischen Orte der Eidgenossenschaft um Vermittlungshilfe.⁷⁶

In der Zwischenzeit hatten sich die Unruhen Anfang März auf die Untertanengebiete von Bern, bald darauf von Solothurn und Basel ausgeweitet. Die Untertanen dieser Orte hatten ähnliche Klagen gegen ihre Obrigkeiten wie die Luzerner. Der Berner Rat bat die evangelischen Orte ebenfalls um Vermittlung mit ihren Untertanen.⁷⁷

⁶⁹ Suter, Bauernkrieg: 101.

⁷⁰ Ineichen, Mitsprache: 68.

⁷¹ Anonymus, Huldigung; Luminati, Eid.

⁷² Holenstein, Huldigung: 385-409, 416-418; Schmidt, Bundestheologie: 317-325.

⁷³ Holenstein, Bauernkrieg: 7.

⁷⁴ Suter, Bauernkrieg: 101.

⁷⁵ Suter, Bauernkrieg: 400-401.

⁷⁶ Suter, Bauernkrieg: 167-183; Liebenau, Bauernkrieg: 128-141.

⁷⁷ Holenstein, Bauernkrieg: 8.

Die Vermittlungsvorschläge der eidgenössischen Orte wurden Ende März beziehungsweise Anfang April präsentiert und sahen für die Untertanen vorteilhaft aus. Die Untertanen konnten weit mehr als die Hälfte ihrer Forderungen durchsetzen. Das Recht auf Versammlungen und das Mitspracherecht bei Gesetzen, Mandaten und der Ämterbesetzung wurde ihnen aber verwehrt. Denn die Regierungen waren in Bereichen, die aus ihrer Sicht wesentliche Aspekte ihrer Herrschaftsrechte betrafen, zu keinen Kompromissen bereit. Ausserdem mussten die Untertanen zustimmen, dass ihr Handeln als widerrechtlich und kriminell bezeichnet wurde, dass sie die angefallenen Kosten übernahmen, ihre Anführer bestraft wurden, vor dem Rat um Vergebung baten und der Huldigungseid erneuert wurde.⁷⁸

Zur Umsetzung des Untertaneneides reisten Anfang April Repräsentanten des Luzerner Rates und der eidgenössischen Vermittler in die Luzerner Landschaft. Dort lasen sie den Untertanen den Vermittlungsvertrag vor und liessen sich von acht der zehn Luzerner Ämter den Eid schwören. Im Entlebuch stiessen sie allerdings auf Widerstand. Die wenigen anwesenden Männer verweigerten die Zustimmung. Sie forderten das Recht auf politische Bündnisse wie beispielsweise den Wolhusener Bund und Versammlungen abzuhalten. Ausserdem waren sie entrüstet darüber, dass ihre Handlungen einseitig als kriminelle Taten bezeichnet wurden; die Obrigkeit sei mitschuldig. Die Entlebucher wehrten sich dagegen, dass die Obrigkeit im Vermittlungsfrieden die Deutungshoheit für sich beanspruchte. Sie interpretierten den vorgeschlagenen Kompromiss als ehrverletzend und wiesen ihn entschieden zurück. Der Auftritt der obrigkeitlichen Vertreter endete aufgrund ausgebrochener Unruhen ohne Untertaneneid.⁷⁹

Die Untertanen konnten also weder auf legalem Weg mittels Supplikationen noch mit illegalen Mitteln wie dem passiven Widerstand die Verhältnisse nach ihrem Willen verändern. Diese Erfahrungen führten dazu, dass die Entlebucher die politischen Institutionen nun dauerhaft verändern wollten und daher «das Programm eines grundlegenden, revolutionären politischen Systemwechsels verfochten.»⁸⁰ Sie verlangten nun weitergehende politische Partizipation als zu Beginn.

In der Folge konnten die Entlebucher bei einer Versammlung in Signau vom 10. April die Bauern des Berner Emmentals davon überzeugen, den Vermittlungsvorschlag nachträglich trotz bereits erfolgter Zustimmung auszuschlagen. Die Berner Untertanen hatten zwar zuvor weniger weitreichende politische Forderungen gestellt, aber sie hatten von ihrer Obrigkeit keine Amnestie erhalten. Die Anführer sollten bestraft werden. Sie waren daher offen für die Motivationsansprachen der Entlebucher. Gemeinsam beabsichtigte man, die eidgenössischen Untertanen, beginnend mit denjenigen von Bern, Luzern, Solothurn und Basel, in einem Bündnis zu vereinen, wie auch die Obrigkeiten verbündet waren.⁸¹

⁷⁸ Suter, Bauernkrieg: 175-178.

⁷⁹ Holenstein, Bauernkrieg: 7-9; Suter, Bauernkrieg: 180-183.

⁸⁰ Suter, Bauernkrieg: 401.

⁸¹ Suter, Bauernkrieg: 198-199.

2.5.4 *Die Stärkung der gemeinsamen Untertanenidentität durch den Huttwiler Bauernbund*

Die Untertanen im Entlebuch hatten sich bereits bei früheren Problemen versammelt und andere Ämter kontaktiert.⁸² Im Kontext der nun einsetzenden Verschärfung des Konflikts konnten die Beteiligten auf ältere, eingeübte Praktiken und Vorgehensweisen zurückgreifen. Die Idee, sich grenzüberschreitend zu verbünden, um ihre Anliegen zu stärken, war hingegen neu, hatte aber ein direktes Vorbild: die alten eidgenössischen Bünde. Im Rahmen der Vermittlungsversuche hatten die Untertanen gesehen, wie die verbündeten Obrigkeiten einander geholfen hatten, um Ordnung und innere Sicherheit aufrecht zu erhalten. Denn der ursprüngliche Zweck der eidgenössischen Bündnisse bestand darin, den Landfrieden zu sichern. Im Stanser Verkommnis von 1481 hatten sich die Obrigkeiten der verschiedenen Orte zudem politische und militärische Hilfe bei Konflikten mit ihren Untertanen versprochen. Dadurch sicherten sie sich ihre landesherrliche Position. Die Untertanen hatten gelernt: Bündnispartner halfen einander.⁸³

Nach obrigkeitlichem Vorbild sollte ein Bündnis der Untertanen diesen ermöglichen, sich gegenseitig zu unterstützen und ihre Forderungen durchzubringen. Die Bauernanführer konstituierten ihren sogenannten «Bauernbund» bewusst im Kontrast zum alten «Herrenbund».⁸⁴ Die Untertanen von Luzern, Bern, Solothurn und Basel vereinten sich mit der Intention, dass sich die Untertanen aller eidgenössischen Orte verbünden sollten. Dieses Ziel blieb allerdings Wunschdenken. Insbesondere die Untertanen der Länderorte konnten nicht für die Bewegung mobilisiert werden.⁸⁵

Der Zusammenschluss in einem Bund bedeutete, dass der Konflikt ein neues Stadium erreichte. Die Vermittlungslösung durch die eidgenössischen Orte war nun undenkbar geworden. Zugleich hatte der mittlerweile überregionale Konflikt den üblichen Rahmen von innerörtlichen Protesten und Unruhen deutlich gesprengt. Am 23. April fand in Summiswald eine Versammlung mit Abgeordneten aus Luzern, Bern, Basel und Solothurn statt. Erstmals trafen und berieten sich dort Vertreter der vier betroffenen Orte und einigten sich auf gemeinsame Forderungen, Ziele und Vorgehen. Obwohl sie wussten, dass die Landsgemeinde widerrechtlich war, sahen sie sich aufgrund der Umstände und den ungerechtfertigten obrigkeitlichen Neuerungen dazu berechtigt und arbeiteten an ihrer politischen Organisation.⁸⁶ Ihr Vorgehen legitimierten sie mit dem Verweis auf die Befreiungstradition aus der Frühzeit der Eidgenossenschaft damit, dass die Regierungen die alten Rechte missachtet hätten.⁸⁷

Sie verfassten einen ersten Entwurf eines gemeinsamen Bundesbriefes nach Vorbild der alteidgenössischen Bündnisbriefe.⁸⁸ Die Beschwerden und Forderungen der verschiedenen Gemeinden waren aber

⁸² Ineichen, Mitsprache: 68.

⁸³ Holenstein, Bauernkrieg: 10; Peyer, Verfassungsgeschichte: 41.

⁸⁴ Maeder, Bauernunruhen: 84.

⁸⁵ Holenstein, Bauernkrieg: 7-12.

⁸⁶ Holenstein, Bauernkrieg: 7-12.

⁸⁷ Liebenau, Bauernkrieg: 277-281; Summiswalder Bundesbrief: Ebd.: 291-293.

⁸⁸ Holenstein, Bauernkrieg: 11-12.

zu zahlreich, um zusammengetragen werden zu können. Sie wurden im Bundesbrief schliesslich in eine abstrahierte Form gebracht, die für alle Beteiligten stimmte. Der Entwurf lehnte sich explizit an die ersten eidgenössischen Bünde an, wollte die alten Rechte sichern, Neuerungen, Ungerechtigkeiten und Beschwerden abschaffen und den Obrigkeiten belassen, was ihnen zustehe, sowie den Untertanen, was diesen gehört. Der Bund sollte dem Wohle des ganzen Vaterlandes dienen. Man schwor, einander unter Einsatz jeglicher Mittel zu helfen. Der Entwurf enthielt den Passus, der katholische Glaube sollte jederzeit höhergestellt sein, als andere Glaubensrichtungen. Es sollte aber jeder bei seiner Religion verbleiben dürfen. Auf Verlangen der evangelischen Anwesenden wurde dieser Teil gestrichen.⁸⁹

Am 30. April trafen sich die Abgeordneten aus den vier eidgenössischen Untertanengebieten und berieten sich erneut. Der Text des Bundesbriefes wurde überarbeitet. Das Ergebnis der Beratungen wurde schliesslich auf der grossen Landsgemeinde vom 14. Mai in Huttwil nach einem gemeinsamen Kirchenbesuch im Bundesbrief niedergeschrieben.⁹⁰ Diese kantonsübergreifende Veranstaltung war ein grosses Fest, auf dem Tausende Untertanen aus den vier Orten anwesend waren. Die Versammelten beschworen den Bundesbrief und den Bauernbund feierlich. Dazu knieten sie sich hin, hoben die Schwurfinger und sprachen den von Leuenberger vorgesagten Eid nach.⁹¹

Die Protestierenden fertigten vier Exemplare des Bundesbriefes an; je einen für die Vertreter der vier Untertanengebiete. Neben diesen vier Originalen wurden in den Orten, teilweise von den Obrigkeiten, mehrere zeitgenössische Abschriften hergestellt.⁹² Die Anwesenden waren damit endgültig zu Aufständischen geworden. Auf Seiten der Obrigkeiten wurde nun aber die Gefahr eines grossen Protests und einer Untertanenerhebung immer virulenter.⁹³

Der Huttwiler Bundesbrief ist nach aktuellem Forschungsstand in Form von drei Originalen und mehreren zeitgenössischen Abschriften überliefert. Drei der vier im Mai 1653 angefertigten originalen Bundesbriefe befinden sich in ihren jeweiligen Staatsarchiven in Luzern, Basel und Solothurn. Zusätzlich existieren zeitgenössische Abschriften aus Bern, Luzern und Solothurn. Das Berner Original ist nicht überliefert.⁹⁴ Dieses wurde wahrscheinlich mit dem Kopf des am 6. September 1653 hingerichteten Bauernanführers Niklaus Leuenberger an den Galgen gehängt und ging anschliessend verloren.⁹⁵

Die Entstehungsumstände des Bundesbriefes verdeutlichen, dass die Urkunde vom 14. Mai 1653 zu einem Zeitpunkt verfasst und beschworen wurde, als der Konflikt der Bauern mit ihren Obrigkeiten

⁸⁹ Liebenau, Bauernkrieg: 291-293.

⁹⁰ Holenstein, Bauernkrieg: 10-12; Suter, Bauernkrieg: 194-309.

⁹¹ Vock, Bauernkrieg: 267. Der Wortlaut des Eides: «Wie die Schrift weiset, dem will ich nochgohn, und vollbringen mit guten Treuen, wenn ich das halte, dass mir Gott wolle gnedig sein an meinem letzten End. Wann ich's aber nit halte, dass er mir nit woll gnedig seie an meinem letzten End, so wahr mit Gott helf, ohne alle Gefehrd.» Liebenau, Bauernkrieg: 22.

⁹² Holenstein, Bauernkrieg: 36; Iwai, Bundesbrief: 2-3; Iwai, Netzwerk: 4.

⁹³ Holenstein, Bauernkrieg: 7, 11-12.

⁹⁴ Holenstein, Bauernkrieg: 1-43; Holenstein, Bauernkrieg von 1653: 28-85.

⁹⁵ Iwai, Bundesbrief: 2-3; Turmbuch 1653-1656: 6.

bereits eine brisante Dimension erreicht hatte. Die Untertanen waren von den bisherigen Vermittlungsversuchen, den aus ihrer Sicht zu geringen Zugeständnissen und der abschätzigen Behandlung durch ihre Regierungen enttäuscht. Sie entschieden sich, die Konfrontation zu suchen, um ihre Ziele zu erreichen.

Inhaltlich wurde der Bundesbrief von den Anführern der Bauern aus den verschiedenen Untertanengebieten gemeinsam verfasst; sie formulierten den Text aus der Perspektive der ersten Person Plural und nannten sich «vnß buren vnd vnderthonen».⁹⁶ Es handelte sich um ein gemeinsames Programm der Untertanen «vß der herrschafft Bern, Lucärn, Solothurn vnd Basel Gebiet».⁹⁷

Theodor von Liebenau konnte nachweisen, dass die Leitung der Bauernbewegung, die im Luzerner Entlebuch begonnen hatte, und von Luzerner Akteuren wie Hans Emmenegger aus Schüpfheim, Christian Schybi aus Escholzmatt, Fridli Buecher Hans Häller aus Willisau geprägt worden war, zunehmend von Berner Emmentalern wie Niklaus Leuenberger aus Rüderswil und Ueli Galli aus Signau übernommen wurde.⁹⁸ Die Abgeordneten der Bauern an der Landsgemeinde in Huttwil kamen bereits mehrheitlich aus Bern⁹⁹ und wählten Niklaus Leuenberger zum Anführer der Bauernbewegung.¹⁰⁰

Im Text des Bauernbriefes blieb unerwähnt, dass die führenden Mitglieder der Bauernbewegung aus der Dorfaristokratie stammten, also aus der wohlhabenden und einflussreichen Bevölkerungsschicht, die gewohnheitsmässig als prädestinierte Sprecher für die Anliegen der ländlichen Bedürfnisse auftrat und die Möglichkeiten hatte, interkantonale Beziehungsnetzwerke aufzubauen.¹⁰¹ Kleinbauern, Knechte und Frauen liessen sich motivieren und mitreissen, waren aber nicht Initianten der Unruhen. Der Text nahm keine Binnendifferenzierungen in den dargestellten Gruppen vor, sondern konstruierte eine bipolare Gegenüberstellung von «uns Untertanen» gegen «die Obrigkeiten». Bei der «wir»-Gruppe wurde nicht zwischen Gross- und Kleinbauern, zwischen Amtsträgern und einfacher Bevölkerung unterschieden.

Als konkreter für die jeweiligen Formulierungen verantwortlicher Schreiber wird Johann Konrad Brenner aus Bern angenommen. Er stammte ursprünglich aus Süddeutschland und fungierte während des Konflikts als Schreiber der bernischen Untertanen. Er verfasste nachweislich die Kopie des Berner Exemplars des Bundesbriefes, welche auf Bitten der Berner Obrigkeit am 19. Mai 1653 (gregorianischer Kalender) angefertigt wurde.¹⁰² In den Verhören nach dem Krieg gab Brenner allerdings an, dass der Schreiber aus Luzern stammte. Er selbst habe den Text lediglich unter Zwang vorgelesen und kopiert. Diktiert habe den Text vor allem Niklaus Leuenberger.¹⁰³

Der Bundesbrief war an drei Adressatenkreise gerichtet. Als Beschwerde- und Rechtfertigungstext war er einerseits an die jeweiligen

⁹⁶ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

⁹⁷ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

⁹⁸ Liebenau, Bauernkrieg: 289–290.

⁹⁹ Iwai, Netzwerk: 10.

¹⁰⁰ Stüssi-Lauterburg, Herrenpossen: 44.

¹⁰¹ Hostettler, Lieder: 29–32.

¹⁰² Holenstein, Bauernkrieg: 36.

¹⁰³ Liebenau, Bauernkrieg: 289–290.

Obrigkeiten der teilnehmenden Untertanen gerichtet. Er sollte aufzeigen, dass sich die Untertanen gegenseitig unterstützten. Die vergrößerte Gegnerschaft sollte den Druck auf die Obrigkeiten erhöhen, um sie zum Einlenken zu bewegen. Andererseits war der legitimierende und reglementierende Teil an die Untertanen beteiligter und unbeteiligter Orte gerichtet, indem er die Regeln und Absichten des Bundes festhielt. Der Text sprach die bisher unbeteiligten Untertanen der anderen eidgenössischen Orte an, indem er für die Vorteile der Solidarität unter den Untertanen warb. Er wollte die unbeteiligten Untertanen einladen, sich dem Bauernbund anzuschliessen. Zudem war der Text an die eidgenössischen Obrigkeiten der nichtbeteiligten Orte gerichtet. Er legitimierte das Vorgehen der Untertanen nach aussen, indem die Ursachen und Vorgeschichte erläutert wurden. Die Darlegung der ungerechten Verhältnisse sollte sie dazu motivieren, Partei für die Untertanen zu ergreifen, oder zumindest die fehlbaren Obrigkeiten nicht zu unterstützen.

Ziel der Verfassenden war es, sich vor der Aussenwelt zu legitimieren und nach innen abzusichern. Der Text diente als Beschwerdeschrift gegenüber der eigenen Obrigkeit, als Rechtfertigungsschrift nach aussen und als Programmschrift nach innen. Der Quellentext kann nur mit Blick auf den Kontext verstanden werden. Denn die strukturellen Umstände Mitte des 17. Jahrhunderts bedeuteten eine längere Phase mit ökonomischen und rechtlichen Umbrüchen, welche in ganz Europa die bisherigen gesellschaftlichen Verhältnisse veränderten.

2.5.5 *Die Argumentationsmuster im Bundesbrief*

Der Bundesbrief als «das zentrale Dokument des Bauernkriegs von 1653»¹⁰⁴ wurde von den versammelten aufständischen Untertanen am 14. Mai 1653 in Huttwil niedergeschrieben. Er dokumentiert die Gründung des Bauernbundes. Es handelt sich dabei um einen Text, der aufgrund der vielfältigen Aspekte, die er enthält, schwerlich mit einem einzigen Terminus definiert werden kann. Er kann als Manifest der Untertanenbewegung bezeichnet werden, da er die Legitimierung, das Programm und die Ziele des Bauernbundes beinhaltet. Gleichzeitig ist er ein Bündnisvertrag der im Bauernbund vereinten Untertanen von Luzern, Bern, Basel und Solothurn.

Der Bundesbrief ist eine Urkunde, die ein rechtliches Ereignis bezeugt und in der Regel in Aufbau, Sprache und Inhalt einer bestimmten Form folgt. Urkunden werden beispielsweise durch ein Siegel oder eine Unterschrift beglaubigt, um Rechtsgültigkeit zu erhalten. Sie folgen einer dreiteiligen Struktur, welche mit dem *Protokoll* beginnt. Dieses nennt Namen und Titel der Verfasser und Adressaten. Darauf folgt der *Kontext*, der das Rechtsgeschäft beschreibt. Abgeschlossen wird die Urkunde mit dem *Eschatokoll*, welches die Unterschriften des Verfassers, der Zeugen und das Datum enthält.¹⁰⁵

Der Bundesbrief folgt nur locker dem Urkundenschema. Die Empfänger und Verfasser der Urkunde werden in nicht formalisierter Form genannt und sind innerhalb des Textes verteilt. Dennoch wurden die Dokumente sehr sorgfältig angefertigt und sind mit zeitgenössi-

¹⁰⁴ Holenstein, Bauernkrieg: 2.

¹⁰⁵ Dubler, Urkunden.

schen Kanzleischriften vergleichbar.¹⁰⁶ Der *Kontext* ist in zwei inhaltliche und formale Teile gegliedert. Der erste Teil enthält die Präambel mit den Gründen für das rechtliche Ereignis. Der verhältnismässig lange Einführungsteil befasst sich mit der Vorgeschichte und Legitimation des Bauernbundes. Der zweite Teil beinhaltet die Rechtshandlung des Bundesschlusses, bezeugt durch sieben Bundesartikel. Die jeweils erste Zeile der beiden Teile ist kalligraphisch mit einer aufwändig verzierten Schrift hervorgehoben. Dadurch sind sie klar voneinander unterscheidbar.¹⁰⁷

Der erste Teil ist eine Sammlung von Beschwerden, ein «Cahier des doléances» der Untertanen gegen ihre Obrigkeiten. Die Forderungen im Bundesbrief entsprechen dem zeitgenössischen Verständnis einer gerechten politischen Ordnung. Es handelt sich nicht um revolutionäre Umsturzversuche. Die Verfassenden stellen nicht in Frage, dass Obrigkeiten und Untertanen unterschiedliche Rechte und Privilegien haben. Sie stehen in einem wechselseitigen Verhältnis, das durch den Huldigungseid gesichert wird. Die Obrigkeit bietet Schutz und Schirm, während die Untertanen Rat, Hilfe, Abgaben und Gehorsam versprechen.¹⁰⁸ Daran wollen die Verfassenden nichts ändern. Sie behandeln ihre Beschwerdeliste anhand der Darstellung der Vorgeschichte, wie sie sich aus Sicht der Aufständischen abgespielt und den Zusammenschluss zu einem Untertanenbund unumgänglich gemacht hat. Es handelt sich dabei um die Legitimation für das eigene illegitime Vorgehen. Die Untertanen waren sich bewusst, dass sie mit ihrem gegenseitigen Eid gegen zeitgenössisches Recht verstossen hatten, und mussten ihren begangenen Landfriedensbruch rechtfertigen. Daher zielte der Text darauf ab, die Schuld bei der gegnerischen Partei, den Obrigkeiten, anzusetzen.

Im Bundesbrief rechtfertigen die Untertanen ihr Vorgehen *durch* die Vorgeschichte. Der Bundesbrief soll aufzeigen, dass die Untertanen den Rechtsweg eingehalten und alle legitimen Mittel erfolglos ausgeschöpft haben. Die obrigkeitlichen Untaten hingegen sollen belegen, dass die Gegenseite als erstes den Huldigungseid gebrochen hat. Aus Sicht der Untertanen haben die Obrigkeiten den Untertanen neue finanzielle Lasten aufgebürdet, die gegen die alten, verbrieften Rechte verstossen. Neue Gesetze wie beispielsweise neue Abgaben stellten im frühneuzeitlichen Verständnis eine illegitime Neuerung dar.¹⁰⁹ Es war üblich, dass man sich auf das gute alte Recht bezog. Neuerungen passten nicht ins Rechtsempfinden der Untertanen.¹¹⁰ Ein derartiger Rechtsverstoss der Obrigkeit erlaubte den Untertanen, die Regierung freundlich um die Rücknahme der Neuerungen zu bitten. Die Abgesandten der Untertanen waren mit ihren legitimen Bittgängen aber nicht angehört und von den Regierungen sogar noch gedemütigt worden. Die Berner Untertanen mussten vor ihrer Obrigkeit auf die Knie fallen und um Gnade bitten, obwohl sie zur Einreichung von Fürbitten berechtigt gewesen wären.

Der Bundesbrief nennt das rechtswidrige Verhalten der Obrig-

¹⁰⁶ Holenstein, Bauernkrieg: 35.

¹⁰⁷ Holenstein, Bauernkrieg von 1653: Farbtabelle zwischen S. 32 und 33.

¹⁰⁸ Holenstein, Huldigung: 14, 175.

¹⁰⁹ Holenstein, Bauernkrieg: 3.

¹¹⁰ Peyer, Verfassungsgeschichte: 135.

keiten als Ursache für die weiteren Handlungen. Der Rechtsbruch führte dazu, dass die Untertanen von ihrem Huldigungseid und dem Treuegehorsam gegenüber ihren Herrschaften entbunden worden seien. Daher würden nun die gleichen Verhältnisse bestehen wie zur Gründungszeit der Eidgenossenschaft, als mit dem Argument des «legitimen Tyrannenmordes» das Vorgehen der Verschwörer gerechtfertigt worden war. Da die Untertanen auf dem Rechtsweg nichts erreicht haben, bleibt ihnen nichts weiter übrig, als den illegalen Weg zu beschreiten, Landsgemeinden abzuhalten und überkantonale Bündnisse abzuschliessen. Der Bauernbund selbst sei keine Neuerung, sondern stelle die alten spätmittelalterlichen Bündnisse aus der Gründungszeit wieder her. Er soll verhindern, dass die Herren vom Kurs abkommen.

In der anschliessenden Vermittlung sei den Untertanen fälschlicherweise die Schuld am Handel unterstellt worden. Damit hätten die Regierungen die Untertanen und alle ihre Verbündeten kriminalisiert, damit die Untertanen der anderen Orte sie hassten und sich nicht mit ihnen verbündeten. Der Gegenseite wurde damit vorgeworfen, die Möglichkeiten der internen Kommunikation gestört zu haben, da man sich nicht mehr an auswärtige Untertanen wenden konnte. Die Anschuldigungen seien schädlich, denn es würde «vnser ehr vnd guotter namm anthreffen».¹¹¹

Unterdessen seien von den Orten einheimische und fremde Truppen mobilisiert worden, weshalb sich die Untertanen aus Luzern, Bern, Basel und Solothurn im Bundesbrief versprechen, einander nicht anzugreifen und keine fremden Truppen durch ihr Gebiet durchziehen zu lassen. Sie wollen stattdessen «alß gethreüwe liebe nachberen mit ein anderen handeln vnd wandlen können».¹¹² Sie wollen einander als getreue liebe Nachbarn beim Schutz von Leib, Leben und Gut unterstützen. Dazu haben sie den ewigen Eid und Bund «zuo dem wahren vnd ewigen gott zuosammen [...] geschworen»¹¹³ und versprochen, die sieben beschlossenen Artikel treu zu halten. Den gemeinsamen Bund stellen die Verfasser unter den Schutz Gottes.

Das eigene Vorgehen wurde damit als zwangsläufige Reaktion und legitime Notwehr auf das Verhalten der Obrigkeiten dargestellt. Die Untertanen investierten viel Arbeit in diesen Überblick, denn er diente der Legitimierung der eigenen illegitimen Vorgehensweise, auch wenn ihre weitreichenden politischen Forderungen teilweise über bisheriges Recht hinausgingen. Ein Versammlungsrecht hatte beispielsweise noch nie zuvor bestanden.¹¹⁴ Ausserdem werden die Empörung und Wut über das Verhalten der Obrigkeiten deutlich. Die Untertanen rechtfertigten damit, weshalb sie der Meinung waren, zum Widerstand berechtigt zu sein. Die Obrigkeit hatte sich der Tyrannei schuldig gemacht, indem sie sich nicht an die geltenden Rechtsordnungen gehalten hatte. Widerstand gegen den Tyrannen war legitim. Diese Argumentation stand unter dem Prinzip des Widerstandsrechts, welches den Untertanen wie schon zu Zeiten von Tell zustand, wenn die Obrigkeit ihrerseits den Huldigungseid gebrochen und ihre Pflicht nicht erfüllt

¹¹¹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹¹² Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹¹³ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹¹⁴ Suter, Bauernkrieg: 417.

hatte. Die Einleitung des Bundesbriefes kann daher als Selbstzeugnis einer kollektiven Bewegung betrachtet werden und liefert Informationen über das politische Selbstverständnis der Untertanen.¹¹⁵

Der zweite Teil beinhaltet die eigentliche Handlung des Bundeschwures. In Form von sieben Bundesartikeln hält er den Sinn, Zweck und die Regeln der Vereinigung fest und hat verfassungsähnlichen Charakter.¹¹⁶ Die Untertanen schwören sich gegenseitig einen Bauernbund nach alteidgenössischem Vorbild und gehen damit ein Bündnis ein. Wie bei den ersten Bündnissen der Eidgenossenschaft im Spätmittelalter handelt es sich auch bei dieser Vereinigung um eine Verschwörung («coniuratio») der Untertanen aus verschiedenen Herrschaftsgebieten. Die Schwörenden konstituieren eine illegitime Herrschaft und rechtswidrige politische Ordnung. Im Rechtsverständnis der Frühen Neuzeit wurden Verbindungen zwischen Untertanen nicht als legitim anerkannt.¹¹⁷ Daraus erklärt sich, wie bereits ausgeführt, die Länge und Ausführlichkeit des ersten, legitimatorischen Teils des Bundesbriefes.

Die sieben Artikel halten die gemeinsamen Regeln des Bündnisses fest. Dazu gehört der Schutz der alten eidgenössischen Bünde, der Kampf gegen Ungerechtigkeiten, der gegenseitige Schutz und Respekt sowie die gegenseitige Hilfe und Vermittlung, die notfalls auch militärische Hilfe gegen Neuerungen, Ungerechtigkeiten oder Angriffe durch die Obrigkeiten umfassen könnte. Ausserdem wird festgelegt, den Bund nach Vorbild der alteidgenössischen Bündnisse alle zehn Jahre vorzulesen und neu zu beschwören. Da er ewig gelten soll, sollen auch alle bestraft werden, die gegen ihren Treueeid verstossen. Schliesslich untersagen die Artikel des Bundesbriefes jegliche Alleingänge und Separatfrieden. Verträge mit Aussenstehenden sollen nur nach Absprache mit allen Bundesmitgliedern eingegangen werden.

Damit hatten sich im Vergleich zur Anfangsphase der Bauernunruhen die Ziele der Untertanen verändert.¹¹⁸ Die Forderungen der Entlebucher, die ungunstigen Neuerungen zu beseitigen, blieben weiterhin bestehen. Neu war allerdings, dass die Untertanen über die Kantonsgrenzen hinweg miteinander verbündet waren und sich im Notfall gegenseitig unterstützen konnten. Aus der wirtschaftlich motivierten Protestwelle war eine politische Bewegung geworden. Ideologische Basis stellte dabei der Rückbezug auf die Gründungsmythen der Alten Eidgenossenschaft dar. Die Aufständischen übernahmen die Ideen des legitimen Widerstandsrechts gegen illegitim agierende Obrigkeiten, den Bündnisgedanken und die Legende des Befreiers Wilhelm Tell. Der Bundesbrief diente als Verfassungsurkunde zur Konstitution des grenzüberschreitenden Bauernbundes und schuf die notwendige organisatorische Struktur, um gemeinsam aufzutreten und die Forderungen wirksam durchzusetzen. Damit gelang es den Aufständischen, die inneren konfessionellen Gegensätze in den Hintergrund zu drängen.¹¹⁹

Der Huttwiler Bauernbund sollte analog den Bündnissen der eid-

¹¹⁵ Holenstein, Bauernkrieg: 3.

¹¹⁶ Holenstein, Bauernkrieg: 7, 12.

¹¹⁷ Lemke, Max Weber: 78-82; Weber, Wirtschaft.

¹¹⁸ Für eine genaue Analyse der Ziele der Aufständischen siehe: Holenstein, Bauernkrieg: 7, 16–19.

¹¹⁹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 16, 38.

genössischen Obrigkeiten und des Stanser Verkommnisses von 1481 funktionieren. Ebenso sollte der Bauernbund eine Allianz konstituieren, um gemeinsam die rechtmässigen Forderungen der Untertanen gemäss den althergebrachten Rechten durchzusetzen; sprich, um den Untertanen bei Konflikten mit ihren Obrigkeiten beizustehen. So wollten sie einander helfen, sollten die Regierungen militärisch gegen ihre Untertanen vorgehen. Sollten die Mitglieder Schaden in Form von Strafen oder Zerstörungen während kriegerischer Handlungen erleiden, sollten sie vom Bauernbund unterstützt und entschädigt werden.¹²⁰

Nach Vorbild der eidgenössischen Herrenbündnisse sollte auch der Bauernbund regelmässig alle zehn Jahre der Bevölkerung vorgelesen und erneut beschworen werden, damit sein Inhalt in Erinnerung gerufen und keine Neuerungen eingeführt werden (siehe Kapitel 2.3.1 und 2.3.2).¹²¹ Das symbolträchtige Ritual der regelmässigen Bundeserneuerung wurde nach der Glaubensspaltung nicht mehr durchgeführt, da man sich nicht über den Wortlaut einigen konnte.¹²² Es war daher eine beachtliche Leistung des Bauernbundes, dass evangelische und katholische Untertanen gemeinsam einen Eid schwören konnten. Den eidgenössischen Eliten gelang dies erst 1798.¹²³ Die Untertanen hingegen fanden eine pragmatische Lösung und schworen ihren Bund «In namen der hochheiligen dryfaltigkeit, gott vatter, sohn vnd heiliger geist amen.»¹²⁴ Sie klammerten die konfessionellen Streitigkeiten bewusst aus, wie dies der Prozess der Bundestextentwicklung gezeigt hat. Die Untertanen stellten ihre gemeinsamen Ziele über die konfessionellen Differenzen. Wie die Vorbilder sollte der Bauernbund ewig währen.¹²⁵

Abschliessend legte der Bundesbrief Strafen für Abweichler fest, um die potenzielle Gefahr fehlenden inneren Zusammenhalts vorzubeugen. Die Disziplinierungsmassnahmen verdeutlichen, dass sich die Verfasser vor der Gefahr fürchteten, dass eigenmächtiges Vorgehen den inneren Zusammenhalt vermindern könnten. Insbesondere schlechte Reden gegen den Bund und der Verrat von vertraulichen Informationen wurden als mögliche Untaten genannt und als Meineide sanktioniert. Der Bund beanspruchte damit hoheitliche Kompetenzen für sich.¹²⁶ Die Anmassung, die Gerichtsbarkeit über die eigenen Mitglieder selbst auszuüben, war nicht nur ein Skandal, sondern auch Hochverrat. Dieses Recht stand nur einer legitimen Herrschaftsgewalt zu, welche die Untertanen nicht hatten.¹²⁷ Ausserdem verbot der gemeinsame Vertrag seinen Mitgliedern, mit ihren Obrigkeiten einen Separatfrieden abzuschliessen ohne Zustimmung der anderen Bündnispartner. Die Aufständischen wussten, dass es sie politisch und militärisch schwächte, würde ein Teil der Mitglieder ohne Absprache mit den anderen durch eine Einigung mit seiner Regierung aus der Masse der Protestler scheiden.¹²⁸

Im *Eschatokoll* wurden alle Akteure aufgelistet, welche sich zur

¹²⁰ Holenstein, Bauernkrieg: 16-17.

¹²¹ Holenstein, Bauernkrieg: 16-17, 38-39.

¹²² Bächtold, Gott: 297-302; Würgler, Tagsatzung: 391.

¹²³ Bächtold, Gott: 338; Würgler, Tagsatzung: 391.

¹²⁴ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹²⁵ Holenstein, Bauernkrieg: 16-18, 38-39.

¹²⁶ Holenstein, Bauernkrieg: 18.

¹²⁷ Vrgl. Lemke, Max Weber: 78-82; Weber, Wirtschaft.

¹²⁸ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 39.

Bewegung bekannten. Es waren dies die zehn Luzerner Ämter, Vertreter aus zahlreichen Berner Städten, Grafschaften und Vogteien, Gesandte aus Solothurner Ämtern und Vogteien sowie Abgeordnete aus Städten, Grafschaften und Vogteien des Ortes Basel. Auch die Gemeine Herrschaft Freie Ämter schloss sich gemäss dieser Liste der Bewegung an. Die beteiligten Kollektive bestätigten und bekräftigten ihre Beteiligung durch ihr Siegel. Damit sei der Bundesbrief «confirmiert vnd besettigret [!] worden».¹²⁹ Das Luzerner Original beispielsweise wurde mit sechs Siegeln ausgestattet. Überliefert sind das Landessiegel von Entlebuch, das Siegel des Amtes Willisau und das Siegel von Rothenburg. Vermutlich abgerissen oder abgefallen sind das Stadtsiegel von Olten und dasjenige von Liestal. Das sechste Siegel ist nicht gesichert. Beim Solothurner Original sind alle angehängten sechs Siegel erhalten geblieben. Es handelt sich dabei um das Siegel des Amtes Entlebuch, des Amtes Willisau, der Stadt Olten, der Stadt Liestal und zwei nicht identifizierbare Siegel, wovon eines für Rothenburg stehen könnte. Das Basler Original wurde ebenfalls inklusive aller sechs angehängten Siegel überliefert. Es sind dies erneut diejenigen der Ämter Entlebuch und Willisau, der Städte Olten und Liestal, von Rothenburg sowie ein sechstes ohne Siegeldruck.¹³⁰

Gestrichen von der Liste wurde nachträglich Thun, da es keine Vertreter zur Landsgemeinde vom 14. Mai geschickt hatte. Andererseits wurden mehrere Berner Ämter nachträglich hinzugefügt. Die Auslassungen und Ergänzungen sind in der beglaubigten Kopie an die Berner Regierung durch den Berner Schreiber Johann Konrad Brenner vom 19. Mai 1653 bereits im Text integriert. Die Textanpassungen müssen innerhalb der fünf Tage zwischen der Landsgemeinde von Huttwil und Anfertigung der Kopie nötig geworden sein. Dies deutet darauf hin, dass die Ergänzungen zu einem Zeitpunkt gemacht wurden, als die Bewegung bereits einen hohen Grad an Dynamik und Anspannung erreicht hatte.¹³¹

Mit der Besiegelung des Bundesbriefes verübten die Protestierenden einen weiteren anmassenden Akt der Herrschaftsaneignung. Siegel dienten der Beglaubigung und Verifizierung von Urheberschaft und Unterstützern wie heute eine Unterschrift. Im frühneuzeitlichen Rechtssystem standen Siegel nur Gemeinschaften oder Persönlichkeiten mit besonderem rechtlichem Status zu.¹³² Mit der Besiegelung beanspruchten die Aufständischen, dass die ganze Korporation hinter den Anliegen und Inhalten des Bundesbriefes standen. Sie legitimierten damit ihr Anspruch auf Rechtsetzung, deren Kontrolle und Ahndung von Vergehen. Sie griffen damit in die Herrschaftsrechte der Obrigkeiten ein, was per se als Hochverrat galt.

Der Bundesbrief wurde in einem sehr feierlichen Ton verfasst, um die Bedeutung des Ereignisses zu unterstreichen. Indem die Verfasser im Bundesbrief Gott als Zeugen und Schützer des Vorhabens anrufen, bewerten sie den Bundesschluss und den Bundeseid als sakralen Akt: «ein vfghebtten ewigen stif, stäthen vnd vesten eydt vnd pondt

¹²⁹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 39.

¹³⁰ Holenstein, Bauernkrieg: 34.

¹³¹ Holenstein, Bauernkrieg: 32-35.

¹³² Walther, Siegel; Signori, Stadtsiegel.

zu dem wahren vnd ewigen gott zuosammen hand geschworen».¹³³ Der Eid galt in der Frühen Neuzeit als «rechtlich-religiöser Akt».¹³⁴ Gott wurde im Eid als Zeuge angerufen. Da menschliche Kontrollinstanzen hier keinen Zugriff hatten, musste eine übergeordnete Macht angerufen werden. Wer den Eid nicht befolgte, verlor sein ewiges Seelenheil. Daher wurden abtrünnige Mitglieder bereits im Voraus als Meineidige verurteilt. Der gegenseitige Eid war damit das absolute gegenseitige Versprechen, das nicht gebrochen werden konnte und in diesem Sinne auch einen solidarischen Akt darstellte.¹³⁵ Bund und Eid sollten wie die alten eidgenössischen Landfriedensbünde ewig gelten.

Das Dokument ist ein wertvolles Zeugnis dafür, wie die Beteiligten die aktuelle Lage einschätzten, welche Emotionen sie bewegten und welche Visionen sie für ihr künftiges Zusammenleben hatten. Dadurch, dass sie sich verbündeten und gegenseitige Hilfe versprachen, verbesserten sie ihre Verhandlungsposition gegenüber den Obrigkeiten. Die Verfasser des Bundesbriefes haben die Unruhen mit einem eindeutigen Anfangspunkt versehen und ihren gewünschten Endpunkt vorgestellt. Der Text zeugt von ihrer bäuerlichen Empörung darüber, dass die Obrigkeiten die bittenden Gesandtschaften nicht angehört haben, und «ist geprägt durch ihre Motivation zum Protest und Widerstand sowie durch ein hochfliegendes Pathos, das emanzipatorischen Bewegungen durchaus eigen ist».¹³⁶

Zwischen den drei überlieferten Originalen und den zeitgenössischen Abschriften bestehen einige Unterschiede. Die Solothurner und Basler Exemplare sowie die Berner Abschrift stimmen fast immer überein, während die Luzerner Texte vor allem beim ersten Artikel davon leicht abweichen. Takao Iwai vermutet, dass Hans Konrad Brenner den Berner Bundesbrief verfasste, da er von «uns Berner Bauern» schrieb. Vermutlich übernahmen die Berner Bauern bei der Verfassung der Berner, Solothurner und Basler Bundesbriefe die Initiative. Bei der Niederschreibung des Luzerner Bundesbriefes waren die Luzerner Bauern führend und korrigierten dabei die Berner Vorlage leicht.¹³⁷

In Bezug auf Orthografie und Wortstellung gibt es nur geringfügige Differenzen. In drei Fällen können aber grössere Variationen bei Wortstellung und Satzbau festgestellt werden. Der erste Fall findet sich am Ende des ersten Abschnittes, wo sich die Verfasser des Bundesbriefes zu den Gründen für die Zusammenkunft der Bauern aus unterschiedlichen Gebieten äusserten. Ein zweiter grösserer Unterschied kann im ersten Artikel bezüglich des gegenseitigen Versprechens, sich nicht in die Religion der anderen einzumischen, ausgemacht werden. Schliesslich variiert die Liste der Beteiligten am Schluss des Bundesbriefes. Die Unterschiede deuten darauf hin, auf die grosse Anspannung und Eile der Aufständischen bei der Entstehung des Bauernbundes Anfang Mai 1653.¹³⁸

Die relevanten Unterschiede am Ende des ersten Abschnitts be-

¹³³ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹³⁴ Holenstein, Seelenheil: 12.

¹³⁵ Holenstein, Seelenheil: 17-62.

¹³⁶ Holenstein, Bauernkrieg: 1-2.

¹³⁷ Iwai, Netzwerk: 9-10, 26.

¹³⁸ Iwai, Bundesbrief: 38-39.

treffen eine veränderte Satzstellung. So heisst es im Basler und Solothurner Original sowie in der Berner Abschrift «der Religion unschädlich und unbegrifflich», im Luzerner Original und in der Luzerner Abschrift hingegen «der Religion unbegrifflich und unschädlich».¹³⁹ Um zu beurteilen, ob dieser Unterschied nur eine Kleinigkeit ist oder nicht, müssen die Gründe für die Differenzen bekannt sein. Iwai vermutet, dass die Verfasser bewusst schrieben, sie wollten der Religion nicht schaden, damit die Obrigkeiten den Inhalt des Briefes nicht als gefährlich befinden konnten.¹⁴⁰ Aus Sicht der Verfasserin der vorliegenden Studie greift diese Einschätzung zu kurz. Die Untertanen wussten, dass der Inhalt des Bundesbriefes von der Obrigkeit als gefährlich wahrgenommen würde und dass sie eine illegale Handlung ausübten. Daher verwendeten sie die Hälfte des Bundesbriefes für die Legitimation ihres Vorgehens. Bei diesem Abschnitt ging es eher darum, die Bewegung nach innen zu beruhigen. Ausserdem sollte vor der Geistlichkeit betont werden, dass der Bauernbund die Religion wahren und schützen werde, so wie man auch keinen völligen Umsturz der sozialen Verhältnisse beabsichtigte. Sie wollten von den Klerikern nicht als gefährlich wahrgenommen werden. Denn die Geistlichen, Pfarrer und Ordensleute, wurden von der weltlichen Obrigkeit für ihre Zwecke und als Propagandasprecher eingesetzt.¹⁴¹ Es konnte sich lohnen, die Geistlichen für die Interessen der Untertanen gegen die Obrigkeiten zu gewinnen. Dass die Begriffe in den verschiedenen Texten vertauscht sind, deutet darauf hin, dass den Verfassern der Luzerner Texte die Betonung des Wortes «unbegrifflich» wichtiger war als den anderen Schreibern.

Ein zweiter Unterschied im ersten Abschnitt betrifft die Wortwahl bezüglich der Aussage, es solle jeder erhalten und behalten, was ihm zustehe. Man wolle der Obrigkeit keine Rechte streitig machen. Das Basler und Solothurner Original sowie die Berner Abschrift drücken dies folgendermassen aus: «was den Bauern und Untertanen gehört soll auch uns geblieben und gegeben werden». In den Luzerner Dokumenten heisst es hingegen: «was den Bauern und Untertanen gehört soll auch uns geblieben und zugestellt werden».¹⁴²

Interessant scheinen auch Auslassungen. Die Luzerner Dokumente enthalten die Formulierung «zum ewigen Gedächtnis, zum wahren Zeugnis», während die anderen drei Dokumente lediglich «zum ewigen Gedächtnis» enthalten.¹⁴³

2.5.6 Die ständische Rhetorik im Bundesbrief

Die rhetorische Textanalyse verdeutlicht, wie es den konfessionell unterschiedlichen Wortführern gelungen ist, Untertanen aus den verschiedenen eidgenössischen Territorien in eine gemeinsame Bewegung zu inkludieren. Gleichzeitig wurden die Regierungsvertreter aus der selbstdefinierten Gruppe exkludiert. Die Ergebnisse dieser Analyse werden im Folgenden dargelegt.

¹³⁹ Iwai, Netzwerk: 8.

¹⁴⁰ Iwai, Netzwerk: 9.

¹⁴¹ Egloff, Alternativen: 211-227.

¹⁴² Iwai, Netzwerk: 8.

¹⁴³ Iwai, Netzwerk: 8-9.

Der Bundesbrief und der Bauernbund verbanden Personenverbände aus den vier eidgenössischen Orte Luzern, Bern, Basel und Solothurn zu einer Einheit. Die Teilgruppen, die sich im Bündnis des Bauernbundes zu einer neuen grösseren Gruppe zusammenschlossen, unterscheiden sich in erster Linie hinsichtlich ihrer geografischen und konfessionellen Herkunft. Die Untertanen aus Luzern und Solothurn waren katholisch, diejenigen aus Bern und Basel evangelisch.

Die Forschung hat bereits mehrfach darauf hingewiesen, wie bemerkenswert der «pragmatische Umgang der Aufständischen mit der konfessionellen Teilung»¹⁴⁴ gewesen sei. Sie verständigten sich über die religiösen Differenzen hinweg. Der Bauernbund wurde geschworen «In nammen der hochheiligen dryfaltigkeit, gott vatter, sohn vnd heiliger geist amen».¹⁴⁵ Dieser Wortlaut war für beide Konfessionen tragbar. Die Untertanen beriefen sich auf ihre gemeinsame Basis, welche neben der Forderung nach dem alten Recht die christliche Religion umfasste. Kurt Maeder betonte, dass im Bauernkrieg von 1653 die «bäuerliche Standessolidarität und traditionelles Rechtsdenken»¹⁴⁶ höher wogen «als die Loyalität zur Obrigkeit und [...] die kirchlich-konfessionelle Abgrenzung».¹⁴⁷

Der Wortlaut des Huttwiler Bundesbriefes legt die Vermutung nahe, die Konfession habe für die Mitglieder der Bauernbewegung keine Rolle gespielt. An keiner Stelle wurde auf konfessionelle Unterschiede oder ein Zusammenraufen unterschiedlicher Glaubensrichtungen eingegangen. Dies verleitet dazu, zu denken, für die Untertanen hätte die konfessionelle Zugehörigkeit der einzelnen Gruppenmitglieder keine Rolle gespielt. Dies wäre ein Zustand, der über die paritätischen Verhältnisse mit vermeintlicher Gleichberechtigung zwischen den Glaubensbekenntnissen, die in der Frühen Neuzeit weit verbreitet waren, hinausginge und echte konfessionelle Toleranz gelebt hätte.¹⁴⁸

Ein Blick in die Textentwicklung des Bundesbriefes zeigt, dass es nicht ganz so einfach war. Der Entwurf des Bundesbriefes, der am 23. April bei der Landsgemeinde in Summiswald entstand, beinhaltete anstelle des obigen Zitats den Passus, «Jedoch soll alle Zeit der katholische Glaube vorgehen. Sonst lässt man jeden in seiner Religion verbleiben.»¹⁴⁹ Diese Textstelle verursachte Widerstand. Die evangelischen Abgesandten verlangten, der Text solle geändert werden. Der erste Satz, dass der katholische Glaube vorangehe, wurde nach der Debatte gestrichen. Der zweite Satz, man lasse jeder in seiner Religion verbleiben, wurde ersetzt durch «allersits den Religionen unbegrifflich und unschedlich».¹⁵⁰

¹⁴⁴ Holenstein, Bauernkrieg: 17.

¹⁴⁵ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹⁴⁶ Maeder, Bauernunruhen: 84.

¹⁴⁷ Maeder, Bauernunruhen: 84.

¹⁴⁸ Konfessionelle Parität ist nicht das Gleiche wie religiöse Toleranz. Paritätische Regelungen beschwichtigen Konflikte durch eine vermeintliche Gleichberechtigung der Konfessionen, indem festgelegt wird, wie beispielsweise die Amtsstellen auf die Parteien verteilt werden. Dabei bleibt die Konfessionszugehörigkeit für den Alltag ein relevanter Faktor. In einem religionstoleranten System hingegen spielt der Faktor Konfession bei der Ämterbesetzung keine Rolle. Heckel, Parität: 324.

¹⁴⁹ Liebenau, Bauernkrieg: 291.

¹⁵⁰ Liebenau, Bauernkrieg: 293.

Die Debatte um diesen Textabschnitt verdeutlichen, dass die Verfasser des Bundesbriefes einen Lernprozess durchlaufen mussten, um Formulierungen zu finden, die für alle Gruppenmitglieder funktionierten. Der Bundesbrief stellt damit, wie bereits erwähnt, einen Kompromiss zwischen den vielen verschiedenen Partikularinteressen der einzelnen Gruppenteilnehmer dar. Sie mussten sich bewusst darauf einlassen, die konfessionellen Differenzen hinter die gemeinsamen Ziele zu stellen. Die Leistung, die die Untertanen damit erbrachten, können als grösser angesehen werden, als dies allein der Text des Huttwiler Bundesbriefes erahnen lässt.

Der Bundesbrief nahm eine Kategorisierung in zwei eindeutige Gruppen von «wir» und «die Anderen» sowie weiteren Drittparteien vor. Weil es im Text um legitime und um illegitime *Handlungen* und nicht um *Eigenschaften* ging, waren die Topoi, die die Argumentation tragen, Handlungsbeschreibungen. Die Gruppen wurden durch ihr Verhalten charakterisiert, nicht durch explizit formulierte Adjektive, Attribute oder Etikettierungen. Diese Aktionen deuteten die Leser zu einem Bild, welches im Folgenden rekonstruiert wird.

Als «wir»-Gruppe erschienen im Text die Untertanen und Bauern. Sie waren durch den Eid solidarisch und unauflöslich verbunden. Der gegenseitige Eid demonstrierte sowohl ihnen selbst als auch denjenigen, die ausserhalb standen, wie stark die Einheit war. Die Gruppenzugehörigen wurden einerseits im Text als solche definiert, andererseits als vermeintlich detaillierte Liste am Schluss der Urkunde notiert. Es seien die Menschen «jn der herrschafft Lucärn im Entlibuoch»¹⁵¹ sowie diejenigen, die «auch zu denen jnß Entlibuoch gestanden vnd zuo Wolhusen zuosammen hand geschworen».¹⁵² Im Verlauf des Textes wurde die Gruppe grösser. Zu den «obgenambte[n] anfänger jm Entlibuch [...]» kamen «alle die ihnen verhulffen sin».¹⁵³ Zu den Entlebuchern und Luzerner Untertanen gesellten sich die Berner. Die «wir»-Gruppe war anfänglich noch in Untergruppen zersplittert, die aus der unterschiedlichen geographischen Herkunft resultierte. Der Text zeichnete den Prozess nach, wie aus den Untergruppen eine Einheit wurde und die Untergruppen zusammengekommen sind.

Der Wortlaut des Textes betonte, dass die neue Gruppe trotz der unterschiedlichen geografischen Herkunft zusammenhielt. Auf die unterschiedliche konfessionelle Herkunft wurde nicht explizit eingegangen. Um in der neuen übergeordneten «wir»-Gruppe eine Einheit zu bilden, mussten vor allem die geografischen Teilidentitäten überbrückt werden, weniger die konfessionellen. Gleichzeitig blieben die geografischen Gruppierungen bestehen. Die Anführer stellten vier identische Bundesbriefe für die vier beteiligten Orte aus. Die Verfasser betonten aber, dass «mir vnß früntlich ersprachen haben» und «so es von nöthen wäre, wellen mir ein anderen trostlich vnd mannlich beyspringen».¹⁵⁴ Sie behandelten sich freundschaftlich, kamen einander entgegen und halfen sich gegenseitig.

Die «wir»-Gruppe bestand gemäss Text aus Untertanen der Orte

¹⁵¹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 36.

¹⁵² Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹⁵³ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹⁵⁴ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

Luzern, Bern, Solothurn und Basel. Es wurde nicht zwischen Bauern und Untertanen unterschieden. Zudem definierten sie das Verhältnis des einzelnen Individuums zur Gruppe als Ganzes. Sie hielten im sechsten Artikel fest, «es sol keiner vnder vnß so vermessen vnd frech sein, der wider disen pontschwur reden solle oder rath vnd thatt geben wolte wider dauon zestohn vnd znuothen zmachen».¹⁵⁵ Es war den Mitgliedern untersagt, schlecht von der Gruppe zu reden oder wider den Bundesschwur zu agieren. Wer gegen die internen Regeln verstieß, wurde als Meineidiger bestraft und ausgeschlossen. Diese Regelungen dienten dazu, die Gruppe gegen innere Sabotage oder Auflösungserscheinungen abzusichern. Da die Urkunde mit einer Auflistung der beteiligten Gemeinden, Städte und Ämter endete, wurde die Gruppe auch nominell definiert. Für die Verfasser des Bundesbriefes bedeutete dies, dass alle Einwohner der genannten Ortschaften zur Bauernbewegung gehörten. Ob Einzelpersonen, grössere Gruppen oder allenfalls gar die Mehrheit der Einwohner sich selbst nicht zur Gefolgschaft der Aufständischen zählten, war bei der Auflistung nicht relevant. Im Verständnis der Verfasser sprachen einzelne Abgeordnete für die ganze Kommune; ob sie dazu von ihren Gemeinden berechtigt wurden oder nicht, war unerheblich. Die Auflistung sollte erkennbar machen, wer dazu gehörte.

Die wichtigste Hauptaussage, die der Text über die Gruppe der Untertanen machte, war, dass diese in Notwehr reagiert hatten. Sie verteidigten sich gegen Angriffe der Obrigkeiten. Belegt wurde diese Sicht mit zahlreichen Argumenten. Die Untertanen seien nämlich überaus *treu*. Sie anerkannten die «g[nädige] oberkeit»¹⁵⁶ und hatten den üblichen Rechtsweg eingehalten. Zu betonen, dass sie ihre Beschwerden und Forderungen in bittender Art und Weise vor die Regierung gebracht hatten, war die zentrale Strategie der Untertanen, ihre Handlungen zu rechtfertigen. Denn die frühneuzeitlichen Herrschaftsverhältnisse wirkten sich auf die politische Einstellung, das Verhalten der Bevölkerung und die Grenzen des Sagbaren aus. Die Untertanen konnten einen offenen Widerstand vor sich und der Welt nicht problemlos rechtfertigen.¹⁵⁷

Die Bauern wurden als eine *Gemeinschaft* über die kantonalen Grenzen hinaus dargestellt: «mir alß gethreüwe liebe nachberen mit ein anderen handeln vnd wandlen könen, auch vnsere hüser, höff, haab vnd guott, weyb vndt kinder jn guotten fridlichen ruowstand erhalten vnd bliben köne»¹⁵⁸ Der Begriff «Nachbarn» bezeichnete im frühneuzeitlichen Sprachverständnis nicht nur den Bewohner des nächstgelegenen Hauses, sondern wurde für die ganze Dorfgemeinschaft und über das Dorf hinaus die nächsten Kommunen verwendet. Er bezeichnete Personenverbände, die freundschaftlich zusammenlebten und einander unterstützten. Die Verfasser unterstrichen, dass sie unter dem eidgenössischen Frieden viel mehr verstanden als eine blosse konfliktfreie Koexistenz. Sie deuteten das Ideal des eidgenössischen Lebens als «gute Nachbarschaft», die in einem gelebten alltäglichen Umgang und Austausch mit den Angehörigen der jeweils anderen Konfession bestand. Im Bundesbrief wurden die teilnehmenden Untertanen dazu

¹⁵⁵ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 39.

¹⁵⁶ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹⁵⁷ Suter, Bauernkrieg: 101.

¹⁵⁸ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

verpflichtet, einander über die Kantons- und Konfessionsgrenzen hinweg zu helfen. Das Motiv der guten Nachbarschaft spielte für die Schaffung einer einheitlichen Untertanenidentität über die konfessionellen Grenzen hinweg eine entscheidende Rolle; trat aber nicht nur im Kontext des Bauernkrieges auf, sondern kann auch zur Zeit des 1. Villmergerkrieges nachgewiesen werden.

Im ersten Artikel hielten die Verfasser fest, sie würden den alten Bund der Eidgenossen verteidigen und erhalten. Ursprünglicher Zweck dieser spätmittelalterlichen Bünde war es, Ungerechtigkeiten zu beseitigen und eine rechte Ordnung für Obrigkeit und Untertanen zu etablieren. Die Untertanen betonten also, sie würden eine Rückkehr zu den alten Rechtsverhältnissen zur Zeit der Bundesgründung anstreben. Sie strebten dabei Verhältnisse an, wie sie sich diese für die Anfangszeit der Eidgenossenschaft vorstellten, ohne exakte Kenntnisse zu besitzen.¹⁵⁹ Im zweiten Artikel betonten die Verfasser, die Bauernbewegung wolle das alte Recht bewahren. Damit stellten sich die Verfasser (implizit) in die Tradition der Gründerväter und nahmen ihre Rolle als treue Nachfolger Tells und der Alten Eidgenossen wahr. Die konfessionellen Unterschiede, die jünger waren als die Confoederatio Helvetica, waren hier keine trennenden Merkmale.

Als Ergänzung zum bestehenden eidgenössischen Bund sollte ein neuer Bauernbund entstehen, der bei Streitigkeiten zwischen Bauern und Herrschaft als Entscheidungsinstanz fungieren sollte.¹⁶⁰ Die Untertanen nahmen sich damit das Recht heraus, bei Streitigkeiten zu entscheiden. Diese Ansprüche waren bisher ungekannte Neuerungen im frühneuzeitlichen Rechtssystem der Eidgenossenschaft. Die «wir»-Gruppe der Untertanen erhielt damit den Stempel, Revolutionäre zu sein, da sie sich das Recht, eine Kontrollinstanz zu sein, anmassten.

Schliesslich wurde die Gruppe der Verfasser als eine ewige Institution dargestellt. Im fünften Artikel wurde verordnet, dass «diser vnser geschworne pont zuo allen 10 jaren umb vorgelesen vnd ernüweret werden» solle «von den pondtßgnossen».¹⁶¹ Separatfrieden ohne das Einverständnis des ganzen Bundes waren verboten. Dies soll auf praktischer Ebene verhindern, dass die Gemeinschaft geschwächt wurde oder auseinanderbrach.

Eine weitere im Bundesbrief vorkommende Gruppe waren die Obrigkeiten der betroffenen Orte, also «die Anderen». Der Text erwähnte, wer dazu gehörte; es waren dies «ihr g[nädige] oberkeit der statt Lucärn»¹⁶² und die Berner Obrigkeit. Die Regierungen von Basel und Solothurn gehörten auch dazu, wurden im Text aber nicht explizit genannt. Der Begriff der Obrigkeit musste im Text vage bleiben, da es sich um verschiedene Obrigkeiten handelte, die unterschiedliches getan hatten und unterschiedlich auftraten, aber dennoch in ein gemeinsames Feindbild konvertiert werden sollten. Sie wurden als unrechtmässig Handelnde dargestellt, welche damit die Untertanen zu ihrem Tun gezwungen haben. Den Obrigkeiten wurden mit unterschiedlichen Handlungsbeschreibungen Eigenschaften unterstellt, welche im Folgenden

¹⁵⁹ Maeder, Bauernunruhen: 85.

¹⁶⁰ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

¹⁶¹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 39.

¹⁶² Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 36.

anhand von fünf Hauptargumenten aufgeschlüsselt werden.

Mit einem ersten Argument warf der Text der Obrigkeit vor, gegen die verbrieften Rechte der Untertanen verstossen zu haben, «der vrsachen daß sie ihnen vil neüwe vfsätz, grosse stroffen vnd beschwerneuß hant vfgeladen vnd bezwungen wider jhr brieff vnd sigel».¹⁶³ Aus dieser Handlungsbeschreibung leitete der Leser ab, dass die Obrigkeit *untreu* war, da sie Versprechen auch dann nicht hielt, wenn sie diese den Untertanen vertraglich zugesichert hatte. Für den Leser erscheint die Obrigkeit als *rechtsbrechend* und *verbrecherisch*.

Die Gesandten der Untertanen hatten die Regierung erfolglos «angehalten [haben], solche beschwerden sie zuo entlassen vnd abzuothuon, aber nit allein nichts erlangen mögen, sonder noch vßgebalgett vnd abthreüwen wellen».¹⁶⁴ Die Obrigkeit hatte ihren Auftrag, die Untertanen zu schützen und zu schirmen, nicht eingehalten und damit ihr Huldigungsversprechen gebrochen. Dem Leser erscheinen die Obrigkeiten als *unrechte Herrschaft*.

Ausserdem bedrohte die Obrigkeit die Untertanen an Leib und Leben, denn sie habe die Untertanen in einem Mandat vor der ganzen Eidgenossenschaft derart verleumdet und jeglicher Rechte enthoben, «dz sy ihr leyb vnd läbenß nit wol mehr sicher waren, sonder schon gefährlich begägnett».¹⁶⁵ Zudem habe sie gegen die eigenen Untertanen Truppen entsendet. Die Obrigkeit wurde als *feindlich* dargestellt.

Schliesslich raubte die *ehrverletzende* Obrigkeit ihrem Gegenüber die Ehre, indem sie die Untertanen verleumdet und ihnen alle Schuld zugewiesen hatte. Denn die Obrigkeit habe «vnser gsante bezwungen, dz sy jn vnser aller nammen hand müesen vff die knie niderfallen, vmb gnad bitten».¹⁶⁶ Das Niederknien hatte dabei eine wirkmächtige symbolische Bedeutung. Aus Sicht der Obrigkeit hatte die Handlung die Funktion, die Herrschaftsverhältnisse und Hierarchien zu verdeutlichen. Die Untertanen aber fühlten sich in ihrer Ehre verletzt und liessen sich nicht mehr so leicht von ihren Vorhaben abbringen.

An mehreren Stellen im Text wurde konkret auf das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen von «wir» und «sie» eingegangen. Die Autoren stellten klar, dass sie die rechtlichen Beziehungen zwischen den Parteien, die seit Jahrhunderten bestanden, nicht verändern wollten. Sie würden die alten Rechtsverhältnisse und rechtlichen Beziehungen untereinander so belassen zu wollen, wie sie waren. Dies stand im Widerspruch zu den teilweise neuen Forderungen des Bauernbundes. Da die Untertanen aber mit dem Rückbezug auf ihre alten Rechte argumentierten, betonten sie auch die Unantastbarkeit der Rechte und Privilegien von Obrigkeit und Untertanen.

Der Text stellte zudem klar, dass die kantonalen Grenzen trotz des überregionalen Bündnisses weiterhin als wichtigste Bezugsgrösse bestanden. Die Untertanen sollten ihre Probleme und Klagen zuerst mit ihren eigenen Obrigkeiten auf dem üblichen Rechtsweg zu klären versuchen, bevor sie sich ausserhalb ihres Territoriums um Hilfe bemühen. Es stand für die Aufständischen ausser Frage, dass die föderative

¹⁶³ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 36-37.

¹⁶⁴ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹⁶⁵ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

¹⁶⁶ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 38.

Struktur der Eidgenossenschaft bestehen bleiben sollte. Der Bauernbund diente lediglich dazu, einander bei seinen Forderungen gegenüber der eigenen Obrigkeit zu unterstützen.

Neben diesen eindeutigen Gruppierungen von «wir» und «die Anderen» wurden im Text Drittparteien formuliert. Dabei handelte es sich um die Gesandten der sechs katholischen Orte, welche im Handel zu vermitteln suchten. Ausserdem wurden die Abgesandten aus den 13 und mehreren zugewandten Orten der Eidgenossenschaft genannt. Eine weitere genannte Gruppe stellten die Untertanen der dreizehn Orte dar, vor denen die Aufständischen verleumdet worden wären.

In den Argumentationsmustern des Bundesbriefes kontrastierten die bösen Taten der Obrigkeiten mit den rechtmässigen und untertänigen Handlungen der Protestierenden. Daher konstruierten sie als Gegengewicht zum eidgenössischen Bündnis der Regierungen einen Bauernbund. Aus Sicht der Untertanen vollendet die Gründung des Bauernbundes die spätmittelalterliche Idee der friedlichen Eidgenossenschaft.

2.5.7 *Unüberbrückbare Alteritäten und die Eskalation des Konflikts*

Die Obrigkeiten sahen im Bauernbund eine grosse Gefahr. Gemäss Andreas Suter bezeichneten sie die Situation als potentiell «durchgehende Revolution» und verwendeten diesen Begriff im modernen Sinn.¹⁶⁷ Es handelte sich dabei «begriffsgeschichtlich [um] den frühesten heute bekannten Beleg für die Verwendung des Revolutionsbegriffs zur Kennzeichnung eines fundamentalen politischen Konflikts».¹⁶⁸ Im Falle, dass der Bauernbund erfolgreich sein sollte, wäre diese Einschätzung recht zutreffend. Das Vorhaben der Aufständischen griff die uneingeschränkte Souveränität der Obrigkeiten an. Ein Erfolg hätte bedeutet, dass die Untertanen am Gesetzgebungs- und Entscheidungsprozess partizipiert und ihre Handlungsspielräume im zeitgenössischen Vergleich beispiellos erweitert hätten.¹⁶⁹

Die Errichtung des Bauernbundes stellte erkennbar die Machtverteilung in Frage. Beide Parteien begannen mit militärischen Vorbereitungen. Bereits am 21. beziehungsweise am 23. Mai belagerten die Protestierenden die Städte Luzern und Bern und schnitten diese von Lebensmittellieferungen ab. Da Luzern gleichzeitig einen inneren Konflikt zwischen dem Ratspatriziat und den nicht an der Regierung beteiligten Bürgern befrieden musste, war die Lage hier besonders angespannt.¹⁷⁰ Das Ratspatriziat musste aufgrund gleichzeitiger Forderungen der Bürgerschaft damit rechnen, dass die ländlichen Untertanen und städtischen Bürger gemeinsam gegen die Regierung vorgehen würden.

¹⁶⁷ Suter, Bauernkrieg: 13.

¹⁶⁸ Holenstein, Bauernkrieg: 18.

¹⁶⁹ Suter, Bauernkrieg: 203.

¹⁷⁰ Im 16. Jahrhundert hatte sich die Luzerner Bürgerschaft wie in anderen Städten in eine kleine Gruppe an Familien, die an der Regierung beteiligt waren, und eine grössere Gruppe, die faktisch von der Regierung ausgeschlossen waren, geteilt. Aus Frustration darüber verlangten die «einfachen» Bürger Ende 1651, die alten Rechtsdokumente einzusehen, um Rechte und Privilegien von Regierung und Bürgern nachzuschlagen. Als 1653 der Bauernkrieg ausbrach, waren die Konflikte zwischenzeitlich eingeschlafen, aber nicht überwunden. Suter, Bauernkrieg: 187-189, 232-236.

Die aufständischen Bauern forderten tatsächlich die Stadtbürger auf, zusammen zu arbeiten. Die innerstädtischen Oppositionellen lehnten allerdings ab. In ihrem stadtbürgerlichen Selbstverständnis schickte es sich nicht, dass sich Bürger und Untertanen zusammentaten.¹⁷¹

Diese Auffassung verdeutlicht den tiefsitzenden, in der ganzen Eidgenossenschaft bis zum Ende des Ancien Régime weit verbreiteten Gegensatz zwischen Stadt und Land. Der immer unüberbrückbarer werdende Graben zwischen den ländlich-bäuerlichen Untertanen und den städtischen Bürgern Luzerns konnte auch durch den gemeinsamen Gegner nicht überwunden werden, da sich die Bürger trotz ihrer Vorbehalte immer noch als Teil der über die Landschaft regierenden Stadt verstanden. Während die konfessionellen Differenzen pragmatisch hinter den wirtschaftlichen und politischen Zielen zurückgestellt werden konnten, gelang dies hier nicht. Die Stadtbürger sahen sich nicht als Teil einer gemeinsamen Protestbewegung gegen die Regierung. Sie befürchteten, ein Zusammenspannen mit den Untertanen würde auch ihre Position als Teil der regierenden Stadt gefährden. Sie sahen keinen Nutzen in einer Koalition und verfolgten andere Ziele. Die städtischen Bürger wollten an der Bevormundung der untertanen Landbevölkerung politisch und wirtschaftlich beteiligt werden.¹⁷² Es gelang den ländlichen Aufständischen daher nicht, die Gemeinsamkeiten einer vereinigenden Identität als Opposition gegen den Luzerner Rat gegenüber der trennenden Identität der Standesunterschiede genügend stark zu betonen. Obwohl die Regierung Luzerns von mehreren Seiten unter Druck stand, gelang es ihr in der Folge, die Oberhand im Konflikt zurückzugewinnen. Sie einigte sich provisorisch mit den städtischen Bürgern.

Die Aufständischen belagerten weiterhin ihre Hauptstädte und stellten ihnen mehrere Ultimaten. Sie hofften, mit der Androhung militärischer Gewalt Zugeständnisse in ihrem Sinne erzwingen zu können. Stattdessen erklärten ihnen die Obrigkeiten den Krieg. Auf der Tagsatzung vom 8. Mai verfassten sie gemeinsam ein Mandat, das sie in allen 13 Orten der Eidgenossenschaft veröffentlichen liessen. Darin wurden die Aufständischen beschuldigt, allein für die Unruhen und den Auseinandersetzungen verantwortlich zu sein. Der lange Frieden hätte sie undankbar und liederlich werden lassen.¹⁷³ Das Mandat sollte die Untertanen der anderen Orte davon abhalten, sich den Aufständischen anzuschliessen.

Die Obrigkeiten verdankten die Wende im Konflikt ihren Verbündeten. Unter der Leitung von General Hans Rudolf Werdmüller zog Zürich das reformierte Ostschweizer Tagsatzungsheer mit Untertanen aus Zürich und der Ostschweiz zusammen, das Luzern zu Hilfe eilte. General Sebastian Zwyer von Evibach leitete das katholische Tagsatzungsheer, welches sich aus Soldaten der Innerschweizer Orte zusammensetzte, nach Luzern. Die Berner Obrigkeit griff auf Soldaten aus der an den Protesten unbeteiligten Waadt zurück. Der Grossteil der Waadtländer Bevölkerung waren Kleinbauern mit geringem Landbesitz. Sie waren nur geringfügig in überregionale Märkte eingebunden und hatten auch während der Kriegskonjunktur kaum profitiert oder Kredite auf-

¹⁷¹ Suter, Bauernkrieg: 187-189, 232-236.

¹⁷² Holenstein, Bauernkrieg: 20.

¹⁷³ Suter, Bauernkrieg: 245-250.

genommen. Daher spürten sie die Auswirkungen der Batzenabwertung viel weniger als die Entlebucher und Emmentaler Grossbauern. Sie verfügten nicht über eine grossbäuerliche Identität und konnten sich mit den Forderungen der Bauernbewegung nicht identifizieren. Sie bildeten das Westschweizer Tagsatzungsheer, welches unter der Führung von General Sigmund von Erlach Richtung Bern marschierte.¹⁷⁴

Im Angesicht der Gefahr durch die Tagsatzungsheere lenkten die Aufständischen ein. Niklaus Leuenberger, der die Berner Untertanen angeführt hatte, schloss mit der Berner Regierung am 28. Mai 1653 einen Separatfrieden, obwohl sich die Untertanen versprochen hatten, genau das nicht zu tun. Aber Leuenberger wusste, dass die heranmarschierenden Tagsatzungsheere viel besser ausgerüstet und ebenso gross waren wie die Bauerntuppen. In diesem sogenannten Murifeldvertrag bestätigte die Obrigkeit die Zugeständnisse, welche die eidgenössischen Vermittler ausgearbeitet hatten. Die Untertanen verzichteten dafür auf ihre politischen Forderungen und versprachen, die Belagerung zu beenden. Die Truppen der desillusionierten Berner Untertanen lösten sich auf und kehrten nach Hause zurück. Die Westschweizer Tagsatzungstruppen unter Sigmund von Erlach marschierten in Bern ein. Die günstige Situation nutzte der Berner Rat aus, um den Murifeldvertrag für ungültig zu erklären und um seine Truppen auszusenden, um gewaltsam gegen die heimkehrenden Untertanen vorzugehen.¹⁷⁵

Am 30. Mai reiste Leuenberger, noch nichts von der Aktion der Berner Obrigkeit wissend, in den Berner Aargau und erreichte gemäss den Friedensbestimmungen, dass die Untertanen die belagerten Brücken freigaben und heimkehrten. Abgesandte sollten der Zürcher Obrigkeit vom geschlossenen Frieden berichten und den Vormarsch der Truppen beenden. Da die Berner Regierung keine der verbündeten Obrigkeiten über den geschlossenen Frieden oder den Abzug der belagernden Bauern informiert, Zürich gar noch für Hilfstruppen gedankt hatte, hielt der Zürcher Rat die Nachricht für falsch und liess die Gesandten gefangen nehmen.¹⁷⁶

Die Luzerner Aufständischen hatten vor dem Städtchen Mellingen in der Gemeinen Herrschaft Freie Ämter ihr Rebellenheer versammelt. Angeführt wurde die 24'000 Mann starke Bauernarmee von Leuenberger und Schybi. Sie verhandelten mit General Werdmüller und legten ihm den Murifeldvertrag vor. Werdmüller hielt diesen allerdings immer noch für eine List und verlangte von den Aufständischen die bedingungslose Kapitulation. Am 3. Juni griffen die schlecht ausgerüsteten Rebellentruppen das Zürcher Tagsatzungsheer an und erlitten eine verheerende Niederlage. Die Anführer stimmten daher am 4. Juni dem Mellinger Frieden zu.¹⁷⁷

Der Mellinger Friede bedeutete eine Kapitulation der unterlegenen Aufständischen, die auf alle ihre politischen Forderungen verzichteten. Der Vertrag verlangte, dass die Aufständischen ihre Waffen niederlegten, nach Hause zurückkehrten und den Untertanenschwur leisteten, sich nie mehr gegen ihre Obrigkeit zu erheben. Der Bauernbund

¹⁷⁴ Suter, Bauernkrieg: 287-288.

¹⁷⁵ Suter, Bauernkrieg: 262-264.

¹⁷⁶ Suter, Bauernkrieg: 265-266.

¹⁷⁷ Suter, Bauernkrieg: 266-267.

wurde aufgelöst und die vier Abschriften des Bundesbriefes mussten ausgehändigt werden; ebenso die Waffen. Alle weiteren strittigen Punkte wurden der Tagsatzung übergeben. Währenddessen blieben die Tagsatzungstruppen mobilisiert, bis alle Bedingungen erfüllt waren.¹⁷⁸

Damit hatte Bern die verbündeten Obrigkeiten absichtlich getäuscht. Der Berner Rat liess zu, dass Zürich seine Ostschweizer Truppen gegen die Aufständischen einsetzte, als die Untertanen ihren Teil des Vertrages bereits eingelöst hatten. Ausserdem liess es Zürich absichtlich die Hauptlast im Kampf bei Mellingen stemmen, indem es das Westschweizer Tagsatzungsheer zu lange zurückbehielt und auf einen Unterdrückungsfeldzug ins Emmental entsandte.¹⁷⁹

2.5.8 *Unmittelbare Auswirkungen und Folgen*

Im Gegensatz zu Bern anerkannten die Luzerner, Solothurner und Basler Obrigkeiten die geschlossenen Friedensverträge, aber auch sie nutzten die neue Situation der militärischen Übermacht dazu aus, die Aufständischen hart zu bestrafen. Die Folge des Bauernkrieges war eine beispiellose Repression. Hunderte Untertanen wurden verhaftet und zu Ehr-¹⁸⁰ und Geldstrafen verurteilt. Insbesondere die «Rädelsführer» wurden nach kurzen Gerichtsverfahren zu langen Gefängnisaufenthalten oder zum Tode verurteilt. Die Anzahl der ausgeführten Hinrichtungen übertraf, obwohl viele der Anführer geflohen waren oder sich versteckt hatten, diejenige der gefallenen Rebellen Soldaten im Krieg.¹⁸¹

Beispielsweise wurde Niklaus Leuenberger, Anführer der Berner Aufständischen, von seiner Berner Obrigkeit nach dem Bauernkrieg gefangen genommen. Dabei wurde sein Bart abgeschnitten. Der Bart war ein Symbol von politischer und persönlicher Ehre. Zusätzlich verordnete der Berner Rat, dass alle Bilder von Leuenberger, auf denen er noch einen Bart trug, zerstört werden mussten. Die Berner und Zürcher Obrigkeiten betrieben einen grossen Aufwand, dass entsprechende Bildnisse und Druckplatten vernichtet wurden. Um sein Andenken zu verunglimpfen und ihn der Zukunft als ehrlose Person zu überliefern, durften nur noch Bilder von Leuenberger ohne Bart in Umlauf sein. Man sollte sich seiner als Aufständischen erinnern, der seinen Untertanengehorsam gebrochen hatte. Dieses Symbol für selbstverschuldeten Ehrverlust praktizierten auch die Untertanen selbst, indem sie denjenigen, die sich gegen die Bauernkriegsbewegungen gestellt und damit den Eid des Bauernbundes gebrochen hatten, den Bart schoren, um sie als Meineidige und Ehrlose erkennbar zu machen.¹⁸²

Leuenberger wurde schliesslich am 6. September 1653 in Bern hingerichtet. Sein Kopf wurde zur Abschreckung mit der Berner Kopie des Huttwiler Bundesbriefes¹⁸³ öffentlich an den Galgen gehängt. Köpfe und Leichname zahlreicher Hingerichteter wurden als Mahnung

¹⁷⁸ Suter, Bauernkrieg: 273-275.

¹⁷⁹ Suter, Bauernkrieg: 268-281.

¹⁸⁰ Z.B. monatelanger Hausarrest, Verlust von Ämtern, Verbannung, Kriegsdienste gegen die Türken oder Ruderdienste auf venezianischen Galeeren.

¹⁸¹ Suter, Bauernkrieg: 261-268, 281-282.

¹⁸² Suter, Bauernkrieg: 260.

¹⁸³ Iwai, Bundesbrief: 2-3, 40.

an die Untertanen bis zu einem halben Jahr hängen gelassen. Versuche, die Körper zu entfernen und ihnen die letzte Ruhe zu geben, wurden hart bestraft.¹⁸⁴

Die Bestrafung der Aufständischen war Teil eines dreistufigen Wiederherstellungsprozesses der vormaligen Herrschaftsordnung bestehend aus Strafe, Sühne und Reaktivierung des Untertaneneides.¹⁸⁵ Die Obrigkeiten gingen nicht überall gleich vor. Bern und Basel reagierten am strengsten und gingen gewaltsam gegen die Untertanen vor. Bern erklärte am 7. Juni beide Friedensverträge, sowohl denjenigen vom Murifeld als auch denjenigen von Mellingen, für ungültig. Basel zog frühere Zugeständnisse an seine Bevölkerung zurück. Auch die Strafen gegen die beteiligten Aufständischen fielen in Bern und Basel deutlich härter aus als in Luzern und Solothurn.¹⁸⁶ Luzern und Solothurn hingegen beendeten den Konflikt mit einem schriftlichen Vergleich. Die Untertanen konnten einige Zugeständnisse der eidgenössischen Vermittlung retten.¹⁸⁷

Gemäss Andreas Suter liegt die Ursache für die ungleiche Bestrafung der Untertanen nicht in konfessionellen Voraussetzungen. Es könne keine milde katholische Haltung ausgemacht werden. Stattdessen waren Luzern und Solothurn während des Friedensschlusses nicht in der Lage, die militärische Übermacht gleich konsequent auszunutzen wie Bern oder Basel. Luzern wollte unbedingt verhindern, dass das starke Ostschweizer Tagsatzungsheer, welches die Aufständischen bei Mellingen besiegt hatte, auf ihrem Territorium agierte; schliesslich handelte es sich dabei um vorwiegend evangelische Soldaten unter der Leitung des Zürchers General Hans Rudolf Werdmüller. Das katholische Tagsatzungsheer unter Sebastian Zwyer von Evibach war aufgrund seiner Innerschweizer Herkunft nicht geeignet als herrschaftliches Unterdrückungsinstrument. Die obrigkeitlichen Truppen in Bern und Basel hingegen konnten sofort dazu eingesetzt werden, «das Territorium der Aufständischen zu besetzen und die repressiven Massnahmen zur Stabilisierung der Herrschaft mit Waffengewalt durchzusetzen».¹⁸⁸ Luzern und Solothurn blieb aufgrund fehlender schlagkräftiger Truppen nichts anderes übrig, als einen Frieden unter gegenseitiger Zustimmung abzuschliessen; auch wenn Luzern anschliessend versuchte, die Zugeständnisse im politischen Alltag wieder zurück zu nehmen.¹⁸⁹

Eine weitere Strafe bestand darin, dass die beteiligten Untertanen ausser in Solothurn entwaffnet wurden, um künftige Unruhen zu verhindern. Zudem mussten sie die Kriegskosten übernehmen. Allerdings gewährten die Obrigkeiten ihren Untertanen nach und nach einige wirtschaftliche Konzessionen. Die Verzögerungen sollten verhindern, dass der Eindruck entstand, es handle sich dabei um Erfolge des Aufstandes. Stattdessen wurden die Erleichterungen gezielt als wohltätiges Entge-

¹⁸⁴ Holenstein, Bauernkrieg: 21.

¹⁸⁵ Holenstein, Bauernkrieg: 21.

¹⁸⁶ Anzahl Hinrichtungen: Bern: 23, Basel: 7, Luzern: 12, Solothurn: 1. Gemessen an den begangenen Taten der Aufständischen fielen die Todesurteile in Bern und Basel übermässig hoch aus. Suter, Bauernkrieg: 284.

¹⁸⁷ Suter, Bauernkrieg: 283-284.

¹⁸⁸ Suter, Bauernkrieg: 285.

¹⁸⁹ Suter, Bauernkrieg: 284-285.

genkommen der barmherzigen Obrigkeit inszeniert.¹⁹⁰

Der Bauernkrieg war einer der gefährlichsten Versuche, die politischen Verhältnisse im Ancien Régime zu Gunsten der Untertanen zu verändern. Die Verlaufsformen des Konfliktes zeichneten sich im Gegensatz zu anderen ländlichen Unruhen im eidgenössischen Raum dadurch aus, dass sich die Protestierenden ungewöhnlich gut und über weite Distanzen hinweg organisierten. Sie kommunizierten und organisierten sich sowohl über Kantons- als auch Konfessionsgrenzen hinweg. Zahlreiche Anführer der Bewegung hatten bereits erfolglos an lokalen Widerstandsaktionen teilgenommen und sahen in einem überregionalen Zusammenschluss der Untertanen den einzigen Weg, um ihre Forderungen dieses Mal erfolgreich durchzusetzen. Sie hatten einen Lernprozess durchlaufen. Ihr angepasstes Vorgehen erlaubte es ihnen, eine ernstzunehmende militärische Einheit aufzubauen und ihre Hauptstädte zu belagern. Ihre Verhandlungsposition war weitaus besser als in den unorganisierteren, spontaneren Unruhen zuvor.¹⁹¹

Trotz seines Scheiterns hatte der Bauernkrieg strukturbildende Auswirkungen. Die eidgenössischen Orte mussten die begonnene staatliche Intensivierung und absolutistischen Tendenzen aufgeben. Trotz der bäuerlichen Niederlage war den Obrigkeiten aufgezeigt worden, dass ihre Herrschaftsform fragil und nicht unbegrenzt war.¹⁹² Der Ressourcentransfer von den ländlichen Untertanen zu den Obrigkeiten nahm in der Folge ab. Direkte Steuern wurden nur eingezogen, wenn dies unbedingt nötig war. Dies führte zu einer relativ schwach ausgebauten Staatlichkeit bis ins 18. Jahrhundert.¹⁹³

Die Sieger des Bauernkrieges beanspruchten die Deutungshoheit über das Ereignis, dessen Ursachen und Folgen für sich. Hierzu zählt beispielsweise die Vernichtung aller Bilder von Niklaus Leuenberger mit Bart als Symbol einer Ehrperson oder die offizielle historische Überlieferung des Ereignisses. Die Deutungshoheit wirkte sich gar im Sprachgebrauch aus. Lediglich die unterlegenen Aufständischen bezeichneten den Konflikt als «Purenkrieg», als Bauernkrieg. Die Obrigkeit verwendete diesen Begriff nicht. Die Obrigkeiten weigerten sich, den Konflikt als Krieg zu bezeichnen, denn damit hätten sie eingestanden, dass es sich um einen Kampf zwischen politisch gleichberechtigten Gliedern gehandelt hätte. Obwohl die Ereignisse kriegerisch waren aufgrund der militärischen Handlungen von zwei oppositionellen, bewaffneten Truppen, galt für die Obrigkeiten das Geschehene als Rebellion, Revolte, Unruhe oder Erhebung. Der Begriff «Bauernkrieg» war demnach ein Widerspruch in sich und widersprach den zeitgenössischen ständischen Ordnungsvorstellungen.¹⁹⁴

Unterdessen sollten die Nachwirkungen und Ausläufer des Konflikts dort, wo er ursprünglich begonnen hatte, am längsten andauern – im Luzerner Entlebuch. Hier hatten sich zu Beginn der Unruhen drei Entlebucher als die sogenannten «Drei Tellen» bezeichnet und als solche verkleidet an den wichtigen Prozessionen und Landsgemeinden

¹⁹⁰ Holenstein, Bauernkrieg: 21; Suter, Erinnerungen: 150-152.

¹⁹¹ Suter, Erinnerungen: 148-150.

¹⁹² Maeder, Bauernunruhen: 88.

¹⁹³ Suter, Erinnerungen: 152-153.

¹⁹⁴ Suter, Bauernkrieg: 252-253.

teilgenommen. Die Luzerner Untertanen sahen ihre Freiheitsideale in der historischen Figur des Wilhelm Tell, der die Einheimischen gegen die Tyrannen verteidigt hatte, verwirklicht. Für sie war der Kontrast zwischen der glorreichen Vergangenheit und der Gegenwart zu gross geworden. Die Untertanen nutzten die Gründungsmythen, eine Rückkehr zu den «guten alten Zeiten» zu fordern.¹⁹⁵ Insbesondere Wilhelm Tell spielte in den eidgenössischen Widerstandsbewegungen immer wieder eine prominente Rolle. Die Figur war in der Innerschweiz durch Lieder, Volksspiele, Erinnerungsorte, Bilder und Schlachtenkapellen im kollektiven Gedächtnis präsent. In zahlreichen Flugschriften trat er als Staatsgründer auf, der seine vermeintlichen Nachkommen zur Rückkehr zu den alteidgenössischen Tugenden aufrief.¹⁹⁶ Tell hatte die illegitimen Tyrannen vertrieben und das Volk in die Freiheit geführt. Er eignete sich insbesondere deshalb, die Anliegen der Untertanen zu verkörpern, da er ebenfalls aus der sozialen Unterschicht stammte. Werner Stauffacher oder Walter Fürst, die in der Gründungsgeschichte und Vertreibung der auswärtigen, tyrannischen Landvögte ebenfalls eine zentrale Rolle spielten, stammten aus der ländlichen Oberschicht, mit der sich die Mehrheit der Bevölkerung nicht so gut identifizieren konnte wie mit Tell.¹⁹⁷

Da Tell der Sage nach nicht tot war, sondern lediglich schlief, bis er wieder gebraucht wurde, konnte er in den Luzerner Bauernunruhen von 1653 physisch auftauchen, um die gegenwärtigen Ungerechtigkeiten erneut zu beenden. Er trat allerdings nicht selbst auf, sondern in Form der «Drei Tellen», welche Werner Stauffacher aus Schwyz, Walter Fürst aus Uri und Arnold Melchtal aus Unterwalden darstellten. Derartige Manifestationen des Untertanenwiderstandes hatte es in den 1570er und 1580er Jahre bereits in Obwalden gegeben. Nun personifizierte die Figuren der «Drei Tellen» die alteidgenössischen Tugenden, Freiheiten und partizipatorischen Forderungen der aufgebrachten Untertanen.¹⁹⁸ Sie verdeutlichen das rückwärtsgerichtete Gerechtigkeitsempfinden der eidgenössischen Untertanen.¹⁹⁹

Die «Drei Tellen» wurden dargestellt von Kaspar Unternährer aus Schüpfheim, Ulrich Dahinden und dem «langen Zemp», der später von Hans Stadelmann ersetzt wurde. Dabei handelte es sich um junge Entlebucher, die der ländlichen Unterschicht angehörten und nichts zu verlieren hatten. Pannermeister Hans Emmenegger spendierte ihnen historische Kostüme mit einem weissen Kreuz auf der Brust. Die Anführer der Bauernbewegung begrüsst, dass die «Drei Tellen» ihre Anliegen und Forderungen sichtbar machten. Sie waren daher bei allen wichtigen Ereignissen anwesend. An Entscheidungsfindungsprozessen der Anführer waren sie ansonsten aber nicht beteiligt, sie übernahmen eher die Funktion einer Visualisierung der bäuerlichen Anliegen. Ihre Anwesenheit sollte in Erinnerung rufen, was das Ziel der Aktionen war; die alten Freiheiten wiederherstellen und zu den eidgenössischen Bünden zurückkehren, die eigentlich als Bündnisse zwischen gleichberechtigten,

¹⁹⁵ Assmann, kulturelles Gedächtnis: 78-86.

¹⁹⁶ Guggisberg, Bild: 479, 741-743.

¹⁹⁷ Brändle, Tyrannen: 71-72; Fenner, Bedeutung: 62.

¹⁹⁸ Brändle, Tyrannen: 71-72; Fenner, Bedeutung: 53-54.

¹⁹⁹ Fenner, Bedeutung: 67-68; Schmidt, Wilhelm Tell: 37-38.

einfachen Leuten gedacht gewesen seien. Die Obrigkeit hingegen nahm sie von aussen ebenfalls als Rädelsführer war.²⁰⁰

Aus diesem Grund mussten die «Drei Tellen» nach der Niederlage der Untertanen gegen die Tagsatzungstruppen vor der obrigkeitlichen Strafverfolgung fliehen, gaben ihre Anliegen aber nicht ganz auf. Sie kehrten nach wenigen Monaten heimlich ins Entlebuch zurück. Als Vertreter der Luzerner Obrigkeit im September 1653 ins Entlebuch reisten, um den Untertaneneid entgegenzunehmen und einen neuen Landvogt einzusetzen, schossen die Verkleideten auf die Luzerner Delegation. Dabei wurde ein Ratsmitglied getötet und der Luzerner Schultheiss Ulrich Dulliker (1606-1658) verletzt. Die drei Tellen rechtfertigten ihr Attentat als Tyrannenmord und «dellen schuss», hatten aber für ihr Vorgehen in der lokalen Bevölkerung bereits keinen Rückhalt mehr. Die Flucht vor der obrigkeitlichen Verfolgung überlebten Unternährer und Dahinden nicht. Stadelmann konnte zwar fliehen, wurde aber ein Jahr später vom ebenfalls geflohenen «langen Zemp» verraten, der sich damit seine Begnadigung erkaufte. Stadelmann wurde am 15. Juli 1654 hingerichtet.²⁰¹

2.5.9 Ständische Rhetorik in den Tellenliedern und im Bauernkrieg

Vor, während und nach dem Bauernkrieg wurden häufig verschiedene Lieder gesungen, die aufzeigen, wie die einfache Bevölkerung ihre Geschichte und Gegenwart gedeutet hat. Eines der wichtigsten Lieder war das Tellenlied von 1653, welches eine Adaption des älteren Tellenliedes war, mit dessen Entstehung das vorliegende Kapitel zu den Bauernkriegsliedern beginnt.

Die Geschichte von der Entstehung der Eidgenossenschaft und die Sage von Wilhelm Tell verbreitete sich in der sogenannten einfachen Bevölkerung weniger durch chronikalische Beschreibungen als vielmehr über Theaterspiele, Flugschriften, mündliche Erzählungen und besonders über Lieder. Volkslieder, die sich mit Tell und dem Gründungsmythos befassen, werden in der Forschung häufig «Tellenlieder» genannt, um ihre inhaltliche Ausrichtung zu markieren.²⁰²

Um 1477, also kurz nach der ersten Verschriftlichung der Gründungssage im Weissen Buch von Sarnen, entstand das «Lied vom Vrsprung der Eidgnoschaft», welches auch «Bundeslied» oder retrospektiv «altes Tellenlied» genannt wird. Da es vorwiegend gesungen und nachträglich von verschiedenen Personen verschriftlicht wurde, war es anfällig für Veränderungen.²⁰³ Daher ist es in vier verschiedenen Versionen überliefert, in denen Tell einmal als zorniger und ein anderes Mal als frommer Mann bezeichnet wird. Das Lied beginnt mit den Wor-

²⁰⁰ Brändle, Tyrannen: 72; Fenner, Bemerkungen: 50-51; Suter, Bauernkrieg: 295-301.

²⁰¹ Brändle, Tyrannen: 71-72; Fenner, Bemerkungen: 50-51; Suter, Bauernkrieg: 295-301.

²⁰² Zu den eigentlichen, überlieferten «Tellenliedern» gehören das «alte Tellenlied» von 1477, das «Muheimsche Tellenlied» von 1610, das «neue im Entlebuch gemacht» von 1653 sowie das Lied «Wilhelm war ich der Telle» von 1672. Rochholz, Tell: 180-199.

²⁰³ Trümpy, Bemerkungen: 126.

ten «Von der Eydgnoschafft will ichs heben an», weshalb es zuweilen auch unter diesem Namen bekannt ist. Die ersten neun Strophen handeln von der Befreiungsgeschichte. Der Entstehungskontext gestaltet sich wie beim Weissen Buch von Sarnen in einer äusseren Bedrohungslage. Die Ansprüche von Kaiser und Reich prallen auf ein eidgenössisches Selbstverständnis von Freiheit und Unabhängigkeit. Die Eidgenossenschaft steht unter Legitimationsdruck, dem das Lied den Befreiungsmythos und die Lobpreisung der Schlachtensiege in den Burgunderkriegen entgegenhält. Die Eidgenossen «hand ein wissen festen pund» und seien «Ein edel land, guot recht als der kern».²⁰⁴ Entstanden ist das Lied vermutlich in Uri, da dieser Stand als Ursprung der Befreiung dargestellt wird. Vier von neun Strophen befassen sich mit der Apfelschussszene. Tells Handlung gibt den Anstoss zur Befreiungsaktion. Da die anderen Elemente der Befreiungsgeschichte fehlen und Tell als Meisterschütze im Zentrum des Liedes steht, wird vermutet, die Apfelschussszene habe ihr Vorbild in einer Schützensage aus Uri.²⁰⁵

Dieses Lied ist die erste nachgewiesene volkstümliche Überlieferung der Mythen um Tell und Burgenbruch ausserhalb von Chroniken. Es legitimiert die Vertreibung der Landvögte durch ihre Gewaltherrschaft: «Übermuot tribend sie im land / böser gewalt der wert nit lang».²⁰⁶ Der Adel ist selbst dafür verantwortlich, dass er die Eidgenossenschaft verlassen muss. Im Gegensatz zum Weissen Buch von Sarnen, in welchem Stauffacher die Leitung der Befreiungsaktion zukommt, spielt hier Tell die zentrale Hauptrolle. Dies hängt sowohl mit der Urheberschaft als auch mit dem Adressatenkreis der unterschiedlichen Texte zusammen. Schriber war als Obwaldner Landschreiber Mitglied der Oberschicht, die sich zunehmend einem adelsähnlichen Gehabe und Status annäherte. Seine Chronik verfasste er für diejenigen, die Zugang zu den Dokumenten der Landschreiberei hatten, also die Mitglieder der Obwaldner Regierung. Tell wurde daher als eigenmächtiger Rächer und nicht als Befreier dargestellt. Stauffacher und seine Mitverschwörer stammten aus der lokalen Oberschicht, mit der sich die gegenwärtigen Eliten zur Zeit Schribers identifizieren konnten. Durch Stauffacher konnten sie ihre eigene Position legitimieren. Denn die Talleute der drei Waldstätten hatten nur die auswärtigen Tyrannen vertrieben, nicht aber eine egalitäre, nach modernen Vorstellungen demokratische Gesellschaft geschaffen.

Das «Lied vom Vrsprung der Eidgnoschafft» hingegen stammte aus dem Volk. Es wurde von Personen aus den sozialen Unterschichten für Personen dieses Milieus verfasst.²⁰⁷ Für die einfache Bevölkerung war Tell viel stärker eine Identifikationsfigur, da er «einer von ihnen» war. Möglicherweise erklärt das, weshalb das Lied endet, bevor Vogt Gessler erschossen wird. Der Text verweist zwar auf die Vertreibung der Landvögte, erwähnt aber den Tyrannenmord nicht. Möglicherweise hätte Tells Tat wie eine persönliche Rache aussehen können und die Legitimation der eidgenössischen Bünde erschweren können.²⁰⁸

²⁰⁴ Tobler, Volkslieder: 3.

²⁰⁵ Das Lied von der Entstehung: 33-51; Labhardt, Wilhelm Tell: 24.

²⁰⁶ Tobler, Volkslieder: 5.

²⁰⁷ Labhardt, Wilhelm Tell: 25-26.

²⁰⁸ Trümpy, Bemerkungen: 130.

Die Beliebtheit der Heldenthematik in der vorreformatorischen Zeit äusserte sich unter anderem darin, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts mindestens zwei Schauspiele zu Tell entstanden. 1512 wurde das «Urner Tellenspiel», ein Theaterstück von Chorherr Heinrich Uttinger, in Altdorf uraufgeführt. Es ist das älteste, noch erhaltene Volksspiel aus dem Raum der heutigen Schweiz²⁰⁹ und das älteste politische Drama in deutscher Sprache.²¹⁰ Die Apfelschusszene stellt den Höhepunkt des Schauspiels dar. Sowohl Epilog als auch Prolog sind vergleichsweise umfangreich, um die historische Kontextualisierung vorzunehmen. Die Entstehungszeit der dargestellten Story war bedeutsam für die junge Eidgenossenschaft. Die Kenntnis der eigenen Geschichte diente der Legitimation für die eidgenössische Abkehr vom Reich und die Ursachen, die zum Schwabenkrieg von 1499 geführt hatten. Die Eidgenossenschaft befand sich in einer Phase ehrgeiziger Expansionsbestrebungen und stand daher unter Druck. Das «Urner Tellenspiel» bediente das Bedürfnis, der eigenen Existenz einen chronologischen Sinn zu verleihen. Gedruckt wurde es erst 1545 bei Augustin Friess in Zürich. Dieser Druck war die Grundlage für «Das neue Tellenspiel» von Jakob Ruf (1505-1558) von Zürich aus dem gleichen Jahr.²¹¹

1513 verfasste der Zürcher Balthasar Spross (gest. 1521) zum Zwecke einer Schulaufführung «Das Spiel von den alten und jungen Eidgenossen» für seine Schüler. Der Verfasser war humanistisch gebildet, hatte in Paris studiert und wurde zwei Jahre nach der Aufführung Mitglied des Grossen Rates von Zürich. Er unterscheidet sich damit von seinem sozialen Hintergrund deutlich von den meisten Verfassern volkstümlicher Lieder und Texte. Das Theater behandelte die Tugenden der bäuerlichen Vorfahren und die Laster der gegenwärtigen Zeit. Daher finden sich zahlreiche Bezüge zu aktuellen tagespolitischen Themen im Stück. Da heute nur eine Handschrift überliefert ist, kann von einer eher geringen Verbreitung mit wenig Nachwirkung ausgegangen werden. Das Spiel verdeutlicht aber, wie die Menschen des frühen 16. Jahrhunderts ihre eigene Geschichte und Gegenwart wahrgenommen, wie sie die Gründungsmythen gedeutet und für aktuelle Zwecke genutzt haben. Sie wurden verwendet, um eine Abkehr von Lastern und von der zunehmenden Aristokratisierung zu propagieren und zu legitimieren. Es ging dem Verfasser Balthasar Spross nur zweitrangig um die Vermittlung des historischen Inhaltes. Primär bezweckte er mit dem Theaterstück, anhand der Geschichte, seine Zeitkritik zu illustrieren und die Zuschauer mit Hilfe der vergangenen Ereignisse zu belehren.²¹² Im 17. Jahrhundert entstanden keine neuen Tellenspiele, da auch Tell spätestens in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts immer unwichtiger wurde. Er tauchte allerdings zuweilen als Nebenfigur noch auf.²¹³

Ende des 16. Jahrhunderts entstand ein weiteres Tellenlied, von dem aber keine Abschrift überliefert ist. Erst das Muheimsche Tellenlied aus dem 17. Jahrhundert ist bis heute bekannt. Der Verfasser Hiernonymus Muheim (nach 1570-nach 1614) stammte aus Uri und war

²⁰⁹ Christ-Kutter, Spiel: 41.

²¹⁰ Fenner, Bedeutung: 45.

²¹¹ Das Urner Tellenspiel: 55-98; Walsh, Tellenspiel: 155-157, 170.

²¹² Christ-Kutter, Spiel: 10-15, 19, 44; Marchal, Antwort: 776.

²¹³ Fenner, Bedeutung: 45.

von 1605 bis 1610 Landschreiber von Uri. Er dichtete um 1610 in der beliebten Melodie «Wilhelmus von Nassawe» das Lied «Wilhelm bin ich der Telle». Dieses erzählt in 28 Strophen die Geschichte Tells aus der Ich-Perspektive. Der Autor schrieb im ersten Druck von 1613, er habe das Lied vom Tell «vermehrt und verbessert». Er gibt damit an, eine ältere Vorlage verarbeitet und um einige Strophen ergänzt zu haben. Diese Vorlage ist das unbekannte Tellenlied aus dem späten 16. Jahrhundert.²¹⁴ Nach dem Erstdruck 1613 in Freiburg und drei weiteren Drucken 1619, 1633 sowie 1640 erschienen ab den 1660er Jahren bis ins 19. Jahrhundert regelmässig zahlreiche Neudrucke. Die Melodie war weit verbreitet und wurde noch in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts bei der Eröffnung der Urner Landsgemeinde gespielt.²¹⁵

Hieronymus Muheim gestaltete die Sage völlig anders als das alte Tellenlied, das «Lied vom Vrsprung der Eidgnoschaft». Tell berichtet selbstbewusst und naturverbunden von seinen Heldentaten: «Wilhelm bin ich der Telle / Von Heldenmuth und Blut!»²¹⁶ Tell berichtet ausführlich davon, wie er die Waldstätte befreit, vor den Tyrannen gerettet und den Schweizerbund begründet habe. Er beschränkt sich dabei aber vorwiegend auf den Apfelschuss und den Tyrannenmord. Die Eidesleistung auf dem Rütli verschweigt er, begründet stattdessen seine Taten, berichtet von der Schlacht bei Morgarten und schliesst mit einem belehrenden Fazit, das vor der Bedrohung durch den konfessionellen Streit und das Pensionenwesen warnt. Die Eidgenossen sollen ihre Freiheiten gut beschützen und vor neuen Herrschern bewahren.²¹⁷

Damit pointierte Muheim die Heldengestalt Tell, wie sie bereits im «alten Tellenlied» von 1477 und im «Urner Tellenspiel» von 1512 verbreitet worden war. Anpassungen in den Drucken des 17. Jahrhunderts verdeutlichen diese Entwicklung. Die Publikation des Muheim'schen Tellenliedes von 1633 verdeutlicht eine veränderte Geschichts- und Gegenwartsdeutung der Textbearbeitenden.²¹⁸ Sie verglichen ihre alltäglichen Erfahrungen, wirtschaftlichen Schwierigkeiten und Verhältnisse zur Obrigkeit mit den Gründungsmythen und der positiv verklärten «guten alten Zeit». Schuld an der aktuellen Krise gaben sie den herrschenden Eliten und wandten das Gessler'sche Feindbild auf sie an. Im Tellenlied von 1633 erschienen eidgenössische Landvögte als gottlose Tyrannen und Zwingherren. Spätere Lieder lehnten sich inhaltlich, sprachlich oder melodisch an das Muheim'sche Tellenlied an, was auf dessen weite Verbreitung hindeutet.²¹⁹

Diese Topoi wurden im Tellenlied von 1653 weiterentwickelt. «Ein neu Wilhelm Tellen Lied im Entlebuch gemacht» entstand im Kontext des Bauernkrieges.²²⁰ Da es verschiedene Versionen dieses Tellenliedes gibt,²²¹ stützen sich die vorliegenden Auswertungen auf die kommentierte Edition zu den Schweizerischen Volksliedern von

²¹⁴ Labhardt, Wilhelm Tell: 27; Rochholz, Lieder-Chronik: 284-285.

²¹⁵ Gand, Tellenlied: 31-36; Rochholz, Tell: 189-199; Tobler, Volkslieder der Schweiz: 333.

²¹⁶ Der Tell: 277.

²¹⁷ Der Tell: 277-282; Fenner, Bedeutung: 36-39.

²¹⁸ Edition des Druckes von 1633: Fenner, Bedeutung: 75-78.

²¹⁹ Fenner, Bedeutung: 63-64; Labhardt, Wilhelm Tell: 27-333.

²²⁰ Tobler, Volkslieder: 46-51.

²²¹ Hostettler, Lieder: 17, Tobler, Volkslieder: 46-51; Vock, Bauernkrieg: 545-549.

Ludwig Tobler von 1975, die mehrheitlich derjenigen Version entspricht, die auch Alois Vock für seine Studien verwendet hat.²²²

Aus der Zeit des Bauernkrieges sind wenig Lieder bis heute überliefert. Dies hängt vor allem mit der restriktiven Bestrafungspolitik der Obrigkeiten nach dem Krieg zusammen.²²³ Es sollten möglichst alle Erinnerungskulte an den Aufstand in der Bevölkerung gelöscht werden beziehungsweise sich der obrigkeitlichen Interpretation unterordnen. In der Bevölkerung sollten nur die hohen Strafen, Bussen, Kosten und Schäden, die der Widerstand verursachte, in Erinnerung bleiben und sie von zukünftigen Rebellionen abhalten. Die Anführer der Aufständischen durften in keinen Medien positiv dargestellt werden. Da die Untertanen ihre Anführer weiterhin in Ehren hielten, Jahrzeiten stifteten, sie in Liedern und Gedichten lobpriesen und zu den Gräbern der Hingerichteten pilgerten, verbot die Obrigkeit derartige Wallfahrten bald unter Androhung der Todesstrafe. Die Regierung fürchtete sich vor der alternativen politischen Deutung des Bauernkrieges durch die Untertanen, welche die Ereignisse als Kampf für eine gerechte Sache ehrten.²²⁴ 1654 wurden alle Lieder und Gedichte durch ein Mandat verboten. Mit der Begründung, das Vergangene solle vergangen bleiben, durften keine Lieder mehr gesungen oder aufgeschrieben und weitergereicht werden. Texte, die man fand, wurden vernichtet.²²⁵

Das Tellenlied von 1653 überdauerte die obrigkeitlichen Tilgungsmassnahmen dennoch und ist bis heute überliefert, da es der Basler Bürgermeister Johann Rudolf Wettstein (1594-1666) in seinem Diarium aufzeichnete. Wie er in Kenntnis des Liedes kam, ist nicht bekannt. Dass er das Lied kannte und extra aufschrieb, lässt aber auf eine weite Verbreitung und grosse Bedeutung schliessen.

Gemäss Theodor von Liebenau sei das Lied Mitte Februar 1653 von Kaspar Emmenegger in Anlehnung und nach Vorlage des Muheimischen Tellenliedes «Wilhelm bin ich der Telle» von 1613 getextet worden und danach an allen grösseren Anlässen gesungen worden.²²⁶ So wurde beispielsweise eine Stadtluzerner Delegation am 14. Februar 1653 in Schüpfheim mit dem Tellenlied besungen. Da der Gründungsmythos und die damit zusammenhängenden Figuren in der ganzen Eidgenossenschaft und in allen sozialen Schichten bekannt waren, verstanden alle Anwesenden die Symbolik von Tell als Tyrannenmörder. Die drei Eidgenossen, unterdessen als die «Drei Tellen» bezeichnet, galten als Befreier von der fremden Willkürherrschaft.²²⁷

Das Tellenlied von 1653 bestand ursprünglich aus zehn Strophen, welche nach den militärischen Auseinandersetzungen um 16 weitere ergänzt wurden. Inhaltlich wurden die Luzerner Landvögte in ihrem Gebaren mit Gessler gleichgesetzt. «Gleich wie zu Tellen Leben, / also thut's jetzt hergohn; / der Landmann solt hergeben, / geb, wo'rs möchte überkohn.»²²⁸ Gegen die Tyrannen sei der offene Widerstand recht-

²²² Tobler, Volkslieder: 46-51.

²²³ Hostettler, Lieder: 16.

²²⁴ Suter, Bauernkrieg: 537-541.

²²⁵ Hostettler, Lieder: 16.

²²⁶ Liebenau, Bauernkrieg: 98-99.

²²⁷ Hostettler, Lieder: 16.

²²⁸ Tobler, Volkslieder: 47-48.

mässig. Auslöser des gegenwärtigen Konflikts sei die Batzenabwertung, mit der die gegenwärtigen Landvögte die Landleute auspressen wollen, wie die Herrschenden zu Tells Zeiten. Das Lied ruft dazu auf, sich auf die eigene Geschichte zurückzubesinnen, und bittet Tell, der über die aktuelle Situation informiert wird, aus seinem Schlaf zu erwachen, «Ach Tell, ich wolt dich fragen: / Wach auf von deinem Schlaf! / Die Landvögt' wend alls haben, / Roß, Rinder, Kälber, Schaf.»²²⁹ Tell kommt zwar nur in zwei von zehn beziehungsweise 26 Strophen vor, wird aber gebeten, den Bittstellern zu helfen.²³⁰ Es geht im Lied nicht darum, die Geschichte von Tell zu erzählen, sondern ihn für das eigene Selbstverständnis und als Legitimation zu nutzen. Tell wurde zu einem Symbol komprimiert, welches für die Befreiung vor unrechtmässiger Herrschaft stand, ohne dass es erklärt werden musste. Tell stand für legitimen Widerstand und hatte grosse symbolische Macht, da er der allgemeinen Bevölkerung sehr gut bekannt war.

Das Lied mahnt die Zuhörenden ausserdem zur Einheit und weist dabei auf Bruder Klaus. «Darum, liebe Eidgenossen, / stönd zsamem, haltet fest! [...] / Denkt an den Bruder Klausen [...]»²³¹ Damit verwenden die katholischen Autoren des Tellenliedes die Einheit stiftende Deutung von Bruder Klaus und seiner Rolle für die Eidgenossenschaft. Das Lied warnt vor fremden Einflüssen oder ausländischer Abhängigkeit und wirbt für Frieden und Ruhe im Vaterland.

Dass sich die Aufständischen auf die eidgenössische Geschichte bezogen, zeugt von ihrem Selbstverständnis als wahre Nachfahren der «Alten Eidgenossen». Die edlen Ahnen waren gemäss dem populären Narrativ keine Aristokraten und Herren, sondern einfache, fleissige, fromme Bauern. Die Vorfahren hatten sich erfolgreich und von Gott unterstützt gegen die Willkürherrschaft gewehrt, was nun auch die Aufständischen täten. Denn die Obrigkeiten hätten ihre Pflichten verletzt und sich durch Willkürakte in den alten, tyrannischen Adel verwandelt. Die Argumentation mit Hilfe der Geschichte konnte den Abschluss des Bauernbundes legitimieren. Damit sollten aber nicht nur die verschiedenen Teilgruppen, die Bauernschaften aus unterschiedlichen Orten, in die Gesamtbewegung integriert werden, sondern vor allem auch der Gegner «Obrigkeit» als rechtswidrige Institution denunziert werden.²³²

Tell repräsentierte die verklarte Vorstellung einer besseren Vergangenheit. Da Forderungen immer mit Bezug auf das Alte Herkommen und frühere Rechte begründet wurden,²³³ diente der Verweis auf die historischen Verhältnisse, wie man sie sich vorstellte, dazu, die eigenen Ansprüche als legitim zu unterstreichen.²³⁴ Unterstützt wurde die historische Argumentation und die Wirkung des Tellenliedes durch das Auftreten der «Drei Tellen». Die drei verkleideten «ersten» Eidgenossen wohnten den wichtigen Versammlungen bei und führten Prozessionen an.²³⁵

²²⁹ Tobler, Volkslieder: 48.

²³⁰ Fenner, Bedeutung: 39, 63-64; Labhardt, Wilhelm Tell: 27-30.

²³¹ Tobler, Volkslieder: 51.

²³² Marchal, Eidgenossen: 332-333; Tschopp, Medienvielfalt: 415-440.

²³³ Schmidt, Wilhelm Tell: 37-38.

²³⁴ Fenner, Bedeutung: 68-69.

²³⁵ Brändle, Tyrannen: 71-72; Fenner, Bedeutung: 53-54.

Das Entlebucher Tellenlied erlangte historische Bedeutung, weil es durch Abschriften und mündliche Weitergabe nicht nur im Entlebuch, sondern in allen aufständischen Regionen der Eidgenossenschaft Verbreitung fand. Es wurde als gegenseitiges Erkennungsmerkmal gesungen und genutzt. Man wusste, diejenigen, die das Lied singen, unterstützen die Bewegung.²³⁶ Die grosse Verbreitung wird unter anderem durch mehrere, weit verstreute handschriftliche Dokumentationen und Textfassungen belegt. Viele Untertanen wurden nach dem Krieg für das Singen des Tellenliedes bestraft. Es darf daher angenommen werden, dass das Lied während und nach dem Krieg sehr beliebt gewesen ist. Zeitgenössische Drucke sind allerdings keine bekannt.²³⁷

Insgesamt stellt das Tellenlied eine politische Instrumentalisierung des Tell-Mythos und der älteren kulturellen Praktik, Tell zu besingen, dar. Die Entlebucher Aufständischen inszenierten durch symbolische Handlungen, Rituale und Erkennungsmerkmale ihr neues kollektives Zusammengehörigkeitsgefühl und Selbstbewusstsein, wovon die «Drei Tellen» und das Tellenlied nur zwei waren. Daneben inszenierten gemeinsame Prozessionen, Gottesdienste oder Bundesbeschwörungen die Einheit nach innen und aussen und Legitimität nach aussen.²³⁸

Die «Ballade von Fridli Buecher» verdient an dieser Stelle Beachtung. Es handelt sich dabei um ein Lied, welches vom Willisauer Bauernführer Fridli Buecher berichtet. Buecher wohnte mit seiner Familie in Hilferdingen im Amt Willisau. Es wird angenommen, dass er zu den wohlhabenderen Bauern und zur Dorfaristokratie gehörte. Er konnte lesen und schreiben und war bereits in den 1640er Jahren wegen Lästerungen zu Geldstrafen verurteilt worden. Ansonsten pflegte er gute Beziehungen zu den Landvögten und Räten der Stadt Luzern. Er vertrat auf Versammlungen das Amt Willisau, dessen Klagekatalog er vermutlich mitgestaltete. Gemeinsam mit Hans Häller führte er die Aufständischen von Willisau an, organisierte Gelder, Kriegsmittel sowie den Informationsaustausch und die Koordination mit den Berner, Solothurner und Basler Untertanen. Er war mitverantwortlich für die Organisation und inhaltliche Ausrichtung der interkantonalen Landsgemeinde in Signau, auf der der Bauernbund geschlossen wurde. Ausserdem war er führend an der Ausarbeitung des Bundesbriefes beteiligt. Nach dem Bauernkrieg wurde er, obwohl er während des Aufstandes nicht als Kriegshetzer in Erscheinung getreten war, als einer von zwölf Rädelsführern verhaftet. Aufgrund seiner ungeklärten Verwicklungen in einem Gesuch an die Berner Untertanen um militärische Hilfe bei der Belagerung von Luzern wurde er verurteilt und hingerichtet.²³⁹

Über diesen Fridli Buecher entstand eine Ballade, welche über Umwege bis heute in verschiedenen Fassungen überliefert ist. Die Entstehungsdatierung ist allerdings unklar, weshalb es zuweilen auch den falschen historischen Ereignissen zugeschrieben wurde.²⁴⁰

Die Ballade berichtet nicht direkt von den Bauernunruhen und diente auch nicht der Legitimation der Anliegen der Aufständischen,

²³⁶ Fenner, Bedeutung: 39; Vock, Bauernkrieg: 545-549.

²³⁷ Hostettler, Lieder: 17-18; Tobler, Volkslieder: 46.

²³⁸ Schmidt, Wilhelm Tell: 120-121.

²³⁹ Hostettler, Lieder: 20-32.

²⁴⁰ Hostettler, Lieder: 20-22.

sondern eher der Bewältigung der Ereignisse und als Ehrerweisung an Buecher. Sie erzählt, wie Buecher nach dem Krieg verhaftet und nach Luzern vor die obrigkeitlichen Herren gebracht wird. Seine Frau und Kinder beweinen ihn und erweisen ihm ihre Wertschätzung. Die Regierung will ihn aber nur freilassen, wenn er seine Meinung zur soziopolitischen Situation widerruft, was er nicht tut. Trotz Fürsprache seiner Verwandten wird er zum Tode verurteilt und verteilt daher seine Habseligkeiten, ein religiöses Buch, einen Rosenkranz, schöne Lumpen und «Hosebändli» an seine Angehörigen. Zum Ausgleich bittet er sie, für ihn zu beten. Ein Engel erscheint ihm und verspricht ihm einen Platz im Himmel, wenn er standhaft bleibt und nicht gegen sein Gewissen widerruft, um sein Leben zu retten. Dementsprechend wird bald darauf das Todesurteil vollstreckt.²⁴¹

Buecher wurde in einem Lied besungen, da er in der Bevölkerung als Volksheld aus dem Bauernkrieg verehrt wurde. Er erscheint im Lied als Märtyrer, der für seinen Glauben und sein Recht den Tod in Kauf nimmt. Die genaue Ursache seiner Verhaftung und Verurteilung, was er also genau widerrufen sollte, wurde nicht erwähnt.²⁴² Konfessionelle Aspekte oder gar Polemik finden sich im Text genau so wenig wie konkrete Obrigkeitskritik. Stattdessen liegt der Fokus auf der Frömmigkeit des Hingerichteten, der standhaft blieb und daher Verehrung und einen Platz im Himmel verdient hat.

Beantwortet wurde die Ballade durch das «Lied vom Gütsch», welches der Luzerner Patrizier Konrad Sonnenberg notiert hat. Darin wird Buecher vorgeworfen, selbst für die eigene Todesstrafe verantwortlich zu sein, da er «Gantz frech, gantz unbesonnen»²⁴³ gegenüber dem Schultheiss aufgetreten sei. Der elitäre Verfasser wollte mit diesem Lied ein Gegengewicht zur populären Verehrung der Hingerichteten schaffen. Die Wallfahrten zu ihren Gräbern missbilligte die Obrigkeit ebenso wie Ehrerbietung zugunsten der Gefallenen und Hingerichteten.

Das Ziel, einen der Anführer der Bauernbewegung zu ehren, verfolgte auch «Die Ballade vom Leuenberger». Sie berichtet ebenfalls von der Zeit nach dem Krieg. Leuenberger sei es nicht gut ergangen, der Bart sei ihm geschoren und an die Strasse gehängt worden. Diese öffentliche Demütigung sollte nicht nur Leuenberger bestrafen, sondern auch der Bevölkerung ein abschreckendes Beispiel sein. Das Lied erzählt, warum Leuenberger bestraft wird. Er habe den Zug vor Mellingen geführt, sei aber geschlagen worden. Obwohl er sich um Frieden bemühte, wusste er um sein nahendes Ende. Erneut wird betont, dass die Untertanen keinen Krieg wollen, sondern nichts anderes als ihre alten Rechte zurückerhalten. Das Lied hatte den gleichen Zweck wie die «Ballade von Fridli Buecher»; es diente dem Andenken an Leuenberger als Märtyrer. Es wurde lange vor allem mündlich überliefert, bis es in einem unbekanntem Jahr in Basel gedruckt wurde. Im Emmental wurde die Erinnerung an Leuenberger lange über die Volkslieder gepflegt.²⁴⁴

Schliesslich überdauerte das «Tratzlied auf Landvogt Samuel Tribolet» die Verbote. Samuel Tribolet (1616-1673) war von 1645 bis

²⁴¹ Hostettler, Lieder: 21.

²⁴² Hostettler, Lieder: 22, 25-26.

²⁴³ Hostettler, Lieder: 22.

²⁴⁴ Hostettler, Lieder: 35-36.

1654 und ab 1656 Mitglied des Grossen Rates von Bern. 1649 bis 1654 war er Landvogt von Trachselwald und wurde im Bauernkrieg von den Untertanen besonders hart für seine ausbeuterischen und erpresserischen Herrschafts- und Verwaltungsmethoden kritisiert. Daher wurde er nach dem Krieg aus dem Rat ausgeschlossen, zu einer Busse verurteilt und musste die Untertanen entschädigen. Ausserdem wurde er für drei Jahre verbannt.²⁴⁵

Im Tratzlied wurde Tribolet daher als eigennützig, faul und korrupt beschrieben. Er schinde Bauern, Frauen und Kinder. Er verhalte sich nicht christlich und nicht gläubig. Er trinke an Festtagen und an heiligen Orten alkoholische Getränke. Er sei verbannt worden, weil er die Bevölkerung in Trachselwald «schandlich tyrannisiert»²⁴⁶ habe. Deswegen werde er nun an Gottes Rache erinnert, sollte er nicht Busse tun. Gott lasse sich nicht täuschen.

Der Liedtext stammt damit nicht aus dem Bauernkrieg, sondern aus der Zeit nach 1654, nachdem Tribolet bereits verbannt worden war. Die Verse beschreiben aber, wie die Untertanen die Landvögte und deren Drangsale wahrgenommen haben. Wie allen Liedern aus dem Bauernkrieg fehlen dem Text jegliche Aspekte konfessioneller Polemik. Konfession spielt keine Rolle. Die Selbst- und Fremdbilder fokussieren auf die ständische Zugehörigkeit. Mit Ausnahme des «Liedes vom Gütsch» waren alle Lieder von Personen verfasst, die aus der einfachen, ländlichen Bevölkerung stammten und sich der Bauernbewegung zugehörig fühlten. Rezipiert wurden die Balladen von Personen mit dem gleichen sozioökonomischen und politischen Hintergrund, also von Eidgenossen aus dem ländlichen Milieu. Sowohl als Verfasser als auch als Rezipienten kommen sowohl ländliche Unterschichten als auch Dorfaristokratien in Frage. Die städtischen Unterschichten können sowohl als Urheber als auch als beabsichtigte Rezipienten ausgeschlossen werden; diese hatten sich der Bauernbewegung nicht angeschlossen und verehrten deren hingerichtete Anführer nicht.

Bei der Selbst- und Fremdbeschreibung griffen die Lieder auf diejenigen Motive und Topoi zurück, die der Bevölkerung aus der Gründungsgeschichte und den Heldenmythen bereits bekannt waren. Sie rekurrierten explizit auf Tell und die spätmittelalterlichen, verdorbenen Landvögte, mit denen sie die gegenwärtigen Amtsträger verglichen. Daher erscheinen kaum neue Merkmale oder Eigenschaften, welche die jeweiligen Gegner konkreter umschreiben würden. Nur im «Tratzlied» wird eine spezifische Person beschrieben und verurteilt. Ansonsten erscheint die gegnerische Gruppe als eine Art einheitliche, graue Masse, aus der sich keine individuellen Handlungen oder Eigenschaften abheben. Die Fremdbilder laufen damit über typische Verallgemeinerungen und Stereotypen, die durch die Legenden und historischen Erzählungen lange eingeübt worden sind.

Die Anführer der eigenen Gruppe hingegen werden glorifiziert und als Märtyrer dargestellt und verehrt. Sie seien religiös, fromm und ehrlich. Sie würden sich aufrichtig um Frieden bemühen und sich um ihre Familienangehörigen sorgen. Als tadellose Mitmenschen taugen sie als Anführer der eigenen Gruppe und bescheinigen damit allen

²⁴⁵ Hostettler, Lieder: 37.

²⁴⁶ Hostettler, Lieder: 37.

Mitgliedern, ehrsam zu sein. Sie werden als Individuen mit ihren individuellen Stärken und vorbildlichen Handlungen dargestellt.

Dies ist vermutlich mit ein Grund, weshalb die Befriedung länger dauerte. Die Bevölkerung wollte sich immer wieder an ihre Helden und Märtyrer erinnern und sie ehren. Sie deuteten den vergangenen Konflikt als gerechten Kampf gegen die Anmassungen der Obrigkeiten. Die Regierungen hingegen beanspruchten die Deutungshoheit selten so aktiv für sich wie hier. Sie stellten nicht bloss eine alternative Interpretation zur Verfügung, sondern griffen mit Verboten, Mandaten und Säuberungsaktionen aktiv und gezielt in den Prozess der kollektiven Erinnerung ein. Unter diesen Umständen kommt der Feindbildrhetorik in den Bauernkriegsliedern eine besondere Bedeutung zu. Mit Ausnahme des «Tratzliedes» fiel sie relativ unspezifisch aus. Der Feind erscheint als eine diffuse Masse, die sich wie die Landvögte zur Zeit von Tell aufführt und die Helden der Bauernbewegung hinrichten lässt. Ansonsten fallen die Antihelden aber mit vergleichsweise wenigen konkreten Handlungen auf. Nur besonders grausame Vertreter der Obrigkeit werden erwähnt. Ein Grund dafür könnte sein, dass andere Spottlieder konsequenter und erfolgreicher verfolgt wurden, da die Besspotteten sich darum bemühten. Sie waren vermutlich engagierter, ein Lied, das explizit gegen sie persönlich gerichtet war, auszumerzen, als Lieder, die sie persönlich wenig angingen. Andererseits könnte es tatsächlich zu wenigen konkreten Anklagen gekommen sein, da die meisten Lieder der Ehrerweisung der hingerichteten Anführer und der Bewältigung der erlebten Schreckensereignisse dienen. Im Zentrum standen daher das Martyrium und die Frömmigkeit der Vertreter der eigenen Gruppe.

Insgesamt stehen die Tellenlieder in deutlichem Gegensatz zum Geschichtsverständnis, welches den elitären Chroniken zugrunde liegt. Die Tellenlieder verdeutlichen den Gegensatz zwischen Herrschenden und Untertanen. Tell erscheint als Befreier der eidgenössischen Bauern, nicht Stauffacher und seine Mitverschwörer, die aus der lokalen Oberschicht stammten. Da die soziale Schere im 17. Jahrhundert zunehmend aufging, Missernten aufgrund der Klimaverschlechterungen in der Kleinen Eiszeit und Teuerungen immer mehr Menschen ans Existenzminimum brachten, wurde sozial aufgeladene Zeitkritik immer lauter. Tellenlieder, Flugschriften und Theaterspiele teilten die Bevölkerung in vermögende Regierende und entrechtete Untertanen. Daher warf die Bauernbewegung den Regierungen vor, eine willkürliche Herrschaft auszuüben, wie die alteidgenössischen Landvögte um Gessler.²⁴⁷

Die argumentative Vereinnahmung Tells durch die sozialen Unterschichten ging so weit, dass ihn die Luzerner Regierung Mitte des 17. Jahrhunderts eher fürchtete als achtete. Sie förderte den Tell-Mythos nicht mehr, sondern verbot aufrührerische Tellgeschichten. Sie wollte verhindern, dass mit dem Bezug auf Tell die bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse kritisiert wurden. Wer mit Tellerzählungen argumentierte, war häufig in einer verfolgten Position oder stammte aus schlechten sozialen Verhältnissen und hatte nicht mehr viel zu verlieren.²⁴⁸

Verschiedene Akteure argumentierten für unterschiedliche Ziele

²⁴⁷ Fenner, Bedeutung: 62-65.

²⁴⁸ Fenner, Bedeutung: 64-65.

mit dem Bezug auf Tell. Tell war zu einem bedeutenden «Instrument der symbolischen Politik der unterschiedlichsten Parteien und sozialen Gruppen»²⁴⁹ geworden. Die aufständischen Bauern wehrten sich gegen ihre fortschreitende rechtliche Entmachtung durch die Regierenden, das von der Regierung ausgeschlossene Bürgertum übte mit Tell Kritik an der regierenden Elite, die Obrigkeiten begründeten mit Tell die Einteilung der drei Stände, da er diese immer akzeptiert hatte. Tell bekämpfte nur Tyrannen, nicht aber die legitime Obrigkeit und würde sich auch nach dem Tyrannenmord nicht anmassen, an der Ausgestaltung der neuen Ordnung oder Regierung beteiligt werden zu wollen.²⁵⁰

2.5.10 Zwischenfazit: Variierende Schichtung der Gruppenidentitäten

Eine erste grundsätzliche Feststellung hinsichtlich des Bundesbriefes, die keineswegs neu ist und in der Forschung vor allem von André Holenstein bereits intensiv aufgearbeitet worden ist, besteht darin, dass die beteiligten Bauern mit dem Bauerneid einen fundamentalen Bruch wider ihren geleisteten Untertaneneid, den sie ihrer Obrigkeit geschworen hatten, begingen. Daher liess die Berner Obrigkeit im Anschluss an den Bauernkrieg ein theologisches Gutachten anfertigen, um zweifelsfrei zu belegen, dass der Bauerneid nicht rechtsgültig war. Die Geistlichkeit war für derartige Fragen zuständig, da ein Eid in der Frühen Neuzeit eine religiöse Handlung darstellte. Das Vorgehen der Berner Obrigkeit zeigte, dass der Bauerneid die vermeintlich väterlich-besorgte Regierung in Bedrängnis gebracht hatte. Da es nicht möglich war, die Bauern militärisch dazu zu bringen, ihrem Eid abzuschwören, musste er für rechtswidrig und ungültig erklärt werden. Ansonsten wäre jeder neue Huldigungseid widerrechtlich gewesen.²⁵¹

Die weltliche Obrigkeit sicherte sich damit die alleinige Verfügungsgewalt über den Eid und das Schwören im Namen Gottes. Diese wurden zu grundlegenden Eckpfeilern weltlicher Herrschaftsgewalt und verdeutlichen, wie sehr die Durchsetzung von Machtansprüchen von religiösen Aspekten durchwoben war. Durch die alleinige rechtmässige Nutzung des Eides konnte der frühneuzeitliche Staat diesen für seine Zwecke instrumentalisieren, beispielsweise um seine Herrschaft zu stabilisieren und das Verhalten der Untertanen über ihr Gewissen zu beeinflussen.²⁵²

Gleichzeitig hatten die Bauern mit ihrem überkonfessionell geschworenen Bundeseid geschafft, was den eidgenössischen Obrigkeiten nach der Reformation für fast dreihundert Jahre nicht mehr gelang. Sie konnten die religiösen Differenzen erfolgreich überwinden und sich auf eine gemeinsame Schwurformel einigen, die für alle Anwesenden stimmte.

Betrachtet man den Bundesbrief in seinem historischen Kontext, so handelte es sich dabei um eine revolutionäre Schrift, die eine Bauernrepublik und damit eine neuartige Eidgenossenschaft etablieren

²⁴⁹ Schmidt, Wilhelm Tell: 120.

²⁵⁰ Fenner, Bedeutung: 65.

²⁵¹ Holenstein, Seelenheil: 58-59.

²⁵² Holenstein, Seelenheil: 60-61.

wollte.²⁵³ Die Bauern gaben sich selbst eine Verfassung nach obrigkeitlichem Vorbild und versuchten, die Gründerzeit der Eidgenossenschaft, wie sie sich diese vorstellten, wiederzubeleben. Die eidgenössischen Ideale waren rückwärtsgerichtet und versuchten eine Kontinuität bis zu den Gründervätern im Spätmittelalter herzustellen. Die Bauern beanspruchten daher für sich, die wahren Nachfahren der Alten Eidgenossen zu sein.²⁵⁴ Der Bundesbrief hatte die gute alte Ordnung zum Vorbild und versuchte, sie zu restituieren. Die organisatorische Struktur der neuen Verfassungsordnung war aber noch nicht ausgereift. Es blieb offen, wie genau bei Streitigkeiten vermittelt und bei militärischem Vorgehen gegen die Obrigkeit geholfen werden sollte.

Hatte man anfänglich noch versucht, die zahlreichen Beschwerden und Einzelforderungen der vielen teilnehmenden Korporationen zu sammeln und zu bündeln, stellt der Bundesbrief schliesslich eine abstrahierte Form der Vorschläge und Inputs dar.²⁵⁵ Den Versammelten war bewusst, dass die vielen beteiligten Gemeinden unterschiedliche Rechte besaßen und einfordern konnten. Im Verlauf der Verhandlungen lernten sie, dass die Korporationen auch unterschiedliche Beschwerdelisten und Forderungen an ihre Obrigkeiten stellten, die sie nicht einzeln aufnehmen konnten, sondern so vereinfachen mussten, damit der Inhalt des Bundesbriefes für alle Beteiligten akzeptabel war. Er stellte als kleinster gemeinsamer Nenner der Bundesgenossen einen Kompromiss dar und blieb daher relativ vage hinsichtlich konkreter Forderungen. Der Bundesbrief hatte nicht den Zweck, die aktuellen Beschwerdelisten zu sammeln, sondern wollte die Bauernbewegung der Allgemeinheit bekannt machen. Es ging den Anführern darum, öffentlich aufzutreten und gehört zu werden. Dadurch wurde es für die Obrigkeiten schwieriger, ihre Forderungen zu ignorieren und sie ungehört abzuweisen. Die Veröffentlichung des Bundesbriefes gab den Untertanen die Deutungshoheit ihrer Forderungen zurück, die sie mit der abgewiesenen Gesandtschaft und dem durch die Tagsatzung vermittelten Vergleichsmandat von Ende März 1653 verloren hatten.

Im Bundesbrief legitimierten die Aufständischen ihr Vorgehen mit verschiedenen Argumenten im rechtfertigenden ersten Teil der Schrift. Im Zentrum der Begründung stand das Narrativ, dass die untreue, rechtsbrüchige Obrigkeit widerrechtlich Neuerungen eingeführt hatte. Da die Versuche der Untertanen, sich auf dem Rechtsweg dagegen zu wehren, erfolglos geblieben waren, wurden die Untertanen dazu nötigt, für den Erhalt der alten Rechte einzustehen und sich zu erheben. Die Untertanen leiteten das Recht auf ihren illegitimen Widerstand vom Huldigungseid ab, der beide Parteien dazu verpflichtete, ihre Versprechen einzuhalten. Bei Verstössen gegen den Eid durch die Obrigkeiten waren auch die Untertanen nicht mehr dazu verpflichtet, ihn einzuhalten. Das Verhalten der Obrigkeiten, die zusätzlich die rechtmässig vorgehenden Untertanen demütigten und ihnen die ganze Schuld unterstellten, berechtigte die Untertanen zum illegitimen Widerstand. Die Verhältnisse, wie sie zur Gründerzeit und Zeiten Tells bestanden haben sollen, wurden als Referenz in der Argumentation hinzugezogen.

²⁵³ Holenstein, Bauernkrieg: 18-19.

²⁵⁴ Vgl. Suter, Nationalstaat: 72-90.

²⁵⁵ Liebenau, Bauernkrieg: 75-76, 93, 109-114, 124-127, 138-139.

In der Argumentationsstruktur spielten verschiedene rechtliche und ideelle Faktoren eine Rolle; Religion und Konfession hingegen nicht. Einzige Erwähnung ist die Anrufung Gottes, den Eid zu schützen. Es wurde aber nirgendwo erwähnt, dass es sich beim eigenen Vorgehen um ein gottgefälliges Unterfangen handelte, wie dies in frühneuzeitlichen Rechtfertigungsschriften oft üblich war. Es wurden keine konfessionellen Motive erwähnt; sie wurden bewusst weggelassen. Eine zentrale Rolle spielte hingegen das Recht und das Alte Herkommen, welche gegen die schlechten Neuerungen des werdenden modernen Staates verteidigt werden mussten. Es handelte sich bei diesem Rückbezug um ein übliches Argument im frühneuzeitlichen Rechtsverständnis. Die Begründung, das alte Recht schützen zu wollen, war für die Zeitgenossen nachvollziehbar und legitim. Ein weiterer zentraler Faktor war die Betonung der eidgenössischen Zusammengehörigkeit. Die Untertanen der verschiedenen Orte rechtfertigten ihr Handeln damit, dass sie gegen die Obrigkeiten zusammenhalten wollten. Das Zusammengehörigkeitsgefühl war überregional angelegt, aber nicht über die Stände hinweg.

Dementsprechend waren die Aufständischen überregional vernetzt, kommunizierten und organisierten sich über kantonale und konfessionelle Grenzen hinweg. Um konfessionsübergreifend agieren zu können, griffen sie auf entsprechende Rituale zurück, welche ihre Gemeinsamkeiten betonten und die konfessionellen Unterschiede in den Hintergrund rückten. Dies waren beispielsweise die Landsgemeinden oder die gemeinsamen Gottesdienste ohne Messe. Konfessionelle Unterschiede werden totgeschwiegen, ohne dass sie verschwanden.²⁵⁶

Die beiden Hauptparteien, «wir» und «die Anderen» wurden rhetorisch mit Hilfe von «god and devil»-Kategorien formuliert. Dabei spielte die rechtliche Komponente die herausragende Rolle bei der Unterscheidung. Die «Guten» hielten sich an das geltende Recht, die «Schlechten» führten rechtswidrige Neuerungen ein und verweigerten den rechtsgültigen Beschwerdeweg. Die «wir»-Gruppe umfasste die Untertanen aus Luzern, Bern, Basel und Solothurn; eine Mitgliederliste der beteiligten Ortschaften wurde aufgeführt und aktualisiert, wie die Streichung von Thun von der Liste illustriert. Die Gruppen wurden nicht über spezielle Merkmale, Attribute oder Adjektive charakterisiert, sondern über ihre Haltung, zu welcher Gruppe man gehören wollte, und über Handlungen, die sie getätigt haben. Der Leser eruierte daraus selbst, über welche Eigenschaften die Gruppen verfügten. Der Text formulierte das Selbstbild der treuen, gehorsamen Untertanen, welche in Notwehr handelten. Sie verlangten nichts, was ihnen nicht seit jeher zustand und hatten immer den Rechtsweg eingehalten. Sie gingen eine überkantonale Gemeinschaft ein, die sich durch ein hohes Mass an Solidarität zwischen ihren Mitgliedern auszeichnete. Dieses Charakteristikum zeichnete sie als Nachfolger der eidgenössischen Gründerväter aus. Als Söhne Tells sahen sie sich berechtigt, selbst als Kontrollinstanz aufzutreten und die Strafkompentenz gegen Abweichler auszuüben.

Die Gruppe der «Anderen» umfasste explizit die Obrigkeiten von Luzern und Bern, implizit auch diejenige von Basel und Solothurn. Auch sie wurden über ihr Verhalten beschrieben. Da sie widerrechtlich

²⁵⁶ Suter, Erinnerungen: 148-149.

Neuerungen eingeführt, die Untertanen bei ihrem rechtlich vorgesehenen Bittgang gedemütigt und die Schuld einseitig den Untertanen gegeben hatten, galten sie als ehrverletzend und untreu. Sie hatten im Verständnis der Verfasser des Textes ihren Huldigungseid gebrochen. Eine derartige Tat löste den Huldigungseid auf, weshalb die Obrigkeiten als unrechte Herrscher galten. Da sie militärisch gegen die Untertanen vorgehen wollten, waren sie überdies feindlich gesinnt. Dieses Vorgehen gegen die eigenen Untertanen festigte das Feindbild, dass die Obrigkeiten eigennützig und zu Ungunsten der Bevölkerung handelten.

Die Konfession spielte bei der Kategorisierung der beiden Gruppen keine Rolle. Die Untertanen bezogen sich bei ihrem gegenseitigen Bundeseid auf Gott. Sie legitimierten ihre Forderungen aber nicht mit göttlichem Willen und bezeichneten ihr Vorhaben nicht als gottgewolltes Unterfangen, was im zeitgenössischen Kontext durchaus ein probates Argument gewesen wäre.

Insbesondere im Bauernkrieg ist es von grossem Interesse, wie die Untertanen ihre gemeinsame Identität betonen und wichtiger machen konnten als partikulare Identitäten. Der Bundesbrieftext machte auf eindrückliche Weise die mehrschichtigen Identitäten der beteiligten Akteure sichtbar. Die Verfasser des Textes betonten die ständische Identität so stark, dass sie geografische, konfessionelle und ökonomische Identitäten überlagerte. Dies gelang dadurch, dass die angestrebte Gruppe als «gethreüwe liebe nachberen»²⁵⁷ bezeichnet wurden, die einander halfen. Die kommunalen Argumente der Solidarität und gegenseitigen Unterstützung sprachen alle an. Das Narrativ der guten Nachbarschaft zeigte den Lesenden auf, dass trotz territorialer und konfessioneller Grenzen im Alltag nicht nur eine friedliche Koexistenz, sondern auch ein intensiver Austausch und freundschaftlicher Umgang miteinander gepflegt wurde. Mit den beschriebenen Ideen, Werten und Grundhaltungen der Gemeinschaft konnten sich alle Aufständischen identifizieren. Wesentlicher Motor für den Zusammenschluss war, dass die neue Einheit aus einer Schicksalsgemeinschaft entstanden ist. Die «buren»²⁵⁸ aus den verschiedenen Orten berichteten alle von gleichen oder ähnlichen Vorkommnissen mit ihren Obrigkeiten.

Trotz der Betonung und Priorisierung der verfassungsrechtlichen, ständischen Identität als Untertanen blieb die geografische Identität als Einwohner eines bestimmten Ortes bestehen und einigermaßen wichtig. Die einzelnen Mitglieder wurden nach ihrer geografischen Herkunft eingeteilt. Sie wurden angehalten, die Probleme mit ihren Obrigkeiten in einem ersten Schritt selbst zu lösen. Die Genossen des Bauernbundes helfen einander zwar gegenseitig, sie bleiben aber dennoch durch ihre territorialen Zugehörigkeiten voneinander abgegrenzt. Konfessionelle Zugehörigkeiten wurden weder explizit noch implizit erwähnt. Sie traten in den Hintergrund, wurden noch unwichtiger als die territoriale oder Gender Identität. Denn die Adressaten wurden in ihrer Rolle und Ehre als Hausväter angesprochen. Es wäre ihre Aufgabe, «vnsere hüser, höff, haab vnd guott, weyb vndt kinder jn guotten fridlichen ruowstand»²⁵⁹ zu erhalten und zu beschützen (siehe Abb. 5).

²⁵⁷ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

²⁵⁸ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

²⁵⁹ Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen, [Huttwil] 14. Mai 1653: 37.

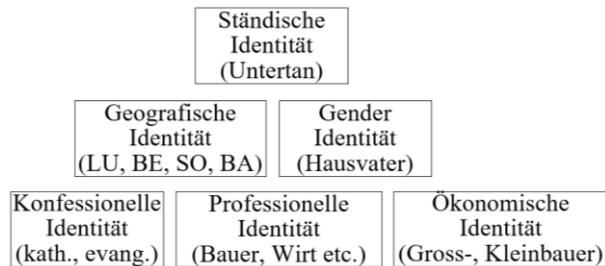


Abb. 5: Schichtung und Gewichtung der Teilidentitäten zum Zeitpunkt der Beschwörung des Bauernbundes am 14. Mai 1653 (eigene Darstellung)

Die Mitglieder des Dorfpatriziates, Grossbauern, Wirte, Müller und Inhaber ähnlicher Berufe, waren am stärksten von den strukturellen Veränderungen und der Batzenabwertung betroffen. Sie waren führend in der Aufstandsbewegung vertreten. Dennoch wurde zu keiner Zeit eine berufliche oder ökonomische Identität erwähnt. Den Anführern gelang es, die weniger stark betroffene Bevölkerung für ihr Vorhaben zu motivieren, indem sie bewusst die ständische, nicht die ökonomische oder professionelle Identität ansprachen. Der Text appellierte an die gemeinsame verfassungsrechtliche Identität. Konfession, Beruf und ökonomischer Status hingegen waren irrelevant für die Gruppenbildung.

Diese rhetorische Strategie ist vergleichbar mit derjenigen im Zusammenhang mit der französischen Revolution. Träger der revolutionären Forderungen war das gebildete Bürgertum, welches aber die Unterstützung der Unterschichten benötigte, um erfolgreich für ihre Ziele einzustehen und zu kämpfen. Die Bauern, welche die Hauptlast der revolutionären Aufstände trugen, waren unter den Anführern nicht vertreten und damit auch ihre Interessen nicht.²⁶⁰

Die Anführer der Bauernunruhen von 1653 betonten die gemeinsame ständische Identität und hoben sie über andere Teilidentitäten hinaus, indem sie die transkonfessionellen und überkantonalen Gemeinsamkeiten sowie die allgemeine Verpflichtung auf den gemeinsamen Ursprung aus dem Gründungsmythos der Alten Eidgenossenschaft betonten. Dazu verzichteten sie auf konfessionell geprägte Floskeln wie beispielsweise die Heiligenanrufung beim Bundesschwur. Die Einheit sollte dadurch hergestellt werden, dass sie bewusst und ohne überhaupt darüber zu diskutieren die Datumsangaben der evangelischen und katholischen Orte gleichermassen verwendeten.

Diese Rhetorik wurde nicht nur im Bundesbrief verwendet, sondern auch in den Bauernkriegsliedern, die im Volk entstanden und die Unruhen begleiteten. Sowohl diejenigen, die vor und während des Konflikts, als auch diejenigen, die nach dem Konflikt entstanden und über die Ereignisse berichteten, kannten keine konfessionelle Rhetorik. Die historischen Volkslieder, die im Kontext des Bauernkrieges entstanden sind, bezogen sich zwar auf christliche Werte und Glaubensvorstellungen, nicht aber auf konfessionelle oder strittige Glaubensinhalte (siehe Kapitel 3.10.2).

²⁶⁰ Kruse, Revolution: 116-120.

2.6 Das Bundesprojekt von 1655

Auf politischer Ebene führten die Erfahrungen des Bauernkrieges bei den regierenden Eliten dazu, ihre militärischen Fähigkeiten und Stärke der eidgenössischen Bündnisse im Falle von Untertanenaufständen zu überdenken. Die reformierten Orte, insbesondere Bern, waren der Ansicht, die militärische Zusammenarbeit der eidgenössischen Orte müsse für zukünftige Herausforderungen gestärkt werden. Bern und Zürich schwebte gar die grundsätzliche Reform der vielen unterschiedlichen Bündnisverträge zwischen den eidgenössischen Orten vor.¹

Grund dafür war, dass die frühneuzeitliche Eidgenossenschaft kein einheitlicher Bund war, sondern aus einer Vielzahl unterschiedlicher Bünde bestand. Die dreizehn eidgenössischen Orte waren durch Einzelverträge miteinander verbürgrechtet und verbündet. Der Bauernkrieg hatte den eidgenössischen Orten schmerzlich aufgezeigt, dass dieses politische System überholt, träge und nicht schlagkräftig war bei einem inneren oder äusseren Angriff. Aus diesem Grund planten Johann Heinrich Waser, Bürgermeister von Zürich, und General Sigmund von Erlach, Mitglied des Berner kleinen Rates, die Bünde zu revidieren.²

Es war nicht der erste Versuch, die Bünde zu überarbeiten und für die gegenwärtige Nutzung praktikabler zu gestalten. 1554 war bereits eine Revision des Wahlverfahrens für den schiedsgerichtlichen Obmann ergebnislos geblieben. Das aktuelle Vorhaben war ungleich ambitionierter. Die Einzelbünde sollten durch einen einheitlichen Gesamtbund ersetzt werden. Dieser sollte das ganze eidgenössische Recht aller separaten Bünde neu ordnen.³

Führende Politiker der evangelischen Städte, Sigmund von Erlach aus Bern, dem vormaligen General des Westschweizer Heeres gegen die aufständischen Untertanen im Oberaargau und seit 1652 Mitglied des Kleinen Rates, und Johann Heinrich Waser aus Zürich, der seit 1652 das Bürgermeisteramt innehatte, erarbeiteten dazu das sogenannte Bundesprojekt, welches die alten unterschiedlichen Bündnisverträge in einem einzigen Bundesvertrag vereinheitlichen und damit auch alle 13 Orte zu gleichberechtigten Mitgliedern machen wollte.

Sigmund von Erlach (1614-1699) stammte aus einer angesehenen und einflussreichen Berner Patrizierfamilie und hatte eine militärische Laufbahn eingeschlagen. Nachdem er in französischen Diensten bis zum Generalmajor aufgestiegen war, begann er ab 1645 seine politische Karriere. 1645 wurde er Mitglied des Grossen Rates und 1652 Mitglied im Kleinen Rat. 1653 befehligte er im Bauernkrieg als General des Berner Heeres die Truppen gegen die Aufständischen im Oberaargau, welche er in Herzogenbuchsee besiegte. Anschliessend führte er ein hartes Strafgericht gegen die Rebellen. Gemeinsam mit Johann Heinrich Waser sah er die Notwendigkeit für eine Überarbeitung der eidgenössischen Bünde gegeben, insbesondere hinsichtlich eines straffer und effizienter organisierten Militärbündnisses. Später sollte er im 1. Villmergerkrieg von 1656 als General der Berner Truppen eine heftige Niederlage gegen die katholischen Orte erleiden und wegen seiner zögernden

¹ Hacke, Konfession: 198; Lau, Stiefbrüder: 89-90.

² Hacke, Konfession: 198; Lau, Stiefbrüder: 89-90.

³ Usteri, Schiedsgericht: 310-311.

Taktik heftig kritisiert werden. Seine politische Karriere setzte er dennoch erfolgreich weiter und erlangte 1675 gar das Schultheissenamt.⁴

Johann Heinrich Waser (1600-1669) war Mitglied der gebildeten Zürcher Elite und hatte in seiner Jugend in Genf und Padua studiert, sowie ausgiebige Bildungsreisen bis nach England unternommen. Er begleitete 1618 den damaligen Antistes Johann Jakob Breitingen an die Synode von Dordrecht und begann drei Jahre später seine politische Karriere, bis er 1652 schliesslich zum Zürcher Bürgermeister gewählt wurde.⁵

Während des Dreissigjährigen Krieges kämpfte er mit den protestantischen böhmischen Landständen gegen die katholischen Habsburger gekämpft und entkam nach einer Schlachtniederlage nur knapp dem darauffolgenden Gemetzel durch den Gegner. Die schrecklichen Erinnerungen vergass er nicht mehr. Er war überzeugt, ein konfessioneller Krieg würde in Anarchie enden, sodass das Volk nicht mehr davon abgehalten werden könnte, Grausamkeiten zu begehen. Aus seiner Sicht war das Verhalten der Untertanen und Bauern nicht kontrollierbar und daher nicht einschätzbar. Vermutlich bemühte er sich gerade aus dieser Überzeugung heraus darum, im Bauernkrieg zu vermitteln und nach der Niederschlagung des Aufstandes, die Situation in den Untertanengebieten zu verbessern, um eine weitere Rebellion zu verhindern.⁶

Politisch bemühte er sich insbesondere um eine Revision der Bestimmungen des 2. Kappeler Landfriedens und darum, die Verwaltung der Gemeinen Herrschaften zu reformieren. Er versuchte, das rechtliche Ungleichgewicht zwischen den katholischen und den machtpolitisch erstarkenden reformierten Orten auszugleichen und engagierte sich zu diesem Zweck massgeblich für das Vorhaben, die eidgenössischen Bünde zu überarbeiten.⁷

Waser und von Erlach verfassten gemeinsam das sogenannte Bundesinstrument auf einem Treffen in Königsfelden vom 31. März bis 2. April 1655 (gregorianischer Kalender).⁸ Das Bundesinstrument oder Bundesprojekt beabsichtigte, die eidgenössischen Bundesverträge im Rahmen einer weitreichenden Revision zu überarbeiten. Die vielen verschiedenlautenden Bünde sollten vereinheitlicht und enger gestaltet werden, um die Zusammenarbeit im Kriegswesen zu verbessern und schlagkräftiger gegenüber potentiellen Aufständen auftreten zu können. Gelingen sollte dieses Vorhaben durch einen intensivierten diplomatischen Austausch und die Installierung eines gemeinsamen Kriegsrates sowie einer gemeinsamen militärischen Verteidigungseinheit. Damit sollte die Rechtssicherheit in der ganzen Eidgenossenschaft wieder hergestellt und die gegenseitige politische Blockierung in der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften beseitigt werden. Dazu sollten die Bestimmungen von 1632, die eine paritätische Entscheidung in konfessionellen Fragen bezüglich der Gemeinen Herrschaften verlangte, endlich umgesetzt werden. Denn die gegenseitige konfessionelle Blockierung

⁴ Braun-Bucher, Sigmund von Erlach.

⁵ Suter, Johann Heinrich Waser.

⁶ Lau, Stiefbrüder: 89.

⁷ Suter, Johann Heinrich Waser.

⁸ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1752-1757; StALU TA 108, fol. 1-12: 1655 – Project der Eidtgnossen Neuwen Bundts.

hatte dazu geführt, dass in den Gemeinen Herrschaften rechtsfreie Räume ohne obrigkeitlichen Zugriff entstanden waren. Ausserdem sollten künftige Aufstände verhindert werden, indem die obrigkeitliche Herrschaft intensiviert und die Gemeinden durch den gemeinsamen Bundesschwur politisch stärker eingebunden wurden.⁹ Die Gleichstellung aller Orte sollte zudem die Position der evangelischen Partei gegenüber den katholischen Orten stärken. Eine derartige Überarbeitung der politischen Verhältnisse sollten aus der Sicht von Waser und von Erlach die Handlungsspielräume der Eidgenossenschaft wieder herstellen, indem eindeutige Normen ohne Interpretationsspielraum und eine institutionalisierte Rechtsprechung geschaffen wurden.¹⁰

In der offiziellen Begründung nannten Waser und von Erlach vier Punkte, die für eine überkonfessionelle Bundesrevision sprachen. Dies waren einerseits die grossen Mängel in der militärischen Zusammenarbeit zwischen den 13 Orten, die trotz des eidgenössischen Defensionales von 1647 im Bauernkrieg nur unzureichend funktioniert hatte. Andererseits störten sich die Revisionisten daran, dass die einzelnen Bundestexte aus dem 14. bis 16. Jahrhundert teilweise sehr unterschiedlich lauteten, was sie beheben wollten. Auch die Ungleichheit zwischen den einzelnen Verträgen, die unterschiedlichen Pflichten und Rechte der dreizehn eidgenössischen Orte sollten egalisiert sowie die problematische Verwaltung der Gemeinen Herrschaften verbessert werden.¹¹

Das Bundesprojekt ermöglicht einen Blick auf die Argumentationsmuster von Zürich und Bern. Sie begannen ihre Ausführungen mit dem Bezug auf die gemeinsamen christlichen Werte. «In dem Namen der Heiligen Hochgelobten Dreyfaltigkeit, Gott vatters, Sohns, vndt deß heiligen Geistes, Amen.»¹² Die Verfasser überlegten sich bei der Ausarbeitung der Reformen und Formulierungen, wer ihre Adressaten waren und welchen Erwartungshorizont die vermutlich an das Projekt richteten. Sie trugen der Haltung ihres Publikums einerseits durch die Anrufung Gottes und andererseits durch ihre rechtliche Argumentation Rechnung. Die zeitgenössische politische Kultur liess es nicht zu, dass die Befürworter von Reformen die derzeitigen Regelungen kritisieren oder ersetzen wollen. Die moralisch-sittliche Autorität im eidgenössischen Selbstverständnis blieb während der ganzen Frühen Neuzeit das Ideal der sogenannten Alten Eidgenossen. Die Vorfahren und ihre Tugenden traten als mythische Figuren auf, die als Vorbild für die Zeitgenossen in jeglicher Hinsicht dienten. Denn die Alten Eidgenossen seien in Bezug auf Mut, Tapferkeit, Freiheitsliebe, Frömmigkeit, Sittlichkeit, Moral, Kriegskunst und politischer Weisheit unübertroffen und unerreichte Vorbilder (siehe Kapitel 2.2.1). Die von ihnen eingerichteten politischen Verträge und Systeme seien nicht nur durch göttliche Eingebung errichtet worden und daher nicht kritisierbar. Die alteidgenössischen Gesetze, Bestimmungen, Institutionen und das Alte Herkommen seien überdies in jahrhundertelanger Tradition gepflegt worden. Ihr Nutzen für die Eidgenossenschaft, für Frieden und Wohlstand sei

⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1757.

¹⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1752-1757; Hacke, Konfession: 118-119, 198; Lau, Stiefbrüder: 89-90.

¹¹ EA, Bd. 6, Abt. 1: 242-244.

¹² StALU TA 108, fol. 1: 1655 – Project der Eidtgnossen Neuwen Bundts.

seit langem erprobt und belegt.

Aus diesem Grund war es für Zürich und Bern ein argumentatorisch schwieriges Unterfangen, ihre Bemühungen, um Reformen der Bundestexte zu legitimieren. Sie mussten ihre Intentionen in zeitgenössische Vorstellungsmuster einbetten. Dies taten sie, indem sie einleitend die eidgenössische Gründungszeit wiedergaben und preisten. Ausserdem betonten sie, welchen grossen Nutzen die alten Bünde und die Bemühungen der eidgenössischen Vorfahren und Obrigkeiten für die Eidgenossenschaft und ihren Wohlstand hatten. «Getrüwen Lieben Alten Eydtnoßen Jnn obgedachtem Alten Großen Pundt begriffen Zusammen verbunden, verpflichtet vndt vertragen, auch soliche Ihre Verpflichtung Jnn ordentliche Brieffliche Jnstrument den Nachkommenden zu Jmmer wehrender gedechtnus verfaßet [...] welches dann vnßern Ständen, Landen vnd Lüthen Gottlob wolerschoßen vndt vor vilen widerwertigkeiten verhütet hat».¹³ Die Regierungen der verschiedenen eidgenössischen Orte wurden ausdrücklich für ihre Leistungen um eine friedliche politische Stabilität gelobt.

Die eidgenössischen Bünde sollten weiterhin die Gemeinschaft in schwierigen Zeiten behüten. Die gesellschaftspolitischen, geistlichen und weltlichen Umstände hätten sich seit der Aufrichtung der Bünde stetig verändert. Die edlen Vorfahren hätten aber diesen Fall bereits insofern vorausgesagt und eingerechnet, als dass sie in allen Bundesbriefe künftige Anpassungen und Verbesserungen ausdrücklich eingeplant und ermöglicht hätten. Ausserdem hätten sie entschieden, die Eide sollten regelmässig mit dem Eid erneuert und bestätigt werden. Dies sei aber seit vielen Jahren nicht mehr geschehen. Um die eidgenössische Wohlfahrt und ihr Weiterbestehen zu sichern, sollten diejenigen Punkte der Bünde, die nicht mehr zeitgemäss gewesen seien, angepasst werden. Damit solle verhindert werden, dass die veralteten Regelungen den Eidgenossen schaden oder auswärtige Mächte verärgern könnten. Die Bünde sollten zum Schutz von Ruhe und Frieden und zum Wohl der gegenwärtigen Eidgenossen und der Nachkommen überarbeitet werden. Dies betreffe insbesondere die sehr unterschiedlich formulierten und ausgestalteten Bundesverträge der Orte «Jnn der Bekantnus der wahren Reformierten Christenlichen Seligmachenden Religion».¹⁴

Auf diese einleitenden Worte folgten 15 Artikel, welche die Anpassungen vornehmen sollten. Die darin enthaltenen Bestimmungen sollten die eidgenössische Identität stärken. Die Orte versprachen sich und den zugewandten Orten gegenseitige Hilfe bei auswärtigen Angriffen und das eidgenössische Recht bei inneren Streitigkeiten zu achten. Im Wissen um die kantonalen Autonomieansprüche betonten die Verfassenden, dass die neuen Vereinbarungen die Rechte und Freiheiten der einzelnen Mitglieder nicht beschneiden würden. Um die Identifikation der gesamten Bevölkerung mit der Eidgenossenschaft und ihren Werten zu erhöhen, sollten die Bünde wieder von allen Untertanen gemeinsam beschworen werden.¹⁵ Damit wurde beabsichtigt, die eidgenössische Identität über die kantonale zu heben. Das Zusammengehörigkeitsgefühl sollte gestärkt werden, indem sich alle eidgenössischen

¹³ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1753.

¹⁴ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1753.

¹⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1757.

Einwohner den gleichen Regeln, Rechten und Pflichten unterstellten und diese regelmässig eidlich anerkannten. Zürich und Bern ging es mit ihrem Bundesprojekt um eine politische Intensivierung der Zentralgewalt und des obrigkeitlichen Zugriffs auf alle Untertanen sowie um eine ideologische Stärkung der gesamteidgenössischen Identität.

Auf der Konferenz der vier evangelischen Städte präsentierten Waser und von Erlach ihren Entwurf den Gesandten von Basel und Schaffhausen. Es waren dies Johann Rudolf Wettstein, Bürgermeister von Basel und Johann Heinrich Falkner, Zeugherr von Basel. Für Schaffhausen war der Stadtschreiber Johann Jakob Stocker anwesend. Wettstein bemühte sich seit Langem um eine bessere Kriegsabsprache innerhalb der Eidgenossenschaft. Denn seine Stadt lag geografisch in der Grenzregion zum Reich und war aufgrund seiner besonderen Exposition stark gefährdet.¹⁶ Basel stimmte daher dem Bundesprojekt zu, während Schaffhausen die Frage ad referendum nahm, also zuerst vor die Schaffhauser Regierung heimbrachte, bevor die Gesandten zustimmen konnten.¹⁷

Die Revisionisten teilten ihre Reformvorhaben den übrigen eidgenössischen Orte mit und legten eine gedruckte, dreiseitige Flugschrift bei. Darin baten sie die eidgenössischen Obrigkeiten nicht nur, die Gesandten an der nächsten Tagsatzung über ihre Haltung und das weitere Vorgehen zu instruieren, sondern begründeten auch, was sie zu diesem Schritt bewogen hatte. Das sogenannte «Copia-Schrybens [...] sub dato 26. Majj 1655. abgangen / die Erneuerung der Eydtnössischen Pündten betreffend» verstärkte die Argumentationsstruktur von Zürich und Bern, wie sie im Bundesprojekt bereits erkennbar wurde. Es handelt sich dabei um ein gedrucktes Informationsschreiben an einen breiteren Adressatenkreis, welches die gleiche Argumentation verwendet, wie das Bundesprojekt selbst. Aufgrund seiner Kürze ist die Legitimation aber auf die wichtigsten Punkte beschränkt und pointiert. Es fügt hinzu, wie wichtig die innereidgenössische Einigkeit für die äussere Wahrnehmung sei. Die Beschwörung der Gemeinschaft hätte den Eidgenossen den Respekt von auswärtigen Fürsten eingebracht.

Ausserdem trat das Lob an «vnseren Frommen Lieben Altforderen aller Loblichen Orthen des Eydtnössischen Pundts»¹⁸ stärker ins Zentrum. Die eidgenössischen Obrigkeiten hätten von jeher einen guten, freundschaftlichen Umgang untereinander gepflegt. Dabei wurde betont, dass die eidgenössischen Orte sich vor langer Zeit gegenseitig zu ewiger Treue durch geschworene Eide und Bünde verpflichtet hätten. Diese alten gegenseitigen Versprechen hätten die Eidgenossenschaft in vielen schwierigen Zeiten vor Widerwärtigkeiten bewahrt habe. Das Ziel sei daher nicht, diese aufzuheben, sondern sie den gegenwärtigen Veränderungen anzupassen und zu modernisieren. Zu diesem Zweck wurden in der Druckschrift die wichtigsten Reformanliegen zusammengefasst. Diese würden neben der Reform beinhalten, «die diversitet vnd vnglychheit»¹⁹ zwischen den eidgenössischen Mitgliedern aufzuheben, die Fragen der gegenseitigen Hilfsleistungen zu klären und das eid-

¹⁶ Holenstein, Politik: 55-57; Mantel, Abfall: 141; Viehl, Politik: 50-52.

¹⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1: 245-246.

¹⁸ Copia-Schrybens, 1655: 184.

¹⁹ Copia-Schrybens, 1655: 185.

genössische Recht zu vereinheitlichen.

In den jüngsten Untertanenunruhen hätte sich gezeigt, wo noch Verbesserungsbedarf bestehen würde. An der Tagsatzung hätten sich die eidgenössischen Orte an einer Reform interessiert gezeigt, die wichtigsten Punkte ihrer gegenseitigen militärischen Hilfe zu verbessern. Daher hatten es Zürich und Bern als ihre Pflicht empfunden, den lieben Miteidgenossen durch dieses Schreiben ihre Empfehlung auszudrücken, die guten althergebrachten Bünde gemeinsam zu verbessern, zu erneuern und zu bestätigen. Daher ersuchten die beiden Städte ihre Miteidgenossen, die Gesandten an der kommenden Jahrrechnungs-Tagatzung in Baden vom Juli 1655 mit allen notwendigen Instruktionen und Vollmachten auszustatten, um über «disere heylsamme vnd anständige materi [...] zuberathschlagen vnd zuverabscheiden».²⁰

Das Schreiben schloss mit der Bitte um Gottes Segen für das Reformwerk, um immerwährende Treue, Eintracht und Wohlstand im gemeinsamen «geliebten Vatterland».²¹ Damit appellierte das Bundesprojekt und die damit verbundene Rhetorik öffentlich auf eine gesamteidgenössische Identität. Denn als Vaterland dient der Bezugspunkt der Eidgenossenschaft als Ganzes und nicht die einzelnen Stände.

Neben dem Bundesprojekt vereinbarten die evangelischen Orte in einem geheimen Beibrief eine engere innerkonfessionelle Zusammenarbeit für den Fall, dass die katholischen Orte der Bundesrevision nicht zustimmen sollten. In diesem Falle sollte die Verbindung zwischen den evangelischen Orten gestärkt und ein evangelisches Sonderbündnis eingegangen werden. In einem gemeinsamen, einheitlichen evangelischen Bundesbrief sollten neben Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen auch evangelisch Glarus und Appenzell Ausserrhoden sowie die zugewandten Orte St. Gallen, die Drei Bünde, Müllhausen, Biel und Genf aufgenommen werden. Der Kreis der gegenseitigen Unterstützer, die eigene Macht und Einflussphäre sollten damit vergrössert werden. Diese Vereinigung halte man für hochnotwendig, um sich gegen innere und äussere Feinde, weltlicher oder religiöser Natur, sowie gegen aufrührerische Untertanen beizustehen. Die evangelischen Orte waren sich bewusst, dass die Gefahr eines inneren Religionskrieges hoch war.²² Dies verdeutlicht, dass sie schon während der Ausarbeitung der revidierten Bundesverträge damit rechneten, mit ihren Vorschlägen auf deutlichen Gegenwind zu stossen.

Die katholischen Orte wiederum wichen auf der gesamteidgenössischen Tagsatzung einer Entscheidung aus und nahmen die evangelische Anfrage in den Abschied. Dies, obwohl die katholischen Regierungen zuvor bereits schriftlich über die Revisionsvorschläge informiert worden waren. Ausserdem war der Text des Bundesprojektes aufgrund der katholischen Widerstände deutlich angepasst und bis zur Tagsatzung im Juli 1655 auf einige zentrale Punkte gekürzt worden.²³ Daniela Hacke urteilte daher, dass die Reform nicht viele Neuerungen beinhaltete.²⁴

²⁰ Copia-Schrybens, 1655: 186.

²¹ Copia-Schrybens, 1655: 186.

²² EA, Bd. 6, Abt. 1: 246, 1758-1760; Lau, Stiefbrüder: 90.

²³ EA, Bd. 6, Abt. 1: 254, 1761-1766.

²⁴ Hacke, Konfession: 198.

Das überarbeitete Bundesprojekt betonte deutlicher als der Entwurf die grossen Leistungen der Vorfahren. Es sollte keinesfalls der Eindruck erweckt werden, man wollte die alten Rechte und Privilegien beschneiden: «Demnach vnnßere Fromme in Gott seeliglich ruehenden Alltforderen von vhralten Zeiten vndt Jewälten har mit einandern gepflogen habend in wahre große Trüw, Liebe, Fründt-, Gesell- vndt Bruederschafft».²⁵ Stattdessen wurde die alteidgenössische Freundschaft und Liebe zwischen den einzelnen Mitgliedern betont, um das eidgenössische Zusammengehörigkeitsgefühl anzusprechen. Daher unterstrichen die Verfasser die «Leiblich geschwornen Eyden»,²⁶ die man einander geschworen, die eidgenössischen Orte miteinander verbanden und gegenseitig verpflichteten. Daraufhin folgte ein Abriss der eidgenössischen Rechtsgeschichte und Erläuterung der wichtigsten Rechtsdokumente wie der Pfaffenbrief von 1370. Dank Gottes Gnaden könne man auf eine lange friedliche Zeit zurückblicken.

Nun hätten die eidgenössischen Abgesandten die alten Bundesbriefe vorlesen lassen und in allem gebührenden Respekt gewahrt. Zum Wohle der gegenwärtigen Eidgenossen und ihren Nachkommen, wolle man sich auf einige Verbesserungen einigen. Der neue Vorschlag einer Bundesrevision fasste in 27 Artikeln die bisherigen Bündnisse zusammen, erwähnte aber die schwierigen Diskussionspunkte wie das Defensionale, das konfessionelle Zusammenleben oder die Mehrheitsentscheide in den Gemeinen Herrschaften nicht. Elf der 27 Artikel befassten sich mit der Organisation des Kriegswesens und gegenseitiger militärischer Hilfe. Daneben wurden bisherige Vereinbarungen bestätigt wie das Verbot fremder Gerichte. Die Orte bestätigten einander, sich nicht in innere Angelegenheiten der anderen Stände einzumischen. Ausserdem ging es um Schulden, Strafen, Zölle und das Erbrecht. Eine Gleichberechtigung aller eidgenössischer Orte oder gar auch der zugewandten Orte wurde nicht erwähnt. Die regelmässige Neubeschwörung der Bünde sollte nur alle 25 Jahre durch Abgesandte der einzelnen Orte und nicht in den Gemeinden durch alle Untertanen stattfinden.²⁷

Tatsächlich stiessen die evangelischen Orte trotz der Anpassungen mit ihrem Reformanliegen bei den Inneren Orten auf Widerstand. Die katholischen Orte waren mit der aktuellen Situation und Rechtslage mehrheitlich zufrieden. Für die Landorte waren die Bauernaufstände nicht gleichermassen lebensbedrohlich wie für die Stadtorte, sie konnten sie gegebenenfalls sogar für die eigenen Zwecke nutzen. Stattdessen befürchteten sie, gegen die Städte ins Hintertreffen zu geraten, sollte das Rechtssystem modernisiert und ausgebaut werden. Denn die eher militärisch-bäuerliche Elite der Landorte war juristisch weniger geschult als die gebildete städtische Elite. Ausserdem verstanden sie politische Neuerungen grundsätzlich als illegitime Einmischung in die eigene Autonomie. Das städtisch regierte Luzern war dem Vorschlag der Bundesreform anfänglich gewogen, änderte aber auf Druck der inneren Orte seine Meinung.²⁸ Hinzu kommt die geostrategische Lage der katholischen Orte im Zentrum der Eidgenossenschaft. Sie wussten, dass

²⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1761.

²⁶ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1761.

²⁷ EA, Bd. 6, Abt. 1: 1762-1766.

²⁸ Lau, Stiefbrüder: 90.

fremde Truppen bei einem äusseren Angriff vermutlich über die nordwestlichen oder nördlichen Grenzen angreifen und daher zuerst auf evangelisches Territorium treffen würden. Die Gefahr eines äusseren Angriffs war für die evangelischen Stadtorte an der Grenze der Eidgenossenschaft zu Frankreich und zum Reich ungleich grösser. Die Inneren Orte könnten im Kriegsfall einerseits von den schützenden evangelischen Truppen profitieren und hätten andererseits genügend Zeit für Mobilmachung und Kriegsvorbereitung.²⁹

Die katholischen Orte lehnten das Bundesprojekt schliesslich mit der Begründung ab, es sei nicht notwendig und greife zu stark in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Orte ein. Aus ihrer Sicht war die rechtliche Situation, wie sie sich in den 1650er Jahren darstellte, positiv und von grossem Nutzen. Sie wussten, dass sie ihre dominierende politische Stellung nicht realen wirtschaftlichen, demographischen oder militärischen Machtverhältnissen verdankten, sondern dem Kriegsglück ihrer Vorfahren bei der Schlacht von Kappel 1531.³⁰ Sie profitierten vom Ungleichgewicht und wussten, dass sie nur verlieren konnten, sollten die bestehenden Bestimmungen mit friedlichen oder militärischen Mitteln verändert und angepasst werden. Sie wollten den Status quo, der zu ihren Gunsten ausfiel, auf keinen Fall verändern.³¹

Die evangelischen Orte waren sehr unzufrieden in Bezug auf die katholische Blockierung des Bundesprojektvorhabens, die auch eine Überarbeitung der Vorschläge nicht zuliess. Die katholische Absage machte den Plan, die evangelische Kooperation zu intensivieren, wieder aktuell. Die Rechtsverhältnisse zwischen den evangelischen Orten sollten grundsätzlich geklärt sowie die militärische Zusammenarbeit im Falle eines konfessionell geprägten Krieges geregelt werden. Ein evangelischer Sonderbund wurde geplant.³² Dies verdeutlicht, dass insbesondere Waser, aber auch von Erlach davon ausgingen, dass die Wahrscheinlichkeit für eine militärische Eskalation der gegenwärtigen Spannungen hoch war, denn das Ziel einer grundlegenden Strukturreform für die Eidgenossenschaft hatten sie nicht aufgegeben. Aus diesem Grund bemühten sich die evangelischen Orte um militärische Aufrüstung und bauten zum Schutz ihrer Städte aufwändige und teure Schanzenanlagen. Welche konkreten Ziele mit einer militärischen Aktion gegen die katholischen Orte verbunden sein sollten, wurde allerdings nicht definiert. Im zeitgenössischen Diskurs wurden immer wieder mehrere Möglichkeiten diskutiert wie beispielsweise die Installierung eines paritätischen Systems in den Gemeinen Herrschaften oder die Spaltung der Eidgenossenschaft in zwei sich verdichtende, konfessionell homogene Teile.³³ Stattdessen führte aber die kommende Niederlage der reformierten Orte im 1. Villmergerkrieg von 1656 dazu, dass das bestehende System weiter gefestigt wurde.³⁴

²⁹ Hacke, *Konfession*: 198.

³⁰ Holenstein, *Konfessionalismus*: 196.

³¹ Lau, *Stiefbrüder*: 91.

³² Peyer, *Verfassungsgeschichte*: 96–98.

³³ Lau, *Stiefbrüder*: 91.

³⁴ Holenstein, *Bauernkrieg*: 21–22.

3 KONFESSION UND KRIEG: IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSBETONENDE RHETORIK IM KONTEXT DES 1. VILLMERGERKRIEGES (1656)

Im Jahr 1655 kumulierten sich die konfessionspolitischen Spannungen, die sich in der Eidgenossenschaft im 17. Jahrhundert zunehmend aufgebaut hatten, zu einem Konflikt, der in den 1. Villmergerkrieg von 1656 mündete. Die folgenden Auswertungen legen dar, dass verschiedene Gruppen und Gruppierungen am Konfliktgeschehen beteiligt waren, welche unterschiedliche Intentionen verfolgten und vielfältige Kommunikationsräume gestalteten. Diese Diversität äusserte sich in einer grossen Variation von Argumentationsmustern. Die Analysen behandeln schwerpunktmässig mediale Texte und Bilder, von denen eine grosse Reichweite und Rezeption angenommen werden darf.

3.1 Erkenntnisinteresse und Struktur des Kapitels

Die Untersuchungen des 1. Villmergerkrieges von 1656 liefern Ergebnisse im Hinblick auf eine Vielzahl der Fragestellungen der vorliegenden Studie. Im folgenden Kapitel wird der Frage nachgegangen, welche Legitimationsstrategien und Argumentationsmuster im Kontext des 1. Villmergerkrieges von 1656 verwendet wurden, um das eigene Vorgehen zu rechtfertigen und die eigenen Gruppenmitglieder zu kurskonformem Verhalten zu motivieren. Dabei wird untersucht, wie die beiden (konfessionellen) Gruppenidentitäten formuliert und rhetorisch von der jeweils anderen Gruppe abgegrenzt wurden. Wichtig ist hierbei zu beachten, dass von einer mehrteiligen Identität ausgegangen wird. Jedes Individuum hat mehrere unterschiedliche Gruppenidentitäten wie Gender, Berufsgruppe, territoriale Herkunft, sozialer Stand, konfessionelle Zugehörigkeit oder politische Gesinnung. Diese Teilidentitäten sind alle bei den jeweiligen Individuen vorhanden. Mit Hilfe von rhetorischen Hilfsmitteln wie Reden oder Propagandaschriften werden diese Gruppenidentitäten nicht neu konstituiert und geschaffen, sondern ausformuliert, betont und priorisiert.¹

In den folgenden Untersuchungen wird erforscht, wie die konfessionellen Identitäten und Alteritäten rhetorisch über andere Teilidentitäten gestellt wurden, sodass sie andere Gruppenidentitäten überlagerten, in den Hintergrund drängten und weniger wichtig erscheinen liessen. Im Vergleich zu früheren, sehr ereignisgeschichtlichen Untersuchungen, wirft die vorliegende Studie ein neues Licht darauf, wie sich konfessionelle Gruppen selbst und gegenseitig wahrgenommen haben und welche Bilder von sich selbst und dem Anderen das Denken und Handeln beeinflussten.

Anhand des 1. Villmergerkrieges können rhetorisches Anheizen und Einfrieren von konfessionellen Identitäten effizient untersucht werden, da die Konfliktsituation in relativ kurzer Zeitspanne verschiedene Phasenbeobachtungen zulässt: Die konfessionellen Identitäten und Alteritäten bestanden auch in friedlichen Zeiten und wurden durch Rhetoriken im Vorfeld eines Krieges verschärft, um eine bestimmte Haltung

¹ Siehe die Definition von «Identität und Alterität» sowie «Rhetorik» im Einleitungskapitel.

hervorzurufen und zu einem gewünschten Verhalten zu motivieren. Um die gewalttätigen Handlungen wieder zu beenden, erhielten die konfessionellen Identitäten und Alteritäten nach dem Krieg rhetorisch wieder eine geringere Relevanz und eingefroren.

Im folgenden zweiten Hauptkapitel erfolgt die Aufarbeitung unterschiedlicher Positionen, Haltungen, Argumentationsmuster, Legitimationsstrategien und Rhetoriken, um aufzuzeigen, welche Akteure mit welchen Selbst- und Fremdbildern operierten und mit welchen Medien sie diese an ihre Adressaten kommunizierten. Dazu werden verschiedene Quellengattungen konsultiert, um die verschiedenen Kommunikationsräume rekonstruieren zu können. Der Aufbau des Kapitels folgt einerseits den ereignisgeschichtlichen Rahmenbedingungen, um die jeweiligen Quellentexte und -bilder angemessen kontextualisieren zu können. Andererseits wird versucht, die jeweiligen Positionen gebündelt nachzuzeichnen, um die Argumentationsmuster von Kriegsbefürwortern und -gegnern getrennt voneinander zu überblicken und besser vergleichen zu können. Dies führt dazu, dass beispielsweise die Stimmen in der publizistischen Öffentlichkeit anachronistisch in einem separaten Unterkapitel behandelt werden. Die Begründung dafür ist, dass auf diese Art und Weise ihr innerer Zusammenhang bestehen bleibt, denn die darin untersuchten Flugschriften und Lieder bezogen sich jeweils aufeinander und antworteten einem vorhergehenden Text. Würden diese Quellentexte auseinandergerissen, ginge ihr gegenseitiger Bezug verloren. Allerdings führt dieses Vorgehen dazu, dass die jeweiligen Auswertungen durch Hinweise auf den konkreten Entstehungskontext ergänzt werden müssen und dadurch inhaltliche Redundanzen entstehen.

3.2 Forschungsstand

Die Forschungsliteratur über den 1. Villmergerkrieg von 1656 ist vergleichsweise alt. Der Grossteil der umfassenderen Studien erschien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und befasst sich ausführlich mit Kriegsabläufen, militärischen Taktiken und ereignisgeschichtlichen Fragen. Alfred Zesiger legte 1909 einen umfangreichen Aufsatz vor, der sich mit den militärischen Entwicklungen befasst. Er führt detailgetreu aus, wie sich die beiden Heere zusammensetzten und wie die Schlacht bei Villmergen vom 24. Januar 1656 ablief. Er interpretiert den 1. Villmergerkrieg wenig reflektiert als Religionskrieg.¹

Auch Aloys Müller deutet den Konflikt als Religionskrieg. In seiner Studie über die feindlichen Einfälle ins Zugerland im Kontext der Villmergerkriege legt er dar, dass Zug aufgrund seiner Grenzlage zum reformierten Zürich sowohl in den Kappeler Kriegen als auch in den Villmergerkriegen eine besondere Bedeutung zukam. Zug installierte in den besagten Konflikten daher bereits sehr früh Wachposten an der Grenze und forderte jeweils weitere Schutztruppen aus den Inneren Orten an. Obwohl die Generalität beider Kriegsparteien ihre Soldaten zu Disziplin aufrief und Überfälle auf gegnerische Gebiete oder Plünderungen strengstens untersagte, hielten sich beide Truppen nicht an die Befehle. Sowohl die Zuger Schutztruppen als auch die Zürcher Milizen nutzten jede Gelegenheit, dem Feind auf seinem Territorium mit Überfällen und Plünderungen zu schaden.²

Müllers Ergebnisse sind trotz ihres ereignisgeschichtlichen Charakters sehr wertvoll für moderne Forschungsarbeiten, da sie einen Einblick in die Gefahrenlage zur Zeit des Konfliktes liefern. Die ständige Gefahr, von den Gegnern jenseits der Grenze überfallen zu werden, muss die Furcht vor dem jeweils Anderen und den Grad der gegenseitigen Fremdheit deutlich angefacht haben. Nichtsdestotrotz lassen Müllers Ausführungen Detailuntersuchungen offen. So äussert er sich nicht dazu, wer genau die Zuger Dörfer überfallen hat, ob es sich dabei um reguläre Truppen handelte oder ob sie auf einen besonderen Befehl oder zumindest unter Duldung der militärischen Führung agiert haben.

Diese grundlegenden Arbeiten sind für die aktuelle Forschung unzweifelhaft sehr wertvoll, setzen sich aber wenig mit kulturhistorischen Fragestellungen auseinander. Ausserdem zeigt sich die Tendenz, dass der 1. Villmergerkrieg mehrheitlich aus katholischer Sicht untersucht und dargestellt wird. Die reformierten Orte wurden in diesem Krieg von den katholischen Orten besiegt. Die Deutungshoheit beanspruchte daher die katholische Seite lange für sich. Der Sieg wurde bereits von den katholischen Zeitgenossen als göttliches Wirken interpretiert und verstanden.³

Alois Rey hat die Ereignisse ebenfalls aus katholischer Perspektive aufgearbeitet. Er trug mehrere grundlegende Studien zur Vorgeschichte des Konfliktes zum Forschungsdiskurs bei⁴ und befasste sich mit dem sogenannten Arther Handel,⁵ der als Auslöser des 1. Villmer-

¹ Zesiger, Schlacht: 466-488.

² Müller, Einfälle: 173-174.

³ Egloff, Gleichnis: 85-87.

⁴ Rey, Begegnung: 132-186; Rey, Geschichte: 1-179; Rey, Grundzüge: 1-33.

⁵ Unter einem «Handel» verstand man in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft

gerkrieges gilt. Rey untersucht die religiöse Situation in Arth von der Reformationszeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. In Arth fanden in den Jahren 1639 bis 1630, 1655, 1663 bis 1664 und 1698 sogenannte Täuferprozesse statt, welche sich gegen Gemeindemitglieder richteten, die aus obrigkeitlicher Sicht von der landesherrlich verordneten, katholischen Kirchenmeinung abwichen. Als erster Historiker setzt Rey diese Prozesse miteinander in Verbindung und bezeichnet sie als «Arther Wirren».⁶ Seine Studien zeichnen sich insbesondere durch genaue Kenntnis der beteiligten Akteure, der vorhandenen Quellentexte und der Verhörprotokolle aus. Dies erlaubt ihm, die Situation und alltäglichen Abläufe in Arth vor und während des Arther Handels von 1655 anschaulich zu schildern.

Alois Rey hat mit seinen Aufsätzen einen grundlegenden und zentralen Beitrag zum Forschungsdiskurs bezüglich des 1. Villmergerkrieges geleistet, indem er die Umstände des Arther Handels minutiös aufarbeitete. Dennoch erfordern seine Texte einen kritischen Umgang. Der studierte Theologe und Historiker erhielt 1934 die Weihe zum Priester und promovierte 1944 mit seiner Dissertation «Geschichte des Protestantismus in Arth bis zum Prozess von 1655», welche ihn zu weiteren Forschungsarbeiten zu kirchengeschichtlichen Fragestellungen und solchen zu den Arther Wirren motivierte. Auch wenn er damit einen wichtigen Beitrag zur Kirchen- und Schwyzer Landesgeschichte leistete,⁷ so ist in seinen Texten die katholische Herkunft und Gesinnung deutlich wahrnehmbar. Die Arther Gemeinschaft, die sich nicht mit dem obrigkeitlichen Glauben identifizieren konnte, behandelt er zumeist pauschal als illegitime Sekte. Ihre Aussagen bewertet Rey einseitig als «höchst lästerlich»,⁸ während katholische Aussagen und Handlungen kritikfrei bleiben.⁹ Mit seinen Forschungsergebnissen muss daher kritisch-vorsichtig umgegangen werden.

Einen differenzierteren Blickwinkel nimmt Engelbert Rothlin in seinem Aufsatz «Der 1. Villmergerkrieg 1656» von 1956 ein. Er stellt klar, dass die Ursachen des Konflikts vielschichtig und in den «politischen, militärischen und konfessionellen Verhältnissen»¹⁰ der Eidgenossenschaft Mitte des 17. Jahrhunderts begründet waren. Anschaulich schildert er, wie der 2. Landfrieden von 1531 die politische Situation und das Verhältnis zwischen den Konfessionen für mehrere Jahrhunderte prägte.¹¹ Dieser Landfrieden bevorteilte die katholischen Orte insbesondere in der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften und war Ausdruck ihres militärischen Sieges über die evangelischen Orte. Dies, obwohl die evangelischen Orte den katholischen schon 1531 «an Macht und Mitteln in politischer, wirtschaftlicher und militärischer Hinsicht

Streitigkeiten und Konflikte.

⁶ Rey, Grundzüge: 26.

⁷ Wiget, Alois Rey.

⁸ Rey, Geschichte: 111.

⁹ So habe sich beispielsweise Martin von Hospenthal, als er Kontakte mit Vertretern der Zürcher Kirche geknüpft habe, «angebiedert», um dem Gegenüber zu gefallen. Dazu, wie er auf diese Beurteilung kommt, äussert sich der Autor nicht. Rey, Geschichte: 105.

¹⁰ Rothlin, Krieg: 5.

¹¹ Head, Dominion: 117-144.

überlegen»¹² waren. Hinzu kam, dass sie ihren Vorsprung nach und nach vergrösserten, was dazu führte, dass die rechtlichen Verhältnisse immer weniger mit den tatsächlichen Kräfteverhältnissen der beiden Parteien übereinstimmten und zunehmend Konflikte um die Auslegung des 2. Landfriedens geführt wurden.¹³

Rothlin zeigt damit auf, dass der Arther Handel zwar Auslöser des Krieges war, die Kriegsursachen aber tiefer begründet lagen. Der Schutz der angeblichen Glaubensbrüder aus dem Schwyzerischen Arth beziehungsweise deren Bestrafung spielten nur eine untergeordnete Rolle. Der eigentliche Kriegsgrund lag gemäss Rothlin vielmehr in den konfessionellen Verhältnissen vor allem in den Gemeinen Herrschaften, bei deren Verwaltung die katholischen Orte die Stimmenmehrheit besaßen und deswegen die Entscheidungen immer zuungunsten der Evangelischen ausfielen. Aus diesem Grund waren die Vermittlungsbemühungen der neutral gebliebenen Orte von Beginn an zum Scheitern verurteilt: Zürich verteidigte mit bemerkenswerter Sturheit seine Anliegen, sodass es zum Krieg kommen musste. Es wollte mit einem militärischen Sieg erreichen, dass der 2. Landfrieden von 1531 endlich ausser Kraft gesetzt werde.¹⁴

Der Perspektivenwechsel in der historischen Forschung wurde von Max Spörri gewinnbringend weitergeführt. Er untersuchte 1957 in seiner Studie «Der 1. Villmerger- oder Rapperswilerkrieg im Spiegel des Zürcher Ratsmanuals von 1656» die Zürcher Ratsprotokolle zwischen dem 28. Dezember 1655 und dem 23. Juni 1656. Sie entstanden während des 1. Villmergerkrieges und verdeutlichen, wie sehr der Zürcher Rat mit dem Konflikt, der Belagerung von Rapperswil und der Schlacht bei Villmergen beschäftigt war. Die Kriegszeit war derart dynamisch, dass täglich beraten und entschieden werden musste, teilweise tagte der Rat sogar in der Nacht.¹⁵

Verfasst wurden die Ratsprotokolle von Stadtschreiber Hans Caspar Hirzel (1617-1691), dem späteren Bürgermeister, und von Unterschreiber Andreas Schmid (gest. 1690). Spörri gelang es, indem er als erster die Ratsprotokolle systematisch untersuchte, Datierungsfehler der bisherigen Forschung zu korrigieren. Diese waren in erster Linie den unterschiedlichen Kalenderstilen der reformierten und katholischen Orte zwischen 1583 und 1701 geschuldet.¹⁶ Zudem konnte er erstmals die Zeit des Villmergerkrieges aus Sicht der Zürcher Regierung nachzeichnen.¹⁷

Frieda Galatti betont in ihrer fundierten Studie «Die Neutralität der ostschweizerischen Gebiete im ersten Villmergerkrieg, 1655-1656», dass «der Graben, der die Eidgenossenschaft seit der Reformation trennte, [...] um die Mitte des 17. Jahrhunderts so breit und tief [war] wie jemals zuvor».¹⁸ Diese Feststellung macht sie zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen.

¹² Rothlin, Krieg: 5.

¹³ Rothlin, Krieg: 5.

¹⁴ Rothlin, Krieg: 11-13.

¹⁵ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 1.

¹⁶ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 2-3.

¹⁷ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3.

¹⁸ Gallati, Neutralität: 162.

Galatti befasst sich eingehend mit der Frage, wie sich die Ostschweizer Gebiete verhielten. Es handelt sich bei ihrer Arbeit um eine der wichtigsten Studien für die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit. Nicht aufgrund ihres ereignisgeschichtlichen Überblicks über die Frage, wie sich die ostschweizerischen Gebiete im 1. Villmergerkrieg gebarten, sondern weil die Studie Hinweise dafür liefert, wie die beiden Kriegsparteien versuchten, Verbündete für sich und ihre Sache zu gewinnen oder zumindest Drittparteien davon abzuhalten, sich der Gegenseite anzuschliessen. Die Verhandlungen der Kriegsparteien mit Drittparteien verdeutlichen, wie bestimmte Gruppenidentitäten angesprochen wurden und nutzbar gemacht werden sollten, um eine Parteinahme zu erwirken.¹⁹

Die Frage, wie die verschiedenen Konfessionen mit (vermeintlich) historischen Figuren wie Wilhelm Tell umgegangen sind, wurde in der wissenschaftlichen Forschung bisher kaum untersucht. Martin Fenner konstatiert zwar, dass Tell durch unterschiedliche Parteien für jeweils eigene argumentatorische Zwecke vereinnahmt wurde, behandelt dabei aber vor allem ständische Gruppen und weniger konfessionelle.²⁰ Er hält allerdings fest, dass Tell in allen Flugschriften und Liedern konfessioneller Polemik diente mit Ausnahme derjenigen Texte, welche im Rahmen des Bauernkrieges von 1653 entstanden sind.²¹

Viele von Fenner offen gelassene Fragen bearbeitet Daniel Guggisberg in seiner umfangreichen Monografie «Das Bild der 'alten Eidgenossen' in Flugschriften des 16. bis Anfang 18. Jahrhunderts (1531-1712)» aus dem Jahr 2000. In seiner Dissertation befasst er sich nicht nur mit der Entstehung und Verbreitung von Flugschriften, sondern auch damit, welche Geschichtsbilder sie vermittelten und welche Funktion sie im politischen Diskurs der Eidgenossenschaft einnahmen. Da die Flugschriften bisher kaum erschlossen sind, stellte er 123 Flugschriften mit historischen Inhalten zusammen und untersuchte ihre Inhalte und Motive. Rund zehn Flugschriften, die Guggisberg analysierte, entstanden im unmittelbaren Kontext des 1. Villmergerkrieges, wie die «Thurgauer Gespräche», das Züricher Kriegsmanifest und die beiden katholischen Gegenmanifeste.²² Damit leistet er einen unverzichtbaren Beitrag zur Wahrnehmungs- und Mentalitätsgeschichte der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Da er die Flugschriften in erster Linie hinsichtlich ihrer historischen Bezüge untersuchte, bleiben viele Fragen bezüglich Rhetoriken konfessioneller Identitäten und Alteritäten offen.

Neuere Impulse zum Forschungsdiskurs trugen unter anderem Marco Gavran, der sich mit Argumentationsmustern und Wertvorstellungen im Kontext des 1. Villmergerkrieges auseinandersetzt,²³ und Gregor Egloff bei. Egloff befasst sich mit der Rezeption der Kriegserfahrungen in der katholischen Kunst und in Schlachtberichten. Er zeigt auf, dass religiöse Praktiken auf katholischer Seite eine wichtige Rolle für die Soldaten gespielt haben. Sie massen dem Rosenkranz, Amuletten und gesegneten Zetteln während der Schlacht eine schützende Wir-

¹⁹ Gallati, Neutralität: 161-192.

²⁰ Fenner, Bedeutung: 43-44.

²¹ Fenner, Bedeutung: 59-62.

²² Guggisberg, Bild: 163-179.

²³ Gavran, Werte: 28.

kung bei. Egloff belegt zudem, dass die Soldaten im Feld abwechselnd beteten und kämpften.²⁴ Durch die Verbreitung religiöser Kriegermystik – während der Schlacht bei Villmergen habe die Mutter Gottes die katholischen Soldaten zum Sieg geführt – wurde versucht, mit den unaussprechlichen Gewalterfahrungen umzugehen. Die kunstvolle Rezeption des Krieges dient ihm nicht dazu, den Ereignisablauf zu rekonstruieren, sondern die Frage zu untersuchen, wie mit den Schrecken des Krieges umgegangen wurde.²⁵

Einen Schritt weiter geht Pirmin Meier, der untersuchte, welchen Einfluss die Villmergerkriege auf das eidgenössische Geschichtsbewusstsein und die Sicht auf das jeweilige konfessionelle Gegenüber hatten. Da er die These vertritt, der 2. Villmergerkrieg von 1712 sei für die moderne Schweiz vermutlich historisch wichtiger als die Schlachten von Morgarten oder Sempach, weil die Erinnerung daran das eidgenössische Geschichtsbild bis zum Sonderbundskrieg massgeblich geprägt habe, legt er den Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf den Umgang mit diesem Konflikt. Auch für die katholischen Orte sei die Erinnerung an ihre Niederlage im 2. Villmergerkrieg wegleitend geworden. Sie erinnerten sich lieber an ihre Siege im 1. Villmergerkrieg und in der Schlacht bei Sins vom 20. Juli 1712.²⁶

Ein zentrales Motiv in der nachträglichen Aufarbeitung war die Überzeugung eines Sieges in der Niederlage. In der Erinnerung gedachte man dem Konflikt als einem Religionskrieg, der in der Kriegspoesie und in Kriegsgemälden ideologisch stilisiert wurde. Bereits im Krieg selbst nahm der Faktor Religion auf beiden Seiten eine wichtige Rolle ein. Die Truppen wurden von Seelsorgern betreut, zum Schlachtgebet verpflichtet und auf katholischer Seite durch die Kapuziner für den Krieg motiviert. Gebet und Kampf fanden gleichzeitig statt, weshalb auch das Ergebnis des Krieges als Gottesurteil gedeutet wurde.²⁷ Im 1. Villmergerkrieg entwickelte sich eine bedeutende katholische Kriegermystik: Die Mutter Gottes höchstpersönlich habe die Soldaten im Feld gegen die reformierte Übermacht zum Sieg geführt. Im 2. Villmergerkrieg entwickelten sich kaum äquivalente Legenden. Die Berichte von religiösen Visionen dienten einerseits der Propaganda, können andererseits auch «aus der religiös mitmotivierten Psycho-Dramatik des Augenblicks»²⁸ erklärt werden. Coping-Bemühungen, die auf Versöhnung ausgerichtet waren, wurden hingegen mehrheitlich als Verrat angesehen.²⁹ Für die vorliegende Arbeit liefert die Studie von Meier wertvolle Hinweise darauf, wie mit den Kriegserfahrungen nach dem Konflikt umgegangen wurde und welche Coping-Strategien zur Anwendung kamen.

Bereits in der Einleitung wurde darauf Bezug genommen, dass insbesondere die Habilitationsschrift von Thomas Lau jüngst dargelegt hat, wie sich das Selbstverständnis der eidgenössischen Akteure in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts veränderte. Es entstand eine natio-

²⁴ Egloff, Gleichnis: 111.

²⁵ Egloff, Gleichnis: 83-87.

²⁶ Meier, Villmergen: 58.

²⁷ Egloff, Gleichnis: 111.

²⁸ Meier, Villmergen: 62.

²⁹ Meier, Villmergen: 60-62.

nale Mythologie, welche die Eidgenossenschaft als Gegenentwurf zum höfischen Gebaren der französischen Eliten propagierte. Lau rekonstruiert die frühneuzeitliche Öffentlichkeit durch offizielle Schriften und Korrespondenzen. Dadurch konstatiert er eine Radikalisierung des Feindbilddiskurses, ein wachsendes gegenseitiges Misstrauen und eine zunehmende Entfremdung.³⁰

Dieser Prozess wird keineswegs in Frage gestellt, allerdings werden die Analysen weiterer Quellenbestände wie der Flugschriften und Predigten darlegen, dass gleichzeitig ein gegenläufiger Prozess der Friedenspropagierung stattfand, der erklären kann, weshalb das tiefgreifende Unverständnis nicht zu einem (ideologischen) Auseinanderbrechen der Eidgenossenschaft geführt hat. Das *Corpus helveticum* verkam trotz der grossen inneren Spannungen und Differenzen nicht zu einem reinen Zweckbündnis, das vor einem äusseren Eingreifen und dem Verlust der eigenen Autonomie schützen sollte. Auch wenn die Partikularinteressen zuweilen dominierten und die kantonale Identität die gesamteidgenössische überlagerte, so wirkte sich die Vorstellung, eine Gemeinschaft und irgendwie geartete Einheit zu bilden, jederzeit bewusstseinsprägend aus. Die Erkenntnisse aus dem Elitendiskurs werden durch die vorliegende Studie mit Ergebnissen einer Debatte, die sich stärker an der allgemeinen Bevölkerung orientierte, ergänzt.

Einen der neuesten Inputs zum Forschungsdiskurs über den 1. Villmergerkrieg hat Sarah Rindlisbacher 2016 mit ihrem Aufsatz «Zur Verteidigung des ‘Protestant Cause’» geliefert, in welchem sie die konfessionelle Diplomatie von Bern und Zürich mit England in den Jahren 1655 und 1656 untersucht.³¹ Sie analysiert die konkreten Zusammenhänge zwischen mehreren inner- und aussereidgenössischen Konfliktereignissen sowie die Bemühungen um diplomatische Beziehungen zu protestantischen Mächten wie England oder den Niederlanden. Zwischen den eidgenössischen Orten und auswärtigen Mächten wurden seit dem Spätmittelalter diplomatische Beziehungen und Bündnisse gepflegt, die unter anderem das wirtschaftliche und politische Überleben der Eidgenossenschaft ermöglichten. Traditionell wurden enge Beziehungen zu Frankreich, aber auch Verträge mit dem Reich, Habsburg-Spanien oder Venedig unterhalten. Bündnisse mit England oder mit den Niederlanden waren vor 1655 kaum ein Thema. Warum also war man im Vorfeld des Krieges plötzlich an einer engeren Verbindung interessiert und warum scheiterten die Bemühungen schlussendlich trotzdem? Welche Rolle spielte dabei Frankreich?³²

Die Bemühungen der reformierten Orte Bern und Zürich um den Aufbau und die Intensivierung von diplomatischen Beziehungen zur protestantischen englischen Republik unter Oliver Cromwell waren massgeblich von konfessionellen Interessen geprägt. Rindlisbacher belegt, dass für Zürich und Bern drei Punkte so eng miteinander verknüpft waren, dass sie einen einzigen Themenbereich darstellten. Dies war einerseits die Verfolgung der protestantischen Waldenser 1655 im Piemont, der 1. Villmergerkrieg von 1656 und der Aufbau eines engen diplomatischen und militärischen Bündnisses mit dem protestantischen

³⁰ Lau, *Stiefbrüder*: 74-115.

³¹ Rindlisbacher, *Verteidigung*: 230-334.

³² Rindlisbacher, *Verteidigung*: 196.

England. Bei den beiden Ereignissen Waldenserverfolgung und Villmergerkrieg argumentierten die interessierten Akteure, es handle sich um bedeutende Situationen, in denen die protestantische Sache gegen katholische Angriffe verteidigt werden müsse.³³

Rindlisbacher belegt mit ihrer Analyse, welche grosse Bedeutung dem Narrativ der konfessionellen Verflochtenheit in den diplomatischen Aussenbeziehungen und Verhandlungen zukam, und dass realpolitische Konsequenzen wie gegenseitige Hilfsversprechen daraus resultierten. Der konfessionelle Diskurs war als rhetorische Strategie erfolgreich. Denn durch die Kategorie Konfession konnten die englisch-eidgenössischen Beziehungen intensiviert werden, indem ein grenzüberschreitendes Verbindungselement gefunden worden war. Die diplomatischen Beziehungen blieben dennoch für beide Seiten enttäuschend und nur eine vorübergehende Episode. Cromwell und die reformierten Orte intensivierten ihre Bündnisbemühungen mit Frankreich, wodurch die englisch-eidgenössischen Verbindungen ins Hintertreffen gerieten. Rindlisbachers Ergebnisse sind für die vorliegenden Untersuchungen relevant, denn sie zeigen, wie über den Faktor Konfession vorher kaum gepflegte Gruppenidentitäten aktiviert wurden. Beide Seiten wandten ähnliche Strategien und Argumentationsmuster an, um einerseits die konfessionelle Einheit und die Abgrenzung nach aussen zu betonen, und andererseits die eigenen Ziele zu erreichen. Über Unterstützungsleistungen für bedrängte Protestanten wurde versucht, gegenseitige Solidarität herzustellen.³⁴

³³ Rindlisbacher, Verteidigung: 197, 201.

³⁴ Rindlisbacher, Verteidigung: 309-325.

3.3 Der Arther Handel als Kriegsauslöser

Die eidgenössische Politik Mitte des 17. Jahrhunderts war geprägt von zahlreichen konfessionellen Spannungen, Streitigkeiten und Konflikten. Da die Eidgenossenschaft kaum exekutive Gremien ausbildete und ihre alltägliche politische Entscheidungsfindung durch Aushandeln gestaltete,¹ gelang es ihr nur schwer, die Herausforderungen der konfessionell verursachten Kommunikationsprobleme aufzufangen. Die Basis einer politischen Zusammenarbeit lag in der Vorhersagbarkeit der gegnerischen Reaktionen in einem bestimmten Kontext. Und genau dies funktionierte in den 1650er Jahren nach langwierigen Spannungen, die das gegenseitige Misstrauen gefördert hatten, nicht mehr. Beide Seiten trauten dem jeweiligen Gegner unvernünftiges, unvorhersehbares Handeln zu.²

Die Ursachen für die gegenseitige Entfremdung lagen weniger in theologisch-dogmatischen Grundsatzfragen begründet, als vielmehr darin, dass ehemals verbindende Elemente durch die konfessionelle Spaltung wegfielen. Dies betraf die gemeinsame Beschwörung der eidgenössischen Bünde oder die Heiratsbeziehungen der eidgenössischen Eliten über die kantonalen Grenzen hinweg. Hinzu kam, dass die konfessionellen Lager zumindest teilweise ältere Gegensätze vertieften. Die fünf Inneren Orte waren alle katholisch geblieben und trafen sich wesentlich häufiger untereinander als mit Gesandten anderer Konfessionen. «Die intrakonfessionelle Kommunikation war damit sehr viel intensiver als die interkonfessionelle».³ Konfessionsgleiche Politiker trafen sich offiziell und inoffiziell häufiger und einigten sich auf eine gemeinsame Linie. Die Tabuisierung potentieller Streitthemen auf gesamteidgenössischer Ebene hingegen störte die gemeinsame Kommunikation und den Lösungsfindungsprozess erheblich.

Zentral für das Verständnis der interkonfessionellen Beziehungen scheint der Verfasserin der vorliegenden Studie zudem die These von Thomas Lau, dass auswärtige, europäische Ereignisse mit konfessionellem Bezug wie beispielsweise die Bartholomäusnacht 1572 in Frankreich die gegenseitigen Feindbilder mitprägten. Die evangelischen Eidgenossen gingen in der Folge davon aus, dass ein derartiges Verhalten für alle Katholischen typisch sei, sodass die eidgenössischen Katholischen als mitverantwortlich für das Massaker gesehen wurden.⁴ Beide Konfessionen wurden für die Gräueltaten der jeweiligen Glaubensbrüder im Dreissigjährigen Krieg mitschuldig gedacht.

Ein Grundproblem, das immer wieder Auseinandersetzungen generierte, war die strukturelle Benachteiligung der reformierten Orte, die durch die Bestimmungen des 2. Landfriedens festgeschrieben war. Die ungleichen Rechte der konfessionellen Parteien äusserten sich insbesondere bei der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften. Bei Entscheidungen hinsichtlich der gemeinsam regierten Gebiete galt das Mehrheitsprinzip nach Standesstimmen. Jeder Ort hatte eine Stimme. Aus konfessioneller Sicht führte diese Regelung zu Unmut. Denn in der Verwaltung beispielsweise der Freien Ämter, der Grafschaft Baden oder

¹ Würgler, Aushandeln: 32-37.

² Lau, Eidgenossenschaft: 29-31; Lau, Konfessionskonflikt: 28-31.

³ Lau, Konfessionskonflikt: 34.

⁴ Lau, Eidgenossenschaft: 36; Lau, Konfessionskonflikt: 37.

der Landvogtei Thurgau hatten die katholischen Orte eine deutliche Stimmenmehrheit. Die katholischen Orte überstimmten die evangelischen dauernd. Ausserdem wurde eine weitere Ausdehnung des reformierten Glaubens verboten. Einzelpersonen und Gemeinden in den Gemeinen Herrschaften, die zum Zeitpunkt des Friedensschlusses evangelisch waren, durften zum katholischen Glauben zurückkehren und die Wiedereinführung der Messe verlangen, auch wenn sie in der Gemeinde eine Minderheit stellten. Katholische Personen und Gemeinden durften aber nicht zum neuen Glauben übertreten. Reformierte Minderheiten hatten keinen Anspruch auf eine eigene Kirche, Gottesdienste oder seelsorgerliche Betreuung.⁵ Dies führte dazu, dass sich die Zahl der Katholiken beispielsweise in der Landvogtei Thurgau von einer kleinen Minderheit zu einer Bevölkerungsgruppe mit ernstzunehmendem Anteil vergrösserte. Mitte des 16. Jahrhunderts waren nur etwa 2'000 bis 3'000 von 30'000 bis 40'000 Einwohnern im Thurgau katholisch, also weniger als 10%. Um 1700 machten die Katholiken aber bereits 25% der Gesamtbevölkerung aus. Die Konversionen waren damit zu einer ernstzunehmenden Gefahr geworden.⁶

Diese rechtlichen Bestimmungen stimmten zunehmend nicht mehr mit den realpolitischen Gegebenheiten überein. Bis Mitte des 17. Jahrhunderts hatten Zürich und Bern ihre machtpolitische und wirtschaftliche Stärke ausgebaut und stellten eine deutliche Übermacht gegenüber der katholischen Innerschweiz dar. Insbesondere Zürich, welches sowohl an die gemischtkonfessionelle Landvogtei Thurgau als auch die bikonfessionelle Grafschaft Baden (und die rekatholisierten Freien Ämter) grenzte, engagierte sich für die Glaubensverwandten und störte sich an der veralteten Rechtslage. Bereits im Matrimonial- und Kollaturhandel von 1629 bis 1632 hatte es darauf beharrt, die rechtlichen Bestimmungen anzupassen. Aufgrund einer akuten äusseren Bedrohungslage und dank der penetranten Sturheit der Zürcher Gesandten, die das Thema immer wieder hartnäckig verfolgten, erreichte Zürich im Badener Vertrag von 1632 schliesslich zumindest auf dem Papier gewisse Zugeständnisse,⁷ die an der tatsächlichen Situation allerdings kaum etwas änderten.⁸

Nach dem Ende des Dreissigjährigen Krieges im benachbarten Reich fiel die äussere Bedrohung weg, weshalb die innereidgenössischen konfessionellen Spannungen seit 1648 wieder anwuchsen. Der Bauernkrieg von 1653, in dem sich die Untertanen der Orte Luzern, Bern, Basel und Solothurn über die territorialen und konfessionellen Grenzen hinweg verbündet und zu einer echten Bedrohung für die Obrigkeiten entwickelt hatten, zeigte den eidgenössischen Eliten schmerzlich auf, dass ihre politische Organisationsform in Bezug auf die gegenseitige militärische Hilfe mangelhaft war und nur unzureichend funktionierte. Auf politischer Ebene führten die Erfahrungen des Bauernkrieges bei den regierenden Eliten dazu, ihre militärischen Fähigkeiten und die Stärke der eidgenössischen Bündnisse im Falle von Untertanenaufständen zu überdenken. Die reformierten Orte Zürich und Bern waren

⁵ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 2-7.

⁶ Volkland, Grenzen: 373.

⁷ Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit.

⁸ Hacke, Konfession: 116-118.

der Ansicht, die militärische Zusammenarbeit der eidgenössischen Orte müsse für zukünftige Herausforderungen gestärkt werden. Führende Politiker der beiden Städte, Sigmund von Erlach aus Bern und Johann Heinrich Waser aus der Limmatstadt, erarbeiteten dazu das sogenannte Bundesprojekt. Dieses sollte die Bundesverträge reformieren und allen Mitgliedern der Eidgenossenschaft die gleichen Rechte zusprechen, was die evangelische Partei gestärkt hätte.⁹ Schwierige Diskussionspunkte wie das eidgenössische Defensionale, das konfessionelle Zusammenleben oder die Mehrheitsentscheide in den Gemeinen Herrschaften wurden vorerst nicht erwähnt.¹⁰

Der Entwurf des Bundesprojektes wurde der eidgenössischen Tagsatzung im Juli 1655 vorgelegt und scheiterte an der deutlichen Ablehnung der katholischen Orte der Innerschweiz. Sie waren mit der aktuellen Situation zufrieden und lehnten die Reformen unter anderem deswegen ab, weil sie fürchteten, ihre eigenen Truppen für die Grenzsicherung der nördlich liegenden Gebiete der reformierten Orte zur Verfügung stellen und finanzieren zu müssen. Ausserdem war es nicht in ihrem Sinne, dass alle dreizehn Orte den gleichen Rechtsstatus erhielten. Die Acht Alten Orte profitierten nach wie vor von einigen symbolischen und realen Vorrechten im Gegensatz zu den nach 1481 in die Eidgenossenschaft aufgenommenen Stände.¹¹

Die Unzufriedenheit der evangelischen Politiker aufgrund der Blockade durch die katholischen Orte war erheblich. Sie hatten sich bereits bei Beginn der Ausarbeitung des Bundesprojektes dahingehend geäussert, bei einer Ablehnung durch die katholischen Orte einen evangelischen Sonderbund auf Basis des erarbeiteten Bundesprojektes schliessen zu wollen.¹²

Ein weiteres Element, welches die negative Stimmung in Zürich im Jahr 1655 aufheizte, war die Waldenserverfolgung. Die Waldenser waren eine protestantische Bevölkerungsgruppe, die in den alpinen Gebieten des Piemonts zurückgezogen lebte. Sie waren verschiedentlich verfolgt worden, bis sie 1561 in einem herzoglichen Patent die Erlaubnis erhielten, in bestimmten Gemeinden ihren Glauben auszuüben. Karl Emanuel II., Herzog von Savoyen mit Residenz in Turin, ging aber seit den 1640er Jahren wieder gegen Waldenser vor. Am 4. Februar 1655 erging der Befehl, dass alle Protestanten, die in Gemeinden lebten, welche im Patent von 1561 nicht explizit aufgeführt waren, zum katholischen Glauben konvertieren oder ihre Heimat verlassen mussten. Dies führte zu Unruhen in der betroffenen Bevölkerung. Ende April sandte der Herzog mehrere Tausend Soldaten in die Waldensertäler, die dort ein Massaker anrichteten, viele Waldenser töteten und die Überlebenden in die Berge vertrieben. Einige Waldenser konnten sich zu kleinen Angriffstruppen organisieren und wenige Gebiete zurückerobern.¹³

Die Waldenserverfolgung generierte eine ungewöhnlich starke Resonanz in der protestantischen Öffentlichkeit, weckte unter den Evangelischen in ganz Europa eine grosse Anteilnahme und entwickel-

⁹ Rothlin, Krieg: 8.

¹⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1, Bd. II: 1760–1766.

¹¹ Lau, Villmergerkrieg.

¹² Peyer, Verfassungsgeschichte: 96–98.

¹³ Rindlisbacher, Verteidigung: 235–236.

te sich zu einem «Medienereignis».¹⁴

Auch die reformierte Eidgenossenschaft war betroffen von den Neuigkeiten und reagierte mit Bettagen und Spendensammlungen. Die evangelischen Orte diskutierten mit Vertretern aus England und den Niederlanden, wie die Glaubensgenossen im Waldenserkonflikt unterstützt werden konnten. Diese Gelegenheit nutzten sie, um auch über eine Annäherung, möglicherweise gar ein Bündnis, mit dem protestantischen England unter Oliver Cromwell zu verhandeln.¹⁵ Beide Seiten wollten damit den internationalen Protestantismus fördern und pflanzen, die protestantischen Kirchen international zu verbinden und gegen katholische Angriffe von aussen zu stärken.¹⁶ Die reformierten Orte hofften auch, von England im Falle eines innereidgenössischen Krieges finanziell unterstützt zu werden. In diesem Zusammenhang betonten sie immer wieder die Bedeutung ihrer eigenen Probleme für alle protestantischen Kirchen. Die Ungerechtigkeiten, die ihnen von den katholischen Orten zugefügt würden, gehe alle Protestanten etwas an. Denn sowohl der Herzog von Savoyen als auch die katholischen Orte würden mit ihrem Vorgehen beabsichtigen, die Protestanten zu vernichten. Dies würde der Protestantische Sache, dem «protestant cause» schaden.¹⁷

Einen weiteren zentralen Nährboden für den Konflikt bildeten konfessionelle Beschwerden in den Gemeinen Herrschaften. Zürich gelang es nicht, durchzusetzen, dass der Spruch von 1632 angewendet wurde. Dieser hätte verlangt, dass konfessionelle Angelegenheiten in den Gemeinen Herrschaften paritätisch und nicht nach Stimmenmehrheit entschieden werden sollten. Dennoch setzten die katholischen Orte weiterhin die Entscheidung nach Stimmenmehrheit durch.¹⁸

Neben diesen innereidgenössischen Bruchlinien spielte auch die gesamteuropäische Lage eine gewichtige Rolle. Frankreich war an einer friedlichen, geeinten Eidgenossenschaft interessiert, um seinen Bedarf an Söldnern durch eidgenössische Kämpfer zu decken. Der ständige französische Vertreter vor Ort, der französische Ambassador, wirkte daher in der Regel vermittelnd auf die streitenden Orte ein. 1655 war Frankreich allerdings ebenso wie das Reich vom Dreissigjährigen Krieg und auslaugenden Expansionskämpfen erschöpft. Beide waren nur schwer in der Lage, vermittelnd einzugreifen oder militärischen Druck auf die eidgenössischen Orte aufzubauen. Die Gefahr einer auswärtigen Invasion war selten so gering wie kurz nach dem Krieg. Eine ähnliche Situation sollte sich im Spanischen Erbfolgekrieg von 1701 bis 1714 einstellen, was den Zeitpunkt des 2. Villmergerkriegs von 1712 entscheidend mitverantwortete. Die transnationale Verflechtung des Corpus helveticum muss bei der Beurteilung eidgenössischer Ereignisse und Entscheidungen berücksichtigt werden.¹⁹

Das evangelische Zürich war im Sommer 1655 also bereits schlecht auf die katholischen Orte der Innerschweiz zu sprechen. Ein weiteres Ereignis sollte die Stimmung zum Kippen bringen. Es war dies

¹⁴ Rindlisbacher, Verteidigung: 236.

¹⁵ Rindlisbacher, Verteidigung: 321–325.

¹⁶ Rindlisbacher, Verteidigung: 203–205.

¹⁷ Rindlisbacher, Verteidigung: 286–302.

¹⁸ Rothlin, Krieg: 11.

¹⁹ Holenstein, Politik: 62.

der sogenannte Arther Handel, der in der historischen Forschung als Auslöser, nicht aber als Ursache des 1. Villmergerkrieges gilt. Der Arther Handel betrifft eine kleine evangelische Glaubensgemeinschaft, die in der Schwyzerischen Gemeinde Arth im Geheimen ihren obrigkeitwidrigen Glauben praktizierte. Als sie 1655 von der Obrigkeit verfolgt wurde, flohen einige ihrer Mitglieder nach Zürich und machten aus der innerschwyzerischen eine zwischenörtliche Angelegenheit. Im Folgenden wird kurz nachgezeichnet, worum es in diesem Arther Handel ging.

Die Schwyzer Gemeinde Arth lag an mehreren wichtigen Verkehrswegen, beispielsweise auf dem Pilgerweg nach Einsiedeln oder auf der Gotthardroute. Seine Einwohner waren sehr mobil, arbeiteten zeitweise ausserhalb, nutzten Gewerbe und Dienstleistungen in den umliegenden Städten wie beispielsweise Zürich und stellten während der Ernte auch evangelische Arbeitskräfte an. Die Bewohner von Arth kamen daher mit verschiedenen Ideen in Kontakt. Bereits im 16. Jahrhundert tauchten vereinzelt heimliche Anhänger des neuen Glaubens in Arth auf. Gemäss Alois Rey bestand aber keineswegs eine durchgehende evangelische Gemeinschaft seit der Reformationszeit.²⁰ Aus seiner Sicht wurde das evangelische Gedankengut «gesichert und unzweifelhaft [...] von außen her eingeführt [...]»²¹

Als erster Anführer der neugläubigen Gemeinde von Arth galt für die Schwyzer Regierung Baschi Meyer, ein Tischmacher. Es wird vermutet, dass er aus Immensee stammte, in jungen Jahren ins Knonauer Amt am Zürichsee auswanderte und dort den täuferischen Glauben annahm. Um 1620 zog er nach Arth, da er mit Ottilia Anna aus dieser Gemeinde verheiratet war.²² In Arth habe er heimlich andere Gemeindeglieder vom täuferischen Glauben überzeugt.²³

Die historische Forschung hat inzwischen verschiedentlich belegt, dass eine Konversion nicht nur religiöse Ursachen hatte, sondern auch den Handlungsspielraum der Betroffenen erheblich erweiterte.²⁴ Für Meyer bedeutete die Konversion, in eine neue soziale Gemeinschaft integriert zu werden und ein persönliches Sendungsbewusstsein ausleben zu können. Als einer der ersten Neugläubigen in Arth kam ihm eine Vorreiterrolle und eine herausragende Stellung mit einem besonderen Ansehen zu, die er als «einfacher» Tischler womöglich schwer hätte erreichen können.

Baschi Meyer wurde von der Schwyzer Regierung für die Situation verantwortlich gemacht und 1621 ein erstes Mal aufgrund religiöser Nonkonformität bestraft. Aufgrund seiner antikatholischen Predigt-tätigkeiten, die scheinbar im Dorf weithin bekannt waren, wurde er schliesslich verhaftet.²⁵ In der Folge kam es zwischen Januar 1629 und April 1630 zu einer ersten grösseren Untersuchung der religiösen Verhältnisse in Arth, dem sogenannten Täuferhandel. Der obrigkeitliche

²⁰ Rey, Geschichte: 49-54.

²¹ Rey, Geschichte: 52.

²² Rey, Geschichte: 70-72.

²³ Rey, Begegnung: 134.

²⁴ Carl, Verwirrung: 230-231; Hodler, Konversionen: 291; Volkland, Konfession: 159, 192-193.

²⁵ Rey, Geschichte: 57-73.

Prozess gegen die Andersgläubigen in Arth endete, als Baschi Meyer im März 1630 aus dem Gefängnis ins Knonauer Amt floh. Die übrigen Mitglieder der Täufergemeinschaft gaben sich nach aussen katholisch und mussten freigelassen werden, drei von ihnen mussten Geldbussen bezahlen.²⁶ Mit der Flucht von Baschi Meyer verlor die Täufergemeinschaft von Arth vorerst an Führung.²⁷ Für die nächsten zwanzig Jahre blieb es ruhig um die neugläubige Gemeinschaft.²⁸

Die Gemeinschaft der unkatholischen Arther verfolgte keine einheitliche Glaubenslinie mit einheitlichem Dogma. Stattdessen war eine Vielzahl verschiedener täuferischer und zürcherisch-reformierter Erscheinungsformen vertreten. Dennoch betrachteten sich die verschiedenen Mitglieder als Gemeinschaft. Sie hielten ihre Kultversammlungen in Wäldern, Ställen oder Privathäusern ab. Sie gründeten keine offene Gegenkirche, sondern praktizierten ihren Glauben im Geheimen. Daneben trafen sie sich zu gemeinsamen Mahlzeiten und Feierlichkeiten. Ein Vorsteher leitete die Gemeinde und hielt die Predigten. Ihren Glauben praktizierten die Neugläubigen im Geheimen; nach aussen verhielten sie sich unauffällig und angepasst, liessen ihre Kinder katholisch taufen und nahmen teilweise am katholischen Kultusleben teil.²⁹

Zahlenmässig stellten die neugläubigen Arther eine kleine Minderheit dar. 1629 lebten ca. 23 bis 24 Personen täuferischen Glaubens in Arth. Bis 1655 war die Zahl der Personen mit täuferischem und reformiertem Glauben auf ca. 50 angewachsen. Arth hatte zu dieser Zeit etwa 3'000 Einwohner.³⁰

Die Gemeinschaft warb um neue Anhänger im Rahmen von täglichen Begegnungen und unauffälligen Glaubensgesprächen, welche die Glaubensgrundsätze des Gegenübers erfragten und zu beeinflussen suchten. Ausserdem belieferten sie ihre Umgebung mit Bibeln, Traktaten und Flugschriften, welche mit Ausnahme von Bruder Klaus die katholischen Glaubensgrundsätze, Institutionen und Praktiken kritisierten. Es wird vermutet, dass die intimen Kenntnisse der neugläubigen Arther über den katholischen Glauben eine grosse Hilfe bei der Überzeugungsarbeit waren. Das fehlende Wissen der Katholiken über die Grundlagen ihres Glaubens, das aus der mangelhaften Betreuung durch geeignete Pfarrer vieler Jahrzehnte resultierte, erleichterte die Konversionsarbeit. Ausserdem ist der Einfluss praktischer Fragen nicht zu unterschätzen, wie Verwandtschaftsbeziehungen, Dienstverhältnisse oder politische Abhängigkeitsnetzwerke.³¹

Die Absenz einer Führungspersönlichkeit und eines glaubensfesten Predigers verunsicherte die Gemeinschaft schliesslich zunehmend. Sie fand Hilfe bei Reformierten aus Zürich. Die neugläubigen Arther unterhielten mit der Zeit vielfältige Kontakte mit Gleichgesinnten ausserhalb ihrer Gemeinde. Dies waren sowohl Täufergemeinschaften im Zürcherischen Affoltern, wohin Baschi Meyer vermutlich geflohen war, als auch evangelische Gemeinden am südlichen Zürichseeufer.

²⁶ Rey, Geschichte: 94-99.

²⁷ Rey, Begegnung: 151.

²⁸ Rey, Geschichte: 100.

²⁹ Rey, Begegnung: 155; Rey, Geschichte: 62-63.

³⁰ Rey, Begegnung: 151-152.

³¹ Rey, Begegnung: 153-160.

Der Austausch erfolgte schriftlich über Briefkontakte oder durch gegenseitige Besuche.³²

Mit Zürichern waren die Arther über Handelsbeziehungen verbunden. Martin von Hospenthal aus Arth war vermutlich etwa seit 1651 häufiger Kunde und Freund des Wundarztes Hans Volmar von Zürich, der Hospenthal mit Büchern und Wissen über das reformierte Bekenntnis versorgte. Hospenthal wurde mehrfach von Arther Glaubensgenossen begleitet und brachte Traktate und Flugschriften mit nach Hause. 1652 knüpfte Hospenthal zudem engen Kontakt zum reformierten Predikanten Johann Erhard Kesselring³³ von Hausen im Knonauer Amt und erhielt von ihm religiösen Unterricht im Zürcher Bekenntnis.³⁴ Aufgrund von Hospenthals Einfluss überwog in der Arther Gemeinschaft bald die reformierte Gesinnung die täuferische.³⁵

Auch wenn die Kontakte Hospenthals mit den Zürcher Reformierten anfangs auf privater Basis beruhten, so erfuhren bald Mitglieder der Zürcher Elite davon. Denn Kesselring, der die Arther Neugläubigen zunehmend aus der Ferne betreute, war mit dem Zürcher Ratsherr Landolt verschwägert. Dieser informierte beispielsweise Seckelmeister Schneeberger oder Bürgermeister Waser und bat sie um Hilfe. Die Arther versuchten unterdessen, einen Teil ihres Besitzes zu verkaufen³⁶ und den Zürichern zu beweisen, dass sie finanziell abgesichert waren. Denn die Zürcher Regierung wollte die Arther nicht aufnehmen, sondern empfahl ihnen den Umzug in die Pfalz.³⁷

Die reformierte (nicht lutherische) Pfalz war, da sie im Dreissigjährigen Krieg mehrfach verwüstet und quasi entvölkert worden war, für reformierte Eidgenossen ein beliebtes Auswanderungsziel.³⁸ Die Arther baten Zürich unterdessen, ihnen einen Berater zu schicken. Diese Aufgabe übernahm der Spitalmetzger, der die Arther, als auswärtiger Viehhändler getarnt,³⁹ besuchte. Eine derartige Handlung war eindeutig ein Tabubruch. Der 2. Kappeler Landfrieden von 1531 untersagte es den eidgenössischen Orten, sich in die inneren religiösen Angelegenheiten anderer Orte einzumischen.⁴⁰ Die politische Elite zögerte, die Arther zu unterstützen, während kirchliche Vertreter und Privatpersonen direkten Kontakt mit ihnen unterhielten. Die politische Elite war sich bewusst, dass die Angelegenheit heikel werden könnte, da sie gegen geltendes eidgenössisches Recht verstieß.⁴¹ Privatpersonen und Geistliche schienen den eidgenössischen Rechtsverhältnissen weniger Priorität eingeräumt zu haben als die politischen Akteure.

³² Rey, Geschichte: 66-77.

³³ Johann Erhard Kesselring stammte aus Bussnang (TG) und war seit 1644 Pfarrer von Hausen (heute Hausen am Albis). 1663 erhielt er das Bürgerrecht von Zürich.

³⁴ Rey, Geschichte: 103-105.

³⁵ Rey, Geschichte: 49-51.

³⁶ Rey, Geschichte: 111.

³⁷ Rey, Geschichte: 104-105.

³⁸ Der Pfälzer Kurfürst Karl Ludwig betrieb eine aktive Peuplierungspolitik, um die Bevölkerungsverluste, die in einigen besonders schwer betroffenen Gemeinden bis zu vier Fünftel der Einwohner ausmachten, auszugleichen. Die eidgenössischen Einwanderer stammten mehrheitlich aus Bern, Zürich, Schaffhausen oder den Gemeinen Herrschaften Thurgau und Baden. Marti-Weissenbach, Pfalz.

³⁹ Rey, Geschichte: 51.

⁴⁰ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 7-9.

⁴¹ Rey, Geschichte: 105.

Die reformierte Ausrichtung der Arther neugläubigen Gemeinschaft gewann unterdessen, auch durch die angenommene Unterstützung durch das mächtige Zürich, an Selbstbewusstsein. Sie begann intensiver um Mitglieder zu werben, stellte verstärkt politische und wirtschaftliche Forderungen, beispielsweise hinsichtlich der Neuorganisation der Allmend. In den Jahren 1652 und 1653 nahmen daher die Spannungen innerhalb der Kirchgemeinde Arth deutlich zu.⁴²

Eine der zentralen Ursachen dafür, dass sich in Arth eine neugläubige Gemeinschaft etablieren konnte, lag in der mangelhaften seelsorgerlichen Betreuung der Gemeinde.⁴³ Ausserdem trauten sich die Pfarrer, da sie vom Volk gewählt werden mussten, meist nicht, gegen den Willen der Bevölkerung den Kirchengang zu streng durchzusetzen.⁴⁴ Von Vorteil für die Parallelgemeinschaft innerhalb der Gemeinde Arth war, dass viele ihrer Anhänger finanziell privilegiert waren oder Dorfämter ausübten und damit den pfarrherrlichen Zugriff geringhalten konnten. Sie waren gut angepasst und blieben lange unbemerkt.⁴⁵ Konversionen konnten den neuen Mitgliedern daher praktische Vorteile bringen. Die neue Konfession bedeutete, in einen neuen sozialen Raum integriert zu werden und seinen Handlungsspielraum zu erweitern.⁴⁶

Schwyz ging sowohl im Täuferhandel vom 1629 als auch im Arther Handel von 1655 davon aus, bei den neugläubigen Bewohnern von Arth handle es sich um Täufer. Täufer galten sowohl bei den evangelischen als auch bei den katholischen Orten der Eidgenossenschaft seit der Reformationszeit als illegale Sekte. Aus Sicht der Kirchen und Obrigkeiten gefährdeten ihre Anhänger die Rechtsstaatlichkeit und praktizierten einen häretischen Glauben. Daher wurden sie als malefisch behandelt, also als Verbrecher kriminalisiert. Die fünf Innerschweizer Orte hatten sich 1532 bereits darauf geeinigt, Täufer als Straffälle zu behandeln. Bald darauf erklärte auch die päpstliche Kurie das Täufertum als häretische Sekte. Diese Bestimmungen erlaubten es den Innerschweizer Orten, rechtlich abgesichert die Täufer obrigkeitlich zu verfolgen und ihre Besitztümer einzuziehen.⁴⁷

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass die neugläubige Gemeinschaft in Arth während Jahrzehnten ihren Glauben im Geheimen praktizierte, wenn auch mit unterschiedlicher Ausrichtung. Die Lage veränderte sich grundlegend, als im August 1653 Melchior Meyenberg die Pfarrerstelle in Arth übernahm. Er beabsichtigte, Reformen umzusetzen und die Kontrolle der Kirchengang und Glaubenslehre zu intensivieren, was nicht im Sinne der Neugläubigen war. Meyenberg stellte rasch fest, dass die Seelsorge lange vernachlässigt worden war. Er predigte gegen die neugläubigen Tendenzen im Innern der Gemeinde und klagte von der Kanzel herab jene Gemeindemitglieder an, welche «nicht recht katholisch»⁴⁸ und damit schlimmer als Diebe seien. Er mahnte die «Abtrünnigen»⁴⁹ zur Rückkehr und zum

⁴² Rey, Geschichte: 107-114.

⁴³ Rey, Begegnung: 160, 169; Rey, Geschichte: 37-50.

⁴⁴ Rey, Begegnung: 177-179.

⁴⁵ Rey, Geschichte: 49-51.

⁴⁶ Carl, Asket: 190-192.

⁴⁷ Rey, Geschichte: 27-28.

⁴⁸ Rey, Geschichte: 122.

⁴⁹ Rey, Geschichte: 27-28.

Abstehen vom Irrtum. Sein Reformkurs stiess auf Widerstand, insbesondere da die Neugläubigen in der Arther Gesellschaft einflussreiche Stellungen besetzten.⁵⁰

Durch den neuen Pfarrer wurde die geheime unkatholische Gemeinschaft zunehmend einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, denn er bat die Kapuziner und die kirchliche Obrigkeit in Schwyz um Hilfe.⁵¹ Da die Kapuziner nicht wie der Pfarrer in der Gemeinde wohnten, sondern nach verrichteter Arbeit wieder in ihren Orden zurückkehrten, konnten sie vehementer auftreten. Die anklagenden Predigten kamen bei den Arther Neugläubigen nicht gut an. Sie wandten sich an Pfarrer Kesselring, der sie ja bereits heimlich im reformierten Glauben unterwies. Er fühlte sich durch seine verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Verbindungen zur Zürcher Politikelite einigermaßen sicher. In Arth wusste man aber grob von diesen Entwicklungen und den Beteiligten. Aufgrund der zunehmenden Spannungen innerhalb des Dorfes und mit der Schwyzer Obrigkeit suchten die Arther Neugläubigen daher politischen Rückhalt bei den Glaubensbrüdern in Zürich. Insbesondere Kesselring versuchte, in privaten Unterhaltungen die Vertreter der Zürcher Regierung zu Hilfsleistungen zu bewegen. Doch die Zürcher Politik reagierte weiterhin abweisend; man sei nicht zuständig.⁵²

Zunehmend verweigerten die neugläubigen Arther öffentlich, an den katholischen Glaubenspraktiken wie Fastentagen teilzunehmen. Damit erregten sie einiges Aufsehen; ihr Verhalten wurde vom Pfarrer missbilligt. Unterdessen begannen die Unkatholischen damit, ihren Besitz zu liquidieren und Gelder in Zürich zu hinterlegen. Martin von Hospenthal lud seine Zürcher Kontaktpersonen am 8. August 1655 zu mehr oder weniger geheimen Religionsgesprächen nach Arth ein.⁵³ Dies war ein weiterer Tabubruch, nachdem bereits früher geheime Besuche und gar Predigten stattgefunden hatten.⁵⁴ Diese Handlungen verstiesse gegen das eidgenössische und schwyzerische Recht. Die Schwyzer Obrigkeit besass die Religionshoheit und durfte die Konfession innerhalb seines Territoriums bestimmen, welche die katholische war.

Die verschiedenen Besuche von reformierten Zürchern und Pfarrern in Arth verursachten grosses Aufsehen innerhalb der Gemeinde, in Schwyz und über die territorialen Grenzen hinaus. Martin von Hospenthal rechtfertigte die Besuche als harmlose Wanderausflüge. Die Regierung in Schwyz liess diese Begründung nicht gelten und verwies neben den Bestimmungen des 2. Kappeler Landfriedens auch auf das Stanser Verkommnis von 1481. Dieser gesamteidgenössische Vertrag untersagte es allen Mitgliedern des Corpus helveticums, die Untertanen eines anderen Ortes gegen die eigene Obrigkeit aufzuwiegeln oder zu unterstützen. Vielmehr verpflichteten sich die Regierungen der einzelnen Orte, einander bei Schwierigkeiten mit den eigenen Untertanen zu helfen, mit Vermittlungsangeboten und notfalls militärischer Unterstütz-

⁵⁰ Rey, Begegnung: 174-177, 182; Rey, Geschichte: 120-121.

⁵¹ Rey, Begegnung: 182-183.

⁵² Rey, Geschichte: 123-127.

⁵³ Die Besucher waren Pfarrer Johann Erhard Kesselring von Hausen, Pfarrer Ulrich Bulot von Kappel, Amtsfährnrich Heinrich Lier, Hans Heinrich Trüeb der Ältere und Hans Heinrich Trüeb der Jüngere aus der Stadt Zürich.

⁵⁴ Rey, Geschichte: 124-129.

ung.⁵⁵ Die Schwyzer Obrigkeit verstand die Agitationen der Zürcher als Verstoss gegen diese Vereinbarungen. Vergehen gegen den 2. Landfrieden und das Stanser Verkommnis waren keine Kleinigkeiten, sondern galten im zeitgenössischen Verständnis als grosse Verbrechen. Schwyz musste also eingreifen, auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass das offizielle Zürich nicht in die Rechtsbrüche involviert war und es sich dabei um private Rechtsüberschreitungen handelte. Unklar ist aber, inwiefern die Zürcher Entscheidungsträger von den Plänen wussten und damit ihre Aufsichtspflicht verletzt haben.⁵⁶

Die Schwyzer Regierung begann ihre Untersuchungen am 2. September. Dazu wurde einerseits der Arther Pfarrer Meyenberg eingehend befragt. Er konnte die Namen der Verdächtigen liefern sowie ihre religiösen Ideen erläutern. Andererseits wurden bereits erste Zeugen befragt, welche die Anschuldigungen abstritten. Den Verhören wohnten der bischöfliche Kommissar und Pater Sebastian, Kapuzinerguardian und Agent des Nuntius, bei. Damit war die Angelegenheit im September 1655 weitherum bekannt geworden. Auf Ansuchen des Nuntius beschloss die katholische Tagsatzung, die vom 15. bis 17. September in Luzern tagte, eine grossangelegte Untersuchung der Vorkommnisse einzuleiten.⁵⁷

Im Zentrum der Ermittlungen stand unter anderem Hans von Hospenthal, der zum innersten Führungskern der Gemeinschaft gehörte und die zürcherisch-reformierte Glaubensrichtung vertrat. Er bezeichnete die Gemeinschaft erstmals als «Nikodemiten» und stellte damit ihre geheime Glaubensausübung ins Zentrum der Selbstdeutung.⁵⁸ Die Schwyzer Regierung hingegen verwendete diesen Begriff nie und vertrat die Ansicht, dass es sich bei den Neugläubigen von Arth um Täufer handelte. Erst ein Bericht eines reformierten Prädikanten vom September 1655 bezeichnete alle nicht-katholischen Arther kollektiv als Nikodemiten, was zunehmend von zeitgenössischen Akteuren sowie der historischen Forschung übernommen wurde.⁵⁹ Die Zürcher Regierung verwendete den Begriff, da er bereits einen legitimatorischen Aspekt beinhaltete, indem er sich an einem biblischen Vorbild orientierte.⁶⁰

Gleichzeitig liefen in den katholischen Orten die Vorbereitungen für die Erneuerung des Goldenen Bundes von 1586 zwischen den katholischen Orten Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Luzern, Freiburg und Solothurn. Den beteiligten Orten muss klar gewesen sein, dass die Erneuerung des katholischen Sonderbündnisses von den evangelischen Orten nicht gut aufgenommen werden würde. Seit der Reformationszeit bemühten sich beide Konfessionsgruppen immer wieder, konfessionell motivierte Bündnisse einzugehen, um die eigene Position gegenüber

⁵⁵ Peyer, Verfassungsgeschichte: 73.

⁵⁶ Rey, Geschichte: 129-130.

⁵⁷ Rey, Geschichte: 131-132.

⁵⁸ Die Selbstbezeichnung als «Nikodemiten» beruft sich auf den biblischen Nikodemus, einem geheimen Sympathisanten Jesu, der seine Gefolgschaft aus Angst um seine soziale Stellung in Jerusalem nicht offen bekannte. Seine geheime Anhängerschaft wurden namensgebend für den sogenannten Nikodemismus, der eine vorgespielte Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche bezeichnet, während man im Verborgenen einen anderen, meist verbotenen Glauben ausübt. Rey, Grundzüge: 3-6.

⁵⁹ Rey, Geschichte: 57-59.

⁶⁰ Furner, Nicodemites: 79.

den Mitgliedern der anderen Konfession zu stärken. Obwohl die konfessionellen Sonderbündnisse im 2. Landfrieden von 1531 insbesondere für die reformierten Orte untersagt wurden, nutzten die katholischen Orte diese Form von Gruppenbildung immer wieder, um sich ihrer gegenseitigen Unterstützung, Freundschaft und Zusammengehörigkeit zu versichern. Zürich nahm es den katholischen Orten sehr übel, dass sie anstelle der gesamteidgenössischen Bundeserneuerung den katholischen Sonderbund feierlich neubeschworen.⁶¹

Dass sie diese provokative Vereinigung dennoch eingingen, lag einerseits an einem «dauernden Gefühl der Unterlegenheit gegenüber den reformierten Orten»⁶² und andererseits am Wunsch, die katholischen Orte Freiburg und Solothurn stärker an die Inneren Orte zu binden. Die Erneuerung wurde im Herbst 1655 unter dem Segen des Bischofs von Basel zwischen den katholischen Orten sowie neu auch katholisch Glarus und Appenzell Innerrhoden vollzogen. Da Karl Borromäus zum Patron des Bundes ernannt wurde, wurde das Bündnis fortan «Borromäischer Bund» genannt.⁶³ Dabei dienten die Vorkommnisse in Arth als vermeintlicher Beweis dafür, wie wichtig gerade jetzt eine Erneuerung des gegenseitigen Hilfeversprechens gegen reformierte Aggressionen sei.⁶⁴

Am 19. September predigte Pfarrer Meyenberg erneut leidenschaftlich gegen die reformierte Religion und rief alle Abgefallenen auf, in den Schoss der katholischen Kirche zurückzukehren, bevor die Obrigkeit weitere Schritte gegen sie unternehmen würde. Als am nächsten Tag die Versammlung der Geistlichkeit in der Kapuzinerstube in Schwyz abgehalten wurde, sei diese vom Volke unterstützt worden. Geistlichkeit und Volk unternahmen eine Prozession zum Schwyzer Rathaus, um die weltlichen Akteure zum Eingreifen zu bewegen, was diese schliesslich auch taten. In den nächsten zwei Tagen wurden Listen der zu Verhaftenden erstellt.⁶⁵

Hans Baschli von Hospenthal und Martin von Hospenthal reisten, inzwischen über die Ereignisse informiert, nach Schwyz, um befreundete Vertreter der Regierung zu besuchen und sich für die Nikodemiten⁶⁶ einzusetzen. Sie gaben ihnen gegenüber die Prädikantenbesuche zu, bezeichnete sie aber als Wanderausflüge. Sie versuchten zu erreichen, dass die Ereignisse legal gedeutet würden. Dennoch machte ihnen Altlandammann Wolf Dietrich Reding klar, dass ihnen nur ein öffentliches Versprechen, sich künftig widerspruchsfrei dem geltenden kirchlichen und weltlichen Recht zu unterwerfen, allenfalls helfen könnte. Sie schlugen den Rat aus, hörten noch das Gerücht einer bevorstehenden Verhaftung und kehrten nach Hause zurück. Dort wurden sie von den katholischen Familienmitgliedern der von Hospenthal vergeblich gebeten, einzulenken, um nicht die ganze Familie in Verruf zu bringen. Die Beschuldigten hielten derartige Demonstrationen für überflüssig

⁶¹ Bolzern, Bund.

⁶² Peyer, Verfassungsgeschichte: 93.

⁶³ Bolzern, Bund.

⁶⁴ Rey, Geschichte: 132.

⁶⁵ Rey, Geschichte: 133-134.

⁶⁶ Sie werden fortan so bezeichnet, wie sie sich nun selbst zu nennen begannen.

mit der Begründung, dass man ja katholisch sei.⁶⁷

Der Schwyzer Rat entschied am 22. September 1655, die Neugläubigen inhaftieren zu lassen. Die Nikodemiten ahnten unterdessen, dass sie mit grösseren Strafen zu rechnen hatten, und entschieden sich, zu fliehen. Noch am gleichen Abend verliessen Martin, Baschi und Hans Baschli von Hospenthal Arth und erhielten von Pfarrer Bolot von Kappel Unterschlupf. Dort traf am nächsten Tag auch Alexander Annen mit weiteren Berichten ein. Sie brachen noch am Abend, begleitet von Pfarrer Kesselring aus Hausen, nach Zürich auf und durften bei Rats herr Landolt vorerst übernachten. Als sie am nächsten Tag ihr Anliegen vor den politischen Entscheidungsträgern vortrugen, wurde ihnen geantwortet, Zürich sei nicht zuständig, Personen aufzunehmen, die an ihrem Herkunftsort als malefizisch galten oder vertrieben worden seien. Es sei besser, sie würden weiterziehen.⁶⁸

Unterdessen waren 29 weitere Nikodemiten nach Kappel geflohen.⁶⁹ Die Geflohenen gehörten entweder zuvor schon der reformierten Richtung an oder waren aufgrund der Vorkommnisse vom täuferischen zum evangelischen Glauben konvertiert. Die Konvertierten wussten, dass sie als Täufer in der ganzen Eidgenossenschaft verfolgt werden würden und kein Recht auf Glaubensausübung besaßen. Als Evangelische wollten sie in Zürich Asyl beantragen und hofften auf Schutz durch die evangelischen Orte. Um ihre evangelische Glaubensüberzeugung zu beweisen, mussten sie in Zürich, das sie am nächsten Tag skeptisch, misstrauisch und widerwillig aufnahm, ein Examen ablegen.⁷⁰

Entgegen ihren Hoffnungen war es in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft nicht üblich, Konvertiten aus anderen Gebieten mit offenen Armen zu empfangen. Aus konfessionellen Gründen begrüsst man zwar Konversionen, allerdings waren damit sehr hohe Kosten und allenfalls spätere Armenunterstützung verbunden, sodass man nur ungerne Asyl gewährte.⁷¹ Auch die Bevölkerung Zürichs war darüber nicht erfreut, da man mit hohen Kosten zur Versorgung der Neuankömmlinge rechnete. Sowohl der Zürcher Regierung als auch den Betroffenen selbst war klar, dass die Flüchtlinge im reformierten Glauben nicht vollständig unterrichtet und sicher waren. Viele waren nur aus Angst vor der Inhaftierung geflohen. Erst nach und nach erreichten einflussreiche Vertrauenspersonen des engagierten Pfarrers Kesselring, dass sich der Zürcher Rat dazu bewegen liess, die geflohenen Nikodemiten aus Arth aufzunehmen.⁷²

Diejenigen Arther Neugläubigen, die nicht geflohen waren, wurden einen Tag nach der Flucht der Nikodemiten, am 24. September 1655, verhaftet. Da sich auch Mitwissende in Fällen des Glaubensabfalls schuldig machten, wurden zudem zahlreiche ihrer Verwandten inhaftiert. Die Zahl der Verhafteten wird von der Forschung auf 29 bis 30 geschätzt.⁷³ Gleichzeitig mit den Verhaftungen wurden die Güter der

⁶⁷ Rey, Geschichte: 135-140.

⁶⁸ Rey, Geschichte: 140-142.

⁶⁹ Rey, Geschichte: 143.

⁷⁰ Rey, Begegnung: 138-139.

⁷¹ Hodler, Konversionen: 285.

⁷² Rey, Geschichte: 143-146.

⁷³ Rey, Geschichte: 149-152.

Geflohenen durch die Regierung von Schwyz konfisziert. Die nach Zürich Geflohenen bemühten sich währenddessen, Listen ihrer Besitztümer zu erstellen, die tatsächlich von grösserem Wert waren. Mit Hilfe der Zürcher Regierung verlangten sie die Herausgabe ihrer Güter. Die Forderungen blieben erfolglos. Dies entsprach zeitgenössischem Vorgehen. Die Berner Obrigkeit beispielsweise konfiszierte ebenfalls den Besitz von Untertanen, die das Territorium verliessen und zum katholischen Glauben konvertierten.⁷⁴ Schwyz verwendete die konfiszierten Vermögen, um die Prozesskosten und die Unterstützung für die Hinterbliebenen der Flüchtlinge zu bestreiten.⁷⁵

Viele der Gefangenen in Schwyz wurden im Laufe des Prozesses aufgrund mangelnder Beweise wieder freigelassen und erhielten unterschiedliche Strafen wie Geldbussen. Einem der Gefangenen, Balz Annen, gelang die Flucht aus dem Gefängnis. Als er am 10. Oktober 1655 Zürich erreichte, konnte er erstmals genauere Informationen über die Gefangenen liefern. Die Zürcher Regierung setzte sich fortan für die Geflohenen und die in Arth verbliebenen vermeintlichen Glaubensverwandten ein. Zürich nutzte die Angelegenheit propagandistisch geschickt für die eigenen Belange und berief sich in seiner Argumentation auf das sogenannte «ius emigrandi», welches im Deutschen Reich seit dem Augsburger Religionsfrieden Konvertiten erlaubte, in ein Territorium zu migrieren, in welchem die gewünschte Konfession gestattet war.⁷⁶ In der Eidgenossenschaft war ein derartiges Recht nie schriftlich festgelegt worden, auch wenn es in der Praxis manchmal angewendet wurde. Schwyz bestritt daher, dass ein solches Recht auf freien Wegzug bei einer Konversion existiere. Zürich forderte dennoch, dass die verbliebenen Nikodemiten freigelassen würden, in evangelische Gebiete ziehen dürften und die zurückgelassenen Vermögenswerte ausgeliefert würden. Diese Forderung bezeichnete Schwyz als Bruch des eidgenössischen Rechts und bezog sich auf das Stanser Verkommnis von 1481.⁷⁷ Zürich seinerseits protestierte, Schwyz halte sich nicht an das eidgenössische Recht, da es ein Schiedsgericht durch die eidgenössischen Orte verweigerte.⁷⁸ Es drohte mit Krieg, was durch den Zürcher Antistes Johann Jakob Ulrich ideologisch unterstützt wurde. Er sah es als sakrale Pflicht der evangelischen Eidgenossen, sich notfalls militärisch gegen die konfessionelle Tyrannei der Schwyzer zu wehren.⁷⁹

Die Situation am Vorabend des Krieges war von konfessionellen und politisch-rechtlichen Spannungen geprägt. Seit Anfang Oktober wurde der Streit zwischen Zürich und Schwyz auf eidgenössischer Ebene an den Tagsatzungen diskutiert.⁸⁰ Die reformierte Polemik gewann rasch an Schärfe und brachte Schwyz in der Öffentlichkeit in Bedrängnis. Zürich verlangte, seine Position vor der Schwyzer Landsgemeinde der Bevölkerung und der Öffentlichkeit darlegen zu können. Es hoffte darauf, dass der Schwyzer Landrat nur wenig Rückhalt bei seinen

⁷⁴ Hodler, Konversionen: 285.

⁷⁵ Rey, Geschichte: 154-155.

⁷⁶ Heckel, Parität: 324.

⁷⁷ Walder, Stanser Verkommnis.

⁷⁸ Lau, Villmergerkrieg.

⁷⁹ Lau, Stiefbrüder: 83, 92.

⁸⁰ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 267-269.

Untertanen genoss. Eine evangelische Gesandtschaft reiste daher direkt nach Schwyz, um den Landrat um Aufschub bei den Gerichtsurteilen der inhaftierten Nikodemiten zu bitten. Ein derartiges Vorgehen war unüblich in der politischen Kultur der Alten Eidgenossenschaft und wurde in Schwyz als Affront aufgenommen.⁸¹

Am 17. November 1655 entschied das Schwyzer Gericht, dass Melchior von Hospenthal, Baschi Kennel und Jörg Kamer zweifelsfrei Täufer seien. Sie verurteilten die Angeklagten zum Tode. Wie in einem derartigen Fall üblich, wurden die Verurteilten nach der Gerichtsverhandlung sogleich hingerichtet.⁸² Das nächste Todesurteil wurde vom Schwyzer Gericht am 22. November 1655 gesprochen und vollzogen. Auf Betreiben des Nuntius wurden drei Personen an die Mailänder Inquisition weitergereicht, da ihre Schuld nicht eindeutig belegt werden konnte. Von der Mailänder Inquisition wurden sie zwar begnadigt, aber ins Mailänder Predigerkloster gezwungen.⁸³

Alle in Arth Zurückgebliebenen waren nach Einschätzung von Alois Rey praktizierende Täufer. Sie waren vermutlich nicht oder nur unvollständig in die Fluchtpläne der reformierten Nikodemiten eingeweiht. Wenn diese Einschätzung korrekt ist, waren ihre Gefangennahme und Hinrichtung im zeitgenössischen Rechtsverständnis legal.⁸⁴ Die Regierung von Schwyz war aber unvorsichtig und bezeichnete alle Nicht-Katholischen von Arth als Täufer und machte sich damit angreifbar. Aber auch die evangelische Seite machte den Fehler, sich undifferenziert für alle Neugläubigen von Arth, sowohl für die nach Zürich geflohenen (vermeintlichen) Evangelischen als auch für die zurückgebliebenen, gefangenen oder hingerichteten (angeblichen) Täufer einzusetzen. Obwohl Zürich selbst die in Arth Zurückgebliebenen und Verhafteten als Glaubensbrüder eines minderen Ranges ansah, da sie im Glauben nicht völlig konform waren, begann rasch eine propagandistisch wirksame Interventionsbewegung, die für die eigenen Ziele instrumentalisiert werden konnte.⁸⁵ Damit wurde die reformierte Gemeinde in Arth zu einem Propagandainstrument, mit dem Zürich die anderen evangelischen Orte zum Kampf gegen die angebliche Religionstyrannie der katholischen Orte bewegen wollte⁸⁶

In diesem Kontext entstand die Liedflugschrift «Außgang Von Babel: Vnd Eyngang in das Wahre Christenthumm / welches bestehet in der recht-Catholisch-Apostolischen Lehr des H. Evangelij».⁸⁷ Ein Druckort wurde nicht angegeben. Aufgrund des Lied-Inhaltes wird sie trotz angegebenem Erscheinungsjahr 1656 vor der Schlacht bei Villmergen vom 24. Januar 1656 erschienen oder zumindest verfasst worden sein. Das Lied ist aus der vermeintlichen Ich-Perspektive einer der geflohenen Arther Evangelischen verfasst und schildert deren Erlebnisse, Begründung und Schilderung ihrer Flucht. Es nennt keine Namen oder Akteure und bleibt allgemein. Da es mit einem Gebet für die zu-

⁸¹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 275-277.

⁸² Rey, Geschichte: 159-162; Rothlin, Krieg: 9.

⁸³ Rey, Geschichte: 169-172.

⁸⁴ Rey, Geschichte: 149-172.

⁸⁵ Rey, Begegnung: 140-141; Rey, Geschichte: 68-69.

⁸⁶ Lau, Stiefbrüder: 111.

⁸⁷ Außgang, 1656: Titelblatt.

rückgebliebenen Arther Nikodemiten endet, scheint es unwahrscheinlich, dass der Krieg bereits militärisch ausgetragen wurde, als die Liedflugschrift entstand.

Der Verfasser begründet, weshalb die Evangelischen von Arth geflohen seien. Seine Argumentation war für die evangelischen Leser verständlich, denn die Glaubensbrüder seien vom Papsttum zur Flucht gezwungen worden, hätten wider ihr frommes Gewissen Rosenkränze beten und an Wallfahrten teilnehmen müssen. Obwohl man schon vor Jahren dem römischen Glauben abgeschworen hatte, war man durch den katholischen Pfarrer immer stärker in Gewissensnot gedrängt worden, indem er sich nicht an die klaren Worte Gottes gehalten habe. Daher hätten sie Gott angerufen, der sie aus dem babylonischen Arth geführt habe. Sie seien in einer berühmten Stadt untergekommen, «Die jederzeit die frommen / Hatt freundlich auffgenommen».⁸⁸ Die Schwyzer hätten nur aus gekränktem Stolz einen grossen Handel daraus gemacht, «Bruchtens scharff schlangen-giff / Woltn unsre freund betriegen».⁸⁹ Ausserdem hätten sie falsche Behauptungen gegen die Zürcher vorgebracht, um ihren Ruf zu schädigen.

Die verschiedenen auftretenden Gruppen werden im Lied unterschiedlich dargestellt. Die Evangelischen von Arth selber treten als fromm, rechtgläubig und bedrängt auf. Sie sind nicht aus Eigennutz geflohen, sondern um ihres guten Gewissens willen und mit Gottes Unterstützung. Zürich wird ebenfalls als fromm und rechtgläubig, aber auch grosszügig und beschützend dargestellt. Die Stadt nimmt die Flüchtlinge im Lied mit offenen Armen auf. Die katholische Kirche hingegen erhält durch die Vorwürfe, sich nicht an das Wort Gottes zu halten, den Anschein, falschgläubig und unterdrückend zu sein. Die Schwyzer Obrigkeit wird dementsprechend in negativem Licht gesehen. Sie wird als apokalyptisches, gehörntes «Thier mit grossem zorne»⁹⁰ dargestellt, welches Christen töten würde. Der Verfasser warnt die Gegner allerdings, dass es nicht mehr lange dauern würde, bis sie sich vor dem gerechten Gott dafür verantworten müssten.

Das Lied schliesst mit dem Gebet, Gott möge den Zurückgebliebenen, die um seiner Ehre willen leiden, von dem schweren Joch befreien. Es bittet um ein frommes Leben und eine offene Tür ins Himmelsreich. Das Lied interpretiert die Gegenwart und Ereignisse des sogenannten Arther Handels heilsgeschichtlich und vergleicht sie mit biblischen Ereignissen. Damit deutet es die Erlebnisse christlich und ordnet sie so ein, dass sie für die Lesenden Sinn ergaben. Der Gegner wird in Form einer Figur, die dem Publikum aus den Predigten und dem kirchlich-religiösen Kontext bekannt war, dargestellt. Die Figur des apokalyptischen Tieres war für die Adressaten als Feindbild leichter verständlich und einzuordnen, als wenn der Verfasser Schwyz als bösen eidgenössischen Nachbar beschrieben hätte. Die propagandistische Wirkung auf die Leserschaft kann daher gross gewesen sein, ohne die Rezeption durch konkrete Hinweise in anderen Texten belegen zu können.

⁸⁸ Außgang, 1656: 5.

⁸⁹ Außgang, 1656: 5.

⁹⁰ Außgang, 1656: 6.

3.4 Eskalation: Rhetorisches Aufheizen der bestehenden Spannungen

Nachdem am 17. November 1655 die ersten Hinrichtungen vollstreckt worden waren, schlug sich das bisher noch unentschlossene Bern auf die Seite Zürichs, während Basel aufgrund seiner Bündnisverpflichtungen weiterhin neutral blieb.¹ Bürgermeister Johann Rudolf Wettstein bemühte sich, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln.² Dies stellte sich allerdings als schwierig heraus. Denn beide Parteien legitimierten ihre jeweilige Position mit den gleichen Argumenten, unter denen sie allerdings unterschiedliche Inhalte verstanden. Sie nahmen in ihren Formulierungen auf die gleichen Wertesysteme Bezug. Für beide Seiten hatte der Wert «Gerechtigkeit» die grösste Bedeutung, der für sie in der korrekten Auslegung der bestehenden Verträge bestand. Die Meinungen der beiden Parteien unterschieden sich allerdings darin, dass sie jeweils einen anderen Bezug zum Wert «Gerechtigkeit» herstellten und der anderen Seite ungerechtes Verhalten vorwarfen.

Die katholischen Akteure legitimierten ihren Anspruch auf Freiheit durch alte Rechte und Verträge, insbesondere mit dem 2. Landfrieden. Schwyz leitete daraus das Recht auf Souveränität eines jeden Standes ab. Zürich hingegen argumentierte mit der «Billigkeit»; diesen Begriff verwendeten die katholischen Akteure kaum. Zürich legitimierte sein Vorgehen zudem mit dem Freiheitsanspruch; allerdings verstand es diese Forderung als individuelle Gewissensfreiheit. Zürich argumentierte, sein Vorgehen sei billig, da es die Freiheiten der Evangelischen von Arth schützen wolle, sprich das Recht auf Selbstbestimmung der Konfession und das Auswanderungsrecht. Marco Gavran folgert daraus, dass im Kontext des 1. Villmergerkrieges «zwischen den Konfliktparteien ein regelrechter Kampf um die zentralen Begriffe im Umfeld der *Gerechtigkeit*»³ stattgefunden habe.

Ende Dezember 1655 wurde eine gemeineidgenössische Tagsatzung einberufen, um zwischen den Streitparteien zu vermitteln. Sie scheiterte an der Unnachgiebigkeit beider Seiten und der vorzeitigen Abreise der Zürcher Gesandten am 3. Januar 1656.⁴ Am 5. Januar 1656 zogen die Zürcher Truppen aus und überfielen Stadt und Kloster Rheinau. Erst einen Tag später, am 6. Januar 1656, wurde das Kriegsmanifest von Zürich und Bern publiziert. Das Manifest erklärte den katholischen Orten den Krieg und legitimierte diesen damit, dass dies die letzte Möglichkeit sei, die Einhaltung des eidgenössischen Rechtes zu erreichen, nachdem alle anderen rechtlichen Schritte von Seiten Zürichs erfolglos geblieben waren. Zürich stellte sein Verhalten als Notwehr dar, obwohl es im Grunde das Ziel verfolgte, das Rechtssystem, welches auf dem 2. Landfrieden basierte und im Laufe der Jahrzehnte in zahlreichen Auseinandersetzungen und Verhandlungen institutionalisiert worden war,⁵ militärisch zu stürzen. Zürich wollte die rechtlichen Verhältnisse, insbesondere bezüglich der Verwaltung der Gemeinen

¹ Lau, Villmergerkrieg.

² Egger, Johann Rudolf Wettstein.

³ Gavran, Werte: 28.

⁴ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 295-309.

⁵ Head, Dominion: 117-144.

Herrschaften, umgestalten.⁶

Zürich wurde von Bern und Schaffhausen mit militärischen Truppen unterstützt. Den Krieg wagten Zürich und Bern nur deshalb, weil sie fest mit einer grossen finanziellen Unterstützungssumme aus England rechneten.⁷ Schwyz wurde geschlossen von den katholischen Orten der Innerschweiz, Uri, Unterwalden, Zug und Luzern, unterstützt. Luzern musste im Laufe der militärischen Auseinandersetzungen (wie üblich) die Hauptlast des Krieges tragen.⁸

Zürich begann rasch mit der Besetzung grosser Teile des Thurgaus und setzte den aktuellen Landvogt aus Zug ab. Die Belagerung der katholischen Stadt Rapperswil zog sich allerdings in die Länge. Rapperswil stand unter der Schirmherrschaft der katholischen Orte Uri, Schwyz, Unterwalden und Glarus, und verteidigte sich erfolgreich gegen den Ansturm Zürcher und Ostschweizer Truppen. Das Kommando über die Zürcher Truppen hatte Hans Rudolf Werdmüller. Truppenkontingente aus Schaffhausen unterstützen Zürich mit Defensivmassnahmen, beteiligten sich aber nicht an Kriegshandlungen. Die Berner Truppen leitete Sigmund von Erlach. Er musste auf grosse Teile der Soldaten verzichten, da diese für die Sicherung der Grenze zu Luzern eingesetzt wurden. Die geplante Vereinigung der beiden Armeen gelang nicht, da Zürich bei der erfolglosen Belagerung der Stadt Rapperswil aufgehalten wurde.⁹

Die Entscheidungsschlacht fand am 24. Januar 1656 bei Villmergen statt. Es ist kein Zufall, dass sich die verfeindeten Heere ausgerechnet in der Gemeinen Herrschaft Freie Ämter trafen. Einerseits lag dieses Territorium geostrategisch bedeutsam als Keil zwischen den evangelischen Orten Zürich und Bern, andererseits zögerten beide Seiten, den Gegner auf seinem eigenen Gebiet direkt anzugreifen. Selbst Zürich, das den Krieg provoziert hatte, wagte es nicht, die Miteidgenossen direkt anzugreifen, sondern marschierte in die Gemeine Herrschaft Thurgau. Das gemeineidgenössische Bewusstsein führte dazu, dass man sich auf vermeintlich neutralem Territorium traf.¹⁰

Bei der Schlacht bei Villmergen trafen daher die Welschen Kompanien des Berner Heeres auf die katholischen Streitkräfte. Luzerner, Freiämter und Zuger Truppen unter der Führung von Christoph Pfyffer überraschten das an Truppenstärke und Ausrüstung überlegene Berner Heer und konnten einen unerwarteten Sieg erringen. Der Sieg galt als Überraschung, da die katholischen Truppen in Unterzahl und schlechter ausgerüstet waren als die evangelischen. Bern verfügte über 9'800 Soldaten mit 200 Pferden und 20 Geschützen. Auf katholischer Seite stellte Luzern 3'600 Soldaten, die Freien Ämter 1'200.¹¹ Bern hatte das Heer bereits zu modernisieren begonnen, zwei Drittel aller Soldaten hatten Schusswaffen, während nur ein Drittel der katholischen Truppen über Schusswaffen verfügten. Allerdings war das Berner Heer schlecht ausgebildet. Im Nahkampf waren die Musketiere so gut wie schutzlos den

⁶ Hacke, Konfession: 184-185; Lau, Stiefbrüder: 106-108.

⁷ Rindlisbacher, Verteidigung: 285-301.

⁸ Lau, Stiefbrüder: 115-117.

⁹ Lau, Villmergerkrieg.

¹⁰ Rothlin, Krieg: 19.

¹¹ Egloff, Gleichnis: 91.

heranstürmenden katholischen Hellebardieren und Pikenieren ausgeliefert. Diesem Nachteil wurde später durch die Einführung des Bajonetts entgegengewirkt. Dieses erlaubte sowohl Fern- als auch Nahkampf.¹² Unterdessen litt das Berner Heer unter der schwachen Führung durch die Offiziere und der geringen inneren Einigkeit und Entschlossenheit. Die Generalität war zum Zeitpunkt des Angriffes noch in Lenzburg.¹³

Die Berner Modernisierungen waren darauf zurückzuführen, dass die eidgenössischen Orte im Laufe des Dreissigjährigen Krieges festgestellt hatten, dass ihre militärische Verteidigung grosse Schwächen aufwies. Die schwedischen Truppen hatten 1633 ungehindert in den Thurgau marschieren und von dort aus Konstanz belagern können. Die eidgenössischen Offiziere in fremden Diensten hatten die fortschrittlichen ausländischen Armeen kennen gelernt. Die Möglichkeiten, die entsprechenden Reformen auch in den eidgenössischen Armeen einzuführen, waren allerdings beschränkt. Die Untertanen wehrten sich gegen die Einfuhr direkter Steuern oder höherer Abgaben, weshalb die Einführung stehender Heere undenkbar war. Allein die grossen Städtorte konnten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einige Reformen durchführen. Sie unterstützten auch die Einführung einer gemeinsamen Defensionalordnung aller eidgenössischen Orte im Jahr 1647.¹⁴

Als nun die beiden Kriegsparteien in Villmergen aufeinandertrafen, hatten sich die katholischen Truppen dank besserer Vorbereitung deutliche Geländevorteile gesichert und konnten hangabwärts agieren. Die Berner Soldaten mussten hangaufwärts kämpfen und schiessen, wodurch ihre Übermacht in Truppenstärke und Ausrüstung ausgehebelt wurde. Nach einem Feuergefecht von anderthalb Stunden ergriffen die ersten Berner die Flucht. Dem Luzerner Sturmangriff mit geübten Spiess- und Hellebardenträgern konnten die reformierten Truppen wenig entgegensetzen. Etwa eine Stunde später hatte sich die Schlacht endgültig zu Gunsten der Luzerner gewendet und die Berner begannen mit einem fluchtartigen Rückzug.¹⁵

Der Sieg zugunsten der Luzerner und Freiämter Truppen war deutlich. Sie konnten nicht nur mehrere Feldbanner, Geschütze und Kriegsausrüstung erbeuten, sondern auch die Berner Kriegskasse von 200'000 Gulden. Ihre personellen Verluste waren ebenfalls geringer. Die katholische Seite hatte direkt nach der Schlacht rund 200 Gefallene zu beklagen, wovon etwa die Hälfte aus den Freien Ämtern stammten. Die Freiämter Truppen hatten den Sturmangriff angeführt und die Hauptlast der Schlacht getragen. Die evangelische Seite hingegen verlor fast 600 Mann. Weitere Soldaten erlagen in den folgenden Wochen und Monaten ihren Verletzungen.¹⁶ Bern und Luzern führten hier einen Stellvertreterkrieg für Zürich und Schwyz.¹⁷

Nach der Niederlage bei Villmergen konzentrierte Zürich seine politischen und militärischen Kräfte auf den Eroberungsversuch der Stadt Rapperswil am Zürichsee. Der Zürcher Rat schickte zwölf Ge-

¹² Egloff, Gleichnis: 114.

¹³ Gallati, Neutralität: 169; Rothlin, Krieg: 14-15, 37; Zesiger, Schlacht: 464-472.

¹⁴ Holenstein, Politik: 58-59.

¹⁵ Egloff, Gleichnis: 107-111; Rothlin, Krieg: 33-34; Zesiger, Schlacht: 480-488.

¹⁶ Egloff, Gleichnis: 107-111; Rothlin, Krieg: 33-34; Zesiger, Schlacht: 480-488.

¹⁷ Maeder, Bauernunruhen: S. 86.

sandte mit Bürgermeister Waser, um General Werdmüller vor Ort im Feld zu besuchen. Werdmüller schätzte die Ratschläge von Waser und war um seine politische Unterstützung bemüht. Die Ratsgesandten äuserten sich allerdings besorgt, eine lange Belagerung würde mehr Schaden als Nutzen bringen und zu grosse Geldmengen verschlingen. Während Werdmüller und seine Offiziere auf den Sturmangriff auf Rapperswil beharrten, wollten einige politische Akteure noch abwarten, während andere einen kampflosen Abzug der Zürcher Truppen als unehrenhaft betrachteten. Aufgrund der divergierenden Meinungen entschied der Zürcher Rat am 2. Februar, sowohl die Friedenskonferenz in Aarau mit Gesandten zu beschicken als auch die Entscheidung über einen Angriff auf Rapperswil Werdmüller zu überlassen.¹⁸

Um dem bedrängten Rapperswil zu helfen, wurden auf katholischer Seite Grenzwachsoldaten aus Zug abgezogen, sodass die Grenzen nur noch von rudimentären Wachposten geschützt wurden. Diese Gelegenheit nutzten Zürcherische Horden; sie überfielen und brandschatzten zahlreiche Zuger Grenzdörfer.¹⁹ Damit bestand die Gefahr, dass der Konflikt weiter eskalieren könnte. Die Gefahr stieg zudem, da Sigmund von Erlach und Hans Rudolf Werdmüller nach der Niederlage von Villmergen von der Berner und Zürcher Regierung forderten, ausländische Söldner und Kavallerie anzuwerben, um den Krieg weiterführen zu können. Doch als der Zürcher Sturmangriff auf Rapperswil am 3. Februar 1656 ebenfalls misslang, leitete die Regierung von Bern Friedensverhandlungen ein; Zürich schloss sich an. Der Zürcher Rat liess gegen den Willen von Werdmüller am 10. Februar den Waffenstillstand flächendeckend publizieren.²⁰ Dank der aufwändigen Vermittlung der Schiedsorte Solothurn, Freiburg, Basel und dem französischen Ambassador Jean de la Barde konnte am 7. März 1656 schliesslich der 3. Landfrieden geschlossen werden, der die Zustände quo ante wieder herstellte,²¹ das bestehende System weiter festigte²² und bis zum 2. Villmergerkrieg von 1712 festschrieb.²³

Das noch vorhandene gesamteidgenössische Gemeinschaftsgefühl hatte nicht nur die Friedensgespräche vereinfacht und die Kriegsparteien davon abgehalten, in das Territorium des Gegners einzumarschieren, sondern auch dazu, dass sie immer wieder in ihrer Angriffstaktik gezögert hatten.²⁴ Dies erklärt, weshalb die Berner Truppen bei Villmergen sich erst viel zu spät auf den Luzerner Angriff eingestellt und vorbereitet hatten. Die eigene Niederlage wurde von Berner Ratsherren als Gottes Antwort auf die eigenen Sünden interpretiert, während sich bei den katholischen Soldaten Geschichten über Wunder, Erscheinungen der Mutter Gottes und eines Rosenkranzes verbreiteten. Die katholischen Soldaten seien dank der Kraft ihrer Amulette von Gott beschützt worden.²⁵

Damit war es gerade mal drei Jahre nach dem Bauernkrieg, in

¹⁸ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3-9.

¹⁹ Müller, Einfälle: 175-176.

²⁰ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 9-11.

²¹ Lau, Stiefbrüder: 115-117.

²² Holenstein, Bauernkrieg: 21-22.

²³ Lau, Villmergerkrieg.

²⁴ Rothlin, Krieg: 19.

²⁵ Rothlin, Krieg: 36-38.

dem die Untertanen und zumindest teilweise auch die Obrigkeiten über die konfessionellen Grenzen hinweg verbündet gewesen waren, zum 1. Villmergerkrieg gekommen, in dem sich die Kriegsparteien den üblichen konfessionellen Grenzen entlang bildeten. Kurt Maeder erscheint es in seinem Aufsatz zu den Bauernunruhen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft paradox, dass die Obrigkeiten, die zuvor ihre konfessionellen Unterschiede im Kampf gegen den gemeinsamen Feind in den Hintergrund drängen konnten, nun wieder gegeneinander in den Krieg zogen und zu diesem Zweck auf genau diesen vormaligen Feind, die bäuerlichen Untertanen, als Soldaten zurückgreifen mussten.²⁶

Dieses Paradoxon soll in den Textanalysen der vorliegenden Arbeit untersucht werden. Dabei muss beachtet werden, dass die Obrigkeiten im Bauernkrieg nur ungerne und unvollständig mit den anderskonfessionellen Regierungen eine Kooperation eingingen. Luzern holte sich vor allem in der Innerschweiz Hilfe, Bern in seinen Untertanengebieten der Waadt und bei Zürich. Luzern wollte unbedingt verhindern, dass das Zürcher Tagsatzungsheer auf sein Territorium marschierte. Die Zusammenarbeit war keineswegs so gut, wie dies die Forschung teilweise darlegt.²⁷ Dennoch erklärt sich aus dem Umstand, dass die Obrigkeiten ihre ehemaligen Feinde, die ländliche Bevölkerung, für den Krieg benötigten, das rasche Ende und das grosse Propagandaaufkommen im Kontext des 1. Villmergerkrieges. Letzteres wird daher eingehend untersucht.

²⁶ Maeder, Bauernunruhen: 85-86.

²⁷ Vgl. Liebenau, Bauernkrieg: 199-201; Suter, Bauernkrieg: 490.

3.5 Position der Zürcher Geistlichkeit

3.5.1 Glaubensbekenntnisse

1654 wurde die Bekenntnisschrift «Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr» von Heinrich Bullinger (1504-1575) in Zürich neu publiziert. Bullinger hatte als Nachfolger Zwinglis als oberster Geistlicher der Zürichs nicht nur die dortige Kirchenverfassung massgeblich mit aufgebaut, sondern sich auch in der reformierten Bekenntnisbildung und im theologischen Ausgleich mit Calvin hervorgetan. Neben den beiden Helvetischen Bekenntnissen, dem «Consensus tigurinus» und der Reformationschronik verfasste er zahlreiche weitere theologische Schriften. Seine Leistungen verschafften ihm einen europaweiten Ruf. Seine Texte wurden daher auch im 17. Jahrhundert noch konsultiert und erfreuten sich weiterhin einer grossen Nachfrage. Dass diejenige Schrift, welche aus Bullingers Sicht die Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Konfession erläutert, ausgerechnet 1654 nachgedruckt wurde, wird kein Zufall gewesen sein, sondern muss im Kontext der sich verschärfenden konfessionspolitischen Lage und der zunehmend auseinanderdriftenden Konfessionen im 17. Jahrhundert betrachtet werden.

Die Vergleichsschrift stellt verschiedenen evangelischen Glaubenssätzen die katholische Interpretation gegenüber. Dies nicht nur inhaltlich, sondern auch drucktechnisch. Schlägt man das Buch auf, so findet man auf dem linken Blatt jeweils die evangelische Sichtweise zu einem bestimmten Thema und auf dem Blatt auf der rechten Seite die katholische. Um einen inhaltlich zusammenhängenden Text zu erhalten, liest man also nur jede zweite Seite, bis das Kapitel zu Ende ist und blättert dann zurück. Die Heilige Schrift sei das Wort Gottes und bestehe aus sich selbst. Sie müsse nicht durch den Menschen glaubwürdig gemacht werden. Die Kirchenväter haben sich zwar um ihre Auslegung verdient gemacht, ihre Texte seien aber nicht notwendig. Alles was man über den Glauben wissen müsse, könne man der Bibel entnehmen. Bullinger kritisiert, dass aus Sicht der päpstlichen Lehre die Heilige Schrift zwar das Wort Gottes sei, aber aus ihr selbst nicht genug Ansehen und Verlässlichkeit habe. Sie müsste durch die Kirche zu Ansehen und Glaubwürdigkeit gebracht werden. Die Kirchenväter und die Kirche würden die Texte korrekt auslegen. Die Gläubigen müssten sich deren Urteil unterwerfen. Da nicht alle notwendigen Dinge in der Bibel stehen, seien weitere Traditionstexte von Nöten. Der Papst habe das Recht, alle Gläubigen zu richten, ohne selbst von irgendjemandem gerichtet werden zu können.¹

Bullinger stellt im Text verschiedene relevante Themen einander gegenüber. Er legt die Unterschiede im Gottesdienstverständnis, in der Beurteilung der Rolle Jesu und darüber, welche Rolle die christliche Kirche, ihre Diener und Lehre einnehmen, dar. Ausserdem geht er darauf ein, wie mit Bräuchen, Sakramenten, Heiligenbildern oder Begräbnissen umzugehen sei.

Dabei wird die evangelische Gemeinde als wahrhaft gottestreu beschrieben. Sie würde auf Christus bauen, durch den Geist Gottes

¹ Bullinger, Gegensatz: 2-7.

regiert und sich allein auf Christus ausrichten. Die katholische Glaubensgemeinschaft wird immer in direkten Kontrast zur evangelischen gesetzt, die konfessionellen Grenzen durch die Gegenüberstellung gezogen und fixiert. Ein Mittelweg oder Mischformen erschienen den Lesenden als unmöglich. Anhand der verschiedenen Themen wurde dem Publikum aufgezeigt, dass die evangelische Konfession allein auf Gott, Christus und der Heiligen Schrift basiert. Die katholische hingegen fusse zudem auf dem Papsttum und zahlreichen weiteren Texten. Die Katholischen werden als Gegenstück gezeichnet, die im Konstrukt der Römischen Kirche zu viele Autoritäten und Gesetze neben Gott anerkennen würden. Die geistlichen Priester wie die Bischöfe seien nicht nur Seelenhirte, sondern «vnleiches gewalts vnd widrigkeit / nit allein zu dienen / sonder auch zu herrschen beruefft.»² Im Gegensatz dazu seien die evangelischen Priester berufen, nur um zu dienen, nicht um zu herrschen. Die katholischen Geistlichen sind dargestellt als Personen, die sich Kompetenzen angeeignet haben, die ihnen nicht zustanden.

Die Katholischen erscheinen daher nicht nur als diejenigen, welche falsche Glaubenssätze haben, sondern auch als Kirchenanhänger, die nicht auf Gott selbst vertrauen würden. Selbst die wahrhaft Gläubigen würden sich von der Römischen Kirche dazu verleiten lassen, zu fasten, zu beten, Almosen zu spenden und sich Ablässe zu erkaufen, da sie sich nicht sicher fühlten, ob sie frei von Schuld waren oder nicht. Aufgrund des fehlenden Vertrauens auf die Gnade und den Glauben verstünden sie nicht, dass Christus allein die Menschen fromm und gerecht mache. Stattdessen seien sie der Ansicht, nur der Glaube in Verbindung mit den guten Werken mache gerecht. Bullinger stellt aber dar, dass die Menschen, die durch Gottes Gnade gerecht gemacht worden seien, gute Werke vollbringen.³

Der Text von Bullinger ist bei weitem nicht die einzige oder die wichtigste Grundlage der evangelischen Theologie im Zürich der 1650er Jahre. Die Neuauflage im Jahr 1654 und damit kurz vor dem 1. Villmergerkrieg verdeutlicht aber den theologischen «Zeitgeist» und welche Aktualität Bullingers Glaubensvorstellungen zugesprochen wurde. Die Abgrenzung von den katholischen Lehrinhalten war im Angesicht der gefühlten Bedrohungslage besonders wichtig, um die inneren Reihen zu schliessen. Sichtbar wird dies unter anderem auch daran, dass sich die Zürcher Pfarrer in ihren Predigten für ähnliche Themenkomplexe stark machten. Die Auswertungen der zeitgenössischen theologischen Publizistik und der Predigtbände werden darlegen, dass dem Element des Vertrauens auf Gott eine zentrale Rolle im christlichen Glauben zugemessen wurde, womit die Angst vor dem propagierten nahenden Jüngsten Gericht, in dessen Kontext die gegenwärtigen politischen Verhältnisse verortet wurden, vermindert werden sollte.

3.5.2 *Predigten*

1655 erschien die Predigtsammlung «Grewel der verwüstung. Das ist Von der Zerstörung Jerusalem. Deßgleichen vom end der Welt, Vnd beiderseits vorhergehenden zeichen: Zwentzig Christliche

² Bullinger, Gegensatz: 23-25.

³ Bullinger, Gegensatz: 26-31

Predigten/ über das dreyzehende Capitel des heiligen Evangeliums Marci. Durch Felix Wyß / Dienern der Kirchen zum Frawen-Münster Zürich.» Sie wurde in der historischen Forschung noch kaum beachtet. Weder Thomas Lau noch Daniela Hacke haben sich mit ihren Inhalten befasst.⁴ Erwähnt wird die Predigtsammlung von Hans Peter Niederhäuser, allerdings nur mit dem Verweis, dass die Flugschrift «Der Alte Eydgenoß» von Ludwig Pfyffer von 1656 einen ähnlich lautenden Untertitel habe, «Wider den Gräwel der Verwüstung Hochlöblicher Eydtnosschafft / oder Schweytzerlands». ⁵ Er geht davon aus, dass der gleichlautende Titel Zufall ist und keine Verbindung zwischen den beiden Texten besteht.

Verfasser der Predigten ist, wie der barocke Titel bekannt gibt, der Pfarrer Felix Wyss, Diakon am Fraumünster in Zürich. Gedruckt wurde das Buch bei Johann Heinrich Hamberger, verlegt von Micheal Schneider ab dem Schaufelberg. Von Johann Heinrich Hamberger sind keine biographischen Angaben überliefert. Schaufelberg war seit 1612 Zürcher Bürger⁶ und mit Katharina Biegger verheiratet. Biegger war die Witwe des Druckers Johannes Hardmeyer, dessen Offizin Schaufelberg übernahm. Er publizierte vor allem religiöse Texte und Predigtsammlungen.⁷ Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, er starb 1669.⁸

Felix Wyss (1596-1666) stammte aus einer gelehrten Pfarrersdynastie und war ab 1619 Pfarrer von Niederweningen, ab 1631 Pfarrer in Stein am Rhein und ab 1638 zusätzlich Dekan. Zur Zeit der Veröffentlichung der untersuchten Publikation war er bereits in der Stadt Zürich tätig. Die Predigtsammlung „Grewel der verwüstung“ war nur eine von mehreren theologischen Schriften aus seiner Feder.⁹

Der Titel wird an dieser Stelle etwas eingehender betrachtet, da er nicht nur für die Predigtsammlung, sondern auch in der später untersuchten Flugschrift von Ludwig Pfyffer verwendet wurde. Unter «Grewel» verstand man gemäss Schweizerischem Idiotikon «ein wenig Schimmel ansetzen, schimmelig riechen oder schmecken». ¹⁰ Als «Verwüesting» bezeichnete man alle möglichen Arten von Zerstörung. ¹¹ Der Titel verweist auf die biblische Zerstörung Jerusalems und den erwarteten Untergang der Welt, der nach gleichem Muster wie zuvor in Jerusalem stattfinden würde. Es handelt sich bei dieser Vorstellung um einen Niedergang, der alle Menschen betreffen würde. Der Titel wollte Emotionen des Schreckens wecken.

Die Predigtsammlung enthält neben einer Einleitung zu Beginn und einem alphabetischen Register am Schluss insgesamt zwanzig Predigten, die fortlaufend konzipiert sind. Das heisst, jede Predigt bildet die Fortsetzung der jeweils vorhergehenden. Da sowohl das Verfassen der sonntäglich gehaltenen Predigten als auch die Schaffung eines Predigtbandes sehr viel Zeit beanspruchte, wird vermutet, dass der Verfasser die Predigten im Sammelband auch seiner Kirchgemeinde gehalten

⁴ Hacke, Konfession; Lau, Stiefbrüder.

⁵ Niederhäuser, Krieg: 320.

⁶ Fretz, Schaufelberger: 153

⁷ Peter-Kubi, Barbara Schaufelberger.

⁸ Fretz, Schaufelberger: 153

⁹ Dejung, Wyss: 613.

¹⁰ Schweizerisches Idiotikon, Bd. 2, Sp. 833.

¹¹ Schweizerisches Idiotikon, Bd. 16, Sp. 2189.

hat; möglicherweise aber in leicht abgeänderter Form. Einige Textpassagen lassen erahnen, dass sie primär an ein zuhörendes Publikum gerichtet waren. Der Verfasser repetiert jeweils die zentralen Punkte der letztwöchigen Predigt. Er geht davon aus, dass die Texte nicht am Stück gehört oder gelesen wurden. Ausserdem werden die Adressaten aufgefordert, sobald sie zu Hause seien, die entsprechende Bibelgeschichte selbst nachzulesen.¹² Es ist typisch für die Frühe Neuzeit, dass sich schriftliche und mündliche Text ergänzen und sie zusammenwirken.¹³

Die Predigtsammlung ist den Zürcher Ratsherren Salomon Hirzel, Johann Jacob Hirzel, Heinrich Hessen und Oberst Johann Georg Werdmüller gewidmet. In typisch barocker Anrede werden sie als hochgeachtete, fromme, edle und weise Gönner von Felix Wyss verdankt. Denkbar ist, dass er die Ratsherren persönlich kannte, sie seine Gottesdienste besuchten oder ihn persönlich unterstützten. Andererseits war es im 17. Jahrhundert durchaus üblich, seine Schriften bekannten Persönlichkeiten wie Fürsten oder Bischöfen zu widmen, auch wenn man sich nicht in personam kannte.¹⁴ Gemäss dem Verfasser hätten die angesprochenen Ratspersonen das Büchlein unter ihr Patronat gestellt und er bat sie in diesem Sinne, seine Inhalte zu verbreiten und zu fördern.¹⁵

Darauf folgt eine mehrseitige Weihung, in der Gott, der allein Wunder tue, gepriesen und verdankt wird. Dabei geht Wyss auf sein Verständnis seiner Rolle als Geistlicher ein. Es sei die Aufgabe der christlichen Lehrer und Prediger, die Welt, die sich allzu sicher fühle, bei jeder Gelegenheit aufzumuntern und die Zeichen der Zeit zu erklären. Dies müsse er mit so grossem, heiligem Ernst verrichten, da das Jüngste Gericht jederzeit zu erwarten sei. Die vorliegenden Erläuterungen seien dazu da, die Zeichen, welche die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt ankündigten, zu beschreiben. Dies habe den Zweck, dass die Menschen der letzten Zeit, zu der er sich selber zählte, lernen, im Angesicht des nahenden Jüngsten Tages alles «vngöttlich wesen» abzuwehren, und stattdessen die wenige übrige Zeit «in täglicher Übung wahrer gottseligkeit verschleissen / damit keiner schaden leide an seinem heil / sondern eines jeden seel errettet / vnd die hochgewünschte seligkeit gefürderet werde.»¹⁶

Der Verfasser sah es als die Aufgabe der Geistlichen und damit auch seine an, die Menschen auf das kommende Weltende vorzubereiten und bei der Erlangung des ewigen Seelenheils zu unterstützen. Die Erwartung der Endzeit war eine weitverbreitete Haltung in der Frühen Neuzeit.¹⁷ Die Türkengefahr,¹⁸ die Ereignisse im Kontext der Kreuzzüge¹⁹ oder des Dreissigjährigen Krieges wurden häufig als Vorboten der Apokalypse interpretiert.²⁰ Matthias Pohlig plädiert deswegen dafür, «die apokalyptischen Selbst- und Fremdbeschreibungen der Kon-

¹² Wyss, Grewel: 87.

¹³ Henny, Leib: 244.

¹⁴ Henny, Leib: 272-273.

¹⁵ Wyss, Grewel: IV.

¹⁶ Wyss, Grewel: IV.

¹⁷ Tschopp, Unsichtbares: 69.

¹⁸ Lexutt, Diskurse: 22.

¹⁹ Skottki, Macht: 401, 409, 416.

²⁰ Schmidt, Kommentar: 235; Baeumer, Reformation: 55.

fessionsparteien ernst»²¹ zu nehmen und nicht als rein rhetorische Polemik zu verstehen. Dies ermögliche es, Differenzen der Handlungsstrategien der verschiedenen Konfessionen angemessen zu beurteilen. Denn in Kriegssituationen wurde der Bezug auf die Apokalypse ein wichtiger Faktor der Kriegserfahrung. Die apokalyptische Deutung der Ereignisse kam immer dann auf, wenn die eigene Bedrängnis und die Gefahr durch den als gottlos betrachteten Gegner als übermächtig wahrgenommen wurden. Sie war die Voraussetzung dafür für eine Stilisierung des Gegners zur teuflischen Gefahr und eine Totalisierung des Krieges. Eine Versöhnung war damit im Dreissigjährigen Krieg lange Zeit undenkbar, denn mit dem Teufel konnte man keinen Frieden schliessen, man musste ihn bis zum Schluss bekämpfen.²²

Die Einleitung schliesst der Verfasser mit der Bitte an den gnädigen Gott, er möge die im Werk gewürdigten Ratsherren in der aktuellen beschwerlichen Zeit zum Wohle des lieben Vaterlandes anleiten und all ihre Vorhaben segnen; insbesondere den hochgeehrten Statthalter, der gerade von einer Gesandtschaft zurückgekehrt sei, den bedrängten Glaubensgenossen Trost zu spenden. Das Datum der Verfassung sei der 25. August 1655 (julianischer Kalender).²³ Zu diesem Zeitpunkt waren die Evangelischen von Arth noch nicht nach Zürich geflohen. Sie trafen erst am 22. September 1655 (gregorianischer Kalender) vor Ort ein.²⁴ Der konkrete Konflikt, der den 1. Villmergerkrieg auslöste, hatte noch nicht begonnen. Aus diesem Grund wird angenommen, dass der Autor die verfolgten Waldenser im Piemont durch den Herzog von Savoyen meint.²⁵

Im Predigtband folgen das Gebet der Zürcher Kirchendiener und anschliessend zwanzig Predigten über das 13. Kapitel aus dem Markusevangelium, welches Wyss auslegt. Jesus kündigte seinen Jüngern an, dass in der Zukunft der Tempel fallen und die Welt mit dem Jüngsten Tag enden würde. Die Jünger fragten Jesus, wann das Ende kommen und welche Zeichen dies ankündigen würden. Den Zeitpunkt, wann das Jüngste Gericht einberufen würde, nannte Jesus seinen Jüngern nicht, jedoch die Vorzeichen. Eines der ankündigenden Zeichen bestünde darin, dass immer mehr Verführer auftauchten. Jesus warnte seine Jünger, sich nicht von Nachahmern Christi verführen zu lassen.²⁶

Damit betont der Verfasser der Predigten, dass nicht einmal die heiligen Apostel frei von der Gefahr der Verführung gewesen seien. Daher sollte keiner seiner Adressaten sich als nicht gefährdet betrachten. Gott würde ihnen aber helfen, wenn sie sich selbst helfen und um Gottes Hilfe bemühen würden. Da der Tempel in Jerusalem später tatsächlich zerstört worden war, ist aus Sicht von Pfarrer Wyss bewiesen, dass die Voraussagen Jesu stimmten und er im Besitz der göttlichen Allwissenheit sei. Wyss betont, dass die Christen Recht darin täten, Christus als Gott anzubeten und verteidigt die christliche Theologie gegen äussere Angriffe durch die Juden der Antike, die Juden seiner

²¹ Pohlig, Deutungsmuster: 284.

²² Holzem, Krieg: 20, 72.

²³ Wyss, Grewel: IV.

²⁴ Rey, Geschichte: 140–143.

²⁵ Rindlisbacher, Verteidigung: 197.

²⁶ Wyss, Grewel: 10-11.

Gegenwart oder gegen die Muslime, die im Zuge der Türkengefahr näher an Mitteleuropa heranrückten.²⁷

Jesus habe seine Jünger vorgewarnt, dass sie die Aufgabe haben würden, das Evangelium zu verbreiten und zu predigen, aber auch um seinetwillen viel zu erliden hätten. Die Jünger nahmen ihre Pflicht ohne Klagen wahr, im Wissen, dass sie dafür angeklagt und getötet werden könnten. Auch die Erfüllung dieser Weissagung beweise gemäss dem Verfasser die Allwissenheit Jesu. Die ersten Christen hätten ebenfalls viel Leid erfahren und seien als Märtyrer getötet worden. In der gegenwärtigen Zeit würden diese Leiden durch die spanische Inquisition verursacht und die evangelischen Glaubensverwandten treffen.²⁸

Da es sich bei der schlechten Behandlung der Apostel, die das Evangelium verkündeten, um einen Vorboten der Zerstörung des Tempels gehandelt habe, interpretiert der Verfasser die spanische Inquisition als derartiges Zeichen des herannahenden Weltenendes. Jesus solle den Gläubigen die Kraft geben, die Leiden um Seinetwillen zu ertragen, denn es sei eine selige Aufgabe, um Christi willen Leib und Leben zu verlieren.²⁹

Die Predigten erheben den Anspruch, den Zuhörenden, die im Herzen mit dem Pfarrer vereint seien, die Bibelpassagen auszulegen. Der Verfasser macht deutlich, dass die in verschiedenen Bibelstellen angekündigte Endzeit nun gekommen wäre; das Ende der Welt würde auf sie zukommen, der Richter würde sich bereits nähern. Den genauen Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts kenne niemand ausser Gott selbst, nicht einmal die Engel oder Jesus.³⁰

Vorboten der Zerstörung des Tempels von Jerusalem seien auch schon die zahlreichen Verführer gewesen, die sich als Christus ausgegeben hätten. Die Zeichen würden sich nun wiederholen. Der Papst gebe sich als Christus aus, was seine Ablasspraxis beweise. Er sei der grosse Verführer des Teufels, der auf das nahende Weltende deutet. Ausserdem kritisiert Wyss den päpstlichen Anspruch auf Deutungshoheit. Da Jesus gesagt habe, «Sie werden vil verführen»,³¹ sollen alle Gläubigen gewarnt sein, sich nicht verführen zu lassen und sich dagegen mit guten Argumenten aus der Heiligen Schrift und mit Gebeten zu wappnen. Nur so können sie das Seelenheil erreichen.

Die Beschuldigung, der Papst würde sich als Gott ausgeben, die Gläubigen verführen und wäre damit als teuflischer Beamter ein Vorbote des Jüngsten Tages, war offen gegen die katholische Kirche gerichtet. Die evangelischen Gläubigen sollten sich vor den Überredungskünsten der Katholiken schützen. Eine Konversion zum katholischen Glauben würde die Christen ihr ewiges Seelenheil kosten. Damit wurde der katholischen Kirche und Theologie der Anspruch auf Rechtmässigkeit entzogen und die Bevölkerung darauf trainiert, wachsam und misstrauisch gegenüber Andersgläubigen zu sein.

Wyss erinnerte sein Publikum daran, dass Jesus die Gläubigen vorgewarnt habe vor Menschen, die sich fälschlicherweise als Christus

²⁷ Wyss, Grewel: 1-19.

²⁸ Wyss, Grewel: 29-32.

²⁹ Wyss, Grewel: 33-36.

³⁰ Wyss, Grewel: 6.

³¹ Wyss, Grewel: 20.

oder als Propheten ausgeben würden. Sie täten vermeintliche Wunder, um gute Christen zu verführen. In der letzten Zeit vor dem Ende der Welt wüchse die Verwirrung um die Religion, immer mehr Menschen würden vom rechten Glauben abfallen und sich von falschen Lehren verführen lassen. Sobald man sich in einem Religionsgespräch mit «vnsere[n] widersacher»³² befände, so würden diese mit zahlreichen Wundern argumentieren, die beweisen sollten, dass ihre Konfession die rechte sei. Wyss lieferte daher seinem Publikum Argumente, mit denen sie gegen katholische Angriffe bestehen konnten; Jesus habe angekündigt, der Antichrist würde durch Wunderwerke seine Lehre verbreiten und belegen wollen. Auch heidnische und islamische Religionen hätten von Wundern berichtet. Wenn die katholische Konfession ihre Legitimität aus Wundern beziehe, zeuge das davon, wie baufällig sie sei, wie zahlreiche historische Beispiele belegen würden.³³

Ein weiteres Vorzeichen der Endzeit bestehe darin, dass Satan die Menschen betrüge, indem er ihnen einen falschen Christus vorsetze, um sie zu verführen. Viele Menschen würden diesen falschen Christus anbeten. Diese Weissagung sei eindeutig erfüllt. Der Antichrist tue dies in der «heutigen Römischen Kirche».³⁴ Christus werde in Form von Hostien von den katholischen Priestern gezeigt und in Prozessionen gepriesen. Wyss erklärt, was es damit auf sich hat, vermutlich in der Annahme, dass die evangelischen Zuhörer und Lesenden nicht mehr damit vertraut waren. Er empört sich, die Hostien würden gar «das Sacrament / oder Christus / oder Gott gar»³⁵ genannt und als solche angebetet. Er nutzt die Gelegenheit, die evangelischen Kritikpunkte an der katholischen Theologie für sein Publikum zu repetieren, wie beispielsweise die Verehrung der Heiligen. Schritt für Schritt demontiert er die katholischen Glaubensgrundsätze in einer Art und Weise, wie sie sein ungelehrtes Publikum verstehen konnte. Aus seiner Sicht ist eindeutig, dass seine eigene Konfession die einzig richtige ist und alle anderen Bibelauslegungen und Konfessionen vom Antichrist und Satan ausgingen.³⁶

Ein besonderes, von Jesus nicht näher definiertes Zeichen seien die «Gräuel der Verwüstung», wovon sich die Theologen nicht einig seien, was es bedeute. Der Verfasser ist der Ansicht, es handelte sich um die Belagerung von Jerusalem durch das römische Heer. Denn die Römer waren als unbeschnittene Heiden den Juden ein Gräuel, also etwas zum Ekeln. Ausserdem hatten die Römer Land, Menschen und Gebäude verwüstet. Allerdings räumt der Verfasser ein, dass jede Sünde ein Gräuel sei; die Folge davon sei Verwüstung. In Deutschland seien die Spuren davon immer noch sichtbar.³⁷

Wyss erläutert, Jesus habe den Jüngern prophezeit, ein Krieg werde kommen, der nicht das Ende wäre. Die Völker würden sich gegeneinander erheben, Erdbeben, Hunger und Schrecken würden folgen. Sollten diese Zeichen eintreten, so sollen die Jünger sich nicht erschrecken, denn die Vorzeichen müssten geschehen; die Zeichen wären nicht das

³² Wyss, Grewel: 86.

³³ Wyss, Grewel: 86.

³⁴ Wyss, Grewel: 80.

³⁵ Wyss, Grewel: 80.

³⁶ Wyss, Grewel: 83.

³⁷ Wyss, Grewel: 51-54.

Ende, sondern der Anfang.³⁸ Die «Erfüllung diser weyssagung»³⁹ sei in Form des Dreissigjährigen Krieges geschehen. Gottlob habe man selbst den Krieg nicht erfahren müssen. Der schreckliche Deutsche Krieg sei ein ungeheuerliches Tier gewesen, das alle Strafen Gottes und unaussprechliches Übel über die Völker gebracht habe. Konkrete historische Beispiele dienen dem Verfasser in seinen Bibelauslegungen immer wieder als vermeintlich schlechtes Vorbild. Erdbeben, Hungersnöte und Schreckensereignisse hätten den nahenden Untergang des Tempels und der Welt angekündigt. Die Ausführungen würden beweisen, dass alle christlichen Weissagungen eingetreten und damit die göttliche Allwissenheit belegt worden wären. Sie zeigten aber auch die Gnade Gottes, da er die Menschen vorgewarnt habe, wofür sie ihm danken sollten.⁴⁰

Die Religion hat einen hohen Stellenwert für das Selbstverständnis des Verfassers. Die religiösen und konfessionellen Zugehörigkeiten definieren grundlegend und absolut die Gruppeneinteilungen; alle anderen Gruppenmerkmale ordnen sich der religiösen Einstellung unter. Der Verfasser führt zahlreiche zeitgenössische Ereignisse auf, die eindeutig demonstrieren sollen, dass die Weissagungen eingetreten sind und die Endzeit zum Greifen nah sei. Die Christen und insbesondere die Evangelischen hätten im Namen der wahren Religion viel Leid ertragen müssen. Es sei besonders schwer, bei den eigenen Verwandten verhasst zu sein. «Eben solcher haß folget auff dem fuß nach auch uns. Wir Evangelische sind verhaßt bey jederman / nit bey denen allein / die aussert dem schaafstal sind / bey Juden / Türcken / Heiden / sondern auch bey denen / die im schaafstal seyn wollen die besten schaaf / bey den genant-Catholischen / ja so gar auch bey denen / welche zur zeit der Reformation mit vnd neben vns vom Papstthumb sich gesönderet haben.»⁴¹ Kein anderer Glaube sei so sehr gefährdet durch äussere Aggressionen wie der evangelische. Doch genau das sei der Beweis dafür, «daß die rechte wahre lehr sey auff vnser seiten.»⁴² Denn den Rechtgläubigen sei prophezeit worden, dass sie bei jedermann um ihres Glaubens willen verhasst sein würden.

Die Predigten entstanden vor den Konflikten, die zum Villmergerkrieg führten, allerdings in einem konfessionalistisch aufgeladenen Kontext. In dieser Situation, da kein Krieg zu drohen schien, war es dem Geistlichen problemlos möglich, die theologische Wahrheitsfrage in den öffentlichen Diskurs einzuwerfen. Er unterstreicht seine Position, die evangelische Konfession sei die richtige, da sie am meisten verfolgt werde, mit der Bibelstelle, Jesus habe gesagt, die Verfolgung finde «Vmb meines nammens willen»⁴³ statt. Wenn die Welt die Evangelischen hasse, sei das nicht aufgrund ihrer Sünden; der Hass «kombe einzig vnd allein vom glauben her / welchen Christus vns angeben.»⁴⁴

Für Wyss war klar, dass konfessionelle Konflikte darin grün-

³⁸ Wyss, Grewel: 21-24.

³⁹ Wyss, Grewel: 25.

⁴⁰ Wyss, Grewel: 25-27.

⁴¹ Wyss, Grewel: 49.

⁴² Wyss, Grewel: 49.

⁴³ Wyss, Grewel: 49.

⁴⁴ Wyss, Grewel: 49.

deten, dass die Evangelischen deswegen angefeindet würden, weil sie allein im Besitz der einzig richtigen Religion seien. Realpolitische Erklärungsansätze liess er nicht gelten. Diese Interpretation sollte den Gläubigen Trost spenden; es sei schwierig, den Hass der Welt zu ertragen, aber um Christi willen gehasst zu werden, wäre süß und lieblich. Christus habe viel gelitten für die Menschen, sei ein gutes Vorbild gewesen, sodass nun auch «wir» um seinetwillen uns hassen liessen. Damit legte der Verfasser den Grundstein für eine Weltdeutung, die den Gläubigen viele Entbehrungen und Opfer um der Religion willen erklärte und sie dazu motivierte, diese auf sich zu nehmen. Denn die Treue würde mit dem ewigen Seelenheil belohnt. «Wer beharret biß ans end / der wird selig.»⁴⁵

Die Schilderungen von Wyss zeigen zudem, dass er ein abgestuftes Verständnis von Gruppenzugehörigkeiten hatte. Es gab Ungläubige wie die «Juden / Türcken / Heiden»,⁴⁶ mit denen die Evangelischen nichts gemein hatten. Dann gab es die «genannt-Catholischen», «die im schaafstal seyn wollen».⁴⁷ Die Katholischen galten für ihn als Ungläubige, die behaupteten, Christen zu sein. Und schliesslich gab es noch Ungläubige, mit denen die Evangelischen am meisten verbanden. Dies waren die Lutheraner, die «zur zeit der Reformation mit vnd neben vns vom Papstthumb sich gesönderet haben.»⁴⁸

Wenn die Gläubigen die beschriebenen Zeichen sähen, sei das Ende der Welt nahe. «Je grimmiger der Antichrist / je näher das end der welt.»⁴⁹ Der Verfasser verdeutlicht dies an aktuellen Beispielen. Es würden «gute / arme / Evangelische leuth / darumb daß sie sich mit ihrer Religion einzig vnd allein des worts Gottes halten»⁵⁰ eingesperrt, gejagt und sogar getötet. Diese «Antichristische[n] verfolgung» würden gerade «vnsern lieben brüderen vnd glaubens-verwandten in den Piemontesischen Thälere[n]»⁵¹ erfahren und erleiden. Die Zeichen für das Herannahen den Jüngsten Tages seien topaktuell und deuteten darauf hin, dass die Ungerechtigkeiten die Oberhand gewinnen und die Liebe mehrheitlich erkalten würde. Die Vorboten, die im Vorfeld der Apokalypse auftauchen würden, hätten einen praktischen Nutzen für die Gläubigen, indem sie die nahende Endzeit ankündigten.

Gott gefalle es nicht, wenn sich die Menschen ihrer irdischen Güter zu sicher seien. Wyss stellt fest, dass Zürich Gott früher bedingungslos vertraut habe. Die neuen militärischen Verteidigungsanlagen, die Schanzen und Bollwerke, würden aber zeigen, dass dies vergessen sei. Gott schicke daher bald ein Unglück, um daran zu erinnern, sich auf keinen Fürsten und keinen Menschen zu verlassen.⁵² Das Motiv des zornigen Gottes, der die Menschen bestraft, findet sich im ganzen Predigtband. Die Zerstörung des jüdischen Tempels wird als göttliche Strafe für das Vergiessen von unschuldigem Blut interpretiert und auf alle Unglücksfälle adaptiert. Katastrophen und Niederlagen werden in

⁴⁵ Wyss, Grewel: 50.

⁴⁶ Wyss, Grewel: 49.

⁴⁷ Wyss, Grewel: 49.

⁴⁸ Wyss, Grewel: 49.

⁴⁹ Wyss, Grewel: 111.

⁵⁰ Wyss, Grewel: 111.

⁵¹ Wyss, Grewel: 111.

⁵² Wyss verweist dabei auf das Buch des Propheten Jeremia 17,5. Wyss, Grewel: 6.

diesem Kontext als göttliche Strafe für den Hochmut der betreffenden Glaubensgemeinschaft gesehen. So sei der blutige Dreissigjährige Krieg die Strafe für die sündige Bevölkerung gewesen. Wyss ruft die Glaubensgemeinschaft auf, sich der Sünden zu entledigen und auf Gott allein zu vertrauen, um nicht ein gleiches Schicksal zu erleiden.⁵³

Gott sei es, der die Menschen verletze und wieder heile. Daher sollen die Menschen auf Gott allein vertrauen. Wenn jemand sich und seine Familie nicht versorgen könne, dann liege das daran, dass er den Glauben verleugne.⁵⁴ Der Verfasser zeichnet ein Bild eines frommen, gottgläubigen Volkes, das in der Verkündung und Ausübung von Gottes Wort und Gesetzes verfolgt wird und Leiden zu erwarten hat. Trost finden sollen die Gläubigen in ihrem Vertrauen auf Gott, er werde die Menschen dem ewigen Seelenheil zuführen. Das Motiv des verfolgten, von Gott auserwählten Volkes gleichsam des Volkes Israel hielt sich in der Eidgenossenschaft sehr lange, um das eigene Leiden und randständige Position im Reich und Europa positiv umzudeuten.⁵⁵

Diejenigen Gläubigen, die wahrhaftig auf Gott vertrauen, würden die Gründe für die Ablehnung katholischer Dogmen und Praktiken wie die Heiligenverehrung oder die Wallfahrten verstehen. Wyss macht klar, dass die wahrhaft gottvertrauenden Gläubigen in einer theologischen Diskussion, auch wenn sie Laien sind, Sprachrohr des Heiligen Geistes sein und damit jede religiöse Diskussion mit Anderskonfessionellen bestehen würden. So habe ein ungelehrter, hugenottischer Handwerksmann in einer theologischen Diskussion mit Heinrich II., König von Frankreich, durch göttliche Gnade «von den fürnembsten puncten Christlicher Religion so deutlich die wahrheit sagen / vnd die irrthumb des Papstums kräftiger widerlegen können / alß es ob bemeltem Cardinal vnd seinem anhang lieb gewesen.»⁵⁶ Durch diese Schilderung diffamiert der Verfasser die Gelehrten der katholischen Konfession als diejenigen, die nicht auf Gott vertrauten. Ihre theologischen Standpunkte seien menschliche Interpretationen, die falsch sein können. Die wahrhaft Gläubigen hingegen würden fleissig beten, die Martyrien aushalten und ihr ewiges Seelenheil erlangen.⁵⁷

Die Idee, dass Gottes Zorn verantwortlich sei für aktuelle Krisen wie Kriege, Teuerungen oder Seuchen, lässt sich auch in Gebeten nachweisen, die Gott darum bitten, Gnade walten zu lassen. Ein nicht genau datierbares Gebet aus dem Basel des 17. Jahrhundert enthält zudem die handschriftliche Ergänzung, Gott möge helfen, die von der väterlichen Obrigkeit verfassten Regelungen und Gesetze umzusetzen. Gott wird hier für politische Zwecke in die Pflicht genommen.⁵⁸

In der Heiligen Schrift würden viele grausame Gerichte und Strafen Gottes über die Welt beschrieben. Mehrere Beispiele für die Folgen von Gottes Zorn, beispielsweise für Sodom und Gomorra, führt Wyss als Erklärung auf. Die Verheerungen des Dreissigjährigen Krieges interpretiert er als Strafe Gottes für die menschlichen Sünden. Der Jüngste

⁵³ Wyss, Grewel: 7.

⁵⁴ Wyss, Grewel: 36-40.

⁵⁵ Lau, Eidgenossenschaft: 34; Marchal, Eidgenossen: 317, 327-331, 334-335.

⁵⁶ Wyss, Grewel: 43.

⁵⁷ Wyss, Grewel: 40-44.

⁵⁸ Wir leben o GOTT: 1-2.

Tag aber würde grausamer ablaufen als alles Bisherige; «Es wird grosse noth seyn auff erden / vnd ein zorn vber diß volck.»⁵⁹ Dieses Elend habe man bereits gesehen, als Jerusalem zerstört und von den drei Hauptstrafen Hunger, Pestilenz und Krieg getroffen wurde. Anschaulich abschreckend werden diese in der Predigt beschrieben, um bei den Zuhörenden und Lesenden Emotionen der Ablehnung und Angst zu wecken. Der Grund für diese grosse Zerstörung sei die Gottlosigkeit der Juden in Jerusalem gewesen.

Wyss appelliert, «O Zürich / werthe Statt / liebes Vatterland / erspiegle dich an Jerusalem. Trage kein schuld an vnschuldigem blut. Vergreiffe dich nit an Gottes dienern / wie Jerusalem an Christo vnd den Aposteln. Meide partheyligkeit. Handhabe gerechtigkeit. Dein burgerschaft halte zusammen in einigkeit / setze redlich vnd trewlich zur Oberkeit / vnd bätte für sie.»⁶⁰ Diese kurze Passage verdeutlicht sein Selbstverständnis, das er seinem Publikum vermitteln wollte. Das Vaterland war aus seiner Sicht Zürich, nicht die Eidgenossenschaft. Es läge an Zürich, aus den Fehlern Jerusalems zu lernen. Die Eidgenossenschaft könnte aufgrund der konfessionellen Spaltung diese Aufgabe per se nicht übernehmen. Nur der rechte Glauben hätte die Möglichkeit, den Zorn Gottes abzuwenden. Als sakrale Gemeinschaft wird die kantonale Gesellschaft inszeniert und nicht die gesamteidgenössische.⁶¹

Aus Wyss' Sicht ist es daher weniger wichtig, wann der Jüngste Tag kommt, da er nicht aufgehalten werden könne. Den Menschen würde nichts weiter übrigbleiben, als die herannahende Endzeit zu akzeptieren.⁶² Die Gläubigen sollten sich vielmehr darauf vorbereiten, indem sie beteten, auf Gott vertrauten, ihre Sünden aufrichtig bereuten und vor Gott büssten. Unglück sollten sie annehmen als göttliche Strafen für ihre Sünden. Das Ende der Welt sollten sie immer vor Augen haben, um daran zu denken, keine Sünden mehr zu begehen. Der Verfasser appelliert an sein Publikum, gottesfürchtig zu leben, um das ewige Seelenheil zu erlangen.⁶³

Wyss verdeutlicht damit eine besondere Form des Copings. Es wird nicht versucht, den nahenden Untergang abzuwenden, sondern sich ihm entsprechend zu verhalten. Die Einstellung gegenüber der Apokalypse wird so verändert, dass diese akzeptiert wird. Verändert werden sollte somit nur, wie sich die Apokalypse auf die Gläubigen auswirkt.⁶⁴

Der Vergleich mit dem Zürcher Neujahrsblatt von 1655, welches in der Zusammenarbeit des Malers Conrad Meyer (1618-1689) und Johann Wilhelm Simler (1605-1672), Kurator der Zürcher Bürgerbibliothek, entstand, verdeutlicht, dass diese Idee im Zürich der 1650er Jahre sehr populär war (siehe Abb. 6). Das Flugblatt stellt den Moment dar, in welchem der Tod zwei Menschen aus dem irdischen Leben reisst. Die Person auf der linken Seite hat fromm und Christus treu gelebt und

⁵⁹ Wyss, Grewel: 64.

⁶⁰ Wyss, Grewel: 68.

⁶¹ Vrgl. Lau, Stiefbrüder: 35-38.

⁶² Wyss, Grewel: 6.

⁶³ Wyss, Grewel: 12-14.

⁶⁴ Wyss, Grewel: 1.

erwartet den Tod «in höchster Seligkeit»⁶⁵ als gnädigen Lohn. Die andere Person hat ein lastervolles, sündiges Leben geführt und muss nun im Tod das ewige Verderben fürchten. Das Flugblatt kombiniert Text und Bild, um die Aussage an das Publikum zu übermitteln. Es transportiert die gleichen Ideen wie die Predigt, nämlich dass ein frommes Leben nicht nur zum ewigen Seelenheil verhilft, sondern auch dazu führt, dass sich die Menschen nicht vor dem Tod zu fürchten brauchen und ihn stattdessen freudig erwarten dürfen. Die Zürcher Neujahrsblätter erschienen seit 1645 und waren jeweils an die Jugend der Zürcher Oberschicht gerichtet. Sie hatten damit eine erzieherische Funktion und vermittelten dem jungen Publikum, wie wichtig eine moralische und gottgefällige Lebensweise war.



Abb. 6: Zürcher Neujahrsblatt von 1655 (Meyer, Simler, Stirb, eh du sterbst.)

Indem die gleiche oder zumindest ähnliche Aussage mit Hilfe verschiedener Medien transportiert wurde, konnte ihre Wirkung deutlich erhöht werden.⁶⁶ Die inhaltlichen Parallelen deuten darauf hin, dass dieses Verständnis von Sünde und Tod weit verbreitet war. Andererseits kann davon ausgegangen werden, dass verschiedene Rhetoren der Ansicht waren, eine entsprechende Mitteilung an das Publikum sei sinnvoll oder notwendig. Man nimmt daher an, dass aus Sicht der Pfarrer und gelehrten Oberschicht die Bevölkerung zu grösserer Frömmig-

⁶⁵ Meyer, Simler, Stirb, eh du sterbst.

⁶⁶ Tschopp, Unsichtbares: 74.

keit, gottgefälligerem Lebenswandel und stärkerem Gottvertrauen erzogen werden musste. Ihre Zeitgenossen richteten in ihren Augen somit das Leben offenbar zu wenig an religiösen Grundsätzen aus.

Wyss transferiert die Bibelauslegung in seine Gegenwart, die voll sei von Kriegen zwischen und innerhalb der Religion, von Erdbeben, Teuerungen, Hunger sowie Himmels- und Wunderzeichen. Aufgrund des nahenden Endes appelliert er an sein Publikum, gottesfürchtig zu sein, fleissig zu beten, um Gottes Gnade zu bitten und sich der eigenen Sünden zu entledigen. Es wäre an der Zeit, gegen den «Entchristen»⁶⁷ zu kämpfen, aber das sei nicht nur derjenige, «welcher der lehr Christi zuwider ist / sondern alles das / was in vnserem leben dem leben Christi zuwider streitet».⁶⁸ Die Gläubigen sollen auf Gott vertrauen. Besonders im Krieg sei das Gebet unverzichtbar, denn ein frommer Betender könne mehr erreichen als tausend Kämpfende. Beispielsweise habe Mose während der Schlacht von Josua gegen die Amoriter um Jericho in Kanaan auf dem Berg für das Volk Israel gebetet. Auch wenn Mose gemäss der biblischen Erzählung zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war, argumentiert Wyss, dass, solange Moses betete, die Israeliten die Oberhand im Kampf hatten. Liess er seine Hände nieder und hörte er mit beten auf, erstarkten die Amoriter. «Mit seinem gebätt verrichtet er ein heimliche schlacht / vnd erlanget ein offentliche victori.»⁶⁹

Die Gottesdienstgemeinschaft solle gemeinsam dafür sorgen, dass Christus sie nicht verlässt, wie er den Tempel verlassen hat. Sie habe dazu das Wort Gottes ehrfurchtsvoll, gläubig und folgsam anzuhören und weder Gott noch seine Diener zu verspotten. Damit beansprucht Wyss für sich, eine Respektperson zu sein, und definiert, wie ein idealer Christ sich zu verhalten habe. Er erinnert das Publikum an die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge und daran, dass die Jesuiten und die römische Kirche versuchen würden, die Herrlichkeit, Grösse, weltweite Ausdehnung, Macht und das Alter ihrer Institution den Evangelischen zu vorzuhalten. Sie seien im Glauben, die römische Kirche könne niemals fallen oder gestürzt werden. Aber die biblischen Texte hätten gezeigt, dass selbst der Tempel zerstört werden konnte. Als Beleg hält er vor, das Papsttum sei durch die reformatorischen Bewegungen bereits tief gefallen, denn viele Fürstentümer hätten die katholische Gemeinschaft verlassen.⁷⁰

Die Ausführungen verdeutlichen, wie in Friedenszeiten breitenwirksame Gruppeneinteilungen formuliert wurden. Die Hörenden oder Lesenden der Predigt werden nicht als Individuen angesprochen, sondern als Gemeinschaft, in der alle für einander verantwortlich sind. Nur gemeinsam könnten sie sich auf den unausweichlichen Jüngsten Tag angemessen vorbereiten. Sie sollten sich christlich tadellos verhalten, was die Gegenseite nicht täte. Das herrschaftliche Gebaren der päpstlichen Kirche würde scheitern, wie der Verweis auf die Bibelstelle belegen soll. Der Gegenseite wird damit die Eigenschaft abgesprochen, eine gottgefällige Theologie besitzen zu können.

Die Gläubigen werden darauf vorbereitet, im Falle von schwie-

⁶⁷ Wyss, Grewel: 28.

⁶⁸ Wyss, Grewel: 28.

⁶⁹ Wyss, Grewel: 132.

⁷⁰ Wyss, Grewel: 4.

rigen Ereignissen und Lebensumständen zu vertrauen, dass Gott darin einen Sinn sah. In den Predigten werden deutungsfokussierte Coping-Strategien vorbereitet, damit sie in der konkreten Situation einfacher abgerufen und angewendet werden könnten. Die Gläubigen sollen verinnerlichen, dass sie auf Gottes Allwissenheit vertrauen dürfen. Die Predigten erfüllten somit praktische Zwecke. Sie trösteten, bereiteten auf Schicksalsschläge vor und stützten das bestehende politische System. «Eines jeden werck ist sein bruff / darzu Gott der Herr einen jeden berueft hat. Wen Gott berueft zum Regenten / desse werck ist regieren / vber land vnd leuth herrschen / das land schützen vnd schrimen / gegen dem volck alles das erstatten / was das haupt erstattet gegen denn leib.»⁷¹ Wyss verwendet hier die Metapher des Körpers, um die Zusammenarbeit von weltlicher Obrigkeit und Volk zu erklären. Er greift damit eine beliebte Metapher aus der römischen Antike auf. Der Historiograph Titus Livius berichtet in seinen chronikähnlichen Werken von den römischen Ständekämpfen im 5. Jahrhundert vor Christus. Dabei sei es dem Konsul Menenius Agrippa gelungen, das aufständische, streikende Volk, das sich auf dem *mons sacer* ausserhalb der Stadtmauern versammelt hatte, zu beschwichtigen, zurück in die Stadt und zur Arbeit zu bewegen. Er habe dazu die Parabel vom Körper und dem Magen erzählt. Der Magen symbolisierte die politische Oberschicht Roms, der Körper die arbeitenden Massen, die sich beschwerten, dass sie die ganze Arbeit für die faulen, untätigen Regierenden leisten müssten. Agrippa habe den Streikenden vorgeführt, dass durch streikende Arme zwar der Magen Hunger leide, aber auch die Glieder an Kraft und Energie verlieren würden.⁷² Ohne das ganze Gleichnis zu erläutern, verwendet Wyss das Bild des Leibes, der zusammenarbeitet, um das Funktionieren und die gegenseitigen Abhängigkeiten in einem frühneuzeitlichen Staat zu erklären. Die Folge davon sei, dass alle Mitglieder des frühneuzeitlichen Staates eine von Gott gegebene Aufgabe zu erfüllen haben. «Wen Gott berueft zum Krichenstand / desse werck ist predigen / das volck lehren / trösten / stercken / ermanen / straffen / leiten auff den wäg des heils / reissen auß dem reich vnd rachen des Stans [...]. Wen Gott berueft zum haußstand / desse werck ist arbeiten / schaffen / das hauß bawen / die haußhaltung auffnen / nit in abgang bringen vnd zerstören / die kinder zur ehr / forcht vnd liebe Gottes zeuhen.»⁷³ Wyss rechtfertigte damit das gegenwärtige politische System.

Ausserdem legt er die Position von Geistlichkeit und weltlicher Obrigkeit in Zürich aus seiner Sicht dar: Die Geistlichen müssten als Diener Gottes geschützt, geachtet und respektiert werden, ansonsten würde die Zerstörung drohen. Im Gegenzug setzt er sich dafür ein, dass auch die weltliche Obrigkeit rechtmässig sei und treuen Gehorsam einfordern dürfe. Die Untertanen seien daher zum Gehorsam gegenüber den geistlichen und weltlichen Instanzen verpflichtet. Zürich sollte geint sein über die ständischen Grenzen hinweg.⁷⁴

Befinden sich gottlose Personen in der Gemeinschaft, so sollen diese gemeldet und nicht gedeckt werden, damit sich die Mitmenschen

⁷¹ Wyss, Grewel: 134.

⁷² Livius, Leib: 74-76.

⁷³ Wyss, Grewel: 134-135.

⁷⁴ Wyss, Grewel: 69-70.

nicht der Sünde teilhaft machen. Um das Böse abzuwehren, sollen sündhafte Menschen dem Pfarrer oder dem Ehegericht denunziert werden. Denn wenn sie selbst die schuldigen Personen nicht abstrafen würden, würde Gott gereizt und zu grossen Strafen gegen die ganze Gemeinschaft, sowohl gegen die Schuldigen als auch die Unschuldigen, provoziert. Jerusalem solle daher allen eine immerwährende Warnung sein, sich gottgefällig zu verhalten und die Mitmenschen ebenfalls dazu anzuhalten.⁷⁵

Dies verdeutlicht das reformierte Verständnis einer zusammenhängenden Gemeinschaft, die gemeinsam für die Sünden der einzelnen Mitglieder verantwortlich ist und abgestraft werden kann. Die Abendmahlsgemeinde musste rein sein von Sünde und sündigen Mitgliedern. Nehmen trotzdem streitende, unzüchtige oder sündige Personen teil, entweihen sie die ganze Gemeinschaft und zogen damit den Zorn Gottes auf alle.⁷⁶

Die zeitgenössische Funktion der Predigten von Wyss bestand nicht nur in der Ankündigung des nahenden Weltendes und der Belehrung, wie man sich zu verhalten habe, um das Seelenheil zu erlangen. Wyss wollte seinem Publikum auch Trost spenden. Nach den angekündigten Schrecken würde Christus mit grosser Herrlichkeit zurückkommen und seine Auserwählten um sich scharen. Ausführlich und bildhaft schildert der Verfasser, wie Jesus am Jüngsten Tag über die Lebenden und Verstorbenen richten würde. Die Herrlichkeit der christlichen Rückkehr erhelle die Gläubigen; der Weg dahin sei aber von Trübsal, Widerwärtigkeiten, Unglück und ähnlichem geprägt. Die von Gott auserwählten Menschen würden sich also dadurch auszeichnen, dass sie in der irdischen Welt viel zu erleiden haben, insbesondere aufgrund ihrer Religion. Wyss formuliert ein Selbstbild der eigenen Gruppe, in dem die Evangelischen verfolgt würden und viel zu erleiden hätten. Dies würde sie als von Gott auserwählte Gemeinschaft ausweisen, die am Jüngsten Tag für ihre Frömmigkeit belohnt würde.⁷⁷

Der Tag des Jüngsten Gerichts schien dem Verfasser näher zu kommen. Längst hätten die Vorzeichen, die das Ende der Welt andeuten, begonnen, wie das Auftreten falscher Propheten oder des Antichristen, der zunehmende Glaubensabfall und «die allgemeine verböserung».⁷⁸ In der Schilderung dessen, was die Menschen am Jüngsten Tag erwarten würde, betont er, die Gottlosen würden «spathe rewstöß haben»⁷⁹ und grosse Furcht verspüren. Die Frommen aber träten durch Gottes Gnade erhobenen Hauptes ihrer Erlösung entgegen; sie bräuchten sich nicht zu fürchten und könnten dem Ende der Welt mit Freude entgegenblicken.

Gleichzeitig schildert Wyss, dass Satan alles versuchen werde, um seinen Anhängern ein bequemes, schönes irdisches Leben zu ermöglichen. «Der feind vnsers heils bemühet sich sehr / daß die jenige / welche in seinem Register eyngeschriben sind / hie auff erden gute tag

⁷⁵ Wyss, Grewel: 71.

⁷⁶ Schmidt, Bundestheologie: 317; Schmidt, Sozialdisziplinierung: 651-662.

⁷⁷ Wyss, Grewel: 103.

⁷⁸ Wyss, Grewel: 93.

⁷⁹ Wyss, Grewel: 98.

haben.»⁸⁰ Diejenigen also, die nichts zu erleiden haben in ihrem Leben oder gar den Auserwählten Leiden zugefügt hätten, standen unter dem Verdacht, mit dem Teufel zu paktieren.

Wyss geht in seinem Predigtband immer wieder darauf ein, wie die eigene Konfession von der katholischen abzugrenzen und darüber zu stellen sei. Er verwendet aber nur selten die Bezeichnung «katholisch». Stattdessen bezeichnet er die «anderen» als «vnsere widersacher» oder «der gegentheil».⁸¹ Damit lässt er die Gruppe der Gegner offen. Auch wenn er erwähnt, wie die katholische Konfession zu Wundern stehe und damit klar war, wen er meinte, konnten andere Konfessionen und Religionen ebenfalls dazugehören. Er verdeutlicht, dass es nur richtig und falsch, schwarz und weiss gebe. Eine Religion sei entweder «die unsere» oder «unser Gegenteil». Seine Gemeinde hingegen sei von Gott auserwählt, denn nur diejenigen, die sich verführen liessen, glaubten an Wunder und wären damit katholisch geworden. «Vnd so dann endlich unmöglich ist / daß die außerehelten verführt werden / so folget / daß ihr der außerehelten heil / seligkeit / glaub vnd beharrlichkeit ausser aller gefahr vnd gewüß sey.»⁸²

Zu den Gräueln würden auch die «zweyspalt in der Religion / secten / trennungen / die Antichristisch lehr / die lehr der teuffen / wie sie genennet wird»⁸³ gehören. Wo also die falsche Religion in die Kirche Gottes einbreche, sollen die wahren Christen zur Heiligen Schrift fliehen, sie sei der sichere Berg. Die Gräuelpredigten seien das Werk von Satan, dem durch gute Werke, Busse, Gebet und die Gnade Gottes zu entfliehen sei. Die Sündigen würden nicht fliehen und dem guten Rat nicht folgen.

Die Religionsspaltung und damit die katholische Konfession stellt Wyss als Sünde dar, als Gräuelpredigt der Verwüstung, welche die Apokalypse ankündigen würden. Das Gegenkonzept zur eigenen Gruppe wird damit in die Nähe Satans gerückt. Die Figur des Antichristen diente in der protestantischen Publizistik häufig als polemisches Mittel, um den Gegner zu denunzieren. Die apokalyptischen Fremddarstellungen stellen aber nicht nur rein rhetorische Polemiken dar, sondern müssen in ihrer Wirkung ernst genommen werden. Sie beeinflussten und verursachten Differenzen in der politischen Handlungsweise auch über die primär religiösen Bereiche hinaus. Während die katholische Haltung die Apokalypse als Aufruf zu aktiver Bekämpfung und Bekehrung der Ungläubigen verstand, sah die evangelische Seite im apokalyptischen Motiv eine Ankündigung des Weltendens und Aufruf zur Busse.⁸⁴ Die vorliegenden Predigten belegen diese allgemeine Feststellung. Der katholischen Konfession wird der Anspruch auf eine rechte christliche Religion und damit der Zugriff auf göttliche und biblische Argumentationsmuster entzogen.

Die Abgrenzung von der anderen Konfession erfolgte im Städtzürcher Kontext nicht durch tägliches Aushandeln und Grenzen Austesten wie in gemischt-konfessionellen Gebieten.⁸⁵ Stattdessen

⁸⁰ Wyss, Grewel: 104.

⁸¹ Wyss, Grewel: 87.

⁸² Wyss, Grewel: 87.

⁸³ Wyss, Grewel: 60.

⁸⁴ Pohlig, Deutungsmuster: 281, 284, 289.

⁸⁵ Volkland, Konfession: 136-137.

musste sie in der Predigt immer wieder bewusst inszeniert, formuliert und propagiert werden, damit die Gläubigen sich der Differenzen zwischen den Konfessionen bewusst wurden. Wyss verweist dazu auf den Passus in der Bibelstelle «Wer es lißt». ⁸⁶ Dieser zeige, dass Jesus der Meinung gewesen sei, es stehe jedem frei, selbst die Bibel zu lesen und niemand dürfe davon ausgeschlossen werden. Dieser Meinung seien «auch wir». ⁸⁷ «Bey vnser Christlichen Religion» ⁸⁸ dürfe jeder die Bibel lesen, auch wenn es besser wäre, die Bibellesenden würden zuvor den Katechismus lernen und die Grundlagen des Christlichen Glaubens kennen, damit sie die Bibel besser verstünden. «Bey vnserm gegentheil stehet die Bibel im Register der verbottnen Bücher / welche niemand lesen darff ohn erlaubnuß», ⁸⁹ die aber niemand leicht erhalten könne. Den Seitenhieb auf die katholische Konfession, welche die Laien von der Bibellektüre abhalte, unterstreicht Wyss durch die Aufführung zahlreicher Bibelstellen zum Beleg, dass die Bibellektüre allen offenstehen sollte.

Der Pfarrer forderte dementsprechend sein Publikum auf, neben dem fleissigen Gottesdienstbesuch die Bibel regelmässig zu Hause aufmerksam zu studieren. Er trug den Gläubigen konkret auf, «daheim aufzuschlahen [sic] die Bibel / vnd zu suchen die histori vom Bel zu Babel», ⁹⁰ wo sie nachlesen sollten, was er ihnen in der Predigt erklärt hatte. Zu den Vorteilen wie die Befreiung von bösen Gedanken und Versorgung mit geistlicher Nahrung würden die katholischen Zeitgenossen daher keinen Zugang erhalten. Zu beklagen sei dennoch, dass «bey vilen auß vns der andacht schlecht» ⁹¹ wäre, die Ernsthaftigkeit der Gottesdienstbesuche und der Bibellektüre wären mangelhaft. Er bittet daher Gott, das Bedürfnis und Verlangen nach geistlicher Nahrung zu vergrössern.

Wyss betont nicht nur die interkonfessionelle Abgrenzung, sondern auch die intrakonfessionelle Zusammengehörigkeit. Beispielsweise wurden Kollekten gesammelt für die bedrängten Glaubensgenossen im Piemont, die gerade Hass und Verfolgung im endzeitlichen Sinn ausgesetzt waren. Gott würde es belohnen und alle segnen, die den notleidenden Mitgliedern ihrer Konfession halfen, denn auch Gott würde sich jeden Tag barmherzig zeigen. ⁹² Die Kollekte war für die verfolgten Waldenser bestimmt und förderte das Gefühl, als Glaubenseinheit zusammen zu gehören. ⁹³

In seiner zwanzigsten und letzten Predigt fasst Pfarrer Felix Wyss die wichtigsten Punkte der zusammenhängenden Predigtreihe zusammen. Die Endzeitwarnung betreffe alle Menschen und die Heilige Schrift sei voller schöner Verheissungen. «Wer in mich glaubt / der hat das ewig leben.» ⁹⁴ Die Auserwählten und das auserwählte Volk müssten grosses Leid erfahren, wie dies die Glaubensgemeinschaft der Evan-

⁸⁶ Wyss, Grewel: 55.

⁸⁷ Wyss, Grewel: 55.

⁸⁸ Wyss, Grewel: 55.

⁸⁹ Wyss, Grewel: 55.

⁹⁰ Wyss, Grewel: 87.

⁹¹ Wyss, Grewel: 56.

⁹² Wyss, Grewel: 51.

⁹³ Rindlisbacher, Verteidigung: 242-243.

⁹⁴ Wyss, Grewel: 140.

gelischen gerade täten. «Der gerecht muß vil leiden / aber der Herr hilft ihm auß dem allem».⁹⁵ Daher ermahnt der Pfarrer in der Predigt seine Gemeinde, «harret im glauben / im fleiß vnd übung der gottseligkeit alle tag vnd stund»⁹⁶ und nimmt damit seinen göttlichen Auftrag, die Gemeinde zu trösten, zu ermahnen und im Glauben anzuleiten wahr. Er schliesst nach den anschaulichen Warnungen vor dem Ende der Welt und den ausführlichen Schilderungen der Schrecken der letzten Tage vor dem Jüngsten Gericht mit tröstenden, erbauenden Worten. Er zeigt den Gläubigen hoffnungsvolle Aussichten und verdeutlicht, dass sich ein gottesfürchtiges, frommes Leben lohne. Er war daran interessiert, seinen Gemeindemitgliedern zum ewigen Seelenheil zu verhelfen und ihnen in der Bewältigung ihres schwierigen Alltags beizustehen. Dazu gab er ihnen eine Deutung an die Hand, die es ihnen erlaubte, Konflikte und Leiden als Teil der göttlichen Planung zu betrachten, zu akzeptieren und anzunehmen. Dadurch stellte er sicher, dass Schicksalsschläge nicht dazu führten, dass die Menschen ihr Vertrauen in und ihren Glauben an Gott und die evangelische Kirche verlieren würden.

Dem Motiv des Trostes kommt in den Predigten eine wichtige Rolle zu. Die ersten Predigten schildern die Gefahren und Schrecken der letzten Tage vor dem Ende der Welt anschaulich und schüchtern die Gläubigen ein. Darauf folgen immer mehr tröstende Textpassagen. Dieses regelmässig auftauchende Narrativ sollte das Publikum davon überzeugen, dass sich die wahrhaft Gläubigen nicht zu fürchten brauchen. Der Verfasser versuchte, bei seinem Publikum Ängste abzubauen, damit sie ruhig und gelassen im Angesicht von Gefahren, Vorboten und Katastrophen agieren konnten. Die religiöse Unterweisung, in schwierigen Situationen auf Gott zu vertrauen, hatte auch praktische Hintergründe, die Bevölkerung resilient gegenüber Unvorhergesehenem, Unerkklärlichem oder Unglücken zu machen. Ein solches Unglück seien die aktuell zunehmenden gewaltsamen Verfolgungen von Angehörigen der evangelischen Konfession; «der neue glaub / wie sie reden / muß fey-rabend haben».⁹⁷ Gott aber werde das Versprechen einhalten, dass die Gemeinschaft bis zum Jüngsten Tag nicht vergehen werde. Die Bedrohungslage, die in protestantischen Gemeinschaften europaweit empfunden wurde, kann auch in den Predigten des Zürcher Pfarrers Felix Wyss als inhaltliches Grundthema nachgewiesen werden.

Auch wenn die Verfasserin annimmt, dass Pfarrer Wyss die vorliegenden Predigten im Gottesdienst auch tatsächlich verwendet hat, ist unklar, ob er sie in der schriftlich vorliegenden oder einer leicht abgeänderten Form gehalten hat und wie viele Menschen sie gehört haben. Dennoch kann man dementsprechend von einem einigermaßen grossen Hör- und Lesepublikum ausgehen. Die rhetorischen Konstruktionen und Formulierungen von den eigenen und fremden Gruppen sind also von grosser Relevanz. Denn es darf von einer grossen Wirkung und Rezeption ausgegangen werden. Als «wir»-Gruppe definiert der Autor das evangelische Zürich als Ganzes. Er zählt explizit alle Stände, die Geistlichkeit, die Regierenden und das sogenannte einfache Volk dazu. Er spricht die fromme Gemeinde Gottes an, die eine Glaubensgemein-

⁹⁵ Wyss, Grewel: 141.

⁹⁶ Wyss, Grewel: 143.

⁹⁷ Wyss, Grewel: 117.

schaft mit homogener Konfession bildete. Die gemischtkonfessionelle Eidgenossenschaft tritt nicht auf.

Die Gruppe «der Anderen», von der man sich abgrenzte und distanzierte, waren verschiedene Religionsgemeinschaften. Diese zeichneten sich aus Sicht des Verfassers durch eine abgestufte Fremdheit aus – einige Religionsgemeinschaften wie die Muslime waren ihm fremder als andere Gruppen wie die Katholischen. Insbesondere die Angehörigen der jüdischen Religion wurden immer wieder als Feindbild konstruiert und genutzt, um die Vorzüge der eigenen Gruppe zu definieren. Über die Abgrenzung zu den Juden wurde die eigene Gruppe konstruiert. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem die Darstellung der katholischen Konfession als Gegenentwurf zur eigenen «wir»-Gruppe von Interesse. Die Gruppeneinteilungen wurden aufgrund der religiösen beziehungsweise konfessionellen Zugehörigkeit vorgenommen ohne ständische Bezüge oder andere Gruppenidentitäten als verbindende oder trennende Elemente einzubeziehen. «Die Anderen» waren neben den Juden die Katholischen, die der Text in die Nähe Satans stellt, denn sie brächten den Evangelischen grosse Leiden und kündeten damit das nahende Weltende an.

Die Analyse des Predigtbandes von Felix Wyss liefert damit für die Fragestellungen der vorliegenden Studie vielfältige wichtige Befunde. Dem angeblich antichristlichen Papst und der römisch-katholischen Kirche wurde die Rechtmässigkeit ihrer Religion aberkannt, da sie in den Diensten des Teufels stehen. Der Verfasser nutzte diese Gelegenheiten, um den Zuhörenden und Lesenden die konfessionellen Unterschiede und theologischen Differenzen in Erinnerung zu rufen und zu erklären. Denn aufgrund der räumlichen Distanz nahmen sie diese nicht im täglichen Kontakt wahr und die Grenzen mussten immer wieder bewusst sprachlich hergestellt und betont werden. Der Papst und seine Kirche wurden als Antichrist bezeichnet und begründet. Gleichzeitig erhielten die Katholischen eine Aufgabe. Ihre heilsgeschichtliche Funktion bestand darin, die im Markus-Evangelium angekündigte Weissagung, dass das von Gott auserwählte Volk durch die Anhänger Satans viel Leid erfahren würde, zu erfüllen. Damit erhielten sie ihre Existenzberechtigung. Es geht dem apokalyptischen Konzept in den Predigten nicht darum, gegen den konfessionellen Gegner zu mobilisieren und seine Auslöschung zu fordern, sondern darum, das gemischtkonfessionelle Zusammenleben zu begründen und in einem heilsgeschichtlichen Kontext einzuordnen und erklärbar zu machen. Denn die wahrhaft frommen Gläubigen mussten sich nicht fürchten vor dem Jüngsten Tag und durften ihm mit Freude entgegenblicken. Die Gerechten würden von Gott im Himmel erwartet werden. Der katholische Antichrist hatte die Funktion, darauf hinzuwirken. Die Ausführungen stützen damit die These von Matthias Pohlig, dass der konfessionsspezifische Umgang mit apokalyptischen Deutungsmustern die Selbst- und Fremdbeschreibung beeinflussten.⁹⁸

Damit unterscheidet sich die Rhetorik grundlegend von derjenigen im Dreissigjährigen Krieg, in welchem die gleiche Ausgangslage, das konfessionelle Gegenüber sei der Antichrist, zu einer völlig anderen

⁹⁸ Pohlig, Deutungsmuster: 279.

Schlussfolgerung geführt hatte. Im Dreissigjährigen Krieg wurde gefordert, den Antichristen und damit die jeweils andere Konfession zu bekämpfen und auszulöschen. Die Propagierung einer apokalyptischen Endzeit führte dazu, dass ein Religionskrieg eine Totalisierung zu einem «Heiligen Krieg» erfuhr, in dessen Kontext Krieg als göttlicher Auftrag interpretiert wurde. Heilige Kriege wurden besonders gewalttätig geführt, da sich die Menschen als von Gott befugte Auftragsausführer betrachteten, die den teuflischen Gegner komplett vernichten mussten, um den eigenen Untergang abwehren zu können.⁹⁹

In der Eidgenossenschaft sah die Lage im Kontext des 1. Villmergerkrieges anders aus. Das konfessionelle Gegenüber war zwar ebenfalls der Antichrist, spielte aber im historischen Verlauf eine wichtige Rolle, damit sich die christliche Weissagung erfüllen konnte. Damit konnte öffentlich begründet werden, weshalb die Katholischen nicht ausgelöscht werden mussten, da sie eine wichtige Rolle in Gottes Plan spielten. Dies erlaubte, zu erklären und zu legitimieren, weshalb das Zusammenleben mit den katholischen Orten in der geeinten Eidgenossenschaft nicht der Erreichung des Seelenheils schadete. Dadurch wurde ihre Anwesenheit in der Eidgenossenschaft legitimiert und ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben ermöglicht.

Tendenzen in Richtung der apokalyptischen Auslöschungsidee, wie sie im Dreissigjährigen Krieg vorherrschten, lassen sich im eidgenössischen Kontext nur vereinzelt feststellen. In der Schlacht bei Villmergen zeigten sich die katholischen Soldaten erbarmungslos und grausam.¹⁰⁰ Der Schlachtbericht von Hanns Ulrich Schilpli beispielsweise, Offizier im Bernischen Heer, berichtete von den katholischen Grausamkeiten, die «nit wie rechtschaffene redliche Soldaten, sondern als Mörder»¹⁰¹ gegen die Evangelischen vorgegangen seien. Die «Schandthaten, so der Find an unseren Todtnen verübt hat»¹⁰² seien schlimmer als alle Grausamkeiten der Osmanen oder Barbaren. Katholische Augenzeugen berichteten ebenfalls von der erbarmungslosen Grausamkeit des Krieges.¹⁰³ In der öffentlichen Publizistik wurde während der Eskalationsphase auf antichristliche Feindbilder verzichtet und eine apokalyptische Rhetorik erscheint erst nach dem Krieg wieder. Die Phase der agitatorischen Polemik scheint sich auf die Zeit vor und nach dem Krieg, aber nicht auf die Eskalations- und Kriegsphase zu erstrecken.

Die beschriebenen Unterschiede in der Auslegung der Endzeitwahrnehmung könnten wesentlich zu einem gemischtkonfessionellen Zusammenleben und einer friedlichen Koexistenz in der Eidgenossenschaft beigetragen haben. Wie gross die Wirkung der unterschiedlichen Interpretation der Antichrist-Motive war, lässt sich nur teilweise beantworten. Die Antwort hängt davon ab, wie die geistlich angebotenen Haltungen und Vorstellungen von der Bevölkerung rezipiert wurden. Ein Hinweis findet sich im Schlachtbericht von Hanns Ulrich Schilpli, dem Provisor von Aarau, der als Offizier im Berner Heer bei Villmergen gedient und den Krieg miterlebt hatte. Er verfasste nach dem

⁹⁹ Holzem, Krieg: 53; Schmidt, Religion: 429, 433-434.

¹⁰⁰ Egloff, Gleichnis: 114-116; Schilpli, Beschreibung: 109.

¹⁰¹ Schilpli, Beschreibung: 106.

¹⁰² Schilpli, Beschreibung: 109.

¹⁰³ Rochholz, Beschreibung: 215.

Villmergerkrieg auf Basis seiner Erfahrungen und von Schilderungen befreundeter Soldaten einen Bericht, den er seinen Herren von Brugg widmete. Er erwähnt, die Katholischen seien mit grossem Geschrei auf sie zu gerannt, «als wan sie von ihrem Meister dem Teüfel gejagt wurden.»¹⁰⁴ Er vertritt die gleiche Haltung wie Pfarrer Wyss, dass die katholischen Miteidgenossen Agenten des Teufels seien.

Auch die Gegenseite hatte die konfessionellen Feindbilder verinnerlicht. Bei einem Scharmützel im Dorf Villmergen hätten sie «Gänd dem Kätzer, gänd dem Kätzer»¹⁰⁵ gerufen und damit die Evangelischen herabgewürdigt. Beat Jakob Keyser aus Zug war 1656 Pfarrer von Villmergen und notierte den Schlachtenbericht eines katholischen Augenzeugen im Jahrzeitenbuch. Der Bericht verdeutlicht, wie das evangelische Feindbild in der katholischen Bevölkerung formuliert wurde. Die Evangelischen seien «wider uns ausgezogen und unsern alten, katholischen, römischen, allein selig machenden Glauben unterzudrücken und zu nichten zu machen, auch das ganze Pabstthumb unter ihr Gwalt zu bringen».¹⁰⁶ Die Gewaltschilderungen beziehen sich weniger auf Gräueltaten, die auf dem Schlachtfeld verübt wurden, als vielmehr auf Plünderungen, Diebstahl und Kirchenschändungen abseits des Kriegsgeschehens durch die Evangelischen.¹⁰⁷

Der anonyme Erzähler schilderte darüber hinaus, beim Wirtshaus habe ein Bildnis des seligen Bruder Klaus gehangen, das die Evangelischen «mit grossem Spott durchstochen», aus dem Fenster geworfen und verbrannt hätten. Dies hätte Gottes Zorn auf die Übeltäter und auf das ganze Bernische Heer gezogen, da sie seine Heiligen nicht ungestraft spotten und entehren durften. Dies war eine Beleidigung gegen Gott selbst.¹⁰⁸ Die Zerstörung katholischer Kultgegenstände diene den evangelischen Soldaten dazu, die konfessionellen Differenzen zu betonen. Dass auch ein Bild von Bruder Klaus der Zerstörungswut zum Opfer fiel, hängt vermutlich daran, dass die gemeinsame Identifikationsfigur des eidgenössischen Vermittlers von 1481 im 17. Jahrhundert zunehmend von den katholischen Orten für die eigene Geschichtsinterpretation reserviert und vereinnahmt wurde. Sie bemühten sich gar um seine Heiligsprechung, was ihn dem evangelischen Zugriff entzog. Diese Entwicklung, in deren Verlauf die Evangelischen ihres Helden beraubt wurden, schürte negative Emotionen, die sich im Kontext der Schlachtenerfahrung an der Zerstörung des Bildes entluden. Für den katholischen Schilderer war Bruder Klaus bereits ein Heiliger, auch wenn die päpstliche Bestätigung noch Jahrhunderte auf sich warten liess.

Die konfessionelle Aufladung der Interpretation der Gegenwart fand auf katholischer Seite vor allem nach dem Krieg statt. Berichte von Wundern, Marienerscheinungen und gemeinsamen Gebeten vor und während der Schlacht wurden als Beweis dafür gedeutet, dass Gott denen helfe, die fromm und gottesfürchtig zu ihm beteten.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Schilpli, Beschreibung: 107.

¹⁰⁵ Schilpli, Beschreibung: 108.

¹⁰⁶ Keyser, Bericht: 194.

¹⁰⁷ Keyser, Bericht: 197-199.

¹⁰⁸ Keyser, Bericht: 200.

¹⁰⁹ Keyser, Bericht: 202, 210.

Von Johannes Müller (1629-1684) ist eine Predigt überliefert, die er eigenen Angaben zufolge am 28. Februar 1656 (gregorianischer Kalenderstil) gehalten habe. Sie befindet sich in der Predigtsammlung «Decas concionum miscellaneorum Oder Zehen Predigen über unterschiedliche Sprüche H. Schrift gehalten», die Müller 1661 als erste von zahlreichen ähnlichen Werken veröffentlichte. Die Publikation umfasst zehn Predigten, die er zwischen 1656 und 1661 gehalten hat, sowie eine Vorrede. Darin widmet er sein Erstlingswerk unter der üblichen lobpreisenden Anrede Conrad Werdmüller (1606-1674), dem Zürcher Befehlshaber im Bauernkrieg von 1653 und Säckelmeister der Stadt Zürich. Ausserdem beschreibt er in der Vorrede, wovon die einzelnen Predigten handeln und wann er sie gehalten hatte. Nach den zehn Predigten folgen die Register, welche die verwendeten Bibelstellen, die für die Predigten hinzugezogenen Bücher und die wichtigsten Themen verzeichnen.¹¹⁰ Müller erstellte die Register sorgfältig im Wissen, dass die Predigtbände oft selektiv gelesen oder lexikalisch genutzt wurden. Er war der Ansicht, dass sich Predigten und Bibeltexte gegenseitig ergänzen und wandte daher viel Zeit auf, ein entsprechendes Verzeichnis zu erstellen.¹¹¹

Johannes Müller war der Sohn eines Grüninger Landschreibers, stammte aus Zürich und studierte an verschiedenen Universitäten im Reich, in Frankreich und England. 1655 wurde er ordiniert und Stellvertreter von Johann Heinrich Hottinger am Lehrstuhl für Hebräisch am Carolinum in Zürich. Während seiner Laufbahn war er von 1656 bis 1659 Professor für Kirchengeschichte und Katechetik, 1659 bis 1660 Stellvertreter am Lehrstuhl für Theologie. 1660 wurde er Diakon an der Kirche St. Peter in Zürich, später Archidiakon am Grossmünster und 1672 schliesslich Professor für Theologie. In seinem theologischen Verständnis nahm das Gewissen sowohl eine zentrale religiöse als auch eine wichtige politische Funktion ein. Die historische Forschung beurteilte sein theologisches Wirken seit den 1670er Jahren zunehmend als von dogmatischer Sturheit geprägt.¹¹²

Entscheidend für die Untersuchung der evangelischen Selbst- und katholischen Fremdbilder in der Predigt von Müller, die er zur Zeit des 1. Villmergerkrieges in Zürich gehalten hat, ist seine Hervorhebung, die Predigten seien von ihm so gehalten und unverändert notiert worden. Sie sollten den flüchtigen oralen Text visuell und dauerhaft einfangen.¹¹³ Da in der evangelischen Theologie den Predigten eine zentrale Rolle zugewiesen wurde, bedeutete das Hören oder Lesen einer Predigt, am Wort Gottes teilzuhaben. Sundar Henny geht davon aus, dass gedruckte Predigten daher einen quasibiblischen Status erhielten. «Predigten drucken zu lassen, konnte folglich bedeuten, selbst am Wort Gottes mitzuschreiben. Von daher konnte es im Hinblick auf Anerkennung und ein dauerhaftes Andenken durchaus attraktiv sein, sich durch die Predigt mitzuteilen.»¹¹⁴ Johannes Müller forderte durch die Publikation der Predigtbände für sich eine Autoritätsstellung ein. Die Verfasserin

¹¹⁰ Müller, *Decas concionum*: I, 131-141.

¹¹¹ Henny, *Leib*: 262-263.

¹¹² Henny, *Leib*: 221-225.

¹¹³ Müller, *Decas concionum*: VI.

¹¹⁴ Henny, *Leib*: 255.

der vorliegenden Studie bezweifelt aber, ob er die Predigten wirklich *tel quel* mündlich gehalten hat. Die Sätze sind für ein mündliches Vortragen lang, umständlich und komplex. Die Texte enthalten ausserdem viele Verweise und fremdsprachlichen Zitate.¹¹⁵

Die Verweise deuten darauf hin, dass Müller die Predigten auch als öffentliche Legitimation für seine Haltung benutzte. Er selbst gibt als Begründung für die Publikation an, dass er von Freunden und Gemeindemitgliedern dazu gedrängt worden sei, seine Kommentare auf aussergewöhnliche Ereignisse wie Erdbeben oder Blitzeinschläge zu publizieren. Die gedruckten Predigten erscheinen in diesem Kontext als fromme Antwort auf die nicht erklärbaren natürlichen Ereignisse und riefen dazu auf, Busse zu tun. Müller betrachtete es als seine Aufgabe als Geistlicher, möglichst viele Gläubige davon zu unterrichten, wie sie sich gottgefällig zu verhalten hätten.¹¹⁶

Insbesondere die Register zeigen, dass Müller seinen Predigtband auf den Nutzen für die Lesenden ausgerichtet hat.¹¹⁷ Inhaltlich stehen die Erbauung, Erkenntnis und Verbesserung des Glaubens im Zentrum, um die Ehre der evangelischen Religion sicherzustellen. Die individuelle Seligkeit der Lesenden sollte die Aussenwahrnehmung der eigenen Konfession aufwerten. Er erläutert, er würde sich in seinen Texten an den Bedürfnissen der Rezipienten orientieren. Daneben diene die Predigtsammlung aber auch Müllers Selbsterkenntnis, Selbsterbauung und Selbstverbesserung. Seine Texte sind von autobiographischen Elementen durchwoben. Ausserdem rang er um ein Gleichgewicht zwischen aristokratisch-ehrwürdigem Auftreten der Zürcher Oberschicht, zu der er zunehmend gehörte, und egalisierenden Ideen des Reformiertentums.¹¹⁸

Die zweite Predigt im Predigtband handelt von der Zeit der Menschen, angelehnt an Hiob, Kapitel 14, Vers 5 und wurde am 28. Februar 1656 (gregorianischer Kalender) von Müller gehalten. Er erläutert, er habe sie in den Predigtband aufgenommen, da sie 1661 immer noch aktuell gewesen sei und sich die Menschen an die Worte des Apostels Paulus gemäss Epheser Kapitel 5, Vers 16 erinnern sollten «Erkauffet die gelegene Zeit / dann die Tag sind böß.»¹¹⁹ Die Predigt legt diejenige Bibelstelle aus, die beschreibt, dass Tage und Zeit der Menschen beschränkt seien. Gott allein wisse, wann diese Zeit enden würde.

Gott habe sich der Menschen angenommen, sie zum ewigen Leben erwählt und ihnen Christus gesandt. Dies äussere sich dadurch, dass Gott den Menschen zu einem vernünftigen Wesen und keinem «abscheulichen Thier»¹²⁰ wie eine Kröte gemacht habe. Unter Bezugnahme auf zahlreiche Bibelstellen legt Müller dar, dass sich Gott um die Menschen vom ersten bis zum letzten Tag kümmere. Er habe ihnen aber eine bestimmte Zeit gesetzt, die sie nicht überschreiten könnten. Er allein wisse, wann die Zeit eines jeden Einzelnen enden werde. Der Verfasser führt aus, wie die entsprechenden Textstellen im Buch Hiob aus dem

¹¹⁵ Henny, Leib: 260.

¹¹⁶ Henny, Leib: 250-253.

¹¹⁷ Müller, Decas concionum: VI, 131-141.

¹¹⁸ Henny, Leib: 264-267.

¹¹⁹ Müller, Decas concionum: III.

¹²⁰ Müller, Decas concionum: 15.

Hebräischen genau zu übersetzen wären.

Daraufhin folgt der erbauende und unterrichtende Teil der Predigt. Nichts auf der Welt geschehe, ohne dass Gott dies bestimmt habe. Dies bezeugten die «gesunde Vernunft»¹²¹ sowie weitere Textstellen der Heiligen Schrift, die belegen, dass Gott sowohl allmächtig als auch allwissend sei und über alles regiere. Er gebe allen Dingen ihren Namen und seine Zeit. Er habe am sechsten Tag die Zeit des Menschen mit Adam und Eva beginnen lassen und er entscheide frei darüber, wann die Zeit des menschlichen Geschlechts zu Ende gehen soll. Er sei dem Menschen gegenüber keine Rechenschaft schuldig.

Über das Ende der Welt sei viel geschrieben worden. Der «gemeine Mann in dem Pabstumb»,¹²² also die Katholischen, seien der Ansicht, die Welt ende genau drei Jahre und sechs Monate nach der Ankunft und Offenbarung des Antichristen. Der Verfasser legt allerdings dar, dass diese Meinung nicht korrekt sei, denn schliesslich sei der römische Papst der Antichrist und bereits länger als dreieinhalb Jahre im Amt. Viele andere Gelehrte würden sich auf die Weissagung von Elija stützen. Damit sei ein jüdischer Rabbiner gemeint, nicht der Prophet. Es handelt sich dabei vermutlich um den Rabbiner und Historiker Elijah Capsali (1483-1555) von Kreta.¹²³ Gemäss Capsali werde Gott die Erde nach 6'000 Jahren zum Ende führen; aktuell sei sie etwa 5580 Jahre alt. Dies entspreche dem jüdischen Glauben, Gott habe die Welt in 6 Tagen erschaffen und werde sie, weil 1'000 Jahre für ihn wie ein Tag seien, nach 6'000 Jahren wieder beenden. Der Verfasser kritisiert die jüdische Weltsicht ebenso wie die katholische. Er betont, «Wir vnsers theils sollen glauben den Worten vnsers Heylands»,¹²⁴ und stellt damit die evangelische Sichtweise als die einzig richtige dar. Denn niemand kenne den Zeitpunkt des Jüngsten Tages, auch nicht die Engel oder gar Gottes Sohn. Gewiss sei aber, dass das Ende nahe sei, denn die dem Jüngsten Tag vorausgehenden Zeichen würden sich zunehmend zeigen.

Müller wiederholt sich mehrfach, was wohl dem Ziel geschuldet ist, die Gläubigen zu unterweisen. Er erläutert, in der Annahme, dass die Lesenden und Zuhörenden diese Frage stellen würden, wozu diese Kenntnis gut sei und belegt dies mit zahlreichen Bibelstellen: Gott habe das Ende der Welt ankündigen lassen, damit die Menschen Busse tun und einen gottgefälligen Lebenswandel führen könnten, um sich auf den Letzten Tag und den ewigen Frieden zu freuen. Ausserdem sollte die Ankündigung die Menschen vor den Spöttern bewahren, die in der Zeit vor dem Jüngsten Tag die Gläubigen in Versuchung führen wollen.

Damit sich die Gläubigen diese Kenntnis zu Nutzen machen können, sollen sie sich vor Gottes Rache fürchten. Sie sollen erwägen, ob nicht allenfalls die Zeit der Eidgenossen nächstens enden werde. Daher gibt der Verfasser einen kurzen historischen Abriss. Gott habe die Menschen seines geliebten Vaterlandes vor 1360 Jahren aus dem Heidentum befreit. Er habe auch bestimmt, wie lange dieses Vaterland im «leidige[n] Pabsthumb», welches anschliessend fast die ganze Christenheit überschwemmt habe, stecken müsste. Gott habe also den Zeitpunkt

¹²¹ Müller, Decas concionum: 16.

¹²² Müller, Decas concionum: 18.

¹²³ Capsali, Ordnung; Roth, Capsali: 455-456.

¹²⁴ Müller, Decas concionum: 18-19.

«der loblichen Reformation oder Glaubensverbesserung» von Anfang an geplant. Die Menschen wüssten aber nicht, wie lange diese Gnadenzeit währen würde. Sie sollen bedenken, welche schweren Ereignisse «vnser geliebtes Vatterland»¹²⁵ in sehr kurzer Zeit erschüttert haben. Die Kometen, Stürme und Erdbeben seien Zorneszeichen und Vorboten des göttlichen Gerichts. Insbesondere, da mehrere gottesfürchtige Diener der reformierten Kirche den baldigen Untergang der Welt vorausgesagt haben, müsse man das Nahen der letzten Stunde fürchten. Jetzt könne nur noch helfen, wenn alle Stände und alle Haushalte Gott mit einer beharrlichen Busshandlung besänftigen, um doch noch einmal Gottes Gnade zu erhalten und vom Untergang verschont zu werden. Gott habe gemäss Jeremia Kapitel 18, Vers 7 und 8, im Gleichnis vom Töpfer bewiesen, dass er ein Volk, das er ausrotten wollte, verschonen werde, wenn es von seiner Bosheit abkomme. Wenn die Menschen nicht gehorchen, sei Gott jedoch willens, sie zu töten.

Neben diesen menschheitsgeschichtlichen Eckpunkten habe Gott auch für jeden einzelnen Menschen bestimmt, wann er geboren werde, welchen Beruf er ausübe und wann er sterbe. Aus Zeit- und Platzgründen verzichte der Autor aber darauf, die zahlreichen Bibelsprüche, die diesen Sachverhalt beweisen, auszuführen. Einige wenige Hinweise wie das Zitat, die Tage des Menschen seien bestimmt, sollen genügen. Es gebe nichts Gewisseres als den Tod und nicht Ungewisseres als den Zeitpunkt des Todes. Aber die Menschen könnten das Ziel, das ihnen Gott gesetzt habe, nicht übergehen. Dies hätten auch «die vngläubigen Türcken»¹²⁶ erkannt. Die Gottgefälligen könnten lange leben, die Furcht vor Gott verlängere das Leben, aber viele Menschen würden durch Gottlosigkeit ihr Leben verkürzen. Die Menschen sollten also nicht nur auf den Willen Gottes und auf das Ende ihres Lebens warten, sondern sie sollen ihr Leben «nach dem vns geoffenbahrten Willen Gottes»¹²⁷ ausrichten und leben.

Müller erläutert im letzten Teil, inwiefern die Predigt dem Publikum Trost spenden soll. Die Erläuterungen sollen den Gläubigen zeigen, dass sie sich nicht vor dem Tod fürchten müssen, denn er sei nicht das Ende, sondern von Gott so geplant. Mit dem Tod beginne das ewige Leben. Sollten Angehörige früher sterben, als man es gedacht habe, so sollen die Lesenden und Zuhörenden daran denken, dass dies nur deswegen geschehen sei, weil sie ihr Lebensziel, das ihnen Gott gesetzt habe, erreicht haben und nicht überschreiten dürfen. Da die Gläubigen aber nicht wissen, was Gott für sie bestimmt habe, werden sie zur Busse angehalten. Gott habe den Menschen den Zeitpunkt ihres Todes deswegen verborgen, damit sie ihn jede Stunde erwarten. In Erwartung des baldigen Todes sollen die Gläubigen Gottlosigkeit, Stolz und Übermut ablegen und Busse tun. Das ewige Leben habe im Gegensatz zum irdischen weder Tage noch Jahre. Es kenne keine Zeit, sondern nur die «ewige Ewigkeit».¹²⁸ Es habe kein Ende. Die Predigt schliesst mit einer Zusammenfassung der pfarrlichen Appelle an die Gläubigen und mit der Bitte an Gott, dem Menschen bei seinem Tod das ewige Leben zu

¹²⁵ Müller, Decas concionum: 20.

¹²⁶ Müller, Decas concionum: 21.

¹²⁷ Müller, Decas concionum: 23.

¹²⁸ Müller, Decas concionum: 24.

schenken, um den Herrn ewig zu loben und zu preisen.

Diese ausführliche und detaillierte inhaltliche Übersicht der Predigt von Johannes Müller, die er angeblich am 28. Februar 1656 in der Kirche St. Peter in Zürich gehalten habe, erlaubt einige spannende Beobachtungen. Die Textanalyse zeigt, dass der Autor keinen Bezug auf die tagespolitischen Ereignisse genommen hat. Zum angeblichen Zeitpunkt, da er die Predigt gehalten habe, war zwar der Waffenstillstand bereits geschlossen, nicht aber der Frieden unterzeichnet. Der Waffenstillstand wurde am 10. Februar 1656 nach neuem, gregorianischem Kalender vereinbart. Der Friedensschluss erfolgte am 7. März. Diese Feststellung erstaunt. Der Krieg hatte grosse Auswirkungen auf politischer und lebensweltlicher Ebene. Die Wehrfähigen der Stadt Zürich waren zum Kriegsdienst aufgeboten und befanden sich zum Zeitpunkt der Predigt mehrheitlich ausserhalb der Stadt. Ein Frieden schien zwar absehbar, aber aufgrund der evangelischen Niederlage bei Villmergen am 24. Januar nicht aussichtsreich.¹²⁹

Dennoch ging Müller nicht auf die aktuelle Situation oder auf die allgemeine konfessionspolitische Lage in der Eidgenossenschaft ein. Er erläutert auf allgemeiner Ebene, das «leidige Pabsthumb»¹³⁰ habe eine falsche Vorstellung vom Ende der Welt. Den Papst verunglimpft er als Antichrist. Die Reformatoren hätten das Vaterland von der papistischen Religion befreit. Damit bekräftigte er zwar das Feindbild einer gottlosen katholischen Kirche, gab aber keine praktischen Anweisungen, wie ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben aussehen könnte. Stattdessen formulierte er ein konfessionell einheitliches, reformiertes Vaterland. Da seine Bezugsnorm Zürich und nicht die Eidgenossenschaft darstellte, war es auch nicht notwendig, ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben lebbar oder erträglich zu machen.

Das Selbstbild, das Müller in den Predigten ausdrückt, beschreibt die Evangelischen als abgeschlossene, innerlich homogene Gruppe. Sie stehen in einem besonderen Bund mit Gott, der einen besonderen Plan mit jedem einzelnen Individuum der Glaubensgemeinschaft verfolgt und sich um jeden Einzelnen sorgt. Die evangelische Konfession ist die einzig richtige, ohne dass diese Tatsache explizit so ausformuliert werden musste. Sie ergab sich aus der Abgrenzung von den falschen Lehren der Heiden, der Türken und der Katholischen. Die Reformatoren erhalten einen prophetenähnlichen Status, denn sie haben die Glaubensgemeinschaft von der katholischen Irrlehre befreit und das nahende Weltenende prophezeit.

Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, weshalb Johannes Müller sich nicht zum Villmergerkrieg und dessen zeitgenössischen Auswirkungen äusserte. Mehrere Gründe kommen dafür in Frage. Einerseits könnte die Predigt falsch datiert und daher zu einem anderen Zeitpunkt als dem angegebenen gehalten worden sein. Andererseits könnte der Pfarrer sich bewusst aus politischen Angelegenheiten herausgehalten haben. Spätere Texte von Müller, in denen er dezidiert Stellung gegen den Meineid bezog,¹³¹ scheinen gegen diese Annahme zu sprechen. In Frage kommt ebenfalls eine bewusste Vermeidung eines

¹²⁹ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3.

¹³⁰ Müller, Decas concionum: 20.

¹³¹ Henny, Leib: 266-267.

zeitgenössischen Kommentars, um einerseits anwesende Räte nicht zu verärgern oder andererseits das Publikum nicht zu beunruhigen und stattdessen abzulenken. Ausserdem scheint eine spätere Überarbeitung für die Publikation und Streichung tagespolitischer Kommentare sehr wahrscheinlich. Schliesslich muss festgehalten werden, dass vermutlich gerade die nicht getätigten Zeitkommentare dafür gesorgt haben, dass Johannes Müller die entsprechende Predigt für «zeitlos» genug gehalten hat, um sie in seiner Publikation aufzunehmen. Tagesaktuelle Kommentare hingegen sind jeweils sehr schnell veraltet und nicht mehr von Interesse – insbesondere, wenn die eigene Partei als Verlierer aus dem Konflikt hervorging.

Einen kurzen praktischen Hinweis gab der Verfasser, als er die Gläubigen zur Busse und zu gottgefälligem Handeln und Lebenswandel ermahnte. Dieses Motiv nahm er in einer weiteren Predigt vom 28. August 1659 wieder auf. Er forderte die Gläubigen auf, Busse zu tun und die Vorboten des Jüngsten Tages ernst zu nehmen. Er bezog sich dabei auf Wunderzeichen wie Hagelstürme, Erdbeben oder den innereidgenössischen Krieg. Gott warne damit die Menschen, sich zu bessern, wenn sie nicht von Gottes Zorn getroffen werden wollen.¹³²

Aus dem Umfeld des 1. Villmergerkrieges ist ein weiterer relevanter Predigtband überliefert. Es sind dies «Die vier Hauptpunten der Christlichen / seligmachenden Religion», die von Hans Konrad Burkhard (1613-1681) verfasst und 1656 in Zürich publiziert wurden. Der Autor nennt selbst als Datum der Vollendung den 20. Oktober 1656. Burkhard war Pfarrer und seit 1651 Diakon im Zürcherischen Mäschwanden, ab 1644 Almosenpfleger und predigte ab 1668 in Zürich. Seine Tätigkeit als theologisch-erbaulicher Schriftsteller ergänzte er ab 1675 mit seinem Amt als Schulherr.¹³³ Der vorliegende Predigtband gehört zu seinen frühen Werken und umfasst auf über sechshundert Seiten Predigten für ein ganzes Jahr und verdeutlicht, wofür er sich engagierte. Die erste Sonntagspredigt behandelt die «nohtwendigkeit und nutzbarkeit der Kinderen-lehren».¹³⁴

Burkhard war im Gegensatz zum Stadtpfarrer Felix Wyss Landpfarrer und widmete sein Werk dem Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich und lobte diese in der zeitgenössisch typischen Anrede als «hochgeachten / Wol-Edlen / Gestrengen / Vesten / Ehrenvesten / Frommen / Fürsichtigen / Ehrsamn und Weisen Herren / Herrn Burgermeistern vnd Raht der vralten / loblichen Statt Zürich; meinen Gnädigen, Hochgeehrten Herren und Obern.»¹³⁵ Der Zweck seines Werkes liege in der religiösen Unterweisung der Jugend, die noch nie so notwendig gewesen sei wie zu gegenwärtiger Zeit. Denn Jesus habe geweissagt, dass viele falsche Propheten erscheinen würden, welche die Menschen mit falschen Wundern verführen wollten. Genauso wie man in Friedenszeiten militärische Übungen machen lasse, um im Falle der Not und äusseren Überfällen vorbereitet zu sein, sei es unerlässlich, dass die Jugendlichen «in den geistlichen Waaffen der Christlichen Ritterschafft geübt / in der Christlichen Religion / erkanntnus Gottes vnd

¹³² Müller, Decas concionum: 85-88.

¹³³ Brunner, Burkhardt: 456.

¹³⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 1.

¹³⁵ Burkhard, Die vier Hauptpunten: I.

Göttlicher dinge / ihr ewig heil betreffende / fleissig angeführt werden»,¹³⁶ damit sie sicher seien im Evangelium und standhaft gegen äussere Angriffe bestehen könnten.

Burkhard stellt nicht nur eine Forderung auf, sondern erläutert, wie man die bessere Unterweisung der Kinder erreichen könne. Dazu diene beispielsweise eine mündliche Unterrichtung der Eltern, damit sie gemäss ihrem göttlichen Auftrag ihre Kinder zu Hause beten und die Glaubensgrundsätze lehren. Ein weiteres Mittel, um die göttliche Erkenntnis zu verbreiten, seien die Schulen, in denen die Kinder lesen und schreiben lernen, damit sie am Ende die Bibel und andere erbauliche Bücher selbständig lesen können. Ausserdem sollen sie den Katechismus lernen, der die Heilige Schrift und «die vier Hauptpunten»¹³⁷ zusammenfasse. Deren Kenntnisse seien notwendig, um das ewige Seelenheil zu erlangen.

Ferner sei ein weiteres praktikables Mittel, um die Unwissenden über die Erkenntnisse göttlicher Geheimnisse zu informieren und zu unterrichten, «die Predigen des Göttlichen Worts / in welchen die geheimnissen des Reichs Gottes erklärt / das wort der waarheit recht geschnitten vnd außgetheilt / vnd zur vnderrichtung / widerweisung / warnung / vermahnung vnd trost heilsamlich gerichtet wird». ¹³⁸ Neben den Predigten weist Burkhard auch auf den grossen Nutzen der Katechisationen und Kinderpredigten hin, da in diesem Milieu die Glaubensgrundsätze für Kinder verständlich erklärt würden.

Eben für diesen Zweck habe der Autor nun seine Katechismus-Predigten zusammengetragen. Er sei von deren Nutzen überzeugt, denn sie würden «die gantze substantz vnser seligmachenden Religion»¹³⁹ verständlich machen, die Glaubensirrtümer aufdecken, vor Unwahrheiten warnen und die Glaubensartikel zur Verbesserung des Lebens verständlich unterrichten. Ausserdem möchte er sich mit seinem Werk bei der gnädigen Obrigkeit erkenntlich zeigen und ihr für die ihm entgegengebrachten grossen Guttaten danken. Die Gnädigen Herren und das Regiment würden selbst fördern und fordern, dass die Untertanen mit väterlicher Liebe und Sorgfalt im Katechismus in Kirchen und Schulen ausgebildet werden sollen. Denn sie sollen wie die frommen Vorfahren ein gottgefälliges Leben führen und so das ewige Seelenheil erlangen.

Burkhard rezipierte an dieser Stelle das Selbstverständnis der eidgenössischen Obrigkeiten, die sich als väterliche Institution verstanden, um für das Wohl der Untertanen zu sorgen.¹⁴⁰ Er lobt die Gnädigen Herren, sich sorgfältig darum zu bemühen, dass auf Zürcher Territorium alle von klein auf in der Wahrheit unterrichtet würden. Damit erhebt der Pfarrer den absoluten Anspruch, die Zürcher Glaubensweisheiten seien die einzig richtigen. Anderen Wissens- und Glaubensinhalten wird die Existenzberechtigung beziehungsweise Richtigkeit abgesprochen. Die Weihung schliesst Burkhard mit der üblichen Empfehlung und Bitte an Gott um Erkenntnis, Weisheit und Tapferkeit in den gegenwärtigen schweren Zeiten und gefährlichen Entwicklungen. Er

¹³⁶ Burkhard, Die vier Hauptpunten: II.

¹³⁷ Burkhard, Die vier Hauptpunten: III.

¹³⁸ Burkhard, Die vier Hauptpunten: IV.

¹³⁹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: IV.

¹⁴⁰ Holenstein, Freiheiten: 84; Im Hof, Régime: 762; Schmidt, Abendmahl: 89-90.

bittet, «das schifflein vnsers geliebten Vatterlands auff dem vngestümen meer der gegenwirtigen schwirrigkeiten vnd widerwertigkeiten glücklich zu regieren vnd zu leiten / auff das es in allen wällen vnd vngwitter der trübsalen vnversehrt verbleibe».¹⁴¹ Es ist unklar, was Burkhard unter Vaterland versteht, er sieht es aber unter den aktuellen Umständen in Gefahr. Die Gnädigen Herren empfiehlt er Gott, am Jüngsten Tag als getreue Väter der Kirchen in sein himmlisches und ewiges Reich aufzunehmen. Mehrere seiner Amtskollegen schrieben ihm eine Widmung, darunter auch Felix Wyss.

Darauf folgten 48 Predigten für ein ganzes Jahr, die von einem gekürzt abgedruckten Katechismus und einem alphabetischen Register abgeschlossen werden. Beim abgedruckten Katechismus handelt es sich um eine gekürzte Fassung des Heidelberger Katechismus.¹⁴² Dieser wurde 1563 erstmals publiziert, hauptsächlich vom reformierten Theologen Zacharias Ursinus verfasst, auf Anordnung des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. Der Katechismus diente nicht nur als Bekenntnisschrift der reformierten Kirche, sondern auch als Lehrbuch für den kirchlichen und schulischen Unterricht. Von der Bevölkerung wurde er zudem praktisch genutzt als Trost- und Gebetbuch. Neben dem Heidelberger gab es mehrere weitere Katechismen, wobei diese nicht so weit verbreitet waren, wie der Heidelberger.¹⁴³ Die reformierten Gebiete der Eidgenossenschaft kannten zwar auch einen eigenen, Zürcher Katechismus, verwendeten meistens aber auch den Heidelberger.¹⁴⁴

Die Predigten von Burkhard richten sich an den Fragen des Heidelberger Katechismus aus. Die zweite Predigt beispielsweise behandelt die Frage, «Was ist dein höchster trost im leben vnd sterben?»¹⁴⁵ Die Frage ist fast identisch aus dem Heidelberger Katechismus von 1563 übernommen, «Was ist dein einiger trost in leben und in sterben?»¹⁴⁶ Die Auslegung in der Predigt orientiert sich ebenfalls an der katechetischen Vorlage.

Die Predigten befassen sich mit einer Vielzahl unterschiedlicher theologischer Fragen, die für die Gläubigen in ihrem Alltag virulent waren. Burkhard betont unter anderem die grosse Wichtigkeit der Ausbildung der Kinder. Ausserdem sei es erlaubt, einen Eid zu schwören, wenn dieser unter Anrufung Gottes geschehe und unter allen Umständen eingehalten werde. Denn wer einen Eid schwört, habe viel mehr mit Gott zu schaffen als mit Menschen. Wer also eine bei Gottes Namen geschworene Sache nicht treulich einhalte, der handle nicht wider den irdischen Vertragspartner, sondern wider Gott und ziehe so sein Verderben auf sich. Denn dies erzürne Gott, der Meineid gleich schwer wie Häretiker und Ehebrecher bestrafe.¹⁴⁷

Eng mit dem Eid verknüpft war die gottesdienstliche Stärkung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Untertanen. Die Obrigkeit sei eine von Gott legitimierte Instanz, der die Untertanen unbedingten

¹⁴¹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: VI.

¹⁴² Catechismus, 1563.

¹⁴³ Heron, Katechismus: 1251-1252.

¹⁴⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: V.

¹⁴⁵ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 7.

¹⁴⁶ Catechismus, 1563: 13.

¹⁴⁷ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 70-78.

Gehorsam und Treue schuldig seien. »Dessen sollen [...] die vnderthanen gegen der Oberkeit / daß sie der selben / alß göttern auff erden vnd söhnen des Allerhöchsten / alle gebürliche ehr erweisen / derselben / in allen gebürlichen / ehrlichen dingen [...] gehorsam seyen».¹⁴⁸ Sie sollen für die Obrigkeit beten, dass ihnen Gott helfe, die Ungläubigen und Gottlosen zu bekehren, und sie mit Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit ausstatte, damit sie das Volk gerecht richten können. Der Verfasser belegt den obrigkeitlichen Anspruch mit der Bibel. Gott habe von den Gläubigen verlangt, den frommen Obrigkeiten zu gehorchen. «Ein jede seel sey vnderthan dem oberkeitlichen gewalt».¹⁴⁹ Burkhard profitierte selbst vom aktuellen politischen System und war daran interessiert, die öffentliche Ordnung zu erhalten. Daher stützte er die herrschaftlichen Ansprüche theologisch verständlich ab und übernahm deren Forderungen nach unbedingtem Gehorsam. Damit wurde die Untertanenpflicht ein religiöses Gebot und an die Erlangung des eigenen Seelenheils geknüpft. «Wer sich dem gewalt widersetzt / der widerstrebt Gottes ordnung: die aber widerstreben / die werden ihnen selbs ein vrtheil empfangen.»¹⁵⁰ Für die Gläubigen stand viel auf dem Spiel; sie würden nicht leichtfertig einen Meineid begehen oder sich gegen ihre Herren auflehnen. Sollten sie es dennoch tun, so hat die Obrigkeit das Recht, die Übeltäter an ihrem Leben zu bestrafen. Der Pfarrer erklärt, dass das Gebot, welches das Töten verbietet, in diesem Falle nicht gelte. «Wer sol aber tödten? Ant. Niemand dann der Obergewalt / von Gott selbs eyngesetzt / der von ihm das schwert empfangen hat / zu gutem dem frommen / vnd zu straaff dem bösen.»¹⁵¹ Wenn der von Gott eingesetzte Herrscher Gewalt anwende, dann wende Gott selbst Gewalt an.

Gleichzeitig ermahnt der Prediger auch die Obrigkeit, ihrer Pflicht nachzukommen. Sie müsse fleissig dafür sorgen, dass in ihrem Territorium die Ehre und die Frömmigkeit blühe, dass auch sie gottesfürchtig sei und den Untertanen mit guter Lebensführung ein Vorbild abgebe. Der Verfasser geht auf die Pflichten der Geistlichen, der Jungen, der Alten, der Ehefrauen und Ehemänner ein. Die Geistlichen sollten ihre Gemeindeglieder im Glauben recht führen, die Jungen den Alten Respekt erweisen, die Alten sich ihrem Alter gemäss vorbildlich verhalten, die Ehefrauen ihren Ehemännern untertan und gehorsam sein sowie die Ehemänner ihre von Gott gegebenen Gehilffinnen schützen und schirmen.¹⁵²

Es offenbart sich darin ein Rollenverständnis, das typisch für die Frühe Neuzeit ist. Burkhard selbst demonstriert sein Verständnis der hierarchischen Strukturen und Beziehungen in weiteren Texten. 1665 äussert er sich in seinem Werk «Oeconomia oder Hauss-Spiegel» ebenfalls zum Thema. Der Hausspiegel sollte von den Rezipienten in ihrem Alltag praktisch angewendet werden können und behandelt die Pflichten, welche die Ehefrauen gegenüber ihren Ehemännern und umgekehrt hätten, die Pflichten zwischen Eltern und ihren Kindern sowie zwischen Knechten und ihren Herren. Das Werk diene dazu, die Gottesfurcht zu

¹⁴⁸ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 90.

¹⁴⁹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 90.

¹⁵⁰ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 90.

¹⁵¹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 99.

¹⁵² Burkhard, Die vier Hauptpunten: 91-93.

vergrössern und versteht die Obrigkeiten als von Gott eingesetzte Regenten. Ihre Aufgabe ist es, Gottesfurcht und gottgefälliges, frommes, züchtiges Verhalten bei den Untertanen zu fördern und die Fehlbaren zu bestrafen.¹⁵³

Burkhard versteht die Gemeinschaft der Gläubigen als diejenigen, die an Christus Anteil haben. Jesu sei das Haupt des «leibs der Gemein»¹⁵⁴ und die Gläubigen seien seine Glieder, die mit dem Haupt und Gott durch den Glauben im Geist vereint seien. Deswegen solle jeder, was er an Gaben empfangt, zu Ehren Jesu, dem Haupt, und aller seiner Mitglieder anwenden. Konstruiert wird eine Glaubensgemeinschaft, die nicht nur durch das gleiche Bekenntnis, sondern durch natürliche Bande miteinander verbunden sei. Die Gläubigen erhalten in Anlehnung an die Tätigkeiten Jesu die Aufgabe, die im Glauben Unwissenden zu unterrichten. Es sollen alle Mitmenschen zum Verstehen angehalten, fromm gemacht und im Glauben gestärkt werden. «Summa / die Gläubigen / alß glider eines leibs / sollen mit einanderen gemeinschaft haben in lieb vnd leid / zur ehr Gottes / vnd zu ihrer erbawung vnd wolfahrt.»¹⁵⁵ Die Mitglieder der Gemeinschaft hätten die Aufgabe, einander zu unterstützen und zu trösten, aber auch Erfolge miteinander zu teilen. Gemeinsam können sie nützliche Glieder der christlichen Kirche sein. Diese wiederum sei eine auf Gottes Initiative zusammenkommende «versamlung aller außewehlten Gottes / die eins theils im Himmel mit Christo herrschen / anders theils aber hie auff erden sein wort hören / demselben glauben».¹⁵⁶ In der Kirche würden sich diejenigen versammeln, die Gott auserwählt habe, die er durch sein heiliges Wort berufe und zur Erkenntnis im wahren Glauben erleuchte. In ihnen wohne der Heilige Geist. Burkhard konstruiert damit ein evangelisches Selbstbild einer von Gott auserwählten Gemeinschaft, die er über andere Glaubensgruppen hebt. Alle Nichtevangeli-schen sind automatisch vom Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk ausgeschlossen.

In mehreren Predigten geht Burkhard auf die Unterschiede zur katholischen Theologie ein und erläutert die vermeintlichen Irrtümer der katholischen Glaubenslehre. Er nennt sie allerdings nicht katholisch, sondern bezeichnet sie als das «vnser Gegentheil»¹⁵⁷ oder die «Papistischen Kirchen».¹⁵⁸ Die katholische Kirche irre beispielsweise darin, aller Orten Kreuze und Kruzifixe aufzustellen. Die Menschen würden nicht durch derartige materielle Objekte an ihren Glauben und Gott erinnert werden müssen. Im Gegenteil, die göttlichen Gesetze dulden keine Bilder oder Gleichnisse. Stattdessen sollten die Menschen den lebendigen Gott, den Herrn im Himmel direkt anbeten. Der Prediger enttarnt nicht nur die katholische Glaubenspraxis als nicht schriftgemäss, sondern erklärt seinem Publikum, wie sie damit umgehen konnten, wenn sie in katholische Orte reisen müssen. In diesem Falle sollen sie sich «an solchen bilderen vnd crucifixen nicht vergaffen / sie weder mit hut abziehen / noch in ander weg verehren», sondern vorbei

¹⁵³ Oeconomia oder Hauß-Spiegel, 1665: IV-VI.

¹⁵⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 322.

¹⁵⁵ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 323.

¹⁵⁶ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 304.

¹⁵⁷ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 341.

¹⁵⁸ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 416.

gehen und sie nicht beachten, damit sie sich «keiner abgötterey theilhaft machen.»¹⁵⁹ Der Verfasser bemühte sich um eine eindeutige Trennung und Abgrenzung zwischen den Konfessionen und wollte verhindern, dass sich die Glaubenspraktiken vermischen. Er erkannte aber, dass es im praktischen Alltag kaum möglich war, den Kontakt mit Andersgläubigen gänzlich zu verhindern. Daher gab er seinem Publikum praktische Strategien an die Hand, mit den Beleidigungen der eigenen Glaubensvorstellungen umzugehen.

Ein weiterer Glaubenssirtum sei es, dass der Papst Ablass geben könne. Nur Gott könne die Sünden der bussfertigen, reuigen Sünder erlassen. Der Mensch müsse auch nicht im Fegefeuer für seine Sünden büssen.¹⁶⁰ Ausserdem soll man die Heiligen nicht anbeten, sondern ehren und die katholischen Feiertage seien beschwerlich, denn Gott habe den Menschen sechs Tage für die Arbeit und irdischen Werke gegeben und nur einen Tag für sich vorbehalten. Die «Papisten» würden sich gegen dieses Gebot versündigen, indem sie viele zusätzliche Feiertage eingeführt hätten, an denen nicht gearbeitet werden darf.¹⁶¹ Der Autor geht damit auch auf katholische Lebensweise und Glaubenspraktiken, und nicht nur auf die dogmatischen Eigenheiten ein. Die katholisch Genannten würden glauben, was die römische Kirche sage, ob es nun in der Bibel so stehe oder nicht.¹⁶²

Der Verfasser zeichnet für seine Gemeinde ein katholisches Fremdbild, welches die katholischen Christen als Gläubige zweiter Klasse enttarnen sollte. Sie würden behaupten, an Gott zu glauben, benötigten aber zahlreiche Erinnerungen an ihren Glauben und Versicherungen für ihr Seelenheil. Damit fehle ihnen eines der Hauptelemente, welche den Glauben ausmachen: das Vertrauen auf Gott und seine Gnade.

Das Fremdbild wird in Bezug auf die Jesuiten zu einem schwerwiegenden Feindbild verstärkt. Sie verträten «ein recht Teufelische lehr», denn sie würden öffentlich die Meinung lehren und publizieren, man dürfe «die vn-Catholischen / die ketzer (wie sie die nach Gottes wort reformierte heissen) an leib vnd leben nach gefallen straaffen».¹⁶³ Nur in diesem Kontext verwendet der Autor den Begriff «katholisch». Gemäss den Jesuiten dürfe ein Fürst, der nicht katholisch sei, ungestraft getötet werden. Es handle sich dabei sogar um eine Heldentat, mit der sich der Täter den Weg in den Himmel verdiene. Die Jesuiten seien die Lehrer zahlreicher Mörder evangelischer Könige gewesen und hätten viele Kriege und Unruhen gefördert, die gegen die Rechtgläubigen geführt wurden. Der Verfasser bezeichnete die Jesuiten daher als «apocalyptische frösche»¹⁶⁴ und setzte sie in Verbindung zum Teufel. Sie würden die Frommen bedrängen, was anhand zahlreicher historischer Beispiele wie die Verfolgung der Hussiten oder Waldenser aufgezeigt werde.

Auch in diesem Predigtband wird den Qualen der eigenen Glau-

¹⁵⁹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 416.

¹⁶⁰ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 155, 327-330, 350.

¹⁶¹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 396, 398, 82-83.

¹⁶² Burkhard, Die vier Hauptpunten: 184.

¹⁶³ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 97.

¹⁶⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 97.

bensgenossen eine Funktion zugewiesen. Die Gläubigen müssten viele Leiden erdulden, weil sie auserwählt seien. Die Zürcher Pfarrer deuten die Leiden der Gegenwart so, dass sie für die Gläubigen einen Sinn in der Gesamtheit des göttlichen Planes ergeben. Ein guter Christ hasse seine Mitmenschen nicht und überlasse es Gott, über diejenigen zu richten, die andere peinigen. Den Gläubigen soll es damit leichter fallen, mit Herausforderungen umzugehen, indem sie ihnen eine Funktion zusprechen können. Es handelt sich um eine deutungsorientierte Coping-Strategie, welche die Zürcher Geistlichkeit bewusst anboten, um die Gläubigen zu trösten.

Die evangelische Religion hingegen sei die einzig seligmachende. Er bezeichne sie nicht als evangelische oder reformierte Konfession, sondern nenne sie jeweils «vnsers vralten / vngezweiffelten Christlichen Glaubens».¹⁶⁵ Sie anerkenne, dass alle Gläubigen geistliche Priester und als Mitglieder des Leibes Christi für sich beten dürften. Dies würde ihnen helfen, gegen den Teufel zu bestehen. Die evangelischen Gläubigen dürften ihres Heils versichert sein, wenn sie sich auf die Allmacht Gottes verlassen.¹⁶⁶ Der rechte Gott werde ewige Freude den Gläubigen bringen. «Vnser»¹⁶⁷ zweifelsfreie, christliche Glaube werde den Gläubigen religiöse Erkenntnis und das ewige Seelenheil bringen. Der Glaube sei nicht zweifelhaft, sondern gewiss und auserwählt. Gott werde den Auserwählten gnädig sein. Diejenigen, die ihn suchen und an ihn glauben, wie es die zwölf Glaubensartikel des allgemeinen christlichen Glaubens vorgeben, werde Gott belohnen. Wer vom wahren Glauben abkomme und nicht mehr auf Gott vertraue, der bekriege sich selbst. Burkhard verstand den Glaubensabfall als eine schwere Sünde. Davon unterscheide sich die verführerische Irrlehre «vnsers Gegentheils»¹⁶⁸ grundlegend, denn diese drohe den armen Menschen ständig, dass sie sich ihres Heils nicht sicher sein dürften, und streue verunsichernde Zweifel.¹⁶⁹

Es sei nicht möglich, Gottes Gnade zu erlangen, wenn man nicht glaube. Nur mit dem wahren Glauben könne man selig werden. Alle anderen Religionen wie der Glaube der Juden, der «Türken» oder der Heiden verhindere, dass die Menschen, welche diese jeweilige Religion besitzen, das Heil erlangen. Wer aber auf die eigenen Verdienste anstatt auf Gottes Gnaden vertraue, der sei nicht im Besitz des einzig wahren Glaubens und werde nicht das ewige Leben erlangen. Der Verfasser gibt seinen Lesern auch Hilfestellungen zum Argumentieren mit auf den Weg, sollten sie in Religionsstreitigkeiten geraten. Denn das Wort Gottes müsse unter den Menschen verbreitet werden. Dabei sollten die Gläubigen betonen, dass sie nicht aufgrund des Verdienstes ihrer guten Werke, sondern allein durch den Glauben an Gott und Christus selig werden («sola fide»). In einem derartigen Diskurs sollten sie ihre Position mit Gottes Wort und Willen legitimieren.¹⁷⁰

In einer kurzen Stellungnahme äussert sich Burkhard auch zur

¹⁶⁵ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 292.

¹⁶⁶ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 197-198.

¹⁶⁷ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 340.

¹⁶⁸ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 341.

¹⁶⁹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 174, 182, 340-341.

¹⁷⁰ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 174, 436.

Frage, ob Krieg rechtmässig sein könne. Er unterscheidet dabei zwischen zwei verschiedenen Formen von Krieg. Eine davon sei ein «vnnöhtiger Krieg / da [...] ein Statt die andere anfichtet vnd vberzeucht ohne zwingende noht».¹⁷¹ Der eigentliche Grund eines solchen Krieges sei reiner Mutwillen, Rachgier, der Wunsch nach zusätzlichen Ländereien oder sich zu bereichern. Ein derartiger Angriffskrieg sei von Gott verboten. Derartige Kriege und diejenigen, die sich gegen fromme, unschuldige Menschen wenden, würden von Gott gerichtet werden.

Daneben gebe es eine zweite Art des Krieges, «schirm-krieg genant / zu denen man gleichsam / sich zu schirmen getrungen wird».¹⁷² Dies sei der Fall, wenn die Obrigkeit eines Landes trotz aller Bemühungen und friedensfördernden Massnahmen zum Wohle seiner Untertanen in einen Streit gerät. Wenn nun die Obrigkeit nicht mit Hilfe der bestehenden Verträge und unparteiischen Schiedsgerichten das Problem lösen könne, sondern stattdessen angefeindet werde, das Land und die Bewohner in ihren Freiheiten beschnitten werden und kein Ausgleich gefunden werden könne, dann dürfe sie sich und seine Untertanen in ihren Freiheiten schützen und schirmen. Zu diesem Zwecke dürfe die Obrigkeit zu den Waffen greifen, nicht um jemandem Unrecht oder Gewalt anzutun, sondern allein um sich und seine Bevölkerung vor Unrecht und Gewalt zu beschützen.¹⁷³

Da es sich bei der zweiten Kriegsart um «ein vnvermeidliche / abgetrunzene nohtwehr»¹⁷⁴ handle, so sei er weder Unrecht noch verboten. Die weltliche Obrigkeit habe aus diesem Grund das Schwert empfangen, um die fromme Bevölkerung vor bösen Angriffen zu beschützen. Der Kommentar zum Thema Krieg dient dazu, von den obrigkeitlichen Schirmaufgaben ausgehend die Gehorsamspflichten der Untertanen zu behandeln. Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, weshalb Burkhard nicht konkret die tagesaktuellen Ereignisse thematisiert. Möglicherweise hat er das Manuskript trotz anderslautender Datumsangabe mehrheitlich vor dem 1. Villmergerkrieg fertiggestellt und daher noch keinen Grund gehabt, sich dem Thema zu widmen. Die Eidgenossenschaft war im 17. Jahrhundert weniger Schauplatz von konventionellen Kriegen und Schlachten als vielmehr von sozialen Unruhen zwischen Untertanen und Obrigkeit. Es ist auch denkbar, dass die evangelische Niederlage im 1. Villmergerkrieg den Autor dazu bewogen hat, die Erinnerung daran nicht wieder aufleben lassen zu wollen.

Der Verfasser ergänzte aber, dass es die Pflicht der Gläubigen sei, nicht nur die Blutsverwandten und Glaubensgenossen, sondern auch die Feinde zu lieben und für sie zu beten, dass Gott ihnen ihr feindliches Gemüt ändern möge. Sollten sie dennoch Feinde bleiben und gegen die Evangelischen agieren, so sei die Liebe gegenüber den Bluts- und Glaubensverwandten derjenigen gegenüber den Feinden vorzuziehen.¹⁷⁵

Wie bereits Felix Wyss behandelt auch Hans Konrad Burkhard die Frage nach dem letzten Tag und dem Jüngsten Gericht. Nur Gott selbst, nicht einmal seine Engel oder sein Sohn Jesus, wisse, wann

¹⁷¹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 103.

¹⁷² Burkhard, Die vier Hauptpunten: 103.

¹⁷³ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 103-104.

¹⁷⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 104.

¹⁷⁵ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 104.

dieser komme. Allerdings würden die ankündigenden Zeichen, von denen Jesus und seine Jünger gesprochen haben, darauf hindeuten, dass er wohl kurz bevorstehe. Burkhard stellt den Jüngsten Tag herrlich und majestätisch dar: «er wird kommen in den wolcken des Himmels / mit krafft vnd vil herrlichkeit / vnd alle die heiligen Engel mit ihm [...]».¹⁷⁶ Es sei der Tag, an dem die Toten auferstehen und alle Menschen vor dem göttlichen Richterstuhl nach ihren Handlungen beurteilt und gerichtet werden. Ein jeder Gläubige solle sich durch Verbesserung seines Lebenswandels auf diese Zukunft vorbereiten, damit er sie mit Freude erwarten kann. Diese Vorbereitung sei wichtig, um vor Gott zu bestehen. Diejenigen, die sein Werk vollbracht haben, werde er mit dem ewigen Leben belohnen. Diejenigen aber, die ungehorsam oder den Unrechten gehorsam waren, die würden seine Ungnade, seinen Zorn und Trübsal erhalten. Vor der göttlichen Strafe sei kein Entrinnen, nichts könne die Gottlosen dann noch beschützen. Daher sei es so wichtig, das Wort Gottes allen Menschen zu verkünden, für seine Sünden zu büßen und sich gottgefällig zu verhalten. Nur so könne man unschuldig und unsträflich vor dem Richter erscheinen. Der Verfasser fordert daher seine Gemeinde und die Glaubensgenossen auf, gemeinsam Jesu um rechte Erkenntnis der eigenen Sünden zu bitten. Man wolle gemeinsam an den Erlöser glauben und auf ihn vertrauen. Denn so könnten sie am Tag des Jüngsten Gerichts von ihrem Glauben und einem christlichen Lebenswandel berichten und so vor dem Richter bestehen.¹⁷⁷ Der Verfasser versucht durch die gemeinsame Aufgabe ein Zusammengehörigkeitsgefühl aller Evangelischen zu stärken.

Auf die Frage, was denn die Summe, die Quintessenz, aller Gebote sei, gibt die Predigt die Antwort: «Du solst Gott deinen Herren lieben ob allen dingen [...] vnd den nächsten alß dich selbs.»¹⁷⁸ Der Verfasser erläutert, die zehn Gebote und die Gesetze des Alten und Neuen Testaments könnten unter dem Wort «Liebe» summiert werden, wenn sie umgesetzt werde. Die Liebe müsse Gott und die Nächsten umfassen. Dieser Auftrag wird ausgeführt. Der Gläubige solle Gott, seinen Herrn lieben, der die Welt durch den heiligen Geist erleuchte und durch Christus erlöst habe. Daher sollen ihn alle Menschen in allen Dingen lieben. Das heisst, sie sollen keinen anderen Herrn neben ihm haben und dienen. Nun wird es etwas komplexer, denn der Gläubige solle auch seinen Nächsten lieben. Und wer dieser Nächste sei, habe Jesus mit einem Gleichnis über die Opfer von Mördern beschrieben, «es sey vnser nächste ein jeder mensch / der vnser hilff bedörffe / feind so wol alß freund. Gleichwol sollen hie allweg den vorzug haben die glaubensgnossen [...]».¹⁷⁹

Diese theologische Auslegung der Frage, welchen Personenkreis der Ausdruck «Nächster» in den biblischen Geboten umfasst, legte den Grundstein für das christliche Zusammenleben unter gleichen und fremden Konfessionen. Die gegenseitige christliche Liebe als oberstes Gebot hatte Ordnungsfunktion. Sie sollte begründen und sicherstellen, dass die zusammenlebenden Menschen einander an ihren Gütern, Leib

¹⁷⁶ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 291.

¹⁷⁷ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 291-296.

¹⁷⁸ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 130.

¹⁷⁹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 231.

und Leben respektierten und keine Verbrechen gegeneinander begingen unabhängig ihrer konfessionellen Zugehörigkeit. Gleichzeitig aber wurde hier das Fundament gelegt, um das Dilemma des gerechten Krieges aufzulösen. Wenn Töten gegen die göttlichen Gebote verstösst, warum darf dann trotzdem Krieg geführt werden? Im vorliegenden Fall wird die Legitimation eines rechtmässigen Krieges theologisch untermauert. Die Liebe der Menschen soll zuallererst den eigenen Glaubensbrüdern zukommen und erst in zweiter Linie Menschen anderer Religionen. Wenn also die Glaubensverwandten durch Angehörige anderer Konfessionen bedrängt werden, ist es erlaubt, die zwischenmenschliche Liebe auf die Angehörigen der eigenen Konfession zu beschränken und diejenigen anderer Konfessionen davon auszuschliessen. Dadurch kann eine befohlene Tötung des Gegners auf dem Schlachtfeld legitimiert werden.

3.5.3 Gebete

Gebetbücher, welche Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sind, wurden von der historischen Forschung bisher kaum beachtet. Für den Alltag der Gläubigen spielten sie aber eine wichtige Rolle. Vorformulierte Gebete waren neben den mündlichen und schriftlichen Predigten sowie der individuellen seelsorgerlichen Betreuung zentrale geistliche Kommunikationsmedien. Die Gläubigen sagten die Gebete immer wieder auf und lernten sie teilweise auswendig. Durch die immerwährende Repetition und dadurch, dass es sich bei den selbst aufgesagten Gebeten um eine aktivere Rezeption von geistlichen Inhalten handelte als beim blossen Konsumieren, kann davon ausgegangen werden, dass Gebetsinhalte eine grosse Wirkung bei den Gläubigen erzielen konnten. Sie beeinflussten, wie die Betenden Religion und Konfession wahrnahmen, «unterstützten die Laienkonfessionalisierung und das [...] Konfessionsbewusstsein.»¹⁸⁰ Ob sie deshalb auch propagandistisch genutzt wurden, und wenn ja, welche Haltungen wurden durch sie transportiert, wird im Folgenden untersucht.

Ein vermutlich vielgenutzter Gebetband war das «Gebätt in den Schulen». Über diesen Band sind zwar keine Eckpunkte wie Verfasser oder Erscheinungsjahr bekannt, das Druckbild lässt aber auf darauf schliessen, dass er im 17. Jahrhundert publiziert wurde. Er dient daher der Erforschung dessen, wie im breiteren Kontext der untersuchten konfessionellen Spannungen offizielle Gebete formuliert und verbreitet wurden. Das darin enthaltene Gebet setzt sich selbst in einen weltpolitischen Zusammenhang, indem es schildert, dass Anhänger der evangelischen Kirche sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Eidgenossenschaft verfolgt und bedrängt würden. Die Entstehungszeit könnte deswegen in den 1650er Jahren liegen, als die Waldenser verfolgt und die Evangelischen im Schwyzerischen Arth nicht geduldet wurden.

Das Gebet bittet den allmächtigen Gott um Erbarmen für die vielen Evangelischen, die «vmb vnsers deß recht alten heiligen Glaubens willen / so vil frommer vnnnd Christgläubiger lüthen»¹⁸¹ auf der ganzen Welt verteilt sind. Dass der eigene Glaube als der einzig richtige be-

¹⁸⁰ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 270.

¹⁸¹ Gebätt in den Schulen: 1.

zeichnet wird, war bis weit ins 17. Jahrhundert üblich, auch wenn diese Definition nicht mehr allein als Kriegslegitimation diente. Dass aber evangelische Gläubige ihre Konfession als den «alten heiligen Glauben» bezeichneten, ist eher ungewöhnlich. Der Terminus «alt» war viel positiver konnotiert als heute und wurde nicht mit Rückständigkeit, sondern mit Tradition, altem Herkommen und den Vorfahren gemäss assoziiert. Die Bezeichnung, die evangelische Konfession sei der «neue Glaube» wurde insbesondere in der Reformationszeit als Beleidigung verstanden, da Neuerungen generell verpönt waren und jegliche Legitimation vermissten. Soziale oder wirtschaftliche Verbesserungen konnten ebenfalls nicht mit der Forderung nach Neuerungen oder Reformen fundiert werden, sondern mussten sich immer auf Gewohnheitsrecht und frühere Rechte beziehen.

Die Gläubigen hätten zwar alle durch ihre Sünden Strafen verdient, dennoch bitten sie für diejenigen, die um den evangelischen Glauben willen «so grimmig verfolgend» würden, da sie die heiligen Gesetze höher achten würden, als die menschlichen. Daher bittet das Gebet Gott um Gnade für die Verfolgten, Stärke für die Schwachen und konstituiert eine übergemeindliche Glaubensgemeinschaft, die eine Verbundenheit mit allen Evangelischen schaffen sollte. Abschliessend bitten die Schulkinder, die das Gebet aufsagen, Gott möge in den gegenwärtigen schweren Zeiten «allen Christgläubigen Regenten vnd Oberen rechten glauben / Gottesforcht / wyßheit vnnnd dapferkeit wider alles throuwen vnd betrugliche anschläg der bösen.»¹⁸² Die Kirche arbeitete hier der weltlichen Obrigkeit zu, die als legitime Inhaberin der Macht gestützt wird. Das Gebet bittet daher Gott auch um ein «frommes / vfrechts / threows / gehorsamms vnd dapffers volck»,¹⁸³ wodurch den Betenden sogleich vermittelt wurde, welche Aufgabe sie in der göttlichen Weltordnung zu übernehmen hatten.

Dieser Topos, die weltlichen Obrigkeiten geistlich zu legitimieren, ist ein weitverbreitetes Motiv. Es findet sich beispielsweise in einer zweiseitigen Flugschrift aus Basel aus dem 17. oder 18. Jahrhundert, deren kurzer Text der Gebetsform nahekommt. Dieser stellt einen Zeitkommentar dar und beklagt die gegenwärtig unruhigen und sorgenvollen Zeiten, da überall rundherum Krieg herrsche. Welche Kriege gemeint sind, wer der Autor ist oder wann die Flugschrift entstand, ist nicht ermittelbar. Der Text verdeutlicht aber, wie dem Volk Vertrauen in Gott und die weltlichen Regierungsvertreter vermittelt werden soll. Gott wird angerufen, «umgibe unser wertes Vatterland mit deinem mächtigen Schutz, damit die schädliche Kriegsflamme [...] nicht auch uns ergreiffe».¹⁸⁴ Die Verquickung von patriotischem Sinn und Frömmigkeit ist typisch für die Glaubenspraktiken der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Der gleiche Inhalt, die Obrigkeit habe die Aufgabe, die Bevölkerung zu beschützen, wurde von verschiedenen Instanzen mit Hilfe verschiedener Medien propagiert. Dies führte dazu, dass das entsprechende Wissenskonzept intensiver und breiter rezipiert wurde und daher in der agitatorischen Intention erfolgreicher war, als wenn nur obrigkeitliche Propaganda den Untertanengehorsam eingefordert hätte.

¹⁸² Gebätt in den Schulen: 1.

¹⁸³ Gebätt in den Schulen: 1.

¹⁸⁴ Wir leben gegenwärtig: 1.

Auch wenn das Gebet für die Schulkinder nicht explizit andere Konfessionen erwähnt und beschreibt, so stellte es die eigene Konfession als eine bedrängte Glaubensgemeinschaft dar. Die einzig andere anwesende Konfession muss entsprechend der Übeltäter sein. Die Gläubigen werden informiert und ideologisch geschult, dass die Evangelischen verfolgt würden, weil sie den einzig wahren Glauben besäßen. Die Konstruktion und Beschreibung der «wir»-Gruppe funktioniert damit über die Abgrenzung und Ausgrenzung der «Anderen», die zwangsläufig nicht im Besitz der einzig wahren Religion sind. Für die Zürcher Gläubigen gilt die offizielle Doktrin, dass nur eine Konfession die richtige sein kann und damit die katholische keinen Anspruch auf Rechtgläubigkeit hat.

Das Gebetbuch mit dem Titel «Gebätt Für das Heil / vnd den wolstand der Kilchen Gottes / in schwären verfolgungs zeiten zusprechen» stammt ebenfalls aus Zürich, der Verfasser ist unbekannt. Auch dieses Gebet drehte sich zentral um die menschlichen Sünden und darum, dass die Sünder aufgrund ihres Ungehorsams Gottes Zorn und Strafe verdient hätten. Doch die Betenden bitten Gott um Barmherzigkeit, Erbarmen sowie um Erkenntnis ihrer Sünden, Reue und Besserung ihrer Taten. Gott solle sein Volk führen, damit es sein Wort predige und die Führung in der weltlichen Sphäre gottgefällig übernehme.

Ausserdem bittet auch dieses Gebet um Hilfe gegen Angriffe von nicht-evangelischen Glaubensgemeinschaften wie den Türken oder anderen «feinden der Evangelischen Warheit».¹⁸⁵ Die Gläubigen bitten nicht nur für sich selbst, sondern für alle bedrängten Evangelischen in Frankreich oder Ungarn, Verfolgung und Drangsale mögen aufhören. Gott wird angerufen, seiner bedrängten Kirche zu helfen, da nur er allein dies könne. Gott möge seinen Frieden senden und die Schwachen stärken.

Die Topoi im Gebet, welches vermutlich für Erwachsene und nicht explizit für Kinder verfasst wurde, gleichen denjenigen aus dem Schülergebet. Die beiden konfessionellen Gruppen werden einander gegenübergestellt. Die evangelische Konfession ist die einzig richtige, was per se ausschliesst, dass die katholische Konfession ebenfalls Glaubenswahrheiten besitzen könnte. Die zentralen Themen sind auch hier einerseits die weit verbreitete Verfolgung der Evangelischen, andererseits die Konstituierung einer weltweiten Konfessionsgemeinschaft, indem die Gläubigen in Zürich für die verfolgten Glaubensbrüder in Frankreich und Ungarn beteten und sie somit als Teil der eigenen Gruppe darstellten.

Im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg entstand in Zürich ein Gebetbüchlein für christliche Soldaten, welches 1656 einerseits in der Froschauer'schen Druckerei bei Johann Jakob Bodmer (1617-1676)¹⁸⁶ und andererseits bei Johann Heinrich Heimberger¹⁸⁷ gedruckt wurde. Inhaltlich unterscheiden sie sich nicht. Die Differenzen betreffen lediglich die Orthografie und Darstellungsart. Dass im gleichen Jahr zwei Auflagen in zwei verschiedenen Druckereien produziert wurden, könnte darauf hindeuten, dass die Gebetbücher, die in einem kleinen

¹⁸⁵ Gebätt Für das Heil: 2.

¹⁸⁶ Kleines Bettbüchlein, 1656: 1.

¹⁸⁷ Kleines Bättbüchlein. Getruckt / Bey Johann Heinrich Heimberger, 1656: 1.

Taschenformat erschienen sind, in kurzer Zeit in grosser Auflage gedruckt werden sollten. Möglicherweise wurden kurz vor dem Krieg die Druckereien angewiesen, für möglichst viele Soldaten ein Exemplar zur Verfügung zu stellen. Die Adressaten des Gebetbandes waren alle Wehrpflichtigen und am Krieg beteiligten Akteure. Denn er enthielt explizit Gebete für die Soldaten, aber auch für die Generäle und Hauptleute. Da der Auftrag die Kapazitäten einer Offizin überstieg, beteiligten sich mehrere Werkstätten an der Produktion. Die Überlieferungssituation deutet ebenfalls auf eine grosse Verbreitung des Gebetbandes hin.¹⁸⁸

In der Vorrede wird der christliche Soldat direkt angesprochen. Das fromme Gebet zum wahren Gott sei zwar allen Menschen jederzeit, den Soldaten aber in besonderem Masse notwendig. Denn die Soldaten können nicht wissen, ob sie nicht in der nächsten Stunde das irdische Leben verlassen werden. Das Gebetbuch verfolge ganz praktische Zwecke. Da es während Kriegshandlungen nicht immer möglich sei, die langen Gebete zu sprechen, erhalten die Kriegstreibenden mit diesem Büchlein ein paar kurze. Wenn der Leser sie nicht auswendig könne, so solle er sie andächtig lesen. Sollten die vorgeschlagenen Gebete in der Not immer noch zu lang sein, stehe es dem Soldaten frei, so zu beten, «wie dich die noht lehret.»¹⁸⁹ Die kürzesten Gebete, halbe Worte oder auch nur blosses Seufzen aus ganzem Herzen seien meistens die besten. Gott wird damit um seinen Beistand für die Kämpfer gebeten.

Das Gebetbuch reagiert damit auf ein vorhandenes Bedürfnis. Die Soldaten im Feld sollen geistlich und seelsorgerlich betreut werden, gleichzeitig fehlt in einem Krieg sowohl die Zeit als auch die Musse für eine zeitintensive, umfassende religiöse Betreuung oder Glaubenspraktiken. Diesem Dilemma wird einerseits mit einer Auswahl kurzer Gebete, andererseits mit einer trostspendenden Einleitung begegnet. Den Soldaten wird versichert, Gott erhöere auch kürzere, nicht formalisierte, individuelle Gebete oder gar ein Seufzen, wenn diese nur ernst gemeint und aus tiefstem Herzen kommen. Den Soldaten wird damit vermittelt, dass sie sich des göttlichen Beistandes sicher sein dürfen und dass sie sich nicht vor dem Tod auf dem Schlachtfeld fürchten müssen. Dem Gebetbuch kommen damit weit mehr Funktionen als diejenige einer blossen Gebetssammlung zu. Es erinnert die Kriegenden jederzeit daran, die üblichen religiösen Rituale und Aufgaben nicht zu vernachlässigen; aber auch daran, dass Gott sie nicht im Stich lässt. Es ist ein Versuch, emotionsbasierte Coping-Strategien zu fördern, indem den Lesenden die Angst vor den kommenden Schwierigkeiten vermindert wird.

Das Gebetbüchlein enthält neben einer geistlichen und einer militärischen, durch Bibelzitate legitimierten Einleitung dreizehn Gebete. Sie sollen zu unterschiedlichen Tageszeiten und Gelegenheiten von unterschiedlichen Personen gesprochen werden. Die Gebete am Morgen, nach einem errungenen Sieg oder nach einem erlittenen Schaden beispielsweise sind an alle Lesenden gerichtet. Das Gebet vor einem

¹⁸⁸ In der Zentralbibliothek Zürich sind sowohl der Druck von Heimberger, als auch derjenige von Heimberger überliefert. In der Burgerbibliothek Bern befindet sich in der *Collectanea politica* von Johann Rudolf Steiner (1624-1686) von 1661 das Gebetbüchlein, das von Bodmer produziert wurde. Kleines Bettbüchlein, 1656.

¹⁸⁹ Kleines Bettbüchlein, 1656: 2.

Angriff enthält separat ausgewiesen fünf Bibelstellen, die im Kriegskontext Trost spenden sollen. Bibelzitate finden sich in den meisten Gebeten, allerdings nicht unter einem besonderen Titel wie beim Angriffsgebet. Dieses gewichtet die besondere Situation der Kriegsdienstleistenden im Moment des Angriffs, indem es bereits den zu erwartenden Schaden aufzufangen versucht. Daneben gibt es ein Gebet, welches die Soldaten für ihre Vorgesetzten, eines, welches die Hauptleute und zwei weitere, welches die Schanzleute am Morgen beziehungsweise am Abend sprechen sollen. Es folgt das Vater Unser.

Der nicht abgetrennte zweite Teil des Bandes befasst sich mit den evangelischen Glaubensgrundsätzen und erinnert an eine Art Andachtsbuch. Die Glaubensartikel werden eingeleitet mit dem vielsagenden Titel «Also lauten die Artickel vnser Christenlichen Catholischen / Apostolischen Glaubens / zu welchen wir vns mit mund vnd hertzen bekennen».¹⁹⁰ Den Verfassern des Gebetbandes war es wichtig, zu demonstrieren, dass es sich bei der Zürcher Konfession um die ursprüngliche, wahre, universelle Kirche handelt, deren Glaubensinhalte und Praktiken unzweifelhaft und richtig sind. Der Begriff «katholisch» wurde insbesondere in der Reformationszeit von allen Konfessionen für die eigene Glaubensgemeinschaft beansprucht. Der Begriff bedeutet im Grunde «allumfassend» oder «universell». Mit ihm wurde eine Ursprünglichkeit verbunden, die nur dem einzig wahren Glauben eigen sein könne.¹⁹¹

Den zwölf Artikeln des evangelischen Glaubensbekenntnisses folgen ausführlich erklärt die zehn Gebote, ein Lehr- und Trostspruch sowie das tägliche Abendgebet. Abschliessend befindet sich mit dem «Christenliche[n] Gebett in Kriegsläuffen / im feld vnd haußhaltungen zugebrauchen» ein Gebet in der Publikation, das einen vielseitigen Einsatzbereich aufweist. Das Büchlein endet mit dem Segensspruch.¹⁹²

Inhaltlich geht es in diesem Gebetband darum, die Stärke und Allmacht Gottes zu betonen, die denen, die an ihn glauben und auf ihn vertrauen, Kraft und Vorteile im Kampf verschafft. «[...] wir aber sollen vnd wollen hoffen allein auf dich vnsern Gott / vnd auf vnsern Heiland Jesum Christum».¹⁹³ Das Vertrauen auf den allmächtigen Gott ist eines der zentralen Topoi, die in den verschiedenen Gebeten und Glaubensgrundsätzen immer wieder vorkommen. Gott zeige den Soldaten den Weg, rette sie vor den Feinden und er allein entscheide über Sieg oder Niederlage. Gott wird darum gebeten, den Menschen zu helfen, ihre Sünden zu erkennen und Gott nicht zu erzürnen. Die Soldaten verdanken jeden Tag, den sie überleben, Gott und danken ihm dafür.¹⁹⁴

Die Menschen, die immer wieder gegen die göttlichen Gesetze verstossen und daher das Kriegselend verdient über sich gebracht haben, werden als grundsätzlich sündig dargestellt. Deshalb bitten die Menschen Gott, ihnen Erkenntnis zu schicken und ihre Sünden zu vergeben.¹⁹⁵ «[...] wir bekennen demütig vor dir / daß wir dise gegen-

¹⁹⁰ Kleines Bettbüchlein, 1656: 42.

¹⁹¹ Jung, Reformation: 11-12.

¹⁹² Kleines Bettbüchlein, 1656: 69.

¹⁹³ Kleines Bettbüchlein, 1656: 59.

¹⁹⁴ Kleines Bettbüchlein, 1656: 6.

¹⁹⁵ Kleines Bettbüchlein, 1656: 58.

würtige Kriegsgefahr / mit vnsern vilfaltigen sünden vor langem vnd wol verdinnet. Dann wir alle vil jahr vnd tag / wider dich vnd dein heiliges Gesetz / mit vnsern vbertretungen / vnd vnder einandern selbs / mit neid vnd haß / mit hader vnd zanck / mit fräfel vnd gewalt gekrieget: [...] den kriegsjammer der vber andere / auch vnserere Glaubensgenossen ergangen / nicht recht behertziget [...]»¹⁹⁶ Ein Grund, weshalb die Gläubigen die Kriegsstrafe verdient haben, sei, dass sie den bedrängten Glaubensgenossen nicht geholfen haben, als diese angegriffen wurden.

Der Krieg wird nicht gegen einen menschlichen Gegner geführt, sondern gegen «die tückischen ränck des Teufels. Dann wir haben nicht einen kampf wider fleisch vnd blut: sonder wider die fürstenthumb [...] der finsternuß diser zeit / wider die boßhaften geister vnder dem himmel.»¹⁹⁷ Gezeichnet wird ein Gotteskrieger, der die Rüstung der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Evangeliums, den Schild des Glaubens und das Schwert des Geistes, des Wort Gottes, anzieht, um gegen das Böse zu kämpfen. Die Lesenden werden damit geschult in der Sichtweise des gerechten, gottgefälligen Krieges, dessen Kampf sie zu frommen Gottesdienern macht. Die Darstellung nimmt Bezug auf die Bibelstelle Epheser, Kapitel 6, Vers 10 bis 20, und damit auf die gleiche Grundlage, wie die Flugblätter «Fleüch vor der Sünd»¹⁹⁸ und «Christen Kampf»¹⁹⁹ des Zürcher Malers Conrad Meyer aus der Mitte des 17. Jahrhunderts (siehe Kapitel 3.9.9). Dass immer wieder die gleichen Bibelstellen und Bilder in unterschiedlichen Publikationsmedien verwendet wurden, verdeutlicht die Bedeutung dieser Vorstellung und Interpretation der Gegenwart in der Zürcher Öffentlichkeit. Es darf vermutet werden, dass zumindest versucht wurde, die Gegenwart im Sinne des Christenkampfes gemäss Epeser 6 zu deuten und eine derartige Haltung in der Leserschaft hervorzurufen. Das anvisierte Publikum umfasste im Falle des Gebetbüchleins alle am Krieg beteiligten Wehrpflichtigen. Dies betraf einen Grossteil der Gesamtbevölkerung, zu einem erheblichen Teil Männer aus der sogenannt einfachen Bevölkerung. Das Gebetbuch eignete sich daher besonders, mit den Massen zu kommunizieren und sie zu beeinflussen. Aus diesem Grund kann das Gebetbuch als bedeutendes Instrument der Zürcher Kriegspropaganda verstanden werden, welches in der geistlichen und militärischen Einleitung die Wehrpflichtigen darauf einstimmte, einen notwendigen, gerechten und von Gott unterstützten Kampf zu führen. Sollten sie sich einem übermächtigen Feind gegenübergestellt sehen, «so fürchte dir nicht vor ihnen: Dann der Herr dein Gott / der dich auß Egyptenland geführt hat / ist mit dir.»²⁰⁰ Die Soldaten werden darauf eingestellt, auf Gott zu vertrauen, um im Krieg motiviert und kampfbereit aufzutreten. Sie bitten ihn immer wieder um Beistand, «eil vns zu hülff: führe du vnserere krieg: streite du für vns in der noht».²⁰¹ Mit Hilfe religiöser Argumentationslinien wird hier auf die Soldaten Einfluss genommen, um sich im Kampf so zu verhalten, wie es für die kriegsführende Einheit am sinnvollsten ist,

¹⁹⁶ Kleines Bettbüchlein, 1656: 57.

¹⁹⁷ Kleines Bettbüchlein, 1656: 3.

¹⁹⁸ Meyer, Simler, Sünd.

¹⁹⁹ Meyer, Christen Kampf: 52-53.

²⁰⁰ Kleines Bettbüchlein, 1656: 4.

²⁰¹ Kleines Bettbüchlein, 1656: 59.

ohne vor eigenen Opfern zurückzuschrecken.

Vor dem Angriff soll daher der Priester zum Volk Israel sprechen, sie zum Kampf gegen den Feind motivieren, sie zur Tapferkeit aufrufen, ihnen die Angst nehmen und versichern, dass Gott mit ihnen sei. Die eigene Gruppe wird damit als von Gott auserwähltes Volk dargestellt, das sich durch den göttlichen Beistand von den Gegnern unterscheidet. Gott wird um Beistand, Kraft und Unerschrockenheit «wider disen vnbillichen gewalt»²⁰² angerufen, da die Soldaten in seinem Namen Unschuldige retten wollen. Konstruiert wird ein Feindbild, welches universelle Gültigkeit hat. Denn es handelt sich um «deine [Gott, J.S.] vnd vnserer feind»,²⁰³ gegen die gekämpft wird. Der Feind habe sich gegen Gott und seine Religion versündigt, wogegen die Gläubigen mit Gottes Hilfe und Schutz kämpfen wollen; «führe deine [Gott, J.S.] sach auß / gedenck an die schmach / die dir täglich widerfahrt von den thoren.»²⁰⁴

Sollten die angesprochenen Soldaten den Krieg gewinnen, werden sie daher nicht nur dazu angehalten, Gott dafür zu danken, ihn zu loben und ihn zu bitten, den Sieg weise zu nutzen, «daß er diene zum trost deiner heiligen betrengten Kirchen.»²⁰⁵ Die Soldaten werden darauf hingewiesen, dass sie nicht für sich oder ihren eigenen Nutzen gekämpft haben, sondern für Gott, den christlichen Glauben und die einzig wahre Kirche. Die Menschen bitten Gott im Austausch um Gnade und um die Errettung am Jüngsten Tag.²⁰⁶

Vorausschauend befinden sich im Buch auch zwei Gebete, welche nach einer erlittenen Niederlage und von den Verwundeten und Sterbenden gesprochen werden sollen. Die Niederlagen werden zum Anlass genommen, an all die grossen Taten Gottes zu erinnern und daran, dass die jetzige Schmach verdient ist. Gott sei erzürnt über die Gläubigen und habe sie deswegen bestraft. Sie müssen ihn nun um Gnade und Vergebung für ihre Sünden sowie um Erlösung bitten.²⁰⁷ Indem die Niederlage als verdiente Strafe für die eigenen Vergehen betrachtet wird, büsst Gott nichts von seiner Allmächtigkeit und Allwissenheit ein. Es handelt sich daher um eine deutungsfokussierte Coping-Strategie, mit deren Hilfe die Ereignisse neu betrachtet und bewertet werden, um sie erträglich und aushaltbar zu machen. Viel länger als im Reich wird die eigene Gruppe als von Gott auserwähltes Volk konstruiert, Sieg und Niederlage als Lohn beziehungsweise Strafe Gottes gedeutet.²⁰⁸ Die Verwundeten und Sterbenden werden damit getröstet, dass der Feind nur den Körper, nicht aber die Seele töten könne. Die Gläubigen dürfen sich daher der göttlichen Obhut übergeben, «so ergib ich mich gedultig in deinen willen / der doch allwegen gut ist / vnd den deinen dienet zu gutem.»²⁰⁹

Im Gebet für ihre Vorgesetzten bitten die Soldaten Gott um Hilfe für die Mitmenschen. Der Gehorsamkeit gegenüber militärischen Vor-

²⁰² Kleines Bettbüchlein, 1656: 11.

²⁰³ Kleines Bettbüchlein, 1656: 11-12.

²⁰⁴ Kleines Bettbüchlein, 1656: 66.

²⁰⁵ Kleines Bettbüchlein, 1656: 18.

²⁰⁶ Kleines Bettbüchlein, 1656: 15-18.

²⁰⁷ Kleines Bettbüchlein, 1656: 18-22.

²⁰⁸ Marchal, Antwort: 768-769, 773-776; Schlumpf, Puren: 73-77.

²⁰⁹ Kleines Bettbüchlein, 1656: 24.

gesetzten kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. Die Gläubigen sind Gott gerne untertänig und gehorsam, daher sollen sie es auch den von Gott eingesetzten Generälen und Offizieren sein. Daneben bitten sie Gott, die Heerführer mit weisen Ratschlägen zu versehen und sie zu väterlicher Treue den Untergebenen gegenüber anzuhalten. Die Soldaten wollen den Befehlen der Vorgesetzten unerschrocken gehorchen.²¹⁰ Der Gebetband propagiert wie die Predigten und andere gedruckte Gebetbücher der 1650er Jahre die Pflicht der Untertanen, ihren Obrigkeiten und Vorgesetzten treu und gehorsam zu sein. Gott habe die Stände geordnet und die Vögte, Amtleute und Richter eingesetzt.²¹¹ Die geistlichen und religiösen Medien stützten damit das vorherrschende System und die gegenwärtige soziale Ordnung. Bereits die Kinder sollten diese politischen Wertvorstellungen vermittelt erhalten. Daher dienten Schulgebete explizit dazu, «daß Sy [die Kinder, J.S.] mit der zeit in der Kirchen vnd im Regiment trewe Diener werden mögind».²¹² Weltliche und geistliche Obrigkeiten und Propaganda arbeiteten zusammen.

Die Offiziere wiederum sollten Gott um Weisheit bitten, recht zu entscheiden, stark zu sein, Disziplin und Frömmigkeit unter den Soldaten sicher zu stellen sowie die richtigen Ratschläge anzunehmen, denn sie sind für viele Menschen und den Lauf des Krieges verantwortlich.²¹³ Die Offiziere hätten als oberstes Ziel «die ehr deines [Gottes, J.S.] heiligen nammens: die rettung deiner beträngten Reformierten Evangelischen Kirchen: vnd des Vatterlands rühigen wolstand.»²¹⁴ Um die bedrängte evangelische Kirche zu beschützen, sollen die Offiziere Gott um Schutz für das Vaterland und die notleidenden Mitglieder der wahren göttlichen Glaubensgemeinschaft bitten, damit sie siegreich seien.²¹⁵ Die Evangelischen werden damit als Volk Israel bestätigt, denn das von Gott auserwählte Volk zeichnet sich dadurch aus, dass es eine lange Verfolgung durchleben muss, ehe es durch die göttliche Gnade Erlösung erfährt.²¹⁶

Das Gebetbüchlein verdeutlicht damit das Selbstverständnis der evangelischen Geistlichkeit von Zürich, wie sie die Zürcher Bevölkerung und Wehrpflichtigen wahrnahm und wie sie die Kriegsgegner charakterisierte. Es ist sprachlich allgemein gehalten und formuliert konkrete Gruppenidentitäten. «Wir» sind im Besitz der einzig wahren Religion, «wir» kämpfen für Gott und sind sein auserwähltes Volk. Der Kampf geschehe zu Ehren des göttlichen Namens und zum Heil seiner Kirche. «Die Anderen» sind nicht nur «unsere» Feinde, sondern auch diejenigen von Gott und des rechten Glaubens: «allmächtiger / ewiger Gott [...] schaw [...] in was gefahren / ängsten vnd kummer / vmb vnsers des recht alten heiligen glaubens willen [...] wir [...] stecken.»²¹⁷

«Die Anderen» stehen zwar mit dem Teufel in Verbindung, können aber nur den Körper, nicht die Seele töten. Daher müssen «wir» uns nicht vor ihnen fürchten. Auch wenn «wir» uns lange um Frieden be-

²¹⁰ Kleines Bettbüchlein, 1656: 26-29.

²¹¹ Form des Abend-Gebäts 1658: 6-7.

²¹² Gwerb, Gebätte: IV.

²¹³ Kleines Bettbüchlein, 1656: 29-32.

²¹⁴ Kleines Bettbüchlein, 1656: 33.

²¹⁵ Kleines Bettbüchlein, 1656: 34.

²¹⁶ Pohlig, Deutungsmuster: 312.

²¹⁷ Kleines Bettbüchlein, 1656: 61-62.

müht haben, so können «wir» die Drangsale «der Anderen» gegen Gott und seine Religion nicht mehr dulden. «Aber / o Herr / die vns vnd vnseren lieben glaubensgenossen so grimmig verfolgen / die [...] hassen vns eintzig von deßwegen / daß wir deine heiligen satzungen höher achten / dann die satzungen der menschen [...]»²¹⁸ Daher hat die eigene Gruppe das Recht, Gott um seinen Beistand zu bitten. Denn sie wird gezwungen, im Namen Gottes in den Krieg zu ziehen gegen diejenigen, die Gottes Evangelium und seine Anhänger so lange verfolgt und geschändet hätten.

Das Gebetbuch schafft klare Gruppenzuteilungen. Es kämpft das Volk Israel, das von Gott auserwählte Zürcher Volk, gegen Gottes Widersacher. Auch wenn die katholischen fünf Orte, der konkrete Kriegsgegner im Kontext des 1. Villmergerkrieges, nicht genannt werden, so sind die Innerschweizer klar als die Feinde Gottes und des wahren Glaubens dargestellt und charakterisiert. Als Kriegsursache wird der Hass der Andersgläubigen gegen die eigene Gruppe genannt. Der Gegner würde nicht akzeptieren, dass die göttlichen Gesetze über den menschlichen stehen. Der Kriegsgegner erscheint damit als gottlos. Die Katholischen haben die falsche Religion und sind damit Agenten des Teufels, die die Rechtgläubigen immer wieder drangsalieren. Im Vergleich zu den Kriegsmanifesten und Flugschriften werden die Gruppen nicht primär über konkrete Handlungen beschrieben, sondern durch ihre Rolle im religiösen Kosmos und damit über konfessionelle Zugehörigkeit und Zuschreibungen. Gruppenmerkmale spielen auch hier eine untergeordnete Rolle. Die Feinde werden nur sekundär aufgrund ihrer Eigenschaft, böse zu sein, kritisiert.

Die Gebetbücher können damit als propagandistische Instrumente betrachtet werden, welche die Lesenden gezielt zu beeinflussen versuchten. Aufgrund der Tatsache, dass die Gebete auf dem Kriegszug mitgenommen, immer wieder gelesen und möglicherweise auswendig gelernt wurden, kann von einer grossen Wirkung ausgegangen werden. Auch wenn das vorliegende Gebetbuch vor dem Villmergerkrieg publiziert wurde mit der Absicht, die Soldaten auf den kommenden Krieg einzustimmen und ihnen Trost zu spenden, sollte sich die Anwendung nicht auf diesen Anlass beschränken. Der Vorteil der beschriebenen Alteritätskonstruktion, welche nicht explizit den aktuellen Gegner benannte, liegt darin, dass die Gebetbücher in einem neuen Konfliktkontext erneut hervorgehoben oder verteilt werden konnten und dabei nichts an Aktualität eingebüsst hatten. Die Gruppenzuteilungen waren vergleichsweise allgemein gehalten. Jeder Gegner konnte zum Feind Gottes erklärt werden. Im Gegensatz dazu waren die Kriegsmanifeste ereignisgebunden und legitimierten den konkreten Waffengang. Die Gebetbücher sind daher für die Fragestellungen der vorliegenden Arbeit von grösstem Wert, da sie die Selbst- und Fremdbilder der Verfassen den aufzeigen. Ihre Gruppeneinteilungen und -charakterisierungen legen den Zeitgeist dar und das Milieu, auf welchem die Kriegsrhetorik aufbauen konnte.

Die gedruckten evangelischen Gebetbücher kontrastieren deutlich mit den überlieferten katholischen Gebetbüchern. Aus dem katho-

²¹⁸ Kleines Bettbüchlein, 1656: 63.

lischen Raum sind aktuell keine Drucke aus der Zeit Mitte des 17. Jahrhunderts bekannt. Möglicherweise befinden sich Einzelexemplare in besonderen Familien- oder Kirchenarchiven, die für die vorliegende Arbeit nicht vollumfänglich durchgesehen wurden. Überliefert sind einige handschriftliche Gebetbücher, die ebenfalls von grossem Wert für die Fragestellungen sind. Drei von ihnen wurden einer näheren Prüfung unterzogen. Es handelt sich um drei Gebetbände aus Luzern die 1614, 1634 und um 1650 entstanden sind. Dasjenige von 1614 wurde von Johann Caspar Aescher von Binningen für seine Tante Katharina Segesser von Brunegg, geborene von Sonnenberg, gestaltet. Dasjenige, das um 1650 entstand, gehörte Jost Segesser von Brunegg. Die Familien Sonnenberg und Segesser waren bedeutende Patriziergeschlechter von Luzern, die sowohl finanziell als auch politisch mächtige Positionen besetzten. Vom Gebetbuch aus dem Jahr 1634 ist weder Verfasser noch Besitzer bekannt.²¹⁹

Einerseits erlaubt bereits die Feststellung fehlender Drucke aus dem katholischen Raum, einige Vermutungen darüber anzustellen, weshalb sich evangelische und katholische Gebetbücher unterscheiden. Mehrere Gründe könnten dafür verantwortlich gewesen sein, weshalb im katholischen Raum im 17. Jahrhundert (vermutlich) weniger Gebetbücher publiziert wurden. Möglicherweise konnten weniger Menschen lesen oder sich ein Gebetbuch finanziell leisten als im evangelischen Raum, weshalb die Publikation keine Abnehmer gefunden hätte. Bisherige Untersuchungen zur Lesefähigkeit²²⁰ und die umfangreiche Flugschriftenproduktion in Luzerner Offizien widerlegen diese Vermutung. Möglicherweise bestand aber auch deswegen geringere Nachfrage nach Gebetbüchern, weil stattdessen zahlreiche religiöse Einblattdrucke mit Gebeten und Bildern biblischer Szenen in der Offizin von David Hault gedruckt wurden. Vermutlich deckten diese den Bedarf ab.²²¹

Die handschriftlichen katholischen Gebetbücher unterscheiden sich auch in ihrer äusseren Erscheinung deutlich von den evangelischen. Sind Letztere schmucklose Drucke, so sind Erstere reichverzierte, mit aufwändigen Heiligenbildern und goldenen Verzierungen versehene Handschriften. Es ist nur schwer nachvollziehbar, wie aufwändig, langwierig und teuer deren Erstellung gewesen sein muss – mitunter, da sie oft mehrere hundert Seiten umfassen und bis zum letzten Abschnitt gleich aufwändig verziert und gestaltet sind. Die Seitenränder des vergoldeten Einbandes des Gebetbuches, das um 1650 entstanden ist, sind zudem vergoldet. Die Familien Sonnenberg und Segesser konnten sich derart aufwändige und vermutlich kostspielige Bücher leisten. Trotz ihrer kostbaren Gestaltung waren sie auf den praktischen Gebrauch ausgelegt. Meist nicht grösser als zehn Zentimeter, dafür umso dicker, konnten sie leicht transportiert und auf Reisen mitgenommen werden. Dies unterstreicht ihren praktischen Zweck im Alltag.

²¹⁹ StALU PA 437/112: ca. 1650 – Gebetbuch des Jost Segesser von Brunegg; StALU PA 437/113: 1634 – Gebetbuch; StALU PA 437/114: 1614 – Gebetbuch von Katharina Segesser von Brunegg.

²²⁰ Zum Thema Lesefähigkeit im eidgenössischen Raum Mitte des 17. Jahrhunderts siehe (Kapitel 3.9.3). Kein evangelischer Bildungsvorsprung Ende des 18. Jahrhunderts nachgewiesen durch: Pfammatter, Schulen: 138-142; Schmidt, Elementarschulen: 32-34; Schmidt, Stapfer-Enquête: 99; Schmidt, Volksbildung: 21.

²²¹ Vrgl. dazu Graphikportal, Hault, David.

Ob sie aber tatsächlich oft mitgenommen wurden, wird aufgrund der kostbaren Aufmachung und des guten Zustandes, in welchem die Bände erhalten geblieben sind, bezweifelt.

Inhaltlich unterscheiden sich die Bücher ebenfalls von ihren evangelischen Pendanten. Die katholischen Gebete sind konfessionell geprägt und preisen die Heiligen. Insbesondere die Marienanbetung nimmt eine prominente Stellung ein. Daneben finden sich aber auch Gebete für Bruder Klaus, den eidgenössischen Patron an sehr zentraler Stelle. Die lokale Frömmigkeit war mindestens ebenso wichtig, wie die universellen Glaubenspraktiken. Der Grundton hingegen gleicht den evangelischen Gebeten. Die Menschen werden als Sünder dargestellt, die Gott um Vergebung und Erlösung bitten. Insbesondere im Hinblick auf das Jüngste Gericht erscheint der Mensch bei seinem Herrn als Bittsteller, der für seine Sünden Abbitte leistet. Im Unterschied zum evangelischen Weltbild wird hier allerdings ein Fegefeuer erwähnt. Die politische Situation wird kaum fassbar in den Texten. Es wird nicht die Anwesenheit von Agenten des Antichristen dargestellt.²²² Da die handschriftlichen Gebetbücher nicht an die Massen adressiert, sondern oft auch Niederschriften von beliebten Gebeten für sich selbst waren, übernahmen sie keine propagandistische Aufgabe. Ein Fehlen konfessionspolitischer Rhetorik in den Texten ist daher nicht allzu ungewöhnlich.

3.5.4 Zwischenfazit: Geistliche Rhetorik im Dienste politischer Interessen

Die Auswertung von religiösen Texten wie Predigten und Gebete hat verschiedene Erkenntnisse geliefert. Von den gedruckten Predigten darf angenommen werden, dass sie zumindest so ähnlich von ihren Verfassern in einem sonntäglichen Gottesdienst gehalten worden sind. Diese Vermutung stützt sich einerseits auf die Aussagen der Verfassenen in ihren Vorworten und andererseits auf die Tatsache, dass sowohl das Amt eines Pfarrers als auch die Verfassung eines Predigtbandes sehr zeitintensiv waren. Es wäre daher der logische Schluss, dass ein Pfarrer, der viel Zeit in eine druckfertige Predigt investierte, diese auch in seinem Alltag nutzte. Unklar bleibt dabei allerdings, in welcher Reihenfolge die Doppelnutzung abgelaufen ist.

Die drei Verfassenen stammten aus unterschiedlichem Milieu. Felix Wyss und Johannes Müller waren zur Zeit der Publikation junge Stadtpfarrer, denen eine erfolgreiche Karriere in Aussicht stand. Hans Konrad Burkhard hingegen war Pfarrer im ländlichen Maschwanden und wurde erst 1668 nach Zürich berufen. Dennoch zeigen ihre Predigten ein ähnliches Bild und Zeitverständnis. Den Predigttexten ist gemein, dass sie nicht auf die aktuelle politische Situation eingehen. Möglicherweise taten dies die Pfarrer im mündlich abgehaltenen Gottesdienst. Ansonsten verdeutlichen sie ein typisch reformiertes apokalyptisches Deutungsmuster. Bereits Matthias Pohlig hat in seiner Studie über Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 festgestellt, dass sich die Verständnisse von Apokalypse

²²² StALU PA 437/112: ca. 1650 – Gebetbuch des Jost Segesser von Brunegg; StALU PA 437/113: 1634 – Gebetbuch; StALU PA 437/114: 1614 – Gebetbuch von Katharina Segesser von Brunegg.

konfessionell unterschieden. Die katholische Konfession verband mit der Apokalypse das Kreuzzugsmotiv, die Bekehrung oder Auslöschung der Ungläubigen. Für den Protestantismus bedeutete der Bezug auf den Jüngsten Tag die Selbstverortung am Ende der Zeit, was für die eigene konfessionelle Identität von zentraler Bedeutung war. Das Luthertum zeichnete sich durch ein passives Abwarten aus, das in Ausnahmefällen von aggressiven heilsgeschichtlichen Deutungsmustern unterbrochen wurde.²²³ Für das Reformiertentum konnte Pohlig ein offen chiliastisches Denken²²⁴ feststellen, dessen Rhetorik die aktive Herbeiführung des Endzeitreiches forderte.²²⁵

Die apokalyptischen Deutungsmuster der protestantischen Konfessionen beeinflussten und steuerten die konfessionelle Identität der jeweiligen Glaubensgemeinschaften sehr stark; viel wirksamer als dies im Katholizismus der Fall war. Dabei ging es nicht um aussenpolitische Aggressionen, sondern um die gute Ordnung und die Förderung des Glaubensbekenntnisses im Innern.²²⁶ Zu diesem Zweck konnten konfessionskulturelle Semantiken aktualisiert werden, die von der jeweiligen Gemeinschaft verstanden wurden. Die biblischen Deutungsmuster konnten je nach Verwendungskontext apokalyptische Bedeutung erhalten, wie dies in den untersuchten Predigten aus Zürich der Fall war. Dies führte zu deutlich konfessionell argumentierenden Selbst- und Fremdbeschreibungen,²²⁷ die im vorliegenden Fall auch für politische Interessen genutzt werden konnten, beispielsweise, um sich von anderen eidgenössischen Orten abzugrenzen. Die rhetorische Referenz war in erster Linie das konfessionell homogene Zürich. Religiöse Texte wurden demnach Mitte des 17. Jahrhunderts für die Vermittlung politisch konformen Gedankengutes instrumentalisiert.

Die Auswertungen zeigen, dass der Stadtzürcher Pfarrer Felix Wyss am Vorabend des 1. Villmergerkrieges, noch bevor der Arther Handel bekannt wurde, mit stark konfessioneller Rhetorik predigte. Die katholischen Gläubigen waren weit weg, die meisten seiner Predigthörenden standen nicht in alltäglichem Kontakt mit den Andersgläubigen. Daher mussten theologische Unterscheidungspunkte in der Predigt immer wieder erklärt und kontextualisiert werden. Der Pfarrer gab seiner Gemeinde gleichzeitig Argumente an die Hand, die es ihnen erlaubten, in einer Debatte mit katholischen Zeitgenossen zu bestehen und die evangelischen Standpunkte zu verteidigen. In den meisten Gottesdiensten schien es gemäss dem Predigtband unter anderem um die Abgrenzung von anderen Religionen und Konfessionen gegangen zu sein. Die Gläubigen hörten also regelmässig davon, was ihre Konfession im Gegensatz zu anderen besser und zum auserwählten Volk machte. Die Rhetorik war eindeutig konfessionalisiert und diente der Abgrenzung zwischen den Konfessionen. Hinweise auf Versöhnung oder die Propagierung eines gemischtkonfessionellen Zusammenlebens finden sich

²²³ Pohlig, Deutungsmuster: 289.

²²⁴ Chiliasmus: Erwartung des Endes der Welt als innerweltliches endzeitliches Christusreich.

²²⁵ Pohlig, Deutungsmuster: 305-306.

²²⁶ Pohlig, Deutungsmuster: 296, 299.

²²⁷ Pohlig, Deutungsmuster: 312.

keine. Dieses wurde stattdessen als Verführung des Satans verurteilt.²²⁸

Im Gegensatz zur politischen Rhetorik wurden in den religiösen Texten die Gruppenzuweisungen und -charakterisierungen weniger über Handlungen getätigt. Stattdessen werden die Merkmale der beiden Gruppen durch Muster und Fixierungen dargestellt. Die jeweiligen Gruppen werden durch ihre Frömmigkeit und ihren Bezug zu Gott beschrieben. Die Evangelischen erscheinen als auserwähltes Volk Israel, das sich nicht vor dem Ende der Welt und dem Jüngsten Gericht zu fürchten braucht. Die Katholischen hingegen gelten als Agenten des Antichristen und übernehmen in diesem Sinne eine wichtige heilsgeschichtliche Funktion. Sie sind Vorboten des nahenden Endes der Welt, indem sie Angst und Schrecken mehren und verbreiten. Da die guten Christen, die Evangelischen, sich auf das Jüngste Gericht und den Eintritt ins Himmelreich freuen dürfen, erhalten die katholischen Miteidgenossen eine wichtige Funktion und müssen nicht als Ungläubige verfolgt oder ausgerottet werden. Die evangelischen Prediger gehen damit nicht nur einig mit den reformierten apokalyptischen Deutungsmustern, wie sie Matthias Pohlig eruiert hat, sondern ermöglichen damit auch eine friedliche Koexistenz mit den Andersgläubigen in der Eidgenossenschaft.

²²⁸ ZBZ Alte Drucke, 5.167,3, fol. 20: 1655 – Grewel der Verwüstung.

3.6 Bündnisbemühungen Zürichs

Die beiden Hauptgegner im Konflikt waren Zürich auf evangelischer Seite und Schwyz auf katholischer Seite. Schwyz hatte aufgrund des grossen Innerschweizer Zusammenhaltes keine Probleme, Verbündete zu finden. Die Innerschweizer Orte hatten soeben ihre innere Zusammengehörigkeit durch die Neubeschwörung des Goldenen Bundes bekräftigt und sich gegenseitige Hilfe im Angriffsfall versprochen. Die Innerschweizer Verbundenheit äusserte sich beispielsweise auch darin, dass die katholischen Orte einander in offiziellen Korrespondenzen nicht nur mit den üblichen Floskeln als «fromb, fürsichtg, Eersamb, weiß, Insonders gut freündlich getreüwe lieb Alt Eydtgnosßen, Mitburgern» ansprachen, sondern auch als «wolvertrauwte Brüeder».¹ Mit dem Begriff der Brüderlichkeit betonten sie, dass sie sich einander verwandtschaftlich verbunden fühlten und eine katholische Familie darstellten. Die evangelischen Gegner wurden kaum noch als eidgenössische Bundesgenossen benannt, sondern schlicht als das «gegentheil»² bezeichnet. Damit wurde den evangelischen Orten zwischenzeitlich der Anspruch aberkannt, sich als Mitglied der eidgenössischen Gemeinschaft bezeichnen zu dürfen.

Zürich hingegen konnte nicht davon ausgehen, dass die evangelischen Orte automatisch auf seiner Seite standen. Von Bern wurde Zürich in seinen Forderungen zwar in der Regel unterstützt, aber die Aarstadt vermied es, wo immer möglich, sich in eine militärische Auseinandersetzung hineinziehen zu lassen. Zürich musste mit grossem diplomatischem Geschick versuchen, Bern oder andere evangelische Orte auf seine Seite zu ziehen.

3.6.1 Vorbemerkungen: Transnationale evangelische Netzwerke

Nach der Niederlage bei Kappel befand sich Zürich in einer schweren Krise. Neben einem erheblichen Reputationsverlust³ wirkte sich der Landfrieden in den Gemeinen Herrschaften zum Nachteil des evangelischen Glaubens und der evangelischen Bevölkerung aus. Die Freien Ämter wurden vom Frieden ausgeschlossen und rasch rekatholisiert.⁴ Zudem waren zahlreiche Mitglieder des Rates im Krieg gefallen und mussten ersetzt werden.⁵

In der Folge wurden die staatlichen Strukturen gänzlich umgestaltet. Die weltlichen Obrigkeiten reglementierten die reformierte Kirche, wobei die einzelnen Orte ihre Spezifika und Eigenheiten behielten. Für die Ausgestaltung des Zürcher Protestantismus war vor allem Heinrich Bullinger (1504-1575) verantwortlich.⁶ Er folgte 1531 dem im Krieg gefallenen Zwingli im Amt des Antistes, dem Vorsitzenden der Zürcher Kirche. Im Gegensatz zu Zwingli war Bullinger bereit, sich nicht aktiv in die Politik einzumischen. Während seiner langen Amtszeit von 44 Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 1575 trieb er die kirchlichen Refor-

¹ StASZ HA.IV.442.001, fol. 1, 5, 11: 1656 – Erster Villmergerkrieg.

² StASZ HA.IV.442.001, fol. 5: 1656 – Erster Villmergerkrieg.

³ Meyer, Kappeler Krieg: 255.

⁴ Bucher, Reformation: 173-177.

⁵ Meyer, Kappeler Krieg: 269-272.

⁶ Vogler, Gebiete: 427-428.

men in Zürich voran. Er erliess zahlreiche Kirchenordnungen und leistete bedeutende Beiträge für den eidgenössischen Protestantismus.⁷

Bullinger war international bestens vernetzt und gut informiert. Gemeinsam mit Calvin in Genf dominierte er die Konsolidierung des eidgenössischen Protestantismus und verfügte über eine internationale Ausstrahlung. In seinen Bemühungen um eine theologische Einheit des Protestantismus gelang ihm zwar keine Versöhnung mit den Lutheranern, eine Angleichung mit Calvin und dem Genfer Protestantismus zeichnete sich hingegen in den 1540er Jahren ab.⁸ Es ist unter anderem seinem Engagement zu verdanken, dass 1549 mit dem Consensus Tigurinus⁹ und 1566 mit der «Confessio Helvetica posterior», dem sogenannten 2. Helvetischen Bekenntnis,¹⁰ reformatorische Bekenntnisschriften entstanden, welche von allen evangelischen Orten der Eidgenossenschaft angenommen und international als Manifest des reformierten Protestantismus anerkannt wurden. Obwohl die einzelnen Orte teilweise ihre spezifischen Eigenheiten behielten, schuf das 2. Helvetische Bekenntnis eine einheitliche theologische Basis,¹¹ da es sich auf die Gemeinsamkeiten statt auf die Differenzen zwischen verschiedenen Ausrichtungen des Protestantismus konzentrierte.¹²

Das 2. Helvetische Bekenntnis erreichte internationale Anerkennung und wurde von protestantischen Kirchen in Ungarn und Schottland übernommen. Dieser Umstand sowie die weitverzweigte Vernetzung und internationale Anerkennung von Bullinger begünstigten ein Milieu, in welchem sich die evangelische Bevölkerung der Eidgenossenschaft zunehmend mit anderen europäischen Evangelischen solidarisierte. Protestantische Flüchtlinge aus verschiedenen europäischen Gebieten wie Italien, Frankreich, England oder Ungarn wurden in eidgenössischen Städten aufgenommen¹³ und beeinflussten deren Wirtschaft positiv. Die im Jahr 1555 aus Locarno nach Zürich ausgewanderten Evangelischen brachten Wissen und Fertigkeiten in der Textilproduktion und im Textilhandel mit. Durch ihre Handelsbeziehungen und Netzwerke trugen sie dazu bei, dass das Textilwesen in Zürich zu einem bedeutenden Wirtschaftsbereich wurde.¹⁴

Die evangelischen Verbindungen wurden auch im 17. Jahrhundert intensiv gepflegt. Die Synode von Dordrecht von 1618 war manifestester Ausdruck eines europaweiten Beziehungsgeflechts und theologischen Austausches, der zu einem internationalen Solidaritätsgedanken führte. Die evangelischen Theologen unterhielten internationale Korrespondenznetzwerke und waren untereinander bestens vernetzt. Daher war es möglich, im Falle bedrängter Evangelischer europaweite Unterstützung anzufordern. Für die verfolgten Waldenser im Piemont konnten 1655 Hilfslieferungen und finanzielle Unterstützung für die Flüchtlinge unter Bezug auf die Glaubensverwandtschaft gemeinschaftlich

⁷ Locher, Zwingli: 85; Vischer, Schenker, Dellsperger, Kirchengeschichte: 122-123.

⁸ Vogler, Gebiete: 428-429.

⁹ Higman, Consensus.

¹⁰ Campi, Bekenntnisse.

¹¹ Vogler, Gebiete: 428-429.

¹² Campi, Bekenntnisse.

¹³ Vogler, Gebiete: 429.

¹⁴ Huber, Locarno.

organisiert werden.¹⁵ Vor diesem Erfahrungshorizont müssen die Entscheidungen und Bündnisbemühungen Zürichs im Zusammenhang mit dem Konflikt mit Schwyz von 1655 betrachtet werden. Zürich wagte die militärische Konfrontation in der Hoffnung, die evangelischen Glaubensverwandten würden die Limmatstadt unterstützen.

3.6.2 Zürichs Suche nach innereidgenössischen Verbündeten

Zürich konnte nicht allein gegen Schwyz und seine Verbündeten vorgehen. Nicht nur, dass die militärische Schlagkraft in einer allfälligen kriegerischen Auseinandersetzung nicht ausreichen würde, auch sein Ansehen in der Eidgenossenschaft würde durch einen Alleingang nachhaltig beschädigt werden. Zürich ging es um eine Neuordnung der Eidgenossenschaft nach seinen Vorstellungen und benötigte für die anzustrebenden Reformen die Unterstützung der evangelischen Orte. Daher argumentierte Zürich, die Erneuerung der eidgenössischen Rechtsverhältnisse käme allen zugute, denn sie zielten auf einen konfessionellen Ausgleich und zunehmende staatliche Durchdringung der Untertanengebiete durch Klärung der Rechtsverhältnisse ab. Zu diesem Zweck sollten die zentralen Institutionen der Eidgenossenschaft wie die Tagsatzung mit zusätzlichen Kompetenzen ausgestattet werden.¹⁶

Für seine Vorhaben war Zürich auf Unterstützung angewiesen. Die evangelischen Orte für das Vorhaben zu gewinnen, war aber aufgrund der Kriegsmüdigkeit der Obrigkeiten nicht einfach. Es reichte nicht, die bisherigen Feindbilder zu stärken und zu betonen, da Religionskriege den Ruf hatten, besonders schrecklich auszuarten.¹⁷

Vorbereitet wurde die Zürcher Suche nach Verbündeten bereits nach dem Bauernkrieg, der zwischen den eidgenössischen Orten eine oberflächliche, zweckgebundene Zusammenarbeit hinsichtlich eines akuten sozialpolitischen Problems notwendig gemacht hatte. Zürich hoffte, die Gunst der Stunde für eine Vereinheitlichung der Bünde nutzen zu können. Unter dem Vorwand des abgelehnten Bundesprojektes beabsichtigte Zürich, ein reformiertes Bündnis äquivalent zum katholischen Goldenen Bund zu etablieren. Konfessionelle Sonderbündnisse waren eigentlich im 2. Landfrieden von 1531 untersagt worden, weshalb den reformierten Orten bisher kein derartiges Unterfangen gelungen war. Die reformierten Sonderbünde scheiterten einerseits aufgrund der Konkurrenzsituation zwischen Zürich und Bern, andererseits aufgrund der vertraglich festgelegten Neutralitätspflicht von Basel und Schaffhausen.¹⁸ Zürich beabsichtigte, nachdem das Bundesprojekt gescheitert war, alle evangelischen Orte und Bündnisse in einem einzigen Bund zusammenzutragen, um eine gemeinsame Verteidigung im Falle eines Religionskrieges festlegen zu können.¹⁹

Aus diesem Grund versuchte Zürich, den Arther Handel zur Angelegenheit aller Evangelischen zu machen. Zürich argumentierte, wie wichtig ein Zusammenschluss aller evangelischen Orte zu einem evan-

¹⁵ Rindlisbacher, Verteidigung: 204, 209-210, 236-254.

¹⁶ Lau, Stiefbrüder: 95-97.

¹⁷ Lau, Stiefbrüder: 97.

¹⁸ Peyer, Verfassungsgeschichte: 93.

¹⁹ Gallati, Neutralität: 163-166.

gelischen Bund sei.²⁰ Im November 1655 bemühte sich der Zürcher Antistes Johann Jakob Ulrich, die anderen evangelischen Orte der Eidgenossenschaft von einem legitimen und notwendigen Krieg gegen Schwyz zu überzeugen, konnte aber mit den bisherigen propagandistischen Argumentationsmustern Zürichs nicht viel erreichen. Aus Sicht seiner Berner Kollegen würde es sich nicht nur um eine religiöse Meinungsverschiedenheit, sondern in erster Linie um eine politische Frage handeln, was in die Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeiten fiel. Die Geistlichkeit solle sich hierbei nicht einmischen. Die gegenseitige Achtung der ständischen Autonomie und Freiheiten war für die eidgenössischen Eliten ein Grundpfeiler der gemeinsamen Politik. Zürich argumentierte allerdings, die Schwyzer Obrigkeit hätte sich in Belange des Gewissens oder in die Befolgung göttlicher Befehle eingemischt, was einer Regierung nicht zustehe.²¹

Die Friedenspartei war in allen eidgenössischen Orten sehr stark. Einerseits führten die noch frischen Erfahrungen aus dem wenige Jahre zuvor beendeten Dreissigjährigen Krieg, dessen Schrecken auch in der Eidgenossenschaft bekannt waren, dazu, dass militärische Auseinandersetzungen aufgrund religiöser Differenzen als besonders gewaltsam und unzulässig galten. Andererseits wusste man, dass innere Streitigkeiten die äusseren Mächte zu einem Eingreifen motivieren und die Autonomie sowohl der eidgenössischen Orte als auch der Eidgenossenschaft als Ganzes gefährden könnte. Nur durch friedliche Koexistenz konnten sich die eidgenössischen Orte ihre Freiheiten sichern. Ausserdem hatte abgesehen von Zürich niemand etwas zu gewinnen – auch Bern nicht, da es an der Verwaltung der umstrittenen Gemeinen Herrschaften gar nicht beteiligt war.²² Innere Parteiungen hatten eine unterschiedliche Einstellung zum Krieg. Die etablierten, an der Regierung beteiligten Familien verdienten ihr Vermögen häufig im Söldnerwesen und sahen im Krieg eine Gelegenheit, Ruhm und Ehre zu erlangen. Die neu aufsteigenden Familien hingegen waren in der Regel nicht in den Solddienst involviert und gegen einen Krieg. Soziales Ansehen und Kapital der alten Eliten sollten nicht noch mehr gesteigert werden.²³

Die Zürcher Argumentation, man müsse den verfolgten Christen zu Hilfe kommen, orientierte sich an traditionellen reformierten Argumentationsmustern, die ein Widerstandsrecht gegen tyrannische Regierungen begründeten. Dieses Widerstandsrecht wurde von Zürich so auf die aktuelle Situation ausgeweitet, dass eine fremde Obrigkeit ihre Untertanen tyrannisierte. In Zürich hatte sich ein Sendungsbewusstsein entwickelt, das implizit für alle Eidgenossen die individuelle Religionsfreiheit und den Freien Zug forderte, wie es im Reich gehandhabt wurde. Die Religionstyrannie würde die guten Evangelischen sogar verpflichten, den Glaubensbrüdern zu helfen. Die Zürcher Geistlichkeit forderte eine intensive Zusammenarbeit der protestantischen Obrigkeiten, reformierte und lutherische, um gemeinsam Gottes Wille umzusetzen. Die damit zusammenhängende religiös motivierte Eskalation des Konfliktes schloss allerdings säkulare Überlegungen, Argumentation

²⁰ Gallati, Neutralität: 169-171.

²¹ Lau, Stiefbrüder: 85-86, 97.

²² im Hof, Régime: 672-673.

²³ Lau, Stiefbrüder: 97.

und Kriegsvorbereitungen aus und konnte von Zürich kaum noch kontrolliert werden.²⁴

Die anderen evangelischen Orte hingegen betonten, politische Überlegungen seien unabhängig von den geistlichen Institutionen. Sie wollten sich lieber ihren Obrigkeiten unterordnen als der geistlichen Führung Zürichs. Dennoch übernahmen sie die von Zürich formulierten Selbst- und Fremdbilder. Die Katholischen wurden als Antichristen bezeichnet, die allerdings nicht durch weltliche Mittel wie einen Krieg zu einem Einlenken bewogen werden müssten. Mit der Übernahme des antichristlichen Feindbildes und der Identifikationsfigur, die evangelischen Gläubigen seien Gottes auserwähltes Volk, war aber ein tiefes konfessionelles Misstrauen entstanden, das fortan die politischen Entscheidungen mitbeeinflusste.²⁵

Hinzu kam, dass die Kriegsbefürworter eine massive Bedrohungslage inszenierten, um Unterstützung für ihr Vorgehen zu gewinnen. Sie argumentierten, die eigene Autonomie könne durch eine friedliche Koexistenz nicht mehr gesichert werden. Ein Präventivschlag sei nötig, da sich die Gegenseite bereits zum Krieg rüste. Die Kriegspropaganda knüpfte damit an den bestehenden konfessionellen Gegensätzen an und vertiefte die gegenseitigen Abneigungen, um agitatorisch wirksam zu werden. Der 1. Villmergerkrieg war damit in erster Linie nicht ein Religionskrieg, sondern eine Auseinandersetzung um unterschiedliche Vorstellungen davon, was die Eidgenossenschaft sein und wie sie aussehen sollte. Die Frage, wie die eidgenössischen Bünde und Verträge ausgestaltet sein sollten, stand im Zentrum der Kriegsziele. Die Grenzen des Sagbaren verhinderten aber, dass die Revision der eidgenössischen Rechtsverhältnisse allein einen militärischen Schlag legitimierte, da es sich dabei genau genommen um Neuerungen handelte, die dem eidgenössischen Gerechtigkeitsverständnis diametral zuwiderliefen. Zürich musste eine Situation konstruieren, die als Kriegsgrund akzeptiert wurde.²⁶

Dafür wurde einerseits auf bekannte konfessionelle Feindbilder zurückgegriffen, die die Zürcher Kirche zur Verfügung stellte. Das konfessionelle Gegenüber als Antichristen zu betrachten, führte dazu, dass alle katholischen Handlungen grundsätzlich misstrauisch betrachtet wurden. Denn man vermutete, sie dienten dazu, den Evangelischen zu schaden. Zur legitimatorischen Unterstützung wurden andererseits nun auch juristische Argumente eingebracht. Diese zielten darauf ab, darzulegen, dass die einzelnen Orte die eidgenössischen Bünde und Rechtsverhältnisse zunehmend unterschiedlich interpretierten und auslegten. Der Streit bestand aus einem Kampf um Deutungshoheit und betraf die Frage, was unter «Eidgenossenschaft», «eidgenössisch» sowie «eidgenössischen Werten und Verhaltensweisen» zu verstehen sei.²⁷

Die eidgenössischen Orte unterschieden sich zunehmend nicht mehr nur durch unterschiedliche sakrale Wertvorstellungen, sondern auch durch auseinanderdivergierende politische Konzepte. Die abnehmende interkonfessionelle Kommunikation stellte sich in diesem Kon-

²⁴ Lau, Stiefbrüder: 87.

²⁵ Lau, Stiefbrüder: 88.

²⁶ Lau, Stiefbrüder: 98.

²⁷ Lau, Stiefbrüder: 98.

text als gefährlich heraus, denn beide Parteien konnten den Gegner und seine Handlungsweisen nicht mehr einschätzen oder vorausahnen. Das grundlegende Missverständnis zwischen den Orten führte dazu, dass beide Seiten davon ausgingen, der jeweils andere werde von expansionsorientierten Motiven geleitet.²⁸

Daher funktionierte die Eidgenossenschaft als Ganzes nur so lange, wie die unterschiedlichen Haltungen unausgesprochen blieben und ignoriert wurden. Insbesondere die diplomatische Korrespondenz und die Kommunikation auf der Tagsatzung unterlag strengen Normen und Tabus; Verstösse gegen die unausgesprochenen Übereinkommen und Regeln des interkonfessionellen Austausches bedeuteten schmerzliche Repressalien. Dazu gehörte nicht nur, dass gewisse Themen nicht angesprochen wurden, sondern auch ein bestimmtes regelkonformes Verhalten, die Einhaltung von Protokoll, Sitzordnung und Sprechreihenfolge auf der Tagsatzung sowie die nonverbale Kommunikation wie Gesten oder Auftreten. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch wurde dieser informelle Regelkatalog unter dem Stichwort «eidgenössische Frundschaft» zusammengefasst. Wollte Zürich andere Parteien zu einer Unterstützung im Krieg bewegen, musste es die Differenzen in den Haltungen der eidgenössischen Orte offenlegen und damit die bisherigen Tabus gezielt brechen. Die Gegenseite beobachtete daher aufmerksam, welche Verhaltensregeln Zürich einhielt und welche gebrochen wurden, in der Hoffnung, dadurch einen Hinweis zu erhalten, ob Zürich zum Krieg rüstete oder nicht.²⁹

Bern war trotz allem dem Krieg gegenüber nicht offen eingestellt. Erst die Nachricht, die Schwyzer Obrigkeit habe die verbliebenen Evangelischen trotz ihrer Bitten um Aufschub durch die eidgenössischen Orte verurteilt und hingerichtet, änderte die Berner Zurückhaltung. Schwyz hatte damit eine Grenze überschritten, die man nicht für möglich gehalten hatte und sich damit unberechenbar gemacht. Dies wirkte auf Bern, als ob Schwyz sich auf den Krieg vorbereite. Bern gab nun Zürich das Versprechen, ihm bedingungslos zu folgen, sollte bei der nächsten Vermittlungstagsatzung keine Einigung gefunden werden.³⁰ Bern half Zürich aber nicht aufgrund konfessioneller Ideologie, sondern aus eigenen machtpolitischen Überlegungen, da es eine zu starke katholische Partei fürchtete. Die Berner Geistlichkeit befürwortete den Frieden und wollte sich nicht von den Zürcher Geistlichen vormunden lassen. In Bern waren es somit die politischen Akteure, die Räte, welche den Krieg befürworteten.³¹

Damit hatte Zürich den mächtigsten evangelischen Partner auf seine Seite gezogen und konnte auf der nächsten Tagsatzung ein Scheitern der Verhandlungen provozieren. Die Vermittlungen erreichten keine Deeskalation; im Gegenteil, Waser verweigerte den Schwyzern bei seiner Abreise aus Baden, die offiziell als Weihnachtspause deklariert war, den eidgenössischen Händedruck, da sie dieser Ehre nicht würdig seien.³² Er warf ihnen vor, keine guten Eidgenossen zu sein.

²⁸ Lau, Stiefbrüder: 98.

²⁹ Lau, Stiefbrüder: 98-100.

³⁰ Lau, Stiefbrüder: 104-106.

³¹ Gallati, Neutralität: 169-170.

³² Lau, Stiefbrüder: 104-106.

Denn Ehre und Reputation spielten in der politischen Kommunikation der Frühen Neuzeit eine zentrale Rolle.³³

Trotz aller Versuche liess sich Basel nicht umstimmen, Zürich zu unterstützen. In seinen Beitrittsverträgen zur Eidgenossenschaft war Basel neben Schaffhausen und Appenzell zur Neutralität und zur Übernahme von Vermittlungsaufgaben bei Streitigkeiten innerhalb des *Corpus helveticum* verpflichtet worden. Hinzu kam, dass Basel aus einem allfälligen reformierten Sieg keine Vorteile hätte ziehen können.³⁴ Ausserdem zweifelte Basel an der Rechtmässigkeit der Auswanderung der Evangelischen von Arth. Daher waren weder die geistlichen noch die politischen Entscheidungsträger dazu zu motivieren, auf der Seite Zürichs in den Konflikt einzugreifen. Indirekt half es Zürich und Bern aber dennoch, indem erreicht wurde, dass auch Solothurn und der Bischof von Basel im Konflikt neutral blieben.³⁵

Schaffhausen hingegen versprach, trotz seiner Neutralitätsverpflichtungen Zürich zu helfen. Vermutlich versprach es sich von einem evangelischen Sieg, an der Regierung der Gemeinen Herrschaften beteiligt zu werden, wovon es bisher ausgeschlossen war. Allerdings war Schaffhausen nicht auf eine so rasche Eskalation und Mobilisation vorbereitet, wie Zürich sie am Anfang des Jahres 1656 vormachen sollte. Die Schaffhauser Truppen von etwa 1'000 Mann erreichten den Kriegsschauplatz daher verspätet. Sie wurden nicht in Gefechten eingesetzt.³⁶

Basel, Schaffhausen und Appenzell waren als letzte Orte in die Eidgenossenschaft aufgenommen worden. Wie üblich wurden dazu gesonderte Verträge geschlossen, welche die vielen unterschiedlichen Teilverträge und Partikularbündnisse der einzelnen eidgenössischen Orte untereinander ergänzten. Die Bestimmungen in den Bündnisverträgen mit Basel, Schaffhausen und Appenzell unterschieden sich von den übrigen Kontrakten. Diese drei Orte wurden schriftlich dazu verpflichtet, bei innereidgenössischen Streitigkeiten neutral zu bleiben und zu vermitteln; «so mag eyn statt Basel durch ir bottschaftt sich darinn arbeyten, söllich uffruor, zweyung und spenn hynzulegen.»³⁷

Das darin zum Ausdruck kommende Verständnis von Neutralität entsprach noch nicht der heutigen, ebenfalls dehn- und wandelbaren Auslegung. Auch wenn unter Neutralität grundsätzlich verstanden wird, dass sich eine (staatliche) Partei nicht an einem Krieg zwischen anderen Parteien beteiligt, so unterliegen die genauen Bedingungen der Neutralität einem interpretatorischen Wandel. Ist es gestattet, einem oder beiden Parteien zu erlauben, durch das neutrale Gebiet zu marschieren oder nicht? Dürfen Waffen, Rohstoffe für die Waffenproduktion oder Söldner an die kriegführenden Parteien geliefert werden?

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, einen vollständigen Abriss über die Geschichte des Schweizer Neutralitätsverständnisses darzulegen.³⁸ Für die weiteren Ausführungen ist relevant, dass das früh-

³³ Hacke, *Konfession*: 111.

³⁴ Lau, *Stiefbrüder*: 105.

³⁵ Gallati, *Neutralität*: 170.

³⁶ Gallati, *Neutralität*: 170-171.

³⁷ *Ewiger Bund der Stadt Basel*. 1501 Juni 9: 80.

³⁸ *Grundlegende Studien zum Thema: Bonjour, Geschichte; Kreis, Neutralität; Schweizer, Geschichte*.

neuzeitliche Neutralitätsverständnis nicht dem heutigen entsprach. Der Truppendurchzug wurde in der Regel trotz ausgesprochener Neutralität gewährt.³⁹ Die Entscheidung, sich in einem Konflikt neutral zu verhalten, wurde meist aus praktischen, nicht aus ideologisch-humanitären Überlegungen getroffen. Die Eidgenossenschaft hielt sich aus europäischen Kriegen heraus, um das eigene Überleben zu sichern. Die aussenpolitische Neutralität war zudem Ausdruck des Unvermögens, sich innenpolitisch auf einen gemeinsamen Weg zu einigen.⁴⁰

Die Motive der frühneuzeitlichen Akteure haben damit nur wenig mit dem heutigen schweizerischen Selbstverständnis einer friedliebenden, konfliktfreien Grundhaltung zu tun. Heute gilt «die Maxime der Neutralität» als «Kern des nationalen Selbstverständnisses»⁴¹ der Schweiz. Im Gegensatz dazu wurde die eidgenössische Neutralität im frühneuzeitlichen Kontext kritisch bewertet. In der Regel galt das Heraushalten und «Stillesitzen» im Angesicht europäischer Kriege als feige, schwach und unsolidarisch. Gleichzeitig war es aus eidgenössischer Sicht kein Widerspruch, trotz der eigenen Neutralität die kriegführenden Grossmächte mit Söldner zu beliefern.⁴²

Das eidgenössische Heraushalten aus dem Dreissigjährigen Krieg gelang nur deshalb, weil sich die europäischen Grossmächte einig waren, dass die wichtigen zentraleuropäischen Alpenpässe besser von einer autonomen Korporation als von einem der konkurrierenden Herrscher kontrolliert werden.⁴³ Die geostrategisch günstig gelegene Eidgenossenschaft diente als neutralisierte Pufferzone zwischen den Grossmächten.⁴⁴ Wenn also im Folgenden von Neutralität und neutraler Position gesprochen wird, so ist damit eine diffuse, noch nicht exakt definierte, dehnbare Haltung gemeint, die in erster Linie beinhaltete, keine offiziellen Truppen in den Konflikt zu entsenden, ansonsten aber durchaus Hilfsleistungen an die kriegführenden Mächte beinhalten konnte.

3.6.3 Zürichs vergebliche Suche nach auswärtigen Bündnispartnern

Der Konflikt um die geflohenen Evangelischen aus Arth spitzte sich sehr rasch zu. Die konfessionspolitische Lage war schliesslich 1655 bereits kritisch aufgeheizt durch die Ablehnung des Bundesprojektes durch die katholischen Orte sowie die Erneuerung ihres Sonderbündnisses. Um die eigene Position sowohl in den kommenden Verhandlungen als auch für den Fall eines bevorstehenden Krieges zu verbessern, suchten beide Streitparteien – Zürich und Schwyz – nach Verbündeten. Für Schwyz gestaltete sich die Suche nach Verbündeten leicht. Die katholischen fünf Orte der Innerschweiz hielten wie gewohnt zu Schwyz. Ihre Verbundenheit hatten sie in der Erneuerung des Goldenen Bundes durch den Borromäischen Bund von 1655 noch einmal verstärkt. Die fünf katholischen Orte waren zudem mit Habsburg-

³⁹ Gallati, Politik (1918): 12.

⁴⁰ Holenstein, Politik: 60.

⁴¹ Holenstein, Europa: 165.

⁴² Holenstein, Europa: 165-171.

⁴³ Holenstein, Politik: 61.

⁴⁴ Holenstein, Europa: 158.

Spanien verbündet und konnten potentiell auf Hilfe durch die römische Kurie hoffen. Für Zürich hingegen gestaltete sich die Suche nach Unterstützern schwieriger. Einerseits waren seit dem 2. Landfrieden von 1531 evangelische Sonderbündnisse untersagt, andererseits bremsten die anderen evangelischen Orte die Kriegslust Zürichs aus. Bern, Basel, Schaffhausen sowie Glarus und Appenzell hatten kein Interesse an einem teuren, verlustreichen Krieg. Sie hatten weniger zu gewinnen als Zürich, sollten die katholischen Orte unterliegen.

Um dennoch die dringend benötigten Verbündeten zu bekommen, versuchte Zürich, den Streit mit Schwyz zur Sache aller Evangelischen zu machen und schlug damit eine völlig andere Argumentationsstrategie ein als im Diskurs auf der gesamteidgenössischen Tagsatzung. Zürich argumentierte in der Korrespondenz mit den anderen evangelischen Orten, es sei wichtig, dass sie sich zu einem evangelischen Bund zusammenschliessen würden. Um dies zu erreichen, veranstaltete Zürich mehrere evangelische Sondertagsatzungen. Dennoch blieb das Vorhaben erfolglos.⁴⁵

Zürich bemühte sich daher aktiv, die unbeteiligten Orte der Ostschweiz für die eigenen Anliegen zu gewinnen. Da in diesem Gebiet zahlreiche gemischtkonfessionelle Orte mit sehr unterschiedlichen politischen Strukturen lagen, versuchten beide Konfliktparteien, die unbeteiligten Orte für sich zu gewinnen. Ziel der Bündnisversuche waren unter anderem Glarus, Appenzell und die Drei Bünde. Diese Korporationen passten ihre jeweilige Politik ihrer geographischen Lage und den konfessionellen Rücksichten im Innern an. Aufgrund der komplexen Verhältnisse wollten diese Gebiete neutral bleiben und sich nicht in den fremden Krieg hineinziehen lassen, von dem sie sich keine Vorteile versprachen. Dennoch wurden sie von beiden Kriegsparteien umworben. Denn die am Konflikt beteiligten Orte waren nur dann mit einer Neutralitätserklärung eines unparteiischen Kollektivs einverstanden, wenn es ihnen nützte. Ansonsten galt das «Stillesitzen» als verpönt.⁴⁶

Die Kriegsparteien wandten diplomatische Mittel, Drohungen, Versprechen und Appelle an das konfessionelle Gewissen an, um beispielsweise Appenzell, Glarus, Sargans, Toggenburg, Rheintal, die Stadt und den Abt von St. Gallen oder sogar die Drei Bünde für ihre Seite zu gewinnen. Waren die jeweiligen Korporationen nicht bereit, Unterstützung zu liefern, so wurde alles unternommen, um sie wenigstens davon abzuhalten, den Gegner zu unterstützen.⁴⁷

Die meisten Umworbenen wie Appenzell, Stadt und Abt von St. Gallen, das Toggenburg oder das Rheintal konnten ihre Neutralität bewahren. Den unbeteiligten Orten war der eigene Frieden wichtiger als die Teilnahme an einem fremden Krieg, der «nicht rein als Ideenkampf [...] um die Ausbreitung ihres Bekenntnisses»⁴⁸ verstanden wurde. Frieda Gallati vermutet die Ursache dafür darin, dass in diesen Gebieten die Konfessionen weniger vermischt waren als im Thurgau, sondern eher nebeneinander in abgegrenzten Räumen bestanden. Sie konnten genügend bedeutende Gründe für ein neutrales Verhalten geltend

⁴⁵ Gallati, Neutralität: 169.

⁴⁶ Gallati, Neutralität: 171-177.

⁴⁷ Gallati, Neutralität: 191.

⁴⁸ Gallati, Neutralität: 191.

machen. Sie würden den Kriegführenden mehr nutzen, wenn sie die jeweils anderskonfessionellen Neutralen im Zaun hielten.⁴⁹

Die unbeteiligten Orte Sargans, Glarus und die Drei Bünde wurden aber schon sehr früh sehr eingehend von beiden Seiten um Unterstützung ersucht. Glarus war ein souveränes Mitglied der Eidgenossenschaft und bikonfessionell. Etwa drei Viertel der Bevölkerung war evangelisch, ein Viertel katholisch. Sargans war eine Gemeine Herrschaft der sieben eidgenössischen Orte Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus und Zug. Abgesehen von Wartau war die Landvogtei katholisch. Die Drei Bünde waren ein zugewandter Ort der Eidgenossenschaft und mit den einzelnen Orten durch verschiedene Bündnisse verbunden. Vor allem Zürich wandte sich eindringlich an die Drei Bünde.⁵⁰ Mit diesem zugewandten Ort unterhielt Zürich traditionell enge Beziehungen. Die evangelischen Geistlichen der Bündner Gebiete wurden meistens in Zürich ausgebildet und unterhielten auch nach ihrer Rückkehr weiterhin intensive Kontakte zu Geistlichen und Gelehrten der Limmatstadt. Die Intensität der Zürcher Bemühungen zeigt sich darin, dass sich in den Bundstagsprotokollen aus der Anfangsphase des Konflikts nur Zürcher Anfragen finden lassen; erst später traten auch die katholischen Orte der Innerschweiz mit ihren Anliegen an die Drei Bünde heran. Daher dominierte im Diskurs auf den Bundstagen die Zürcher Sichtweise und Argumentation. Evangelisch Glarus wandte sich ebenfalls an die Drei Bünde. Glarus sei angefragt worden, Zürich «mit Eidt- Pundts- vnd Religionßgnössischer *assistenz* bey zuspringen».⁵¹ Es wolle sich aber mit den anderen unbeteiligten Orten dazu beraten, sich nicht einzumischen.

Dies war im Sinne der Drei Bünde. Die Bündner fürchteten sich davor, dass der Konflikt auf das eigene Territorium übergreifen könnte. Die Erinnerungen an die Verheerungen in den Bündner Wirren und im Zuge des Dreissigjährigen Krieges waren noch frisch.⁵² Man konnte sich nur schwer vorstellen, dass ähnliche Auseinandersetzungen zu einem militärischen Konflikt innerhalb der Eidgenossenschaft führen könnten. Sprachlich lässt sich dies nachverfolgen. Am 6. November 1655 hielten die versammelten Räte der Drei Bünde fest, man fürchte, dass die «mißverstandtnuß, so sich in lob. Eidtgnoschafft, entzwüschen den Evang. vnd Cathol. ereügend»,⁵³ sich zu einer weitläufigen Sache ausdehnen könnte. Denn die Orte könnten auswärtige Bündnispartner in den Konflikt hineinziehen. Daher erwog man, ob man eine Gesandtschaft oder nur ein Schreiben an die Tagsatzung nach Baden schicken wolle, «vnd durch gütliche *interposition* helffen solche *differenzen* zu guetem ende verleiten».⁵⁴ Man hielt vorerst ein Schreiben «an gemeine Eydgnoschafft beder Religion»⁵⁵ für ausreichend, da noch keine offiziellen Anträge und Forderungen an die Drei Bünde gerichtet worden seien. Einen Monat später waren aus den Missverständnissen

⁴⁹ Gallati, Neutralität: 176.

⁵⁰ Gallati, Neutralität: 178-179.

⁵¹ StAGR AB IV 1/29, fol. 176: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵² Gallati, Neutralität: 178-179.

⁵³ StAGR AB IV 1/29, fol. 175: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵⁴ StAGR AB IV 1/29, fol. 175: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵⁵ StAGR AB IV 1/29, fol. 175: 1655 – Bundstagsprotokolle.

bereits «obschwebende differenzen»⁵⁶ geworden, welche sich nur wenige Tage später zu einer «ruptur»⁵⁷ weiterentwickelt hatten.

Der gemischtkonfessionelle Kontext, wie er sich in den Drei Bünden darlegte, wirkte mässigend auf die Gefahr, in den Krieg hineingezogen zu werden. Einerseits bemühte man sich um eine neutrale Nomenklatur der beiden Gruppen. Weder die Termini «papistisch», «neugläubig» noch «ketzerisch» oder «sektiererisch» wurden verwendet. Die konfessionellen Gruppen wurden neutral als «catholisch» und «evangelisch»⁵⁸ bezeichnet. Es lag den Bündner Ratsherren daher nahe, skeptisch auf die Zürcher Hilfsgesuche zu reagieren.

Das Sprachrohr Zürichs vor Ort in Chur war Oberst Hans Jakob Rahn (1601-1661). Er war aufgrund einer privaten Erbschaftsangelegenheit nach Chur gereist und übernahm auf Geheiss seiner Regierung die Kommunikation mit den Vertretern der Drei Bünde. In den Bundstagsprotokollen der Drei Bünde wird er Oberst Johann Jakob Rahn genannt.⁵⁹ Hans Jakob Rahn war der Sohn von Hans Rudolf Rahn (1560-1627), dem Bürgermeister von Zürich von 1607 bis 1627, der sowohl die Zürcher als auch die eidgenössische Politik massgeblich mitbestimmte. Der Bruder von Hans Jakob, Hans Heinrich Rahn (1593-1669), hatte von 1655 bis 1669 ebenfalls das Amt des Zürcher Bürgermeisters inne. Die Familie Rahn war ein bedeutendes Zürcher Zunftmeister- und Ratsherrengeschlecht, welches von der Frühen Neuzeit an bis in die Moderne zahlreiche einflussreiche Persönlichkeiten hervorbrachte und vor allem die Zürcher Politik mitgestaltete.⁶⁰

Hans Jakob Rahn selber schlug die militärische Laufbahn ein. Er war Offizier in französischen Diensten und Hauptmann im Regiment Schmid, welches in den 1620er und 1630er Jahren in den Drei Bünden und im Veltlin operierte. Von 1639 bis 1651 besass Rahn, inzwischen im Rang eines Obersten, eine Schweizerkompanie im Garderegiment sowie von 1642 bis 1648 eine Kompanie im Piemont und in Catalonien. Obwohl nie Mitglied des Zürcher Rates war er vielfach diplomatisch für den französischen König tätig und pflegte engen Kontakt mit den französischen Ambassadoren in Solothurn. Er kann damit als Agent französischer Interessen in der Eidgenossenschaft betrachtet werden. Durch seine verwandtschaftlichen Verbindungen in die höchste Ebene der Zürcher Regierung wurde er im Kontext des 1. Villmergerkrieges gezielt für die Vertretung der Zürcher Anliegen genutzt.⁶¹ Er sollte nicht nur die Drei Bünde um Hilfe bitten, sondern erhielt auch den geheimen Auftrag, die Erlaubnis zu erwirken, 1'000 bis 2'000 Soldaten im Bündnerland anzuwerben und zu kommandieren.⁶²

Die Bündner Ratsherren hingegen zögerten, dem Zürcher Begehren nachzukommen. Sie erklärten dem Zürcher Gesandten Oberst Rahn neben «freundlicher salutierung», dass die Drei Bünde «alle gueten Eydt- Pundt- vnd Religionsgenossen willen, vnd Neigung gegen den

⁵⁶ StAGR AB IV 1/29, fol. 179: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵⁷ StAGR AB IV 1/29, fol. 181: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵⁸ StAGR AB IV 1/29, fol. 175, 200: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁵⁹ StAGR AB IV 1/29, fol. 209, 214: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁰ Fretz, Rahn: 518-520.

⁶¹ Fretz, Rahn: 518-520.

⁶² Gallati, Neutralität: 178.

Herren von Zürich tragendt». ⁶³ Dennoch sei man nicht gewillt, sich in einen konfessionspolitisch motivierten Krieg hineinziehen zu lassen. Denn wenn die «Religion allen Pündtnusen soll vorzogen werden, so wurden dardurch die Cattolischen Anlaß fassen, alß sollte der Pundtsbrieff aufgehept sein». ⁶⁴ Ein derartiges Signal an die Katholischen, dass die Bundesbriefe nicht mehr gelten würden und weniger wichtig als konfessionelle Solidaritäten seien, hätte unberechenbare Folgen. Dies könnte nicht nur die Trennung der Religionen, sondern auch eine österreichische Intervention provozieren. Dies hätte für die Drei Bünde und alle Evangelischen nachteilige Konsequenzen.

Die Drei Bünde befassten sich seit November 1655 regelmässig mit der eidgenössischen Situation, teilweise auf extra dafür einberufene Sonderkonferenzen. Es war den Bündnern nicht egal, was in der Eidgenossenschaft passierte. Daher besprach man schon sehr früh, was zu tun wäre, sollte der Fall eines Krieges eintreffen. Man sandte daher im Dezember 1655 mehrere Gesandtschaften nach Baden, um zum Frieden zu mahnen. Welche Ursachen zum Zwist geführt hatten und wie die Argumente der beiden Kriegsparteien zu beurteilen waren, dazu äusserte man sich gemäss den schriftlichen Protokollen kaum. ⁶⁵ Für die Drei Bünde schienen die Kriegsgründe nicht relevant zu sein, sie waren in erster Linie daran interessiert, den Frieden zu wahren. Der Zürcher Oberst Hans Jakob Rahn, der vor den Bündner Räten die Zürcher Sichtweise vertrat, ging in seinen schriftlichen Ausführungen kaum auf die üblichen Argumente ein. Er erklärte den Streit damit, dass Schwyz das vorgeschlagene Schiedsgericht nicht akzeptieren wollte und damit das eidgenössische Vertrauen verletzt habe. ⁶⁶ Rahn bezog sich damit auf allgemeingültige eidgenössische und juristische Wertvorstellungen, die nicht von konfessionellen Haltungen abhängig waren. Er passte seine Argumentation an sein gemischtkonfessionelles Publikum an. Daher betonte er in seinen Bündnis- und Hilfsanfragen die Ideale von eid- und bundesgenössischen Pflichten ⁶⁷ sowie von «Gerechtigkeit». ⁶⁸ Diese Schlagworte sollten die Angehörigen beider Konfessionen überzeugen.

Rahn legte zudem dar, dass die Weigerung von Schwyz, den üblichen Rechtsweg einzuhalten, die Ursache dafür sei, dass Zürich keine andere Wahl mehr gehabt hätte, als ihr Recht mit Waffengewalt zu schützen. ⁶⁹ Für Zürich stellte die bewaffnete Konfliktaustragung eine legitime Eskalationsstufe und ein legitimes Rechtsmittel dar, wenn alle übrigen rechtlichen Werkzeuge versagt hatten. Daher wurde immer wieder grossen Wert darauf gelegt, darzulegen, dass man alle rechtlichen Mittel ausgeschöpft hatte. ⁷⁰

Im Wissen um das gemischtkonfessionelle Publikum bemühte sich Zürich bis im Januar 1656, bewusst auf konfessionelle Rhetorik zu verzichten. Die konfessionellen Elemente des Konflikts konnten aber nicht ignoriert werden, daher sandte Zürich neben der offiziellen Kom-

⁶³ StAGR AB IV 1/29, fol. 211: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁴ StAGR AB IV 1/29, fol. 211: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁵ StAGR AB IV 1/29, fol. 189: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁶ StAGR AB IV 1/29, fol. 188a: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁷ StAGR AB IV 1/29, fol. 200: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁸ StAGR AB IV 1/29, fol. 188b: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁶⁹ StAGR AB IV 1/29, fol. 200: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷⁰ StAGR A II LA 1, fol. 5-6: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Dez. 15.

munikation mit den Drei Bünden geheime Nachrichten an die evangelischen Räte. Darin bat Zürich nachdrücklich, ihm im «Nothfall getröwlich Eidt vnd Pundtssgnössisch bey zuestehen».⁷¹ Zürich argumentierte dabei vor allem mit eidgenössischer und konfessioneller Solidarität sowie den Bündnissen. Dennoch war von Anfang an beiden Konfessionen in den Drei Bünden klar, dass es sich um einen konfessionspolitisch motivierten Streit handelte. Am 30. Dezember entschied man sich daher, eine Gesandtschaft an die Tagsatzung nach Baden zu schicken, um bei der Friedensvermittlung zu helfen. Dies sollte umso besser gelingen, da man zwei Gesandte, einer von jeder Konfession, mit der Vermittlung beauftragte.⁷²

Die Drei Bünde wollten sich nicht in den Krieg hineinziehen lassen und boten neben der Vermittlungsarbeit an, dafür zu sorgen, dass Sargans nicht auf der Seite der katholischen Orte in den Krieg eingreife.⁷³ Die Verhandlungen mit Sargans machten zur Jahreswende von 1655 und 1656 einen Grossteil der politischen Aktivitäten aus. Man schickte Briefe und Gesandtschaften nach Sargans mit der Bitte, die aufgestellten Grenzwachen zu entfernen, die Truppen zu demobilisieren und sich im Konflikt neutral zu verhalten.⁷⁴ Dies verdeutlicht, dass die Räte der Drei Bünde die akute Bedrohung durch das benachbarte Sargans als grösser wahrnahmen als die Gefahr, die durch einen innereidgenössischen Krieg für die eigenen Gebiete ausgehen könnte. Daher wurde in intensive Verhandlungen investiert. Auch nach Sargans sandte man eine bikonfessionelle Gesandtschaft, um für ein friedliches Auskommen zu werben. Man wolle sich «Nachparlich»⁷⁵ verhalten, beide Seiten sollten im Konflikt still bleiben und sich nicht einmischen.

Nach anfänglichen Schwierigkeiten meldete schliesslich Sargans zurück, man wolle die zum Schutz und nicht zum Angriff aufgestellten Grenzwachen abziehen und weiterhin in «gueter vertrauwlich Nachbarschaft»⁷⁶ zusammenleben und korrespondieren. Das Argument der guten Nachbarschaft und Freundschaft ist der zentrale Kern der Verhandlungen und Korrespondenz mit Sargans. Damit betonten beide Seiten, das friedliche Nebeneinander weiterhin pflegen zu wollen.⁷⁷ Der Bezug auf das nachbarschaftliche Motiv half dabei, die Situation zu entschärfen und Sargans dazu zu bewegen, einzusehen, dass von den Drei Bünden keine Gefahr ausgehe. Daher wurden die Grenzwachen wieder abgezogen. Sargans und die Drei Bünde sicherten sich glaubhaft beiderseitige Neutralität im aktuellen Konflikt und gegenseitigen Schutz bei einem auswärtigen Angriff zu.

Die Entscheidung, im Konflikt abseits zu stehen und zu vermitteln, wurde von den katholischen fünf Orten der Innerschweiz nach einiger Zeit akzeptiert. Die katholischen Orte waren nur mit dem Gotteshausbund und dem Grauen Bund verbündet, nicht aber mit dem Zehngerichtebund. Auch sie hatten «in Krafft der Pündtnuß, vmb Hülff

⁷¹ StAGR A II LA 1, fol. 3: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Dez. 15.

⁷² StAGR AB IV 1/29, fol. 196: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷³ Gallati, Neutralität: 178-179.

⁷⁴ StAGR AB IV 1/29, fol. 200-202, 209-212: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷⁵ StAGR AB IV 1/29, fol. 201: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷⁶ StAGR AB IV 1/29, fol. 202: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷⁷ StAGR AB IV 1/29, fol. 209-210: 1655 – Bundstagsprotokolle.

anrueffendt, oder dz man sich zur Neutralitet erkleren wölle.»⁷⁸ Sie begnügten sich mit der Neutralität der unbeteiligten Drei Bünde⁷⁹ und wurden dabei durch Casati, den spanischen Gesandten in Chur, unterstützt. Er konnte von den Vertretern des Gotteshausbundes und des Grauen Bundes die Bestätigung erwirken, sich keinesfalls einzumischen, falls Sargans dies ebenfalls nicht täte. Sargans wiederum beobachtete im Auftrag von Schwyz das Verhalten der Bündner.⁸⁰

Zürich hatte aber fest mit grosser Hilfe aus den Drei Bünden gerechnet und bat daher nachdrücklich um militärische Unterstützung und wandte dazu verschiedene Argumentationsstrategien an, die sich im Laufe des Konflikts veränderten. Zu Beginn lag der Fokus auf der Betonung der Bundesverpflichtungen. Zürich würde lediglich das eidgenössische Recht einfordern und verteidigen. Mit fortschreitendem Konflikt wurden konfessionelle Argumentationsmuster wichtiger.

Der Zürcher Vertreter vor Ort, Oberst Hans Jakob Rahn, beanspruchte zudem, dass das Hilfsersuchen den Gemeinden zur Entscheidung vorgetragen werden sollte. Ob dieser Forderung reagierten die Bündner Räte irritiert. Sie zweifelten, ob Zürich eine derart scharfe Forderung tatsächlich gestellt hatte, welche die innere Entscheidungsfindung eines anderen Ortes in Frage stellte. Sie vermuteten, Rahn könnte aus Eigeninitiative einen entsprechenden Antrag gestellt und improvisiert haben.⁸¹ Daher bestätigten Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich wenige Tage später schriftlich, dass Rahn offiziell von der Stadt bevollmächtigt worden sei, zu berichten.⁸² Die Bündner Räte nahmen das Begehren auf und holten die Meinungen der Gemeinden zum Thema ein. Nicht alle Gemeinden lehnten die Hilfsgesuche Zürichs kategorisch ab. Maienfeld, Malans, Jenins, Ortenstein, Prättigau, Puschlav, Schanfigg, Schiers und Seewis boten an, wenn die friedensvermittelnde Gesandtschaft erfolglos bleibe, wolle man Zürich Hilfe schicken, «weilen mann mit den Herren von Zürich, mit ehr, vnd Eydt verbunden, vnd die erhaltung der Evangelischen Religion betreffen thuet, so solle ihnen alle möglichste Hülff geleistet, vnd bewisen werden.»⁸³

Die Bündner Evangelischen waren der Idee nicht gänzlich abgeneigt, den glaubensverwandten Zürchern mit Truppen zu Hilfe zu eilen. Vorerst sandte man aber eine friedensvermittelnde und Informationen einholende Gesandtschaft nach Baden. Weitere Schritte wolle man erst erwägen, wenn diese zurück sei und berichtet habe. Die evangelischen Gesandten erhielten unterdessen von den evangelischen Räten eine Partikularinstruktion. Sie sollten den Herren von Zürich den Willen zur Unterstützung darlegen und sich beraten, wie man im Falle eines Krieges gemeinsam vorgehen könnte.⁸⁴

Um die Drei Bünde dazu zu bewegen, auf der Seite Zürichs in den Krieg einzutreten, argumentierten die Gesandten zunehmend konfessionell. Sie appellierten das «Bandts der Religion»⁸⁵ und rekurrten auf

⁷⁸ StAGR AB IV 1/29, fol. 212: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁷⁹ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 30-31.

⁸⁰ Gallati, Neutralität: 179-180.

⁸¹ StAGR AB IV 1/29, fol. 212: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁸² StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Dez. 15.

⁸³ StAGR AB IV 1/29, fol. 222: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁸⁴ StAGR AB IV 1/29, fol. 224-226: 1655 – Bundstagsprotokolle.

⁸⁵ StAGR AB IV 1/29, fol. 217: 1655 – Bundstagsprotokolle.

das evangelische Wesen, um die Drei Bünde in die eigene Gruppe zu integrieren.⁸⁶ Die zunehmende Dringlichkeit führte dazu, dass die konfessionellen Verbindungen und Bezugspunkte in der Zürcher Argumentation immer wichtiger wurden. Kommunizierte Zürich zu Beginn explizit mit allen Angehörigen der Drei Bünde, wandte es sich seit Beginn des Jahres 1656 vermehrt nur noch an die Evangelischen. Die Anrede war im Dezember noch an die «Gethrūwen Lieben Eidt Puntsgnossen»⁸⁷ gerichtet, im Januar aber an die «gethrewen lieben Eydt-Pundts vnd Religionsgnossen».⁸⁸ Zürich bat seine «Getreüwe Liebe Eidt Pundts vnd Religionsgenossen Jnstendig vnd Angelegenlich[...] dz Sy auch ihre getreüwe khreftige hilf würckhlich Leistind».⁸⁹

Das Motiv der Treue stand im Zentrum der Hilfsanfragen und sollte die Adressaten an ihre Bündnisverpflichtungen erinnern. Damit hingen die zeitgenössischen Ehrvorstellungen eng zusammen. Einem verbündeten Partner die versprochene Treue nicht zu halten, wurde als ehrlos beurteilt. Daher erinnerte Zürich eingehend an diesen Aspekt der gegenseitigen Beziehung, um die evangelischen Bündner dazu zu bewegen, zu helfen. Zürich betonte zusätzlich, wie wichtig die Angelegenheit für das Ansehen durch Gott und für die evangelische Konfession als Ganzes sei. Die Drei Bünde sollten Zürich helfen, «Jnsonderheit weilen es betreffe / die Ehr Gottes / vnd die erhaltung der Evangelischen Religion».⁹⁰ Dazu seien bereits viele Tausend Männer ins Feld gezogen, nur die Bündner würden noch fehlen. Man sei sich sicher, die Bündner würden hier nicht kneifen wollen, «in Consideration dess Bandts der Religion / welches dz khreftigiste Bandt ist».⁹¹

Um seine Forderungen zu unterstreichen, erinnerte der Zürcher Bürgermeister Hans Heinrich Rahn im Januar 1656 in seinem Gesuch an die evangelischen Räte der Drei Bünde daran, dass Zürich und Bern beim Veltliner Mord die Glaubensgenossen unterstützt hätten.⁹² Rahn wies die evangelischen Bündner explizit auf die geleistete Hilfe hin und bat nun um Gegenleistung.⁹³

Der Ton in der innerkonfessionellen Kommunikation wurde zunehmend schärfer. Evangelisch Glarus bat die Drei Bünde im Januar 1656 um Hilfe gegen die Gefahr eines katholischen Einmarsches. Glarus begründete dies mit Feindbildern, die auf eine Intervention hindeuteten. Man sei in Gefahr, weil man von der gegnerischen Religion umzingelt sei.⁹⁴ Zürich betonte die Dringlichkeit und Notwendigkeit der Bündner Kriegshilfe damit, dass auch die katholischen fünf Orte von

⁸⁶ Rindlisbacher, Verteidigung: 230-235.

⁸⁷ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Dez. 15.

⁸⁸ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 24.

⁸⁹ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 11.

⁹⁰ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 11.

⁹¹ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 11.

⁹² Das mehrheitlich katholische Veltlin war Untertanengebiet der Drei Bünde. Die evangelische Minderheit wurde von der Obrigkeit bevorzugt und stellte die lokale Elite. Unter dem Eindruck des gewaltsamen Thusner Strafgerichts von 1618, bei dem protestantische Prädikanten die katholischen Eliten gestürzt hatten, stieg der Unmut in der katholischen Bevölkerung des Veltlins. In koordinierten Überfällen wurden vom 19. bis 23. Juli 1620 etwa 600 evangelische Einwohner getötet. Die überlebenden Evangelischen flohen mehrheitlich. Gallati, Neutralität: 181.

⁹³ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 11.

⁹⁴ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Dez. 27.

ihren Religionsgenossen unterstützt würden. Die Not bedürfe es, dass die Evangelischen ihrer gemeinsamen Konfession wegen zusammenhalten.⁹⁵ Die Evangelischen aus Poschiavo schliesslich bedauerten im Februar die negativen Folgen des Krieges für die Eidgenossenschaft. Sie beurteilten das gemischtkonfessionelle Zusammenleben als «arbeit-selige vnd ellender mixtur beider religionen».⁹⁶

Die Vertreter der Drei Bünde gingen nicht auf die Bündnisanträge ein. Einerseits zögerten sie, da ein Krieg für die Drei Bünde nur negative Folgen gehabt hätte. Gleichzeitig gab es für die Bündner nichts zu gewinnen. Sie argumentierten, dass Zürich in seinem Manifest den Konflikt bewusst nicht als Religionskrieg deklariert hatte. Den Zürchern unter diesen Umständen «nur» aufgrund des verbindenden Elements der Konfession zur Seite zu stehen, konnte man nach aussen nicht rechtfertigen.⁹⁷ Andererseits trug die schwerfällige Bündner Entscheidungsstruktur dazu bei, dass die von den Evangelischen geplante Hilfe nicht zum Einsatz kam, da der Krieg endete, bevor die Bündner mobilisieren konnten.

Zürich bemühte sich nicht nur, von den Drei Bünden militärische Unterstützung zu erhalten, sondern auch von Glarus. Der evangelische Rat von Glarus hatte die Aufnahme der Geflohenen von Arth in Zürich begrüsst und seine Hilfe angeboten. Einer Teilhabe an einem Krieg wich man jedoch um jeden Preis aus. Da Glarus bikonfessionell war, war es für Glarus von existentieller Bedeutung, nicht in einen konfessionellen Krieg hineingezogen zu werden. Ansonsten wäre ein innerörtlicher Konflikt kaum noch vermeidbar gewesen. Glarus war von katholischen Gebieten umgeben und kämpfte selbst seit Jahrzehnten mit inneren konfessionspolitischen Spannungen zwischen der reformierten Mehrheit, die etwa drei Viertel der Bevölkerung stellte, und der katholischen Minderheit. Dies hinderte Zürich nicht daran, um Unterstützung zu bitten. Zürich versuchte, Glarus zu einer beteiligten Partei zu machen. Insbesondere die katholischen Glarner betonten dennoch von Anfang an die Glarner Neutralität.⁹⁸ Aus Sorge vor den negativen Folgen eines möglichen Krieges hatten sie zudem Schwyz gebeten, die gefangen genommenen Arther Evangelischen nicht hinzurichten. Der innereidgenössische Friede hatte für Glarus einen wichtigeren Stellenwert als konfessionelle Zusammengehörigkeitsgefühle.⁹⁹

Da Zürich und Bern dringend auf die militärische Unterstützung von Glarus angewiesen waren, akzeptierten sie die Neutralitätserklärung der evangelischen Mehrheit nicht. Daher baten die evangelischen Glarner die katholischen, gemeinsame Grenzwachen aufzustellen. Ausserdem wurde Schwyz darum ersucht, zu versichern, dass die Glarner Neutralität gewahrt werde. Insbesondere die Katholischen von Glarus bemühten sich sehr, nicht in den Krieg hineingezogen zu werden. Sie bemühten sich daher auch, die unentschlossenen evangelischen Glarner zum Stillesitzen zu bewegen. Doch auch Schwyz bestätigte die Glarner Neutralitätsansprüche aufgrund eigener Interessen nicht. Die Schwyzer

⁹⁵ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Jan. 24.

⁹⁶ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1656, Feb. 18.

⁹⁷ Gallati, Neutralität: 181-182.

⁹⁸ Gallati, Neutralität: 182-183.

⁹⁹ Gallati, Neutralität: 184.

Truppen marschierten nach Kriegsausbruch bewusst durch Glarner Gebiet, wobei Häuser und Felder grossen Schaden nahmen.¹⁰⁰

Diese feindlichen Agitationen, die Glarus dazu bewegen sollten, die katholischen Orte zu unterstützen, führten dazu, dass die beiden Konfessionen in Glarus sich verständigten, das eigene Territorium gemeinsam vor feindlichen Angriffen zu schützen, neutral zu bleiben und von den katholischen Orten zu verlangen, das Glarner Abseitsstehen im Konflikt zu bestätigen.¹⁰¹ Das Verhalten von Schwyz hatte damit das Gegenteil von dem erreicht, was eigentlich beabsichtigt war. Beide Konfessionen beurteilten die Situation gleichermassen als eine von aussen herkommende Bedrohung. Dies führte dazu, dass sie zusammenarbeiteten und sich als gemeinsame Gruppe, als Einheit wahrnahmen. Sie wollten das gemeinsame Gebiet gemeinschaftlich schützen.

Die katholischen Orte anerkannten schliesslich Mitte Januar die Glarner Neutralität, nachdem Glarus die Neutralitätserklärung öffentlich mit einem bindenden Eid beschworen hatte. Das Glarner Abseitsstehen war für die katholischen Orte nur dann tragbar, wenn sichergestellt war, dass der gemischtkonfessionelle Ort auch dem Gegner nicht half. Aus Berner Sicht wurde ein Stillesitzen aber nicht akzeptiert. Schliesslich waren die Evangelischen mit einem Anteil von drei Vierteln deutlich in der Überzahl und die Religionsanliegen wurden als universelle Angelegenheit verstanden. Sie betrafen damit alle Evangelischen aller Orte. Ausserdem war Glarus ein Mitregent der Gemeinen Herrschaften und als solches verpflichtet, sich für die Anliegen und Beschwerden der Untertanen einzusetzen. Allerdings überschlugen sich die Ereignisse und der Krieg war bereits verloren, bevor Zürich Glarus mit Nachdruck zu Hilfsleistungen auffordern konnte.¹⁰²

Die Ostschweizer Gebiete boten ihre Vermittlung nicht nur vor und während dem Krieg an, sondern auch nach dem Waffenstillstand und begrüsst den Abschluss des 3. Landfriedens. Sie bewerteten den eigenen Frieden wichtiger als die Teilnahme an einem fremden Krieg und die damit zusammenhängende konfessionelle Solidarität.¹⁰³

Neben den Ostschweizer Gebieten versuchte Zürich auch, die Gemeinen Herrschaften zur Kriegshilfe zu bewegen. Es gab keine rechtlichen Regelungen dazu, wie sich die Untertanen Gemeiner Herrschaften bei einem innereidgenössischen Krieg zu verhalten hätten. Die katholischen Orte beriefen sich daher wie üblich auf den Mehrheitsentscheid der regierenden Orte, der die Ausrichtung der Gemeinen Herrschaften zu bestimmen hätte. Die rein katholische Gemeinde Herrschaft Lauis blieb aber dennoch neutral. Zentral für die Beteiligung am Krieg war daher neben der konfessionellen Struktur der Gemeinen Herrschaften vor allem ihre geografische Lage. Im Thurgau hatte der katholische Landvogt, der Zuger Jakob Wickart (1609/10-1684), bereits im November 1655 alle Thurgauer Beamten zur Neutralität verpflichtet. Auch die geistlichen und weltlichen niederen Gerichtsherren erklärten sich für neutral. Da Zürich aber beabsichtigte, den Arther Handel dazu zu nutzen, das Ungleichgewicht in der Regierung der Gemeinen Herrschaften

¹⁰⁰ Gallati, Neutralität: 185-187.

¹⁰¹ Gallati, Neutralität: 187.

¹⁰² Gallati, Neutralität: 188-189.

¹⁰³ Gallati, Neutralität: 190-191.

zu korrigieren, besetzte es gleich zu Beginn des Krieges die Gemeine Herrschaft Thurgau und setzte den amtierenden Landvogt ab. Die katholischen Beamten wurden gefangen genommen und die Bevölkerung musste Zürich allein huldigen. Um dieses Vorgehen zu legitimieren und die Thurgauer Bevölkerung für die eigenen Anliegen zu motivieren, hatte Zürich schon lange Vorbereitungen getroffen. Es hatte Religionsbeschwerden sammeln lassen und versprach, der Krieg habe das Ziel, diese abzustellen. Ausserdem argumentierte Zürich, dass ein Sieg der katholischen Orte eine Gefahr für die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften darstellen würde. Zürich war mit dieser Argumentationsstrategie erfolgreich; etwa 900 Thurgauer verstärkten die Zürcher Truppen. Die benachbarten Gebiete blieben hingegen weitgehend neutral. Der kurze Krieg verhinderte eine zu grosse Ausbreitung.¹⁰⁴

Die ennetbirgischen Vogteien wurden von beiden Kriegsparteien umworben. Zürich rechtfertigte in einem Schreiben an die Gemeine Herrschaft, der Konflikt mit Schwyz drehe sich nicht darum, dass Zürich die Religionsfreiheit in den eidgenössischen Orten verlangen würde. Es gehe Zürich darum, das alte Recht des Freien Zuges, welches Konvertierenden erlauben würde, in einen anderskonfessionellen Kanton zu ziehen, zu verteidigen.¹⁰⁵ Auch wenn es dieses Recht auf freien Zug in der Eidgenossenschaft weder rechtlich noch gemäss altem Herkommen gab, war diese Argumentation auf das Publikum angepasst. In Locarno waren die Evangelischen 1555 von den katholischen Orten gezwungen worden, zu emigrieren oder zu konvertieren. Möglicherweise vermutete Zürich, dass noch Evangelische in den ennetbirgischen Vogteien lebten.¹⁰⁶

Die fehlenden rechtlichen Bestimmungen dazu, wie sich die Untertanenländer im Falle innereidgenössischer Auseinandersetzungen zu verhalten hätten, führten dazu, dass den Thurgauer Freiwilligen nach dem Krieg Amnestie gewährt wurde, obwohl ihnen die katholischen Orte hohe Bussen angedroht hatten. Allerdings versäumte es auch der 3. Landfrieden, diese Frage zu klären. Zürich und Bern forderten zwar, dass die Gemeinen Herrschaften in künftigen Konflikten neutral bleiben sollten. Ausserdem sollte es den kriegführenden Parteien verboten sein, diese zu besetzen. Da sich die katholischen Orte aber aufgrund ihrer Stimmenmehrheit in der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften im Vorteil wähnten, verhinderten sie derartige Regelungen. Sie hofften, die Gemeinen Herrschaften weiterhin für sich nutzen zu können, wie das durch die Freiämter Truppen in der Schlacht bei Villmergen der Fall gewesen war.¹⁰⁷

Nicht zuletzt intensivierte Zürich im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges seine Bündnisbemühungen und Hilfsanfragen an die protestantischen Niederlande und Englische Republik unter Oliver Cromwell. Die diplomatischen Bemühungen mit diesen beiden protestantischen Akteuren waren erst in den 1650er Jahren intensiviert worden; zuvor waren sie aufgrund ihrer grossen Entfernung kaum je für die eidgenössischen Orte von besonderem Interesse gewesen. Aufgrund der gefühl-

¹⁰⁴ Gallati, Neutralität: 172-177.

¹⁰⁵ StASZ HA.IV.442.001, fol. 1b: 1656 – Erster Villmergerkrieg.

¹⁰⁶ Huber, Locarno (Gemeinde).

¹⁰⁷ Gallati, Neutralität: 191-192.

ten äusseren Bedrohungslage der evangelischen Gemeinschaft durch die Gefahr katholischer Bedrängnisse intensivierten Zürich und Bern seit der Waldenserverfolgung von 1655 ihre Beziehungen zu den beiden Mächten unter dezidiert konfessionellen Vorzeichen.¹⁰⁸

Die diplomatischen Verhandlungen hatten zum Ziel, ein protestantisches Bündnis aufzubauen und von den Niederlanden und England finanzielle Unterstützung im 1. Villmergerkrieg analog der Waldenserkriegshilfe zu erhalten. Sie wurden von führenden politischen Akteuren, in erster Linie aber von Vertretern der Geistlichkeit, mit den englischen Gesandten John Pell und John Dury,¹⁰⁹ die zumeist in Genf weilten, geführt. England und die reformierten Orte hatten bei der Waldenserverfolgung intensiv zusammengearbeitet, um den betroffenen Glaubensbrüdern im Piemont zu helfen. Ihre Strategien umfassten Bettage, Spendensammlungen, finanzielle Hilfe und diplomatische Intervention bei den relevanten Entscheidungsträgern. Das gemeinsame Vorgehen zur Verteidigung der Angehörigen der eigenen Konfession stärkte die grenzüberschreitende Solidarität und Zusammengehörigkeitsgefühle. Das Ziel war es, den internationalen Protestantismus zu fördern und die protestantischen Korporationen in einer internationalen Vernetzung zu verbinden und gegen katholische Angriffe von aussen zu stärken.¹¹⁰

Die evangelischen Orte Zürich und Bern bemühten sich, durch verbesserte diplomatische Beziehungen von England im 1. Villmergerkrieg finanziell unterstützt zu werden. Sie gingen nur deshalb das Wagnis eines Krieges gegen die Miteidgenossen ein, da sie aufgrund ihrer Erfahrungen in der Waldenserverfolgung fest mit einer grossen finanziellen Unterstützungssumme aus England rechneten.¹¹¹

Um dies zu erreichen, verwendeten die eidgenössischen Akteure ähnliche rhetorische Strategien, wie sie zuvor die englischen Diplomaten im Kontext der Waldenserverfolgung genutzt hatten, um die Gefahr für die protestantische Sache zu betonen und um ihre jeweiligen Ziele zu erreichen. Beide Seiten argumentierten, dass man im Waldenserkonflikt oder im innereidgenössischen Konflikt nicht neutral bleiben könne, ohne die eigene Religion zu verraten, da die jeweiligen Ungerechtigkeiten an den Glaubensbrüdern alle Protestanten etwas angehe. Um englische Unterstützungsgelder zu erhalten, betonten die reformierten Orte daher deren Notwendigkeit und den Einfluss der innereidgenössischen Sache auf alle Protestanten. Es war kein Zufall, dass sowohl der 1. als auch der 2. Villmergerkrieg nach langen europäischen Kriegen stattfanden, als die europäischen Grossmächte kriegsmüde, finanziell erschöpft und nur bereit waren, vermittelnd einzugreifen. England ging es Mitte der 1650er Jahre vergleichsweise gut, sodass hier die Möglichkeit auf Unterstützung gut stand.¹¹²

¹⁰⁸ Rindlisbacher, Verteidigung: 196-201.

¹⁰⁹ Pell war ein angesehenener und diplomatisch erfahrener Gelehrter. Dury war Theologe, der eine Union aller protestantischen Kirchen anstrebte und international gut vernetzt war. Cromwell suchte nach seiner Machtergreifung nach Verbündeten auf dem Kontinent, um international anerkannt zu werden. Die Betonung der «Protestantischen Sache» half ihm, die reformierten Orte der Eidgenossenschaft und die Niederlande als Verbündete zu gewinnen. Rindlisbacher, Verteidigung: 214-217.

¹¹⁰ Rindlisbacher, Verteidigung: 203-205.

¹¹¹ Rindlisbacher, Verteidigung: 285-301.

¹¹² Rindlisbacher, Verteidigung: 279-285.

Trotz der zähen Verhandlungen erreichten die reformierten Orte schliesslich die Zusage, finanzielle Unterstützung zu erhalten. Sie argumentierten wie zuvor die englischen Gesandten bei der Waldenserverfolgung mit dem Hinweis auf den sogenannten «Protestant Cause». In beiden Fällen sei die Ursache des Konflikts, dass die Katholiken beabsichtigen würden, die Protestanten zu vernichten. Es sei daher dringend nötig, dass die protestantischen Kirchen international zusammenhielten und einander unterstützten. Ein zu früh abgeschlossener Friede gefährde das «Gemeine evangelische Wesen». Aufgrund der Kürze des Villmergerkrieges wurden die Unterstützungsgelder, die zwar gesprochen, losgeschickt und mit Verspätung in Genf ankamen, gar nie an Zürich und Bern geleistet.¹¹³

Dem Narrativ der konfessionellen Verbundenheit kam in der internationalen Diplomatie Zürichs im Kontext des Krieges eine zentrale Rolle zu. Denn Zürich hatte bereits die Erfahrung gemacht, dass England dadurch zu Hilfsleitungen motiviert werden konnte. Die rhetorische Strategie diente dazu, auf realpolitischer Ebene seine Ziele zu erreichen. Denn dadurch konnten die Glaubensbrüder an ihre Unterstützungspflichten erinnert werden. Würden sie sich diesen Pflichten entziehen, müssten sie die Verantwortung für den Schaden der ganzen Glaubensgemeinschaft übernehmen. Die Konstruktion einer katholischen Bedrohung wurde geschickt eingesetzt, um das eigene Vorgehen zu legitimieren und Hilfe zu erhalten. Die Argumentationsmuster, die Zürich und Bern in der Kommunikation mit England und den Niederlanden anwandten, verdeutlichen, dass ihnen bewusst war, welchen Erwartungshorizont sie bei ihrem Gegenüber bedienen mussten, um ihre Ziele zu erreichen.¹¹⁴

Das konfessionelle Argument spielte in der Diplomatie mit England eine zentrale Rolle, indem es die verbindenden Merkmale und Gruppenidentitäten ansprach. Beide Parteien nutzten zu unterschiedlichen Zeitpunkten und mit unterschiedlicher Intention ähnliche Strategien, um die konfessionelle Gruppenzugehörigkeit und Abgrenzung von den Katholischen zu betonen. Dadurch sollten die gewünschten Gruppensolidaritäten hergestellt werden. Um Hilfe zu erhalten, inszenierten sich Zürich und Bern als zentrale Standbeine des Protestantismus und legitimierten ihre Handlungen religiös, um nicht als eigennützig zu gelten. Aufgrund der Entfernungen und Verzögerungen blieben die Bemühungen für die evangelischen Orte ergebnislos. Nach dem Villmergerkrieg konzentrierten sie sich daher wieder vermehrt auf gute Beziehungen zu Frankreich.¹¹⁵

3.6.4 Zwischenfazit: Zürichs Appell an gemeinsame Kollektividentitäten

Die Korrespondenzen, die im Kontext des 1. Villmergerkrieges geführt wurden, verdeutlichen ein Muster, bei dem die jeweilige Kommunikation und Argumentationsstrategie bewusst an den jeweiligen Adressaten angepasst wurde. Das offizielle Glarus hatte bei den Bünd-

¹¹³ Rindlisbacher, Verteidigung: 286-302.

¹¹⁴ Rindlisbacher, Verteidigung: 309-313.

¹¹⁵ Rindlisbacher, Verteidigung: 313-325.

nen um eine neutrale Position im Krieg gebeten. Die evangelischen Glarner hingegen bewerteten das konfessionelle Moment im Konflikt deutlich stärker als die offizielle Kommunikation vermuten liess. Sie schrieben am 10. November 1655 «Den Frommen, Fürsichtigen, Ehrsammen vnd Wyssen Burgermeister, Landtrichter, Landtamman, Heüter, vnd Rätthen Evangelischer Religion gemeiner dreyer Pündts, vnsserer besonders gvotehn Fründen, vnd getrewen Lieben Alten Eydt vnd Puntsgnossen».¹¹⁶ Die Verfassenden stellen über die Zugehörigkeit zur gleichen konfessionellen Gemeinschaft und zur politischen Korporation der Eidgenossenschaft eine Einheit her. Sie erläutern daher die Ursachen der aktuellen Streitigkeiten konfessionell. Etliche Personen in Schwyz seien «vss sonderbareen gnaden Gotes, zur erkhanthus der wahrheit vnsserer allein Selligmachenden religion khommen»¹¹⁷ und würden nur einzig aufgrund der evangelischen Religion drangsaliert werden. In der innerkonfessionellen Kommunikation war die Beschreibung der Kriegsursache von grosser Relevanz. Die Benennung der beiden Gruppen veränderte sich ebenfalls. Die katholischen Gegner wurden «Papisten» genannt. Die eigene Gruppe war allein im Besitz der göttlichen Wahrheit.¹¹⁸ Die Errettung des sogenannt «evangelischen Wesens» gereichte nicht nur der Ehre Gottes, sondern diene auch als Kitt für die eigene Gruppe und als Legitimation für das gemeinsame Vorgehen gegen die katholischen Eidgenossen.

Um die eigenen Forderungen nach Hilfe zu unterstreichen, appellierten sowohl evangelisch Glarus als auch Zürich an die Religionsgenossen in den Drei Bünden.¹¹⁹ Damit nutzten sie die Ansprüche, die ein frühneuzeitlicher Evangelischer an sich selbst hatte. Wollte er sich einen frommen, gottgefälligen und guten Christen nennen, konnte er die Appelle seiner Religionsverwandten nicht ignorieren. Diese Rhetorik hat manipulative Züge und soll erreichen, dass sich der Adressat in die gemeinsame Gruppe integrieren und entsprechend gleich handeln will, wie der Rhetor.

¹¹⁶ StAGR A II LA 1, Umschlag: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Okt. 31.

¹¹⁷ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Okt. 31.

¹¹⁸ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Dez. 15.

¹¹⁹ StAGR A II LA 1, fol. 1: 1655 – Landesakten der Drei Bünde, 1655, Okt. 31; 1655, Nov. 18; 1655, Dez. 15; 1655, Dez. 27 und 1656, Jan. 21.

3.7 Mobilmachung: Argumentation von Kriegstreibern

Am 7. Januar 1656 brachen die Zürcher Truppen auf, um Rapperswil zu erobern. Bürgermeister Waser und Pfarrer Traber sprachen den ausrückenden Truppen Mut zu und forderten sie auf, in den kommenden Ereignissen tapfer zu sein. Sie betonten, dass man gerne weiter in Frieden mit den Eidgenossen von Schwyz gelebt hätte, man könne aber nicht länger mit dem Nachbarn Frieden halte, als der Andere das wolle. Schwyz habe die eidgenössischen Rechtsmittel immer wieder abgelehnt. Daher sei Zürich genötigt, «zuo erhaltung ihrer fryheit, zuo schutz der gethrängten»¹ sich zu verteidigen. Die Zürcher Obrigkeit begründete vor den eigenen Untertanen den militärischen Auszug damit, dass man das eidgenössische Rechtswesen verteidige. Schwyz wurde nicht als ultimativer Gegner und Feind definiert, sondern als Miteidgenosse bezeichnet, den man zum Schutze aller wieder auf den rechten Weg zurückführen müsse.

Aus Sicht von Zürich erlaubte das Scheitern der rechtlichen und gütlichen Mittel, militärische Massnahmen zu ergreifen. Wenn alle anderen Versuche ergebnislos geblieben waren, erlaubte Gott die Anwendung von Gewalt, um die Prinzipien des rechten Glaubens durchzusetzen. Da Schwyz wider Religion und Bünde gehandelt habe, sei dieser Fall nun erfüllt.²

Im Folgenden werden unter anderem die zentralen Quellentexte im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg untersucht; es ist dies einerseits das Zürcher Kriegsmanifest, welches am 6. Januar 1656 veröffentlicht wurde. Es erklärte nicht nur den katholischen Orten der Innerschweiz den Krieg, sondern legitimierte auch das Vorgehen der Zürcher Regierung nach aussen und sollte die eigenen Anhänger auf Kurs bringen. Ausserdem motivierte es zu zwei katholischen Antwortschriften, der «Wahrhaffte[n] und gründtliche[n] \ Widerlängung» vom 28. Januar 1656 und dem «Contra-Manifest», das etwas später, vermutlich im Februar, entstand. Sie legitimierten die katholische Sichtweise auf die Ereignisse und das Schwyzer Vorgehen.

Diese drei Texte eignen sich daher besonders, die Hauptfragen der Studie zu untersuchen: Wie wurden konfessionelle Gruppenidentitäten im Kontext vieler Teilidentitäten rhetorisch ausformuliert und wie wurden sie rhetorisch voneinander abgegrenzt? Wie veränderten sich diese rhetorischen Prozesse zur Betonung konfessioneller Gruppenidentitäten und -alteritäten im Laufe des 1. Villmergerkrieges in der Gemengelage verschiedener Teilidentitäten?

Die Untersuchung der Quellentexte befasst sich zudem mit den Fragen, wie sich die Ausformulierung der konfessionellen Gruppenidentitäten und -alteritäten in verschiedenen Konfliktphasen veränderte, wie die konfessionellen Differenzen aufgenommen wurden, um die eigene Position sprachlich zu stärken oder sich vom Kontrahenten abzugrenzen, sowie welchen Stellenwert das Argument «Konfession» bei der Eskalation und Deeskalation von Konflikten im Vergleich mit anderen Argumenten einnahm.

¹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms L 51 (3), fol. 4: 1656 – Rapperswiler Journal.

² EA Bd. 6, Abt. 1, S. 303.

3.7.1 *Argumentation von Zürcher Kriegsbefürwortern*

Nach bisherigen Annahmen stellte die Zürcher Geistlichkeit den Kern der Kriegsbefürwortenden dar. Sie zeichnete sich durch eine einzigartig einflussreiche Stellung im politischen System der Limmatstadt aus und war über personelle Kontakte international breit vernetzt, was der Berner, Basler oder Schaffhauser Geistlichkeit nicht in gleichem Masse gelang. Die weltliche Obrigkeit nutzte diese Netzwerke gezielt für die eigenen Interessen. Die Regierung liess den Geistlichen im Gegenzug gewisse Freiheiten und Einflussmöglichkeiten, indem sich der Zürcher Rat oft vom Antistes Johann Jakob Ulrich (1602-1688, Antistes 1649-1668) beraten liess.³ Umgekehrt stützte die Geistlichkeit das bestehende System, indem sie Zürich zu einem neuen auserwählten Volk Israel konstruierten, den Untertanengehorsam legitimierten und für sich einforderten, von der Regierung beratend angehört zu werden.⁴

Der Zürcher Rat bestand zu einem gewichtigen Teil aus Kaufleuten, die auch entgegen den geistlichen Gutachten entscheiden konnten, wenn die Vorschläge ihnen oder der Stadt wirtschaftlich schaden könnten. Dies war mit ein Grund, weshalb Zürich darauf verzichtete, bei den verschiedenen Religionskriegen im Reich mitzumischen. Die Angst vor einem konfessionellen Krieg lähmte die aussenpolitischen Handlungsspielräume stark. Vor allem die Geistlichkeit versuchte immer wieder, die bestehende Situation des Landfriedens zu ändern, notfalls auch mit militärischen Mitteln. Für sie waren die zunehmenden Klagen aus Thurgauer und Toggenburger Pfarreien über häufiger werdende Schikanen durch katholische Beamte, Gerichtsherren und Gemeindeglieder Anlass, eine Überarbeitung des Landfriedens zu fordern, «um die machtpolitische Handlungsfähigkeit Zürichs wieder herzustellen.»⁵

Der Auslöser des offenen Konfliktes war die Ankunft und Gewährung von Asyl für die Geflohenen aus Arth, die im katholischen Schwyz während Jahren heimlich die evangelische Konfession ausgeübt hatten. Da Zürich wusste, dass es damit Grenzen überschritt und kritisiert werden würde, wurde eine intensive Propaganda aufgeföhren, um sich gegen die Angriffe zu schützen. In diesem Zusammenhang wurden die geflohenen Evangelischen aus Arth als fromme, rechtgläubige Märtyrer stilisiert, die ihrer Obrigkeit niemals ungehorsam gewesen seien. Durch diese Darstellung als unschuldige Glaubensgenossen sollten sich die Evangelischen aus Zürich mit ihnen identifizieren und solidarisieren. Sie würden zum von Gott auserwählten Volk gehören wie die Zürcher und hätten daher deren Unterstützung verdient. Dadurch wurde die eigene Gruppe über konfessionelle Merkmale definiert.⁶

Die Schwyzer Obrigkeit wurde zum gemeinsamen Gegner stilisiert. Das Feindbild beschrieb sie als erbarmungslose, konfessionalisierte Tyrannen, die die evangelischen Glaubensbrüder gefoltert, getötet und verfolgt hätten. Sie würden die ganze evangelische Glaubensgemeinschaft bedrohen. Diese erschreckenden Berichte sollten die Men-

³ Lau, Stiefbrüder: 81.

⁴ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 90, 99, 104; Gebätt in den Schulen: 1; Wyss, Grewel: 68.

⁵ Lau, Stiefbrüder: 82.

⁶ Lau, Stiefbrüder: 83-84.

schen schockieren und dazu motivieren, sich gegen Schwyz zu stellen. Die Schwyzer Regierung kämpfe nicht mehr gegen Tyrannen wie zu Zeiten Tells, sondern sei selbst zu einem Unterdrücker geworden. Die Schilderungen der Verfolgung und der Flucht der Evangelischen von Arth dienten der Propaganda und der Legitimation der Handlungen Zürichs. Dadurch konnten Evangelische in allen reformierten Orten der Eidgenossenschaft zum Kampf motiviert werden.⁷

Die wirtschaftlich-geistliche Elite Zürichs war der Aufnahme der Glaubensflüchtlinge gegenüber skeptisch eingestellt und gegen eine kriegerische Eskalation aufgrund religiöser Überlegungen. Die Geistlichen und Entscheidungsträger in Basel, Bern und Schaffhausen waren ebenfalls zurückhaltend. Sie wiesen darauf hin, es handle sich um eine politische und nicht um eine religiöse Frage, die von den Obrigkeiten anhand der eidgenössischen Bünde verhandelt werden müsse. Kriegerische Massnahmen seien in diesem Fall unzulässig, da sich die einzelnen Stände nicht in die inneren Angelegenheiten anderer Orte einmischen durften. Die Basler und Berner Geistlichkeit versuchte zu verhindern, vom Zürcher Klerus gesteuert zu werden, und ordneten sich daher notgedrungen ihren weltlichen Obrigkeiten unter. Daher musste eine säkulare Begründung für den Krieg gefunden werden, die das konfessionelle Misstrauen und Unverständnis politisch fassbar machte. Eine rein konfessionelle Kriegslegitimation, wie sie die Zürcher Geistlichkeit vertrat, genügte nicht, um militärische Aktionen zu rechtfertigen.⁸

Auf einen militärischen Befreiungsschlag drangen in Zürich und teilweise auch in Bern vor allem Ratsmitglieder, die sich gänzlich dem Staatsdienst gewidmet hatten, wie Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600-1669) oder der Grossgrundbesitzer und Militär Hans Rudolf Werdmüller (1614-1677), General der Zürcher Truppen im Bauernkrieg. Die Vertreter der Kaufleute waren etwas zurückhaltender und versuchten aufgrund der nichtabsehbaren wirtschaftlichen Konsequenzen, Zürich aus einem Krieg herauszuhalten. Da sie sich politisch schlecht organisieren und äussern konnten, blieben ihre Einwände beinahe wirkungslos. Stattdessen wurden ihre Klagen über die katholischen Eidgenossen genutzt, um den Standpunkt der Kriegspartei zu unterstützen.⁹

Johann Heinrich Waser entstammte der gebildeten Zürcher Elite und hatte eine erfolgreiche politische Karriere durchlaufen. 1652 wurde er Zürcher Bürgermeister (siehe Kapitel 2.6). Seine negativen Erfahrungen in Schlachten während des Dreissigjährigen Krieges brachten ihn zur Überzeugung, ein konfessioneller Krieg würde die allgemeine Ordnung vernichten. Politisch bemühte er sich dennoch, die rechtliche Benachteiligung der reformierten Orte durch den 2. Landfrieden auszugleichen¹⁰ und mit Hilfe des Bundesprojektes von 1655 das eidgenössische Bündnissystem zu reformieren.¹¹

Hans Rudolf Werdmüller schlug hingegen eine militärische Laufbahn ein. Nach seinem Studium der Militärtechnik in Genf und Lyon

⁷ Lau, Stiefbrüder: 85.

⁸ Lau, Stiefbrüder: 85-88; Niederhäuser, Krieg: 322-323.

⁹ Lau, Stiefbrüder: 88.

¹⁰ Holenstein, Konfessionalismus: 196.

¹¹ Lau, Stiefbrüder: 89; Suter, Johann Heinrich Waser.

diente er seit 1632 in französischen und schwedischen Diensten. Bis zum Ende des Dreissigjährigen Krieges stieg er bis zum Obersten auf. Im Bauernkrieg von 1653 befehligte er die Zürcher Truppen und wurde zwei Jahre später in den Kleinen Rat gewählt. Er sollte das Zürcher Heer im 1. Villmergerkrieg erneut befehligen und aufgrund seiner erfolglosen Belagerung der Stadt Rapperswil Ziel zahlreicher Spottlieder und der Zürcher Strafverfolgung werden.¹²

Die Parteien der Kriegsbefürworter setzten sich in Zürich und Bern aus Vertretern ähnlicher sozialer Milieus zusammen. Berufspolitiker, Militärexperten sowie in Zürich die Geistlichkeit wollten mit Hilfe eines militärischen Erfolges das aktuelle rechtliche Ungleichgewicht korrigieren, in erster Linie aber auch ihre eigene Reputation und ihr soziales Kapital erhöhen. Die Politiker vertraten nach aussen zunehmend einen juristischen Argumentationsstandpunkt und thematisierten die säkularen Spannungen. Diese Argumentationsstrategie war zentral, um nicht den Anschein eines fanatischen Religionskonfliktes zu erwecken, was im zeitgenössischen Diskurs keinen legitimen Kriegsgrund dargestellt hätte. Erst sieben Jahre zuvor war es im Reich endlich gelungen, den ausgearteten Dreissigjährigen Krieg zu beenden. Gemäss Thomas Lau wurde daher argumentiert, der Krieg sei legitim und notwendig, um das Funktionieren der Gesamteidgenossenschaft zu reparieren und sicherzustellen. Diese Interpretation der Kriegslegitimation legt die Vermutung nahe, dass die militärische Auseinandersetzung als problemorientierte Coping-Strategie zur Bewältigung der konfessionspolitischen Spannungen Mitte des 17. Jahrhunderts verstanden werden müssen. Die konfessionelle Spaltung selbst konnte nicht behoben werden, aber die Art und Weise, wie damit umgegangen wurde und im 2. Landfrieden festgeschrieben war.¹³

Auch wenn die geistlichen und weltlichen Kriegsbefürworter unterschiedlich argumentierten, so zielte ihre Propaganda doch in die gleiche Richtung und verstärkte sich gegenseitig. Die Geistlichkeit betrachtete den Konflikt als Krieg des von Gott auserwählten Volkes gegen den Antichristen, die Politik als Auseinandersetzung um juristische Grundsätze. Die Obrigkeit bemühte sich daher, rechtlich-juristisch zu argumentieren, um zu erreichen, dass der Landfrieden für die eigene Seite günstiger ausgelegt wurde. Daneben stellten sich neu aber auch grundsätzliche Fragen zu den eidgenössischen Regeln und Verständnissen hinsichtlich der gemeinsamen, verbindlichen politischen und juristischen Verhaltensnormen. Dies betraf beispielsweise die Frage, wie weit die Autonomie der einzelnen Orte reichte. Waren die einzelnen Stände, wie die Inneren Orte unter Berufung auf die alten Bünde argumentierten, vollständig autonom innerhalb ihrer Territorien oder waren sie vollständig dem eidgenössischen Recht verpflichtet. Unklar war dabei auch der Stellenwert ungeschriebener, übergeordneter moralischer Vorstellungen wie das eines allgemeinen Naturrechts, gemäss welchem Zürich für konvertierte Eidgenossen den Freien Zug beanspruchte. Derartige Forderungen waren nicht nur neu, sondern für die katholischen Orte auch gänzlich untragbar, da eine völlige Religionsfreiheit in der Eidgenossenschaft, was die Zürcher Pläne aus ihrer Sicht bedeuten

¹² Henrich, Hans Rudolf Werdmüller.

¹³ Lau, Stiefbrüder: 89-92.

würden, nicht akzeptiert werden könnte.¹⁴

Diese Zusammensetzung der Kriegspartei aus vielen verschiedenen Teilgruppen mit jeweils unterschiedlichen Partikularinteressen führte dazu, dass die offizielle Kriegslegitimation, die am Tag vor dem Zürcher Auszug gedruckt wurde, viele verschiedene Rechtfertigungsgründe und -strategien vereinen musste. Sie findet sich im Zürcher Kriegsmanifest, einem der zentralsten Dokumente im Kontext des 1. Villmergerkrieges. Diese offizielle Flugschrift liefert sowohl hinsichtlich der Kriegsmotivation, der Propagandamuster als auch der Wertvorstellungen in der ersten Kriegsphase wertvolle Hinweise. In der bisherigen geschichtswissenschaftlichen Forschung wurde das Kriegsmanifest zwar von den meisten Autoren beachtet, aber als reine Informationsquelle hinsichtlich des Beginns des Krieges relativ kurz abgehandelt. Erst Daniel Guggisberg hat die Flugschrift im Rahmen seiner Dissertation «Das Bild der 'alten Eidgenossen' in Flugschriften des 16. bis Anfang 18. Jahrhunderts» gründlicher untersucht, allerdings mit klarer Beschränkung auf historische Argumentationen und die Geschichtsbilder des Textes. Eine intensive Textanalyse hinsichtlich konfessioneller Identitätsvorstellungen wurde noch nicht geleistet und wird neue Erkenntnisse liefern. Für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung ist die Feststellung von Guggisberg, dass die Autoren «ihren Emotionen freien Lauf [liessen] wegen der Ungerechtigkeiten, die ihnen die Katholischen angetan hätten».¹⁵ Aufgrund der ausser Kontrolle geratenen Emotionen waren die reformierten Autoren nicht mehr zu einem Gespräch bereit.¹⁶

Das Zürcher Kriegsmanifest entstand, nachdem der Streit zwischen dem Zürich und Schwyz eskaliert und die eidgenössische Vermittlungstagsatzung gescheitert war. Die Kriegsvorbereitungen liefen bereits. Das Manifest wurde am 5. Januar 1656 vom Zürcher Rat beschlossen und am 6. Januar 1656¹⁷ in Zürich und Basel gedruckt.¹⁸ Es diente dazu, vor der eigenen evangelischen Bevölkerung und der zeitgenössischen Öffentlichkeit den Krieg gegen die katholischen Orte der Innerschweiz zu begründen und zu legitimieren. Gleichzeitig sollte es künftigen Friedensvermittlern die Zürcher Sichtweise darlegen.

Max Spörri wies eindeutig nach, dass das gedruckte Manifest innerhalb der nächsten drei Tage mindestens in Zürich und im Thurgau grossflächig verbreitet wurde.¹⁹ Verschiedene Texte bezogen sich auf das Kriegsmanifest wie beispielsweise die Flugschriften der «Thurgauer Gespräche» oder der Schlachtenbericht, der vom Villmerger Pfarrer Beat Jakob Keyser aus Zug im Villmerger Jahrzeitenbuch notiert wurde.²⁰ Dies belegt, dass die Schrift in den katholischen Orten zumindest einem besser informierten Publikum bekannt gewesen ist.

Verfasst wurde das Manifest auf Befehl der Zürcher Regierung. Konkrete Autoren sind nicht bekannt. Der Text nennt in der Einleitung

¹⁴ Lau, Stiefbrüder: 92-93.

¹⁵ Guggisberg, Bild: 712.

¹⁶ Guggisberg, Bild: 163-179, 707-712.

¹⁷ Gemäss altem Kalenderstil am 27. Dezember 1655. Daher befindet sich auf dem Deckblatt der Zürcher und Basler Drucke die Jahreszahl «1655».

¹⁸ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3.

¹⁹ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3-4.

²⁰ Keyser, Bericht: 212.

die Bürgermeister, Schultheissen, Landammänner und Räte der reformierten Orte Zürich, Bern, Glarus, Basel, Schaffhausen und Appenzell als Urheber des Manifests,²¹ was aber vermutlich von den Obrigkeiten der Stände Glarus, Basel, Schaffhausen und Appenzell nicht genehmigt worden war. Auf dem Titelblatt befindet sich neben zwei Zürcher Löwen auch das Zürcher Wappen. Dies unterstreicht, dass das Manifest aus der Limmatstadt stammte. Die katholischen Orte gingen davon aus, dass Zürich allein der Urheber des Textes war.²²

Es wird angenommen, dass die führenden Vertreter der kriegstreibenden Partei massgeblich an der Verfassung beteiligt waren. Vermutlich haben Bürgermeister Johann Heinrich Waser und Stadtschreiber Hans Caspar Hirzel (1617-1691), der aufgrund seines Amtes die Zürcher Ratsprotokolle verfasste und später Bürgermeister wurde, bei der Abfassung des Textes eine wichtige Rolle gespielt, möglicherweise auch General Hans Rudolf Werdmüller.²³ In der rhetorischen Textanalyse wird daher davon ausgegangen, dass das Zürcher Kriegsmanifest nur von Zürcher Autoren ohne Rücksprache mit den anderen evangelischen Regierungen verfasst wurde. Für diese Annahme spricht die kurze Zeit zwischen Beschluss und Druck.

Da das Manifest erst nach den ersten militärischen Handlungen veröffentlicht wurde, verneint Daniel Guggisberg, dass es sich dabei um eine Kriegserklärung handle. Der Text sei vielmehr als Rechtfertigung gedacht, weshalb die katholischen Orte ihrerseits mit zwei Antworttexten reagierten, die die katholische Sichtweise darstellten und explizit auf das Zürcher Kriegsmanifest Bezug nahmen.²⁴

Neben Guggisberg hat Thomas Lau in seiner Monographie «Stiefbrüder» das Kriegsmanifest eingehender, wenn auch nur in seinen Grundzügen, untersucht. Er konstatierte, dass in diesem Text zwei Kriegserklärungen nebeneinanderstehen, was aus der aktuellen Lage im Zürcher Rat resultierte. Den Krieg befürworteten zwei Gruppierungen: radikale Geistliche wollten einen Religionskrieg, Politiker strebten eine Bundesreform und die Abschaffung ihrer strukturellen Benachteiligung bei der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften an. Diese beiden Parteien waren bei Kriegsausbruch in etwa gleich stark, was sich auch im Text widerspiegelte. Daher waren die säkularen und die sakralen Legitimationsmuster etwa gleich stark vertreten und eng miteinander verwoben. Zürich wollte die Eidgenossenschaft unter neuen ideologischen Vorstellungen vereinen und die konservativen Kräfte der Innerschweiz eingrenzen. Eine derartig paradoxe Legitimationsstrategie sei Dank der starken politischen Führung durch Bürgermeister Johann Heinrich Waser kaschierbar gewesen.²⁵

Der Kriegsausbruch veränderte die Sachlage aber rasch, da die militärische Führung zunehmend die Zügel in die Hand nahm. Dies führte beispielsweise dazu, dass die Zürcher Truppen aufgrund des raschen Auszuges ohne Feldgottesdienst und Feldprediger losmarschierten und in den Kampf zogen. Die Geistlichen der Stadt Zürich, die einen

²¹ Manifest, 1655: 1.

²² Guggisberg, Bild: 707.

²³ Vrgl. Lau, Stiefbrüder: 108.

²⁴ Guggisberg, Bild: 167.

²⁵ Lau, Stiefbrüder: 106-108.

Religionskrieg propagierten, hatten die ideologischen Vorbereitungen noch nicht getätigt und konnten den Truppen weder seelsorgerlichen noch ideologischen Rückhalt geben.²⁶

In Zürich begann unterdessen der Streit um den Charakter des Krieges, der im Zürcher Kriegsmanifest noch unentschieden geblieben war. Sollte es sich um einen langwierigen Konfessionskonflikt oder um einen Feldzug mit konkretem politischem Ziel handeln?²⁷

Es handelte sich beim Zürcher Kriegsmanifest also um die öffentliche Erläuterung der zürcherischen Absichten und Ziele, um diese gegen Behauptungen Dritter klarzustellen. Das Manifest ist eine gedruckte Flugschrift von sechs Seiten, die der Rechtfertigung des Krieges diene. Die gegnerische Partei muss daher als schuldig und die eigene Seite als unschuldig erklärt werden. Das Manifest eignet sich daher für die Untersuchung der Fragen, welche Gruppenidentitäten und Feindbilder zur Motivierung des Kriegsvolkes mobilisiert wurden.

Das Manifest, «Oder Offenes Außschreiben Der wichtigen Ursachen / welche die Evangelischen Ort der Eydgnoschafft genöthiget / wider die von Schwytz vnd ihre Anhänger öffentlich zu feld zuzuehen»²⁸ beginnt mit den Worten «Aller ehrbaren Welt»²⁹ und benennt damit die anvisierten Adressaten. Es seien dies alle, die sich selbst als ehrenhaft bezeichnen. Gemeint waren vor allem Eidgenossen und Protestanten, aber nicht nur. Durch die Betonung des Ehrbegriffs sollten sich möglichst viele angesprochen fühlen. Es ging darum, die Lesenden davon zu überzeugen, dass alle, die sich selbst als ehrbar bezeichnen, die Zürcherische Perspektive teilen mussten.

Gerichtet war das Manifest einerseits an die eigenen Untertanen, die evangelische Bevölkerung Zürichs, die für den Kriegsdienst gegen die katholischen Miteidgenossen motiviert werden sollten. Andererseits richtete sich der Text an alle evangelischen Untertanen der Eidgenossenschaft, also auch der Gemeinen Herrschaften. Sie sollten zur freiwilligen Unterstützung Zürichs motiviert werden. Ausserdem sprach der Text andere evangelische Obrigkeiten und die protestantische Mächte Europas an. Er wollte durch die Darlegung der nicht hinnehmbaren Zustände Betroffenheit und Unterstützungswillen generieren. Zudem richtete sich der Text an die katholischen Untertanen und andere katholische Akteure. Sie sollten von der Rechtmässigkeit des Zürcher Vorgehens und von der Rechtswidrigkeit des katholischen Verhaltens überzeugt werden. Der Text appellierte an das freundeidgenössische Verhalten: wer sich tugendhaft nannte, der musste zwangsläufig das Zürcher Anliegen vertreten. Ausländische Fürsten sollten davon abgehalten werden, die katholischen Orte zu unterstützen.

Der Text des Manifests ist aufgrund seiner langen Sätze und schwierigen Syntax im Vergleich zu anderen Flugschriften schwer verständlich. Flugschriften waren üblicherweise an die breite Bevölkerung gerichtet und zeichneten sich daher meist durch eine verständliche Sprache und Darstellung aus. Dies verdeutlicht, dass wenig Zeit für die Vorbereitung des Textes blieb und dass sich die Verfasser nicht ge-

²⁶ Lau, Stiefbrüder: 108.

²⁷ Lau, Stiefbrüder: 108.

²⁸ Manifest, 1655: Titelseite.

²⁹ Manifest, 1655: 1.

wohnt waren, Flugschriften anzufertigen. Die angenommenen Verfasser waren Zürcher Ratsherren, die sich eher gewohnt waren, rechtliche Texte, Texte des diplomatischen Verkehrs, gelehrte Schriften oder ähnlich komplexe Arbeiten zu verfassen.³⁰

Der Text ist in argumentierendem, begründendem und wertendem Ton verfasst. Er verurteilt die Gegner und bezichtigt sie mehrfach, die christlichen Werte zu verletzen, sich uneidgenössisch zu verhalten und die freundschaftliche Kommunikation abgebrochen zu haben. Dadurch soll das Vorgehen Zürichs nach innen und aussen legitimiert werden. Die Leser sollen von der Zürcher Sichtweise überzeugt werden und sich von der Situation betroffen fühlen. Die Autoren wollten möglichst viele motivierte Soldaten und breite politische Unterstützung für ihren Krieg generieren. Desertionen waren in frühneuzeitlichen Heeren ein grosses Problem. Durch motivierte, emotional betroffene Truppen konnte dem zumindest teilweise vorgesorgt werden. Der Text gibt daher Aufschluss darüber, wie Zürich glaubte, die Bevölkerung zum Krieg gegen die katholischen Eidgenossen motivieren zu können. Dies erlaubt Rückschlüsse darauf, welche Motive aus Sicht der Obrigkeit die Untertanen beschäftigten und motivierten. Die Verfasser sprachen bewusst diejenigen Motive an, von denen sie annahmen, dass sie aus Sicht der Untertanen angemessene Kriegsmotive darstellen müssten. Das Manifest kann damit als Propaganda-Flugschrift betrachtet werden.

Welch grosse Bedeutung der (Kriegs-)Propaganda in der Frühen Neuzeit zukam, legte Kurt Maeder in seinem Aufsatz zu den eidgenössischen Bauernunruhen dar. Im 1. Kappeler Krieg wurde den Obrigkeiten deutlich vor Augen geführt, dass die Bevölkerung keine Bereitschaft zeigte, sich gegenseitig Schaden zuzufügen. Die demonstrativen Fraternalisierungserscheinungen wie die Kappeler Milchsuppen-Szene verdeutlichten den Entscheidungsträgern, dass die Soldaten nicht gegeneinander in den Krieg ziehen wollten. Krieg um des Glaubens willen war äusserst unpopulär.³¹

Im Vorfeld des 2. Kappeler Krieges errichteten die evangelischen Orte eine Proviantssperre gegen die katholischen Orte der Innerschweiz. Erst die Nahrungsmittelknappheit förderte in der katholischen Bevölkerung den Kriegswillen. Bei den reformierten Untertanen schwand nach zwei verlorenen Schlachten die militärische Disziplin. In Truppen, die aus der Zürcher Landschaft stammten, formierte sich eine Oppositionsbewegung, welche so schnell wie möglich den Krieg beenden wollte. Die katholischen Orte nutzten dies und traten mit der Zürcher Opposition in Kontakt. Die Zürcher Obrigkeit sah daraufhin ein, dass es die Gefolgschaft seiner Untertanen verlieren würde, würde es den Krieg weiterführen, und willigte in Friedensverhandlungen ein. Maeder interpretierte diese Ereignisse dahingehend, dass der 2. Kappeler Landfrieden einen bedeutsamen Sieg der Untertanen der Zürcher Landschaft über die Stadt und die Obrigkeit darstellte. In der Folge des 2. Kappeler Krieges und Landfriedens musste die Zürcher Obrigkeit die sogenannten «Kappelerbriefe» verabschieden. Es handelte sich dabei um «Herrschaftsverträge» mit Zugeständnissen, welche den Untertanen beispielsweise ein gewisses Mitspracherecht bei der Entscheidung über

³⁰ Guggisberg, Bild: 707.

³¹ Maeder, Bauernunruhen: 80-81.

Krieg und Frieden einräumte.³²

Maeder ging davon aus, dass der 2. Landfrieden «in grossem Mass ein Resultat des bäuerlichen Widerstandes»³³ war. Seine These misst den Untertanen eine bedeutendere Rolle bei der politischen Entscheidungsfindung bei, als in der älteren Forschung angenommen wurde. Sie gewinnt dadurch an Attraktivität, da sie der ländlichen Bevölkerung ein gewisses Interesse und Partizipationspotential an politischen Prozessen attestiert und dem gängigen Passus einer passiven, unbeteiligten Untertanenschaft entgegenhält.

Die städtischen Obrigkeiten waren sich bewusst, dass ihre Macht auch davon abhing, inwieweit die Untertanen diese Herrschaftsordnung akzeptierten, und bemühten sich, das empfindliche Gleichgewicht zwischen Herrschaft und dem Bild «väterlicher Fürsorge» zu wahren. Diese Phänomene sind die Ursache dafür, weshalb Propaganda im 1. Villmergerkrieg und damit auch das Zürcher Kriegsmanifest von so grosser Bedeutung waren. Die Untertanen mussten von der Sinnhaftigkeit des Krieges überzeugt werden, um sich nicht gegen den Willen der eigenen Obrigkeit zu stellen.

Daher will der Text bei den Lesenden Betroffenheit auslösen, damit sich die Lesenden mit den Kriegsmotiven der Obrigkeit identifizieren können. Einer der zentralen Themenkomplexe des Zürcher Kriegsmanifests befasst sich daher mit den Kriegsursachen aus Zürcher Perspektive. Die Verfassenden behandelten vier Ursachenkomplexe, um ihr Vorgehen zu rechtfertigen. Sie gingen einerseits auf die Verhältnisse in den Gemeinen Herrschaften ein, benannten das Verhalten der katholischen Orte insbesondere aufgrund ihrer Bündnispolitik als uneidgenössisch und rechtswidrig, erläuterten drittens die Umstände des Arther Handels und betonten viertens, aus Notwehr zu handeln, weil alle anderen Rechtsmittel erfolglos geblieben waren. Die Verfassenden bezugeten vor Gott, dass sie zu diesem Vorgehen gezwungen worden waren, wenn sie weiterhin «den nammen Gott- und ehrliebender leuthen behalten wollen».³⁴ An allem Unheil seien sie unschuldig. Das Narrativ der Schuldlosigkeit am Krieg durchzieht die ganze Argumentation.

Der Text illustriert, wie die katholischen Orte ihre Macht über die Gemeinen Herrschaften zum Nachteil der evangelischen Bevölkerung ausgenutzt hätten. Durch die Beschreibung der Beschwerden und Belastungen, welche die evangelischen Untertanen erleiden mussten, wollte der Text beim Leser Betroffenheit schaffen und Emotionen des Mitgefühls wecken, die zu einer Handlungsintention verleiten sollten, welche die Zürcher Anliegen unterstütze. Die verwerflichen Handlungen resultierten daraus, dass die katholischen Orte den 2. Landfrieden, der den evangelischen Orten ohnehin nur unter böswilligem Druck abgenötigt worden war, zu ihrem Zwecke uminterpretieren und auslegen würden. Der Landfrieden wurde als Ergebnis einer Nötigung dargestellt. Damit wurde seine Rechtsgültigkeit grundsätzlich in Frage gestellt. Ein Vorwurf, der nicht neu war, sondern seit seiner Installierung immer wieder aufkam.³⁵

³² Maeder, Bauernunruhen: 81-82.

³³ Maeder, Bauernunruhen: 87.

³⁴ Manifest, 1655: 1.

³⁵ Hacke, Konfession: 184-185.

Erschwerend käme hinzu, dass der 2. Landfrieden von den katholischen Orten nach Belieben und zum Schaden der Evangelischen ausgelegt würde. Die katholischen Orte nutzten ihre Stimmenmehrheit aus, um die Evangelischen zu benachteiligen. Mit List und Betrug würden sie zudem die Evangelischen dazu verführen, zu konvertieren. Damit würden sie den evangelischen Orten und Gemeinschaften schaden. Dies würde gegen die Bestimmungen des Landfriedens und vieler Abschiede verstossen, deren Einhaltung Zürich schützen wolle.³⁶

Das Hauptproblem sei der 2. Landfrieden, dessen Anwendung man ändern müsse. Diese Forderung war ein altes Anliegen, das Zürich seit Langem in einem stetigen bürokratischen Kleinkrieg mit den katholischen Orten zu erreichen suchte. Trotz des vermeintlichen Erfolges mit dem Badener Vertrag von 1632, der den Forderungen Zürichs theoretisch entgegenkam, änderte sich in der alltäglichen Praxis kaum etwas. Zürich setzte sich weiterhin hartnäckig für eine Revision der rechtlichen Verhältnisse ein. Es war daher sein erklärtes Ziel, mit dem Villmergerkrieg den Landfrieden zu reformieren. Aus diesem Grund war es nötig, diesen als eine der Kriegsursachen zu benennen. Die Verfassenden betonten, dass sie sich seit vielen Jahrzehnten mit grossem Engagement um eine Verbesserung der Situation bemühten.³⁷

Die Verfasser warfen den katholischen Orten vor, sich in vielerlei Hinsicht uneidgenössisch verhalten und gegen das althergebrachte Prinzip der eidgenössischen Freundschaft verstossen zu haben. Neben der Ausnützung des Landfriedens zu Gunsten ihrer eigenen Konfession hatten sie die gesamteidgenössische Bundeserneuerung verweigert, die die reformierten Orte vorgeschlagen und vorbereitet hatten. Die Katholischen hätten stattdessen einen konfessionellen Sonderbund geschlossen, der dem Landfrieden zuwiderlaufe und für die eidgenössischen Bündnisse höchst nachteilig sei. Zürich warf den katholischen Orten vor, ihre konfessionellen Sonderinteressen über diejenigen der ganzen Eidgenossenschaft gestellt zu haben.³⁸

Als dritten Punkt führten die Verfasser die Ereignisse rund um den Arther Handel ins Feld. Sie warfen den katholischen Orten vor, «etlicher ehrlichen Leuthen von Art[h]»³⁹ nur aufgrund ihres Glaubens als Verbrecher zu behandeln. Diese Geschichte sei den Evangelischen «tieff zu hertzen gegangen / weil es vnserre Religion berührt».⁴⁰ Ausserdem widerspreche das Schwyzer Vorgehen dem Landfrieden, der beide Konfessionen erlaube. Jeder Ort habe zwar das Recht, die Konfession im eigenen Territorium festzulegen. Einzelpersonen, die einer anderen Konfession angehören wollten, sollte es aber erlaubt sein, in ein Gebiet mit einer anderen Konfession zu migrieren. Dies habe man gewohnheitsrechtlich bisher so praktiziert. Es handle sich dabei um ein übliches Herkommen, das sich aus dem freundeidgenössischen Sinn der Bundesverträge ergeben hätte. Man verfare in vielen Gebieten der Welt nach diesem Prinzip.⁴¹

³⁶ Manifest, 1655: 2.

³⁷ Manifest, 1655: 1-2.

³⁸ Manifest, 1655: 5.

³⁹ Manifest, 1655: 3.

⁴⁰ Manifest, 1655: 3.

⁴¹ Manifest, 1655: 54.

Zürich argumentierte hier mit dem sogenannten Freien Zug und berief sich implizit auf das «ius emigrandi», welches den Bewohnern des Deutschen Reiches seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 gewährt wurde. Um das eigene Vorgehen zu legitimieren, verwies Zürich auf ein fremdes Rechtskonzept, obwohl eine entsprechende Rechtsgrundlage in der Eidgenossenschaft nicht existierte. Hin und wieder wurde Konvertiten stillschweigend gewährt, ihre Heimat zu verlassen. Sie konnten aber nur unter schwersten Anstrengungen Teile ihres Besitzes mitnehmen. Es hatte sich seit dem 2. Landfrieden keineswegs eine derartige Praktik entwickelt, die von den Obrigkeiten offiziell geduldet worden wäre. Wenn die Regierungen nicht eingriffen, dann eher, weil die Sache der Mühe nicht wert war oder die Konvertiten heimlich geflohen waren. Zürich selbst hatte erst im Juli 1652 ein Mandat erlassen, welches den Wegzug ohne Erlaubnis der Vögte untersagte. Wer in katholische Gebiete zog, machte sich explizit des Landesverrat schuldig. Initiiert worden war das Mandat von der Züricher Geistlichkeit, welche den Zürcher Rat überzeugen konnte, dass die Abwanderung in katholische Gebiete, die meist aus ökonomischen Gründen erfolgte, ein Problem geworden war.⁴²

Zürich argumentierte mit einem angeblichen Status quo, der so nicht existierte. Im Rahmen des frühneuzeitlichen Rechtsverständnisses hatte es aber keine andere Wahl, als so zu argumentieren. Es war nicht üblich, Neuerungen zu fordern oder einzuführen. Neuerungen galten als verpönt und brachten aus zeitgenössischer Sicht keine Verbesserungen, sondern nur Schaden. Sie passten nicht ins Rechtsempfinden der Untertanen. Die Untertanen verlangten nach den alten Rechten und dem üblichen Herkommen. Die Vorfahren und ihre Rechtsgrundsätze galten als Vorbilder.⁴³ Obwohl Zürich mit einer Anpassung der Rechtsverhältnisse in den Gemeinen Herrschaften und in Bezug auf den Umgang mit Glaubensflüchtlingen eine Neuerung anstrebte, konnte es dies nach aussen nicht eingestehen. Zürich konstruierte daher die Illusion, sich auf alte Rechte zu beziehen und das Herkommen zu verteidigen, um das eigene Vorgehen zu rechtfertigen.

Schliesslich nannte Zürich als eine der wichtigsten Kriegsursachen, dass es aus Notwehr gehandelt habe. Es betonte immer wieder, die Ehre, die Kirche und Gott zu verteidigen und den Frieden wiederherstellen und sichern zu wollen. Es hätte den Streit lieber friedlich beigelegt und bat Gott um Hilfe bei der Verteidigung des Rechts. Es hätte keine andere Möglichkeit mehr gegeben, als mit militärischen Mitteln gegen den Feind, der sich unrechtmässig und uneinsichtig verhalten hatte, vorzugehen. Die Verfassenden erklärten explizit, «daß vnser meinung nie gewesen / weder die von Schwytz / noch andere Catholischgenante Ort an ihrer Souverainitet, Judicatur vnd Religion zuverletzen».⁴⁴ Daher habe es auch nie verlangt, die evangelische Religion in der ganzen Eidgenossenschaft zuzulassen, sondern wollte lediglich durch ein unparteiisches Schiedsgericht erfahren, ob die Regierung von Schwyz gemäss den Bünden gehandelt habe oder nicht.

Das unparteiische Schiedsgericht war ein im eidgenössischen

⁴² Gallati, Neutralität: 167.

⁴³ Peyer, Verfassungsgeschichte: 135.

⁴⁴ Manifest, 1655: 6.

Recht vorgesehene Konfliktvermittlungsverfahren, um Streitigkeiten zwischen zwei oder mehreren Bundesgenossen beizulegen. Es war als rechtliche Institution bereits in den eidgenössischen Bündnissen vorgesehen und wurde angerufen, wenn sich mehrere Parteien trotz Vermittlung auf der Tagsatzung nicht einigen konnten. Dazu beriefen beide Parteien zwei unparteiische Gesandte aus den unbeteiligten Orten, die dann gemeinsam die Streitfrage entschieden.⁴⁵ Schwyz verweigerte im Arther Handel das Schiedsgericht aus zwei Gründen. Einerseits betrachtete Schwyz die Streitfrage, wie mit den neugläubigen Arthern verfahren werden sollte, als eine innerörtliche Angelegenheit, die unter die Souveränität der Schwyzer Obrigkeit fiel. Ein eidgenössisches Schiedsgericht durfte sich nicht in innere Angelegenheiten eines einzelnen Ortes einmischen. Andererseits wusste Schwyz, dass es in Religionsfragen nicht möglich war, unparteiische Schiedsrichter zu finden, da jedes Individuum einer bestimmten Konfession angehörte und entsprechend voreingenommen war.⁴⁶

Zürich betonte, die Schuld am Krieg liege allein bei Schwyz. Zürich habe alle rechtlichen Mittel, den Konflikt beizulegen, ausgeschöpft (freundschaftliche Verhandlungen, eidgenössische Vermittlung auf der Tagsatzung, Angebot des Schiedsgerichts). Als letzte Möglichkeit, das Recht durchzusetzen, bliebe nur noch der Krieg, wozu man «Vnserer theuren Eyden wegen / mit denen Wir zu beschirmung vnserer waaren Evangelischen Glaubens / vnd vnserer Oberkeitlichen ansehens / auch zu gebührender handhab vnserer geschwornen Bündten verpflichtet»⁴⁷ sei. Die evangelischen Orte konnten die katholischen Gewalttaten und Rechtsverletzungen gegen Ehre, Gewissen und Glauben nicht länger erdulden. Sie mussten selbst das ihnen von Schwyz verweigerte Recht durchsetzen und den Beschwerden Abhilfe verschaffen. Der Grund dafür liege in den Zürchern Verpflichtungen gegenüber der Ehre Gottes, der geschworenen Bünde, des wahren evangelischen Glaubens und des obrigkeitlichen Ansehens.

Damit erschien Krieg aus Zürcher Sicht als legitimes Instrument der Konfliktlösung. Denn es legitimierte den Krieg, der eigentlich einen Landfriedensbruch darstellte, indem es aufzeigte, dass damit weitere Rechtsbrüche des Gegners verhindert werden würden. Diese Argumentationsstrategie wurde deshalb angewandt, weil die eidgenössische Rechtsordnung Krieg als letzte Eskalationsstufe und als letztes Rechtsmittel bei der Konfliktregelung kannte. Es musste aber bewiesen werden, dass alle anderen rechtlichen Schritte bereits erfolglos versucht worden waren. Dann durfte diejenige Partei, die im Recht war, als letzten Schritt einen Krieg führen. Damit erscheinen Krieg und Gewalt in einer Liste von anerkannten Möglichkeiten, Konflikte untereinander zu regeln, als letzte Massnahmen zur Sicherung der eidgenössischen Bünde und Rechtsverhältnisse als legitim – auch wenn dies aus heutiger Sicht paradox erscheinen mag. Die Argumentation von Zürich, man handle aus Notwehr und sei zum Krieg gezwungen worden, kann durch dieses zeitgenössische Deutungsschema erklärt werden.

Zürich nannte keine primär religiösen Ursachen als Kriegsgrün-

⁴⁵ Senn, Schiedsgericht.

⁴⁶ Lau, Villmergerkrieg.

⁴⁷ Manifest, 1655: 5.

de. Die Verteidigung der göttlichen Wahrheit spielte in der Argumentation nach aussen keine Rolle. Zürich legitimierte sein Vorgehen einerseits mit rechtlichen Argumenten, die katholischen Orte hätten sich uneidgenössisch verhalten und wider den Landfrieden gehandelt, und andererseits mit der Verteidigung gegen grosse Ungerechtigkeiten, die der eigenen Gruppe durch die Gegner angetan worden waren. Damit sprachen die Verfassenden bewusst die Emotionen der Lesenden an, die mit den ungerecht behandelten Evangelischen mitfühlen und Verständnis dafür haben sollten, dass die Zürcher Regierung aus Anteilnahme mit den unterdrückten Glaubensbrüdern nicht anders konnte, als sich militärisch für eine Verbesserung ihrer Situation einzusetzen.

Den katholischen Orten wurde in mehreren Bereichen widerrechtliches Verhalten vorgeworfen, beispielsweise indem sie einen katholischen Sonderbund abgeschlossen hätten oder indem sie die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften drangsaliert hätten. Sie hätten damit eine tyrannische Regierung geführt, die wiederum zu einem gerechten Krieg legitimierte.

Zürich wolle niemanden zwingen, sich ihnen anzuschliessen, sprach aber deutlich das moralische Gewissen der Leser an. Wenn sie sich ehrenhaft nennen und für die Evangelischen einsetzen wollten, müssten sie die Zürcher Sache unterstützen. «[...] alle / denen Rechts vnd Billichs gefallet / vnser Vorhaben ihnen auch gefallen lassen / vnser Interesse in bester recommendation halten / vnd wider Vns keinen anderen vngleichen Bericht annehmen werden».⁴⁸ Es bestehe kein Zweifel, dass alle, die von Recht und Ehre seien, ihr Vorhaben unterstützen werden.

Um die militärischen Aktionen zu legitimieren, formulierten die Verfassenden des Kriegsmanifests zwei deutliche, konkurrierende Gruppen, deren Identitäten unterschiedlich beschrieben und charakterisiert wurden. Die «wir»-Gruppe wurde einerseits über Eigenschaften, Charakteristika und Merkmale definiert. Andererseits spielten Handlungen und Haltungen bei der Beschreibung der Gruppe eine wichtige Rolle. Die Handlungs- und Haltungsbeschreibungen deuteten die Lesenden zu einem Bild, welches die entsprechende Gruppe beschrieb und charakterisierte. Die Gruppe der «anderen» wurde hauptsächlich über Handlungen und kaum noch durch konkrete Eigenschaften dargestellt. Daher waren die Topoi, die die Argumentation vermittelten, Handlungsbeschreibungen und seltener Merkmale.

Die «wir»-Gruppe wurde nicht von Anfang an rein konfessionell formiert. Sie bestand gemäss dem Text einerseits aus «Burgermeister / Schultheiß / Landammann und Rächt aller Evangelischen Orten (von Stätten vnd Landen / benantlich Zürich / Bern / Glarus / Basel / Schaffhausen und Appenzell)».⁴⁹ Andererseits aber auch aus «Aller ehrbaren Welt»,⁵⁰ also allen ehrenhaften, verantwortungsvollen Menschen unabhängig ihrer Herkunft und Konfession. Der Text wollte alle ansprechen, die sich selbst als ehrenvolle Menschen bezeichneten. Diese sollten gar nicht anders können, als sich mit Zürich zu identifizieren und zur «wir»-Gruppe zu zählen. Die eigene Gruppe war damit offen für neue An-

⁴⁸ Manifest, 1655: 6.

⁴⁹ Manifest, 1655: 1.

⁵⁰ Manifest, 1655: 1.

hänger formuliert.

Der Text definierte die «wir»-Gruppe als «ehrlich / Eydgnössisch vnd gebürlich».⁵¹ Sie war ehrliebend, ehrenvoll, gottesfürchtig, demütig und rechtsliebend. Sie hielt sich an das eidgenössische Recht und setzte sich dafür ein, dass dies auch alle anderen taten, selbst wenn nicht sie selbst die Opfer der Rechtsverletzungen waren. Sie habe vergeblich versucht, den bisher durch göttliche Gnaden genossenen edlen Frieden zu wahren, den Rechtsweg einzuhalten und die gegnerische Partei ebenfalls dazu zu bringen. Zürich hätte die katholischen Orte immer wieder freundlich gebeten, den Landfrieden und die Bestimmungen anderer Abschiede zu beachten und umzusetzen. Doch der Rechtsweg blieb erfolglos, daher würde Zürich nur der militärische Weg bleiben. Mit diesen Handlungsbeschreibungen wurde das Bild vermittelt, dass sich die beschriebene Gruppe immer rechtlich korrekt verhalten und sich uneigennützig für das Wohl anderer eingesetzt habe. Die eigene Gruppe wurde als Verteidigerin von Recht und Ordnung dargestellt, die in «Nothwehr nach aller billichkeit»⁵² handelte und zum Krieg gezwungen wurde, also lediglich reagierte und damit unschuldig erschien.

Die Mitglieder der «wir»-Gruppe wurden als rechtstreue, gute Eidgenossen dargestellt, die den Rechtsweg eingehalten und sich um eine friedliche Konfliktlösung bemüht hatten. Es handelte sich also bei Zürich und seiner Gefolgschaft um friedfertige, friedliebende und gute Eidgenossen. Durch die mehrmalige Anrufung Gottes wurde das Bild vermittelt, dass es sich bei der eigenen Gruppe um gottesfürchtige und gottesgetreue Menschen handle.

Die Gruppe der «anderen» bestand im Kern aus der Obrigkeit von Schwyz und ihrer Gefolgschaft innerhalb ihres Territoriums. Unterstützt wurde Schwyz durch die katholischen Orte der Innerschweiz Uri, Unterwalden, Zug und Luzern. Gemeinsam bildeten sie die konkret definierte gegnerische Gruppe. Die Gruppe der «anderen» wurde in erster Linie dadurch definiert, dass sie sich uneidgenössisch und rechtswidrig verhalten, die Angehörigen der evangelischen Religion ungerecht und gegen geltendes Recht behandelt und sich überdies geweigert hätte, mit der «wir»-Gruppe zu kooperieren. Die beiden Gruppen wurden nicht primär darüber definiert, wer die wahre Religion besass, sondern wie sie einander behandelten. Die gegnerische Gruppe hätte die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften nur aufgrund ihrer Religion schlecht und ungerecht behandelt. Sie würde Menschen anderer Konfession diskriminieren, kriminalisieren und verketzern. Sie hätten einen «böse[n] will gegen disen ehrlichen Leuthen».⁵³

Daraus entstand das Bild, dass die katholischen Orte willkürlich, tyrannisch und intolerant regierten und sich nicht an rechtliche und moralische Regeln hielten. Die Gesandten von Schwyz würden behaupten, dass diejenigen, die vom katholischen zum evangelischen Glauben konvertiert waren, malefizisch seien, also Verbrecher. Die «Anderen» werden durch ihre Handlung charakterisiert, indem «sie diese ehrliche Leuth allein von des Glaubens wegen so grausam marteren / theils

⁵¹ Manifest, 1655: 1.

⁵² Manifest, 1655: 6.

⁵³ Manifest, 1655: 4.

hinrichten / theils verschicken lassen».⁵⁴ Ausserdem hätten die katholischen Geistlichen auf den Kanzeln die Evangelischen als unchristlich verketzert, ohne dass sie gemäss dem Landfrieden dafür bestraft worden wären. Die Evangelischen seien dabei in höchstem Masse böswillig und unwahr geschmäht, geschändet und übermässig übel behandelt worden, als ob sie schlimmer wären als Türken und Heiden. Damit konstruierten die Verfassenden ein Fremdbild, welches den katholischen Orten unterstellte, einen Religionskrieg zu führen, während Zürich selbst keinen Unterschied zwischen den Konfessionen machen würde. Daher könnte die «wir»-Gruppe auf keinen Fall zulassen, dass die Gruppe der «Anderen» die eigenen Gruppenmitglieder niederträchtig behandeln würde.

Die Gruppe der «Anderen» verhielt sich mit ihrer Weigerung, die Bundeserneuerung zu begehen, mit ihrem Abschluss eines katholischen Sonderbündnisses, ihrem rechtswidrigen Verhalten bezüglich der Gemeinen Herrschaften und während des Arther Handels uneidgenössisch. Der Sonderbund würde die Eidgenossenschaft spalten, weil er alle älteren Bünde aufheben würde. Dadurch ergab sich für den Leser das Bild, dass die gegnerische Gruppe eigennützig wäre. Die katholischen Orte nähmen sich immer mehr Rechte, die ihnen nicht zustehen würden. Sie erschienen damit als hochmütig, arrogant und unverschämt. Ausserdem wären sie rechtsbrüchige Tyrannen, die sich uneidgenössisch verhielten, und trügen damit die Schuld am Konflikt.

Insgesamt lief die Beschreibung der «anderen» Gruppe darauf hinaus, dass alle, die die katholischen Obrigkeiten unterstützen würden, das rechtsbrüchige Verhalten gutheissen und damit ganz anders seien als die «wir»-Gruppe. Das Kriegsmanifest formulierte damit komplett entgegengesetzte Selbst- und Fremdbilder und konstruierte einen deutlichen Kontrast zwischen den guten und den schlechten Eidgenossen. Die guten Eidgenossen hatten das Ziel, ein friedliches, gemeineidgenössisches Zusammenleben wiederherzustellen und zu sichern. Die Gegner hingegen würden sich gegenwärtig so verhalten, dass dadurch der Frieden und die Einheit der Eidgenossenschaft gefährdet würden. Die Lesenden sollten erkennen, dass kein Zweifel bestehe, dass alle, die sich für gute, friedliebende, rechtschaffene Eidgenossen hielten, das Zürcher Vorhaben unterstützen müssten.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das Zürcher Kriegsmanifest argumentierte, dass wer ehrbar sei und Gott liebe, keine andere Wahl habe, als auf der Seite Zürichs und der evangelischen Orte zu stehen. Zürich habe alles Mögliche unternommen, um den Krieg zu verhindern. Dass dies letztlich nicht gelungen ist, sei die alleinige Schuld des Gegners. Grundursache für das uneidgenössische Gebaren der Gegner sei, dass sie den 2. Landfrieden, den man von Zürich 1531 erpresst habe, widerrechtlich zu ihren Gunsten ausnützten, um den Evangelischen zu schaden. Schwyz hätte sich uneidgenössisch verhalten, indem es die Konvertiten von Arth als malefizisch behandelte und damit die evangelische Konfession nicht respektiere. Viele freundliche Bitten der evangelischen Orte, das Recht zu beachten, schlugen fehl. Es handle sich im vorliegenden Konflikt daher um eine Gefahr für alle

⁵⁴ Manifest, 1655: 4.

Evangelischen der Welt, die Zürich in seinen Anliegen unterstützen müssten, wollten sie sich nicht selbst in Gefahr bringen. Da alle Rechtsmittel bereits erfolglos ausgeschöpft waren, blieb nur noch der gerechte Krieg übrig. Das katholische Sonderbündnis würde ebenfalls gegen geltendes Recht des Landfriedens verstossen. Ein derart uneidgenössisches Verhalten könne nicht geduldet werden, wenn verhindert werden sollte, dass die gemeinsame Eidgenossenschaft auseinanderbreche. Der Krieg diene in gewissem Sinne dazu, die Einheit wiederherzustellen.

Abschliessend fasste das Manifest die Argumente zusammen. Zürich sei um der Ehre Gottes, um der Bündnisse und Eide willen, zur Beschirmung des evangelischen Glaubens und seines obrigkeitlichen Ansehens verpflichtet, das von Schwyz verweigerte Recht selbst zu suchen. Zürich handle daher in Notwehr.

Diese Argumentationsmuster sind deswegen spannend, weil Zürichs Intention darin bestand, den 2. Landfrieden an die veränderten machtpolitischen Verhältnisse anzupassen, Gleichzeitig berief es sich aber in seiner Legitimation auf die Bestimmungen dieses Vertrages, um die eigene Position zu rechtfertigen. Zürich argumentierte, sich an den alten Werten zu orientieren, obwohl es Neuerungen einforderte. Daher wurden diese Anliegen mit dem Anspruch getarnt, das alte Recht zu wahren. Die Analyse der katholischen Rechtfertigungsschriften hat ergeben, dass auch die Gegenseite ihre Sicht der Dinge mit Hilfe des 2. Landfriedens begründete.

Die Zürcher Argumentation war damit weder rein religiös noch rein rechtlich. Man verzichtete auf jegliche Referenzen auf die Bibel oder die Alten Eidgenossen der Gründerzeit. Die Argumentation wurde stattdessen der aktuellen Situation angepasst. Auch wenn die konfessionelle Argumentation in der Kommunikation mit den evangelischen Mächten England und Niederlande deren Unterstützung mobilisieren konnte, so musste in der offiziellen Kommunikation nach aussen die sakrale Argumentation einer rechtlich-moralischen weichen, um mehrheitsfähig zu sein.

3.7.2 *Argumentation von katholischen Kriegsbefürwortern*

Die Züricher Kriegserklärung in Form eines öffentlich verteilten Manifests konnten die katholischen Orte nicht unkommentiert lassen. Sie reagierten im Januar 1656 mit einer «Wahrhaftde und gründtliche Widerlägung» auf das Zürcher Manifest. Die Luzerner und Schwyzer Tagsatzungsgesandten in Baden hatten bereits im November 1655 überlegt, ob ein Manifest, welches die katholische Sichtweise darlegte, allenfalls sinnvoll wäre. Am 13. November kam man allerdings noch zum Schluss, dass Schwyz keine Rechtfertigungsschrift publizieren wolle, bis die Zeit eine solche notwendig mache.⁵⁵ Die Zürcher Schrift schien nun aber eine Gegenreaktion notwendig zu machen. Die vierzehnteitige Legitimation der katholischen Seite wurde am 28. Januar 1656 (gregorianischer Kalender) gedruckt und den Untertanen verteilt.

Obwohl anonym veröffentlicht, verdeutlichen Korrespondenzen, dass die Schrift von Beat Zurlauben (1597-1663) verfasst und vom Lu-

⁵⁵ StALU TA 108, fol. 205r: 13.11.1655 – Schreiben des Luzerner Gesandten.

zerner Stadtschreiber Ludwig Hartmann (1603-1673) gekürzt wurde. Gedruckt wurde die Schrift bei David Hautt in Luzern und fand etwa ab Mitte Februar weite Verbreitung.⁵⁶ Zurlauben stellte dabei stellvertretend für die Innerschweizer Obrigkeiten die katholische Sichtweise dar. Er stammte aus einem der einflussreichsten Zuger Patriziergeschlechter und hatte während vieler Jahre erfolgreich als Söldnerführer gedient. Er besass mehrere französische, päpstliche und florentinische Kompanien und wurde durch seine Stellung als Verteiler der französischen Pensionengelder enorm reich. Seine politische Karriere begann er 1617 als Landschreiber der Freien Ämter. Dieses Amt übte er bis 1630 aus. Es gelang ihm, rechtlich zu fixieren, dass dieses Amt den Mitgliedern der Familie Zurlauben von Zug vorbehalten blieb⁵⁷ und begründete damit die Landschreiberdynastie. Das Amt des Landschreibers der Freien Ämter mit Sitz in der Wälismühle in Bremgarten wurde von 1617 bis 1726 mit wenigen Unterbrechungen immer von Mitgliedern der Familie Zurlauben besetzt.⁵⁸ Da der Landschreiber der einzige ständige Vertreter der Obrigkeit vor Ort in den strategisch bedeutenden Freien Ämtern war, war die Stelle beliebt. Sie sicherte seinem Inhaber nicht nur Macht und Einfluss, sondern auch die Möglichkeit, Söldner in den Freien Ämtern zu rekrutieren. Nicht zuletzt wurde die Stelle von den jungen Familienmitgliedern der Zurlauben als Warteposition genutzt, solange sie noch keine einträglichen und einflussreichen politischen Ämter in der Stadt Zug erlangt hatten, weil die entsprechenden Stellen noch von ihren Vätern besetzt waren, bevor sie nachrücken konnten.⁵⁹ Beat Zurlauben war seit 1629 Mitglied des Zuger Stadt- und Amtrates, Stabführer der Stadt Zug, zwei Mal für eine dreijährige Amtszeit Ammann von Zug sowie von 1637 bis 1639 Vogt von Hünenburg. Er reiste als Zuger Gesandter an zahlreiche eidgenössische Tagsatzungen, vertrat die Eidgenossenschaft bei fremden Mächten wie dem König von Frankreich und vermittelte in vielen Streitigkeiten.⁶⁰

Bereits die Titelseite kommentierte das Zeitgeschehen so intensiv, dass sie einem Flugblatt ähnelte. Sie bezeichnete die eigene Wahrnehmung und Argumentation als die einzig wahre und führte drei Bibelzitate auf, welche die Darlegung der Züricher Kriegsschuld rhetorisch vorbereiteten. Wer sich selbstverschuldet von seinen Freunden abwende, bringe Schande über sich. Damit wurde klar definiert, dass es sich nicht um einen Konflikt handelte, bei dem ein gegenseitiges Problem bestand, das sich beidseitig hochgeschaukelt hatte. Stattdessen wäre die Eskalation einseitig verursacht. Das zweite und dritte Bibelzitat warnte die Menschen davor, andere zu richten. Nur Gott würde das Recht dazu haben.⁶¹

Im Text richteten sich die Vertreter der weltlichen Obrigkeiten der katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug an die Glaubensverwandten innerhalb und ausserhalb der Eidgenossenschaft, mit besonderer Betonung auf die auswärtigen Bündnispartner.

⁵⁶ AH 61/73-77.

⁵⁷ EA, Bd. 5, Abt. 2, 2: 1699.

⁵⁸ Stöckli, Familie: 15.

⁵⁹ Siegrist, Landschreiber: 23-25.

⁶⁰ Meier, Schenker, Stöckli, Familie: 8-12; Siegrist, Landschreiber: 11-13.

⁶¹ Wahrhaftte und gründtliche Widerlängung, 1656: Titelblatt.

Es handelte sich um diejenigen Akteure, welche die katholischen Orte auf ihre Seite bringen mussten: Die katholische Bevölkerung musste davon überzeugt werden, dass ihr Kriegsdienst und die damit zusammenhängenden Entbehungen einen Sinn hatten, die auswärtigen Verbündeten sollten erkennen, dass man ihrer Hilfe würdig war. Sie wurden als «Verwandte» bezeichnet. Glaubensgenossen würden einander näherstehen als blosser Freunde. Noch bevor aber die Kriegsursachen genannt wurden, wurde Gott um seine Gnade und um Frieden gebeten. Die katholischen Verfasser betonten, dass sie Frieden und keinen Krieg wünschten.

Es ginge um die gefährlichen und schweren Händel zwischen Zürich und Bern auf der einen und den katholischen Orten auf der anderen Seite. Zurlauben betonte, «Wie Ehrlich / Eydnossisch / vnnd Gebuehrlich Wir denselben jederzeit / nach der Richtschnur deß Letst auffgerichteten Landt-Friedens / Buendt / Vertraegen / vblichen Eydtgnossischen herkommen / vnd Authentischen Abscheyden gemaess / abhelfen lassen wollen».⁶² Sie hätten alles getan, um gemäss eidgenössischem Herkommen die Angelegenheit gütlich beizulegen. Man hätte sich auf der Tagsatzung mündlich und schriftlich erklärt. Dennoch wären die Evangelischen vom allgemeinen Frieden, den man bisher durch Gottes Gnaden erhalten habe, abgekommen und hätten die allgemeine vaterländische, teuer erkämpfte Freiheit zerstören wollen. Die Katholischen bezeugten vor Gott «vnd vor aller Ehrbarn Welt / was auß dissen Haendlen erfolgen moechte / daß Wir darzu genoehetiget vnd getrungen worden [...] darauß erfolgenden Vnheyls kein Schuldt tragend.»⁶³

Die katholische Argumentation und Wortwahl glichen stark der Zürcherischen. Erneut ging es darum, zu betonen, dass man sich den eidgenössischen Regeln und Rechtsgrundsätzen gemäss verhalten hätte und am kommenden Krieg unschuldig wäre. Man würde zum Krieg genötigt werden. Der Hauptgrund für diese und alle vorhergegangenen Unruhen wäre der «Abfall von dem Alten / vnnd Annemmung deß Neuen Glaubens»⁶⁴ durch die evangelischen Orte. Die Schuld für die Grundursache wurde damit der Gegenseite unterstellt. Ihr wurde zudem grosser Hochmut unterstellt, denn die Zürcher würden den Landfrieden brechen, obwohl sie den von ihnen provozierten, 2. Kappeler Krieg verloren und den Friedensvertrag selbst unterzeichnet hätten. Obwohl die Zürcher bereits am letzten innereidgenössischen Krieg Schuld gehabt hätten, würden sie weiterhin den klaren Inhalt des 2. Landfriedens eigenwillig auslegen und immer wieder Konflikte verursachen.

Rund um die Zürcher wurde ein deutliches Feindbild konstruiert. Sie schienen den eidgenössischen Frieden notorisch zu stören und die gemeinsamen Vereinbarungen zu eigenen Gunsten verändern zu wollen. Zudem würden sie immer wieder die Abschiede und Verträge, die ihre ehrwürdigen Vorfahren geschlossen hätten, missachten. Da die eidgenössischen Ideale auf die Ahnen zurückprojiziert wurden,⁶⁵ widersprach das zürcherische Auftreten dem unausgesprochenen Verhal-

⁶² Wahrhaffte und gründtliche Widerlängung, 1656: 1.

⁶³ Wahrhaffte und gründtliche Widerlängung, 1656: 1.

⁶⁴ Wahrhaffte und gründtliche Widerlängung, 1656: 1.

⁶⁵ Marchal, Eidgenossen: 318-319; Schlumpf, Puren: 73-75; Suter, Nationalstaat: 89-90.

tenskodex eidgenössischer Akteure. Mit List hätten sie versucht, die Rechte der Katholischen zu beschneiden und ihnen den Mehrheitsentscheid in den Gemeinen Herrschaften abzuerkennen, gesamteidgenössisch die paritätische Entscheidung einzuführen und in den Gemeinen Herrschaften Katholische zur Konversion zu verführen. Sie hätten dazu den katholischen Orten 1632 unter dem Druck der herannahenden schwedischen Truppen ein neues Ehegericht abgenötigt.⁶⁶

Das katholische Selbstbild definierte die eigene Gruppe als Bewahrer von Frieden, Ordnung und Verteidiger der eidgenössischen Grundsätze, die im Besitz des «Catholischen / Wahren / Vngezweiffelten Glaubens»⁶⁷ waren. Ausserdem hätte man mit grossem Aufwand und finanziellen Investitionen versucht, die Uneinigkeiten zu lösen. Sie hätten in den letzten Jahrzehnten um des eidgenössischen Friedens willen viele von Zürich verursachte Drangsal ausgehalten. Zurlauben akzentuiert das Selbstverständnis der katholischen Eliten. Die Inner-schweizer Regierungen würden aufrichtig und unparteiisch geführt werden. Dabei beriefen sie sich auf das Alte Herkommen und den rechten Brauch.

Die Zürcher wurden über ihr Verhalten beschrieben und als Gegner erkennbar. Sie würden gegen den klaren Wortlaut des Landfriedens verstossen, die katholischen Glaubensgenossen in den Gemeinen Herrschaften schädigen und «wider Jhr Alt-Vordern geschworne / vnnd ihren selbst schuldigen Eydt vnd Ehr zuhindern vnderstanden / in Summa / kein erdenckliches Mittel / Vnsere Wahre Religion zuhindertreiben / vnderlassen.»⁶⁸ Sie hätten keine Gelegenheit gescheut, der katholischen Religion zu schaden.

Der Text geht auch auf das Zürcher Kriegsmanifest ein. Ein separates Gericht wäre dafür zuständig, zu prüfen, ob die Evangelischen in den Gemeinen Herrschaften tatsächlich von den Landvögten zu hart bestraft worden wären. Aus Sicht des Verfassers widersprach Zürichs Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit dem gängigen Recht, das Zürich selbst in den alten Abschieden und Verträgen unterschrieben und angenommen hatte. Die katholische Seite berief sich in ihrer Argumentation jeweils zentral auf den 2. Landfrieden und darauf, dass Zürich diesen unterschrieben hatte. Es wurde nicht reflektiert, ob Zürich dazu genötigt worden war oder ob die Bestimmungen mittlerweile überholt sein könnten. Denn die katholischen Orte profitierten von den Regelungen im Landfrieden und hatten kein Interesse an Veränderungen; Zürich hingegen schon. Die katholischen Orte wollten daher keinen Krieg und das Alte Herkommen wahren, «damit man Vnß keines Eyffers oder Hasses der Religion betadlen vnd verargwohnen köendte.»⁶⁹ Ein Krieg nur um der Religion willen war inakzeptabel.

Den Zürchern wurde vorgeworfen, unangemessene Dinge zu verlangen. Schwyz wäre unabhängig und daher nur Gott Rechenschaft schuldig, auch wenn Zürich versuche, sich in dessen innere Angelegenheiten einzumischen. Dies verstosse gegen das Stanser Verkommnis, dessen wichtigste Punkte von Zurlauben zitiert wurden. Zürich bean-

⁶⁶ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 3.

⁶⁷ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 2.

⁶⁸ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 4.

⁶⁹ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 4-5.

spruche Schutz für geflohene Arther, die aber eigentlich Täufer wären, die auch von Zürich selbst verfolgt und bestraft würden. Ausserdem hätte Zürich die aktuelle Eskalation von langer Hand vorbereitet, Schanzenanlagen gebaut und nun einen innereidgenössischen Krieg provozieren, weil es die Autonomie der Miteidgenossen missachte. Damit würde es das allgemeine Wohl gefährden und riskieren, dass sich ausländische Mächte einmischten und die eidgenössischen Rechte und Freiheiten kassierten.

Indem Zurlaube zahlreiche Zitate aus den eidgenössischen Verträgen vorführte, untermauerte er seine Argumentation und versuchte, die moralische Hoheit im Konflikt zu gewinnen, indem er die rechtlichen Texte für sich reservierte. Die alten Bundesbriefe würden klar seine Argumentation stützen. Die Orte hätten sich eidlich und unwiderruflich verpflichtet, die Rechte und Freiheiten eines jeden Ortes zu wahren und zu schützen. Zur Bestätigung wurde der Bund der vier Waldstätten mit Zürich von 1351 zitiert. Er belegte, dass sich die Orte nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen Ortes einmischen oder ihn seiner Rechte und Freiheiten beschneiden durfte. Zürich hingegen wurde eidbrüchig dargestellt, denn es hatte gegen die Bestimmungen der Verträge, gegen das Stanser Verkommnis und den Landfrieden, verstossen.⁷⁰

Der katholische Text bereitete sich in seinen Ausführungen auf allfällige Gegenargumente vor: Sollte Zürich argumentieren, dass das Stanser Verkommnis für Konfessionsfragen nicht relevant sei, da die konfessionelle Spaltung bei dessen Abschluss 1481 noch nicht bestanden habe, so könnte darauf erwidert werden, dass der Landfrieden explizit die älteren Bünde bestätige. Zürich hatte in seinem Manifest nicht auf das Stanser Verkommnis Bezug genommen, aber betont, dass es nie die Souveränität, Judikatur oder Religion eines anderen Ortes angezweifelt hätte oder verletzen wollte. Zürich argumentierte, lediglich ein unparteiisches Gericht zu verlangen, um zu entscheiden, ob Schwyz nach eidgenössischem Recht handle oder nicht.⁷¹ Zürich hatte aufgrund der Vorgeschichte vorausgeahnt, dass die katholischen Orte mit dem Stanser Verkommnis argumentieren würden.

Die katholischen Orte beurteilten es als skandalös, dass die Züricher das Recht des Freien Zuges verlangten. Dies würde bedeuten, dass alle Untertanen nach Belieben konvertieren und in einen Ort ihrer neuen Konfession ziehen konnten. Dieses Recht gab es zwar im Reich, nicht aber in der Eidgenossenschaft. Zürich hatte dies mit dem Kappeler Krieg und vielen Intrigen seither nicht erreichen können, und versuchte nun erneut, den Freien Zug und damit quasi die Religionsfreiheit in den katholischen Orten durchzusetzen. Dies widerspreche aber den Gesetzen der lieben Vorfahren, an die man durch einen Eid gebunden sei. Sie selbst würden sich nicht anmassen, gleiches Recht von jemand anderem zu verlangen.

Die katholischen Orte argumentierten immer wieder mit dem Bezug auf die alten Verträge, auf die Vorfahren und deren Abmachungen. Sie fühlten sich mit ihren Ahnen verbunden, ehrten die überlieferten Traditionen, leisteten immer noch die gleichen Untertanen- und Herr-

⁷⁰ Wahrhaftte und gründtliche Widerlängung, 1656: 6-9.

⁷¹ Manifest, 1655: 6.

schaftseide. Daher wirkte der Rückbezug auf die Vorfahren als Legitimation für gegenwärtige Strukturen und Systeme. Sie waren sich deswegen auch sicher, ein unparteiischer Richter würde problemlos erkennen, dass sie im Recht waren.

Auf die Anschuldigung, die Katholischen hätten die Evangelischen vielfach geschmäht und beleidigt, ohne gemäss Richtlinien des Landfriedens bestraft zu werden, antworteten die katholischen Orte in typisch frühneuzeitlicher Manier: Sie beschuldigten die Evangelischen, sie in ihrem Glauben, gegen die Ehre Gottes und Mutter Maria, gegen die Heiligen selbst beleidigt zu haben. Sie holten gleichsam zu einem Rundumschlag gegen die evangelischen Orte aus und beklagten nun alles, was sie bisher für sich behalten hatten.

Sie gaben gerne zu, statt der vorgeschlagenen Bundeserneuerung einen gesonderten Religionsbund zusammen geschworen zu haben. Sie bestanden aber darauf, dass dies nicht den eidgenössischen Verträgen zuwiderlaufe; es würde sich ausserdem um die Erneuerung eines seit 1586 sowieso schon bestehenden Bundes handeln. Sie sprachen damit auf die Erneuerung des Goldenen Bundes an und gaben an, offen für eine gesamteidgenössische Neubeschwörung der alten Bünde zu sein, wenn der Wortlaut und Inhalt den alten Texten entspreche und der Landfriede darin integriert würde. Sie wussten, dass die evangelischen Orte dieses Angebot nicht annehmen konnten, da sie nicht mehr auf die Heiligen schwören konnten.⁷²

Nach der Erläuterung der Kriegsursachen und der Missbilligung der Zürcher Forderungen kritisierte der katholische Verfasser schliesslich das Zürcher Verhalten im Konfliktkontext. Die Zürcher Gesandten hätten die in- und ausländischen Vermittler nicht angehört, wären mitten in den Verhandlungen abgereist, wären nicht wie versprochen zurückgekehrt und hätten ohne Vorwarnung Kloster und Stadt Rheinau gewaltsam überfallen und mit dem Krieg begonnen. Unschuldige Frauen und Kinder seien dabei ermordet worden. Zürich hätte ohne Kriegserklärung mit den militärischen Überfällen begonnen und sich damit noch nicht einmal an das althergebrachte Kriegsrecht gehalten. Dennoch wurden die angeblichen Raubzüge an dieser Stelle nicht weiter aufgebauscht. Wären die Zürcher Truppen so früh im Krieg als barbarisch dargestellt worden, wäre es schwierig gewesen, eine spätere Versöhnung zu stiften und ein Zusammenleben zu legitimieren. Kritisiert wurde hingegen, die Zürcher würden nicht zu einer gütlichen oder redlichen Lösung beitragen⁷³

Alles in allem wurde Zürich vorgeworfen, sich in keiner Weise an eidgenössische Traditionen, Verträge, Regelungen oder Herkommen gehalten zu haben. Daher riefen die katholischen Orte Gott als Zeugen an, dass sie keinen Anlass zum Krieg gegeben hätten und sich nun nur in Notwehr verteidigen müssten. Ihre Intention war es, «die Ehr Gottes / vnnd Vnsern Wahren / Vngezweiffleten / Catholischen Glauben zuerhalten / die Vnsern Eygnen Staetten vnd Landen habende Vnwiderspraechliche Ober-Herrligkeit zuhandt haben.»⁷⁴ Der einzig wahre katholische Glaube und die Autonomierechte sollten gegen jeden Angriff

⁷² Bächtold, Gott: 297-299.

⁷³ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 11.

⁷⁴ Wahrhafft und gründtliche Widerlägung, 1656: 12.

verteidigt werden. Gott und die Heiligen wurden darum gebeten, die eigenen Anliegen zu segnen und zu beschützen.

Neben dieser ersten Antwortschrift verfasste und veröffentlichte Beat Zurlauben als Reaktion auf die Zürcher Kriegserklärung anonym ein weiteres Gegenmanifest gegen den aus seiner Sicht landfriedensbrüchigen Überfall Zürichs.⁷⁵ Es war dies das «Contra-Manifest». Neben dem Titel machte der Untertitel deutlich, wie Zürich gerade beurteilt wurde. Das Zürcher Kriegsmanifest wurde als «Lästerschrift»⁷⁶ bezeichnet und stellte den Ausgangspunkt der Erläuterungen dar. Da das genaue Erscheinungsdatum fehlt, ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, ob das Contra-Manifest vor oder nach der Widerlegung verfasst und publiziert wurde. Da der Text den Beginn des Krieges und den Einfall der Berner Truppen in die Freien Ämter kommentierte, liegt die Vermutung nahe, dass er nach der Widerlegung erschienen ist. Die evangelischen Orte wurden alle in einen Topf geworfen, indem unterstellt wurde, Krieg und Manifest gingen «von denen von Zuerich / Bern / Glarus / Basel / Schaffhausen vnd Appenzell»⁷⁷ aus. Dies verdeutlicht, dass keine Binnendifferenzierung der Gegenseite mehr vorgenommen wurde. Es deutet auf eine mögliche Radikalisierung der Diskurse hin, die anhand des Textinhaltes konkreter untersucht wird.

Beat Zurlauben kommentierte und verurteilte im Text die Kriegsagitationen Zürichs, es wäre in die gemeinsam verwalteten Gebiete gewaltsam eingefallen und hätte Rapperswil feindselig belagert. Um sich zu legitimieren, hätten die evangelischen Orte Manifest an die ehrbare Welt gerichtet, um Schwyz die Schuld zuzuschieben und das eigene Verhalten als Notwehr darzustellen. Damit würde es nicht nur materiellen und personellen Schaden anrichten, sondern auch den guten Ruf und Ehre der katholischen Orte beschädigen.⁷⁸

Um die Schwere der Vergehen zu unterstreichen, gab der Text einen kurzen historischen Abriss. Zürich hätte schon in der Frühzeit der Reformation Untertanen in den Gemeinen Herrschaften gegen den Willen der anderen regierenden Orte zur Reformation übertreten und damit meineidig werden lassen; der Meineid war eines der schwersten frühneuzeitlichen Vergehen. Der Bruch des Untertaneneides beispielsweise galt als Landesverrat und konnte mit dem Tod bestraft werden. Zürich hatte damals beabsichtigt, evangelische Pfarrer auch in den anderen eidgenössischen Orten predigen zu lassen und wollte dies mittels einer Proviantssperre erzwingen. Dies verursachte den 2. Kappeler Krieg. Der überraschende Sieg der schlechter ausgerüsteten katholischen Orte interpretierte Zurlauben als göttliches Werk. Die katholischen Orte hätten überdies ihren Sieg «auss Liebe gemeinen Vatterlands / vnd Christlicher Neigung zu dem lieben Friden»⁷⁹ nicht ausgenutzt und die evangelischen Orte bei ihrem Glauben belassen. Dass eine durch das Schwert erzwungene Rekatholisierung aufgrund der zu geringen Macht der katholischen Orte gar nicht möglich gewesen wäre, erwähnte der Verfasser nicht. Stattdessen hätte man auf Bitten Zürichs und Berns

⁷⁵ Zur Urheberschaft des Contra-Manifests: AH 175

⁷⁶ Contra Manifest, 1656: Titelblatt.

⁷⁷ Contra Manifest, 1656: Titelblatt.

⁷⁸ Contra Manifest, 1656: 1.

⁷⁹ Contra Manifest, 1656: 2.

einen Landfrieden vereinbart, der im folgenden Text im Wortlaut zitiert werden würde.

Die Zitate des Landfriedens begannen mit der Versicherung Zürichs, «vnsere getrewe liebe Aydgnossen [...] bey ihrem wahren vngeweyfleten Christenlichen Glauben»⁸⁰ zu belassen und keine Konversionsversuche zu tätigen; die katholischen Orte wollten die evangelischen «bey ihrem Glauben auch bleiben lassen».⁸¹ Dies war die zentrale Vereinbarung, auf die sich beide Seiten immer wieder stützten, die aber unterschiedlich ausgelegt wurde. Rhetorisch bedeutsam sind zweierlei Dinge. Man sprach einander im Landfrieden und in der Zitierung gegenseitig als getreue, liebe Eidgenossen an und betonte damit das Zusammengehörigkeitsgefühl. Man war sich einig, dass man sich nicht voneinander lösen wollte. Daneben fällt auf, dass die katholische Konfession seit dem 2. Landfrieden immer als der «einzig wahre, unangeweihte Glaube» bezeichnet, zuweilen auch positivistisch als der «alte Glaube», die evangelische Konfession aber lediglich despektierlich als «ihr Glaube» oder «der neue Glaube» bezeichnet wurde. In einem geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Neuerungen verpönt, Altes Herkommen hingegen hochgeachtet wurde, war diese Attribuierung ehrverletzend für die Evangelischen. Aufgrund der Kriegsniederlage mussten sie dies dennoch hinnehmen.

Im Landfrieden hätten überdies die Zürcher ausdrücklich bestätigt, die geschworenen Bundesbriefe der frommen Vorfahren und das Alte Herkommen zu wahren. Das Contra-Manifest fasste zusammen, der Landfriede verlange, die gegenseitige Autonomie zu akzeptieren, und beschrieb die Rechte der katholischen Bevölkerung in den Gemeinen Herrschaften. Der Wortlaut des Landfriedens installierte für die Gemeinen Herrschaften ein Entscheidungsfindungsverfahren, welches auf dem Mehrheitsentscheid der regierenden Orte beruhte. Damit sollte die Zürcher Forderung nach paritätischer Entscheidung entkräftet werden. Sie hätten derartige Rechte 1632 unter dem Druck des Dreissigjährigen Krieges von den katholischen Orten entgegen dem Alten Herkommen, den Bundesverträgen und dem Landfrieden geraubt, indem sie aus fünf Stimmen eine gemacht hätten. Generell wurde das evangelische Verhalten während des Dreissigjährigen Krieges kritisiert. Zürich hätte den schwedischen General Gustav Karlsson Horn 1633 bei seinem Marsch und Angriff auf Konstanz ungehindert durch eigenes und Thurgauer Territorium passieren lassen. Die Belagerung von Thurgauer Boden aus sei mit grossem Blutvergiessen und Kosten verbunden gewesen. Es wurde kritisiert, Zürich habe dem Feind geholfen. Das Zürcher Verhalten sei als «VnEydgnessische Gewalthätigkeiten»⁸² zu verstehen.

Ausserdem hätten sie gewaltsame Ausschreitungen evangelischer Untertanen in den Gemeinen Herrschaften gegen ihre katholischen Gerichtsherren entschuldigt und die entsprechenden Bussen bezahlt. Zur lauben sprach hier auf den Gachnanger Handel von 1610 an⁸³ und verdeutlichte damit, wie nachtragend die eidgenössischen Orte sein konnten. Händel, Streitigkeiten, Bünde und dergleichen konnten mehrere

⁸⁰ Contra Manifest, 1656: 2.

⁸¹ Contra Manifest, 1656: 2.

⁸² Contra Manifest, 1656: 5.

⁸³ Stösser, Handel: 13-26, 68-81, 86-100.

Jahrzehnte immer wieder zu Auseinandersetzungen führen oder in Argumentationsstrategien eingebaut werden. Der Verfasser beschrieb bewusst, die Zürcher hätten über lange Zeit die Thurgauer Untertanen zur Konversion genötigt. Einerseits stimmte das so nicht, die Zahl und der Anteil der Evangelischen in der Gemeinen Herrschaft nahmen seit dem 2. Landfrieden aufgrund ihrer alltäglichen Benachteiligung stetig ab.⁸⁴ Andererseits konstruierte Zurlauben, wie es für die frühneuzeitliche eidgenössische Argumentationsstruktur typisch war, eine lange Vorgeschichte. Er wollte damit zeigen, dass sich die Gegenseite schon lange unangemessen und uneidgenössisch verhalten hätte. Die eigene Seite habe die Entwicklungen um des Friedens willen lange geschehen lassen und erlangte damit die moralische Hoheit als die um des guten Auskommens willen leidende Seite. Die Gegenseite wurde gleichzeitig zweifelsfrei als Kriegsverursacher konstruiert und zementiert.

Der Text ging auch auf den konkreten Kriegsauslöser ein und erläuterte, dass die Evangelischen von Arth aufgrund dessen, dass sie ihren Untertaneneid gebrochen hätten, malefisch wären und daher verurteilt werden dürften. Damit orientierte sich der Autor an der offiziellen Argumentation des betroffenen Standes Schwyz: Die Neugläubigen von Arth seien Hochverräter und würden nicht wegen ihres Glaubens verurteilt, sondern wegen Meineid und Bruch des geleisteten Huldigungseides, also für eines der schwersten Verbrechen. Denn seit dem 2. Landfrieden galt das «cuius regio, eius religio»-Prinzip in der Eidgenossenschaft, was bedeutete, dass die Obrigkeiten in ihrem Territorium selbst die Konfessionszugehörigkeit ihrer Untertanen bestimmen und entsprechend Glaubensstreue einfordern durften.⁸⁵

Die Aufnahme der Konvertiten in Zürich war daher fragwürdig sowie die Zürcher Argumentation, dass der Vertrag von 1531 ihnen abgenötigt worden wäre, inakzeptabel. Er war von den Vorfahren geschlossen worden, den eidgenössischen Bünden gemäss und über einhundert Jahre in Kraft. Da Zürich seine Ziele, die den eidgenössischen Verträgen und Gesetzen widersprechen würden, nicht erreichen könne, würde es wie schon im Kappeler Krieg versuchen, mit dem Schwert die katholischen Orte in einen Krieg zu ziehen. Dadurch würde Zürich die katholischen Orte in ihren eigenen Territorien ihres christlichen Glaubens bedrohen.

Für Beat Zurlauben handelte es sich also nicht nur um einen Zwist zwischen den konfessionellen Gruppen, sondern auch um eine essentielle Gefahr für die innere Sicherheit und Freiheit der katholischen Orte. Als Angehöriger der katholischen Obrigkeit musste er fürchten, durch einen allfälligen Zürcher Sieg an Macht einzubüssen. Die Folgen waren kaum absehbar und konnten unter anderem darin bestehen, dass den Eliten weniger Landvogteistellen zur Verfügung standen, weil die evangelischen Orte diese unter sich aufteilten, oder dass die inneren Strukturen der katholischen Orte verändert werden würden. Ausserdem zog Zurlauben einen erheblichen Teil seines Vermögens aus dem Solddienst und der Verteilung der französischen Pensionen. Die Magistratenfamilien in den Innerschweizer Landsgemeindedemokratien hielten sich vor allem deswegen an der Macht, da sie durch den Soldhandel mit

⁸⁴ Sulzberger, Gegenreformation: 5; Trösch, Thurgau; Volkland, Konfession: S. 32.

⁸⁵ Hodler, Konversionen: 283.

Frankreich und Spanien sowie die damit einhergehenden Pensionengelder unermesslich reich geworden waren. Dank ihrer Überlegenheit «an ökonomischem und symbolischem Kapital sicherten sie sich einen Anhang treuer Klienten.» Sie konnten sich Stimmen durch finanzielle und rechtliche Unterstützung erkaufen, auch wenn dieses sogenannte «Praktizieren» oder «Trölen» immer wieder verboten wurde. Dadurch sicherten sie sich nicht nur die wichtigsten Stellen und teilten sie unter sich auf, sondern konnten ihre Kinder im Hinblick auf eine politische oder militärische Karriere ausbilden und vorbereiten. Die Magistratenfamilien fuhren damit eine diversifizierte Familienpolitik, um sich an der Macht zu halten. Durch ein weitreichendes Korrespondenznetzwerk konnten sie sich einen Informationsvorsprung sichern. Insbesondere die Familie Zurlauben von Zug nutzte diese Strategie sehr stark.⁸⁶ Zürich hingegen war seit der Reformation dem Solddienst abgeneigt oder zumindest unberechenbar-ablehnend eingestellt. Möglicherweise fürchtete Zurlauben, ein Zürcher Sieg könnte das Pensionenwesen angreifen und damit seine eigene Position nicht nur in finanzieller, sondern auch in politischer Hinsicht gefährden.

Zurlauben bezeichnete die evangelische Konfession als «Newen Zürcherischen Glauben» und degradierte sie damit als Zürcher Eigenheit, die im Gegensatz zum ehrwürdigen alten, weltumspannenden, theologisch und päpstlich abgesicherten katholischen Glauben stand. Nun war die Situation eingetroffen, da Zürich den Landfrieden und die allgemeinen Bündnisse in Frage stellte und verändern wollte. Der Landfriede, so hätten sie argumentiert, wäre ihnen abgenötigt und gegen ihren Willen aufgedrängt worden. Daher hätten sie, um das gegenseitige Misstrauen zu schüren, ihre Schanzanlagen und militärischen Kräfte ausgebaut.⁸⁷

Kurz ging der Text auf die Anfangszeit des Krieges ein, auf den Überfall auf die Gemeine Herrschaft Thurgau, die Gefangennahme des rechtmässigen Landvogtes in Frauenfeld, die Vertreibung von Klostergeistlichen, die Einforderung der Huldigung durch die Thurgauer Untertanen auf Zürich allein, wodurch sie die Bevölkerung abtrünnig und meineidig gemacht hätten. Nun hatte Zürich die Stadt Rapperswil feindselig zu belagern und bekämpfen begonnen, die Berner waren in die Freien Ämter eingefallen. Daher waren die fünf katholischen Orte «zu errettung ihres Wahren Catholischen Glaubens [...] gezwungen worden / ihr gerechte Sach abermahlen Gott / vnd seiner Allerhöchst gebenedeyten Mutter vnd aller Leiben Heiligen Fürbitt eyferigist zubefehlen / vnd sich in die Gegenwehr zustellen».⁸⁸

Der Konflikt wurde zunehmend konfessionell aufgeladen. Die Parteien bildeten sich aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit und die Kriegsursachen gruppieren sich um die Verteidigung des katholischen Glaubens. Es ging um die Errettung des katholischen Glaubens, denn die Berner seien in Kirchen eingefallen, hätten heilige Bilder und Kultusgegenstände entehrt und verwüstet. Ausserdem wurde Gott angerufen, er solle das eigene Kriegsvorhaben gutheissen und zum Sieg ver-

⁸⁶ Schläppi, Gesandte: 49-51, 74-78.

⁸⁷ Contra Manifest, 1656: 7.

⁸⁸ Contra Manifest, 1656: 8.

helfen.⁸⁹

Zurlauben bezeichnete einerseits die Zürcher Informationen als «falsche erdichte / verlognen Zeitungen»⁹⁰ gegen die ehrbare Welt, und nahm andererseits für sich in Anspruch, «Diss ist nun der rechte vnd wahr Vrsprung / vnd Vursach dess jetzigen entstandenen Kriegs / vnd empörung in der Eydgnoschaff».⁹¹ Das Ziel des Contra-Manifests sei es dementsprechend gewesen, die Lesenden davor zu bewahren, den Lügen des Zürcher Manifests zu glauben.

3.7.3 *Zwischenfazit: Eine heterogene Gruppe von Kriegsbefürwortern*

Die Ausführungen haben verdeutlicht, dass sich die Zürcher Kriegspartei aus verschiedenen Gruppen zusammensetzte und alles andere als homogen war. Ihre Gemeinsamkeiten beschränkten sich auf die Befürwortung einer militärischen Konfliktaustragung. Innere Spannungen der heterogenen Gruppierung wurden daher schon kurz nach Kriegsausbruch sichtbar. Die Geistlichkeit tendierte dazu, einen «Gottesstreit» zu fördern, während die politischen Akteure durch den Krieg eine neue eidgenössische Rechtsordnung schaffen wollten, die es ermöglichen sollte, «konfessionelle Spannungen auf dem Rechtsweg auszutragen.»⁹²

Die innere Zerrissenheit der Zürcher Kriegspartei manifestiert sich denn auch in besonderem Masse in der Argumentationsstruktur des Zürcher Kriegsmanifests vom 27. Dezember 1655, denn es versuchte, mehrere Argumentationslinien zu vereinen, wodurch es an propagandistischer Schärfe und Klarheit einbüsste. Es enthielt sowohl Argumente in Bezug auf die Rechtstaatlichkeit, auf wirtschaftliche Benachteiligungen evangelischer Eidgenossen sowie auf konfessionelle Wertehaltungen und Ungerechtigkeiten. Säkulare und sakrale Argumentationsmuster vermischten sich, sodass den Schwyzern nicht nur eine tyrannische Regierung, sondern auch ehrverletzendes Verhalten, Schmähungen und Verketzerungen gegenüber Zürich und Gott vorgeworfen wurde. Das Manifest machte klar, dass die jüngsten Verfehlungen von Schwyz den Zürchern keine Wahl mehr liessen, als die eidgenössischen Werte mit kriegerischen Mitteln zu verteidigen. Denn alle zur Verfügung stehenden friedlichen Mittel wie diplomatische Verhandlungen, eidgenössische Vermittlung oder Schiedsgerichte wären von Schwyz abgelehnt worden. Der Krieg sei damit kein Verstoss gegen eidgenössische Bündnisbestimmungen, sondern diene dazu, die alten Bünde und Ordnungen wieder aufzurichten und die Einhaltung des eidgenössischen Rechtes zu sichern. Die Stringenz der Kriegslegitimation litt allerdings darunter, dass das Manifest versuchte, eine sakrale und eine säkulare Kriegserklärung in einer zu formulieren. Zürich forderte eine rechtliche Neustrukturierung der Eidgenossenschaft, rief aber auch zu einem Religionskrieg auf, indem die eigene Seite als homogene sakrale

⁸⁹ Contra Manifest, 1656: 8.

⁹⁰ Contra Manifest, 1656: 8.

⁹¹ Contra Manifest, 1656: 8.

⁹² Lau, Stiefbrüder: 107.

Einheit konstruiert wurde.⁹³

Das aggressive Vorgehen Zürichs kann einerseits damit erklärt werden, dass es fest damit rechnete, von England im Kriegsfall finanziell unterstützt zu werden. Andererseits sah sich Zürich von den katholischen Orten bedrängt. Die Konversionen in den Gemeinen Herrschaften nahmen zu, die katholischen Orte nutzten ihre Stimmenmehrheit weiterhin sehr geschickt und dominant aus und schlugen das Bundesprojekt zur Anpassung der Rechtsverhältnisse aus. Stattdessen erneuerten sie das katholische Sonderbündnis, welches Zürich als Vorbereitung für einen allfälligen Kampf gegen die evangelischen Orte als gefährlich einschätzte. In ganz Europa fühlten sich protestantische Gemeinschaften Mitte des 17. Jahrhunderts einer äusseren Bedrohungslage ausgesetzt, die während des Dreissigjährigen Krieges mit dem Restitutionsedikt von 1629 seinen bisherigen Höhepunkt erreicht hatte. Der Krieg wurde aus Sicht Zürichs eingegangen, um den Frieden und die eidgenössische Einheit zu wahren. Der kriegerische Angriff auf die Miteidgenossen wurde als Verteidigung schöngeredet.

Der Text beinhaltete einen deutlichen Appell an die Rezipienten, sich der «wir»-Gruppe anzuschliessen. Alle, die wie «wir» gottliebend, ehrlich und ehrliebend seien, waren gezwungen, Zürich zu unterstützen und im Krieg zu helfen. Damit wurden sogleich alle, die sich Zürich nicht anschlossen, indirekt von der Gruppe der gottesfürchtigen, ehrlichen und ehrliebenden Menschen ausgeschlossen. Der Text appellierte an das christliche, rechtlich-moralische Selbstverständnis der Lesenden und ihr Ego.

Argumentiert wurde nicht mit der religiösen Wahrheitsfrage oder mit der Überlegenheit der eigenen Religion, sondern damit, dass sich der Gegner uneidgenössisch, rechtlos und religionsintolerant verhalten habe. Den Anderen wurde unrechtmässiges Verhalten im Umgang mit der Religion und dem Landfrieden von 1531 vorgeworfen. Zürich selbst würde keinen Krieg um der Religion willen wollen. Die Gegner aber würden seit Jahren einen religiösen Kleinkrieg gegen die Evangelischen führen, wo immer sie konnten. Sie wurden durch diese Anschuldigung diffamiert, da es bereits unpopulär geworden war, einen Krieg um der Religion willen zu führen. Zürich würde lediglich verlangen, dass das geltende Recht eingehalten würde. Da die katholischen Orte auf friedlichem Wege nicht dazu bereit waren, würde Zürich zum Krieg gezwungen, um alle guten Menschen, insbesondere die Evangelischen, vor den Übergriffen der Gegner zu schützen. Daher wäre die Zürcher Angelegenheit auch eine Sache, die alle Evangelischen betreffen würde.

Im Hinblick auf die Kategorisierung des gegenwärtigen Streitfalles klafften die evangelische und die katholische Sichtweise auseinander. Die katholischen Orte bezeichneten die Angelegenheit von Anfang an als «Religionsstreit». Damit betonten sie, dass die Diskussion eine Frage behandelt, welche eindeutig unter die kantonale Souveränität fiel.⁹⁴ Die evangelischen Orte hingegen vermieden diese Bezeichnung, um nicht den Eindruck zu erwecken, man würde einen konfessionellen Krieg führen, wie er seit dem Dreissigjährigen Krieg nicht mehr im

⁹³ Lau, Stiefbrüder: 107-108.

⁹⁴ StALU TA 108, fol. 164r: 21.11.1655 – Abscheidt Einer Badischen Conferenz.

öffentlichen Diskurs legitimiert werden konnte.

Die Gruppe der «Anderen» wurde im Text deutlich mit der Tyrannei in Verbindung gebracht, die ausgeschaltet werden müsse. Die Rechtsbrüchigkeit des Gegners hätte bereits zu viele Opfer gefordert und müsse nun dringend beendet werden. Damit machten sich gemäss dem Text auch alle Verbündeten und Unterstützer der katholischen Orte der Rechtsbrüchigkeit, Ungerechtigkeit, des uneidgenössischen Verhaltens und der Tyrannis schuldig. Der Text schuf zwei deutlich gegensätzliche Gruppen, wobei für den Leser nur die Wahl zugunsten der «wir»-Gruppe möglich blieb, wenn er sich selbst als gottgefälligen, guten Menschen betrachtete und nicht des widerrechtlichen Verhaltens mitschuldig machen wollte.

In den katholischen Rechtfertigungsschriften konnten einige Parallelen, aber auch Unterschiede zum Zürcher Kriegsmanifest festgestellt werden. Beide Konfessionen betrachteten sich zwar als die einzig wahre, seligmachende Religion, legitimierten den Krieg aber nicht durch religiös-konfessionelle Argumente. Keine der beiden Parteien argumentierte, man würde einen Krieg um der Religion willen führen oder um die einzig wahre Konfession zu verbreiten. Stattdessen bezogen sich beide Seiten klar auf den 2. Landfrieden, das alte Herkommen, die alten Abschiede und Traditionen. Die eidgenössischen Ideale waren rückwärtsgerichtet und die alteidgenössischen Vorfahren galten als tugendhafte Vorbilder, deren Entscheidungen, Handlungen und Bundesverträge über allem standen und einen quasisakralen Status innehatten. Daher konstruierten beide Seiten eine lange Vorgeschichte und betonten, wie sehr man sich selbst um eine friedliche Lösung bemüht hatte. Es sei die gegnerische Partei, welche die Beteiligten in einen Krieg zwingt. Man sei aber bereit, diesen einzugehen, um die Einheit der Eidgenossenschaft zu retten. Beide Gruppen warfen dem jeweils Anderen vor, sich uneidgenössisch zu verhalten, den Frieden, die Einigkeit und den Wohlstand aller zu gefährden.

Das sogenannte «Contra-Manifest», die zweite katholische Verteidigungsschrift von Zurlauben, argumentierte deutlich stärker mit den Verhältnissen in der Gemeinen Herrschaft Thurgau als die «Widerlägung». Aus Sicht der Verfasserin ist denkbar, dass sich der Autor in seiner zweiten Schrift durch die weitverbreiteten «Thurgauer Gespräche» inspirieren liess und feststellte, dass im öffentlichen Diskurs ein grosses Interesse an der Gemeinen Herrschaft Thurgau vorhanden war. Um das rechtswidrige Verhalten der Zürcher Politik der letzten Jahrzehnte und im Krieg anschaulich darzulegen und die gewünschten Emotionen zu wecken, eignete sich dementsprechend der Thurgau gut.

Die zahlreichen Verweise auf das Zürcher Kriegsmanifest, die sowohl in der «Widerlägung» als auch im «Contra-Manifest» ausgemacht werden konnten, belegen, dass Zurlauben dieses kannte und davon ausging, dass ein Grossteil seines Publikums dieses ebenfalls gelesen oder vorgelesen bekommen hatte. Er sandte es beispielsweise dem Luzerner Stadtschreiber Ludwig Hartmann zu.⁹⁵ Auch wenn die Verbreitung von Druckschriften schwer rekonstruiert werden kann, deutet die Fülle an intertextuellen Bezügen auf eine vermutlich breite Rezeption des

⁹⁵ AH 61/73.

Zürcher Kriegsmanifestes hin.⁹⁶

Insbesondere das Contra-Manifest verdeutlicht, dass der Krieg mit zunehmender Dauer eine konfessionelle Verschärfung erfahren hatte. Hatte man zu Beginn noch versucht, die säkularen Ursachen des Konfliktes hervorzuheben und zu betonen wie beispielsweise im Zürcher Kriegsmanifest, so erfuhr die Rhetorik in den späteren Texten eine zunehmende konfessionelle Aufladung. Für die katholischen Akteure war das Feindbild stark durch die religiösen Unterschiede geprägt. Die Evangelischen wurden als ketzerisch, kriegssuchend und neuerungssüchtig beschrieben; Zürich würde die einzig wahre, selig machende Religion und die alten eidgenössischen Freiheiten vernichten wollen. Insbesondere die Zürcher Prädikanten galten als hochmütig und treibende Kräfte. Ausserdem wurde das unsoldatische Verhalten der evangelischen Truppen im Feld wie die Entweihung von Kirchen angeprangert. Die katholischen Verfasser betrachteten ihre Konfession als die einzig wahre Religion und sich selbst als Verteidiger der eidgenössischen Freiheit.⁹⁷

Die Art und Weise, wie die Gruppencharakterisierungen in allen drei Kriegsmanifesten vorgenommen wurden, mag auf den ersten Blick überraschen, erlaubte es aber, den gegenseitigen Hass und den Konflikt rasch wieder zu entschärfen. Denn die gegenseitigen Beschreibungen, Diffamierungen und Feindbildkonstruktionen erfolgten mehrheitlich über eine Schilderung der gegnerischen Handlungen und Verhaltensweisen. Schwyz wurde nicht «uneidgenössisch» genannt, sondern hatte sich «uneidgenössisch verhalten». Diese Rhetorik erlaubte es den beteiligten Akteuren, von Anfang an den Weg zurück zur eidgenössischen Freundschaft und Einigkeit offen zu lassen. Denn Verhaltensweisen konnten im Gegensatz zu Charaktereigenschaften viel leichter verändert werden. Auf diese Weise konnte der jeweilige Gegner wieder in die gemeinsame Gruppe aufgenommen werden, sollte er sein Verhalten anpassen. Diese Prozesse funktionierten ähnlich, wie wenn in der Paartherapie geraten wird, in Ich-Botschaften zu sprechen. Formulierungen, die die eigene Wahrnehmung beschreiben, anstatt Vorwürfe auszusprechen, erlauben es, die Wahrnehmung des jeweils Anderen anzuhearschen und wertschätzen zu können.

Diese Exit-Strategie war ob der zunehmenden Radikalisierung der gegenseitigen Vorwürfe denn auch zentral. Denn beide Seiten stigmatisierten den Feind zunehmend unter konfessionellen Vorzeichen als fremd, unberechenbar und gottlos. Die Argumente waren auf beiden Seiten die gleichen; daher definierten sich beide Gruppen selbst als diejenige, die den einzig seligmachenden Glauben besitzen. Je länger die diskursive Auseinandersetzung im Kontext des Krieges dauerte, desto seltener wurden rein säkular argumentierende Beiträge, da sie keine ideologischen Integrationsfiguren wie die Mutter Gottes aufwiesen. Die Rhetorik der Mitglieder der eidgenössischen Obrigkeiten erfuhr eine viel deutlichere konfessionelle Verschärfung als diejenige der Flugschriftenautoren, die vermutlich in der gelehrten Elite zu suchen sind. Zurlauben betonte zunehmend die Gegensätze der beiden Parteien. Thomas Lau ging daher davon aus, dass der Krieg die bereits ein-

⁹⁶ Köhler, Flugschriften: 336.

⁹⁷ Vrgl. dazu auch: Lau, Stiefbrüder: 111-113.

gesetzte konfessionelle Entfremdung deutlich verstärkte.⁹⁸

Der Diskurs im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges verdeutlicht, dass die konfessionellen Parteien unter dem Terminus der «eidgenössischen Freiheit» unterschiedliche Dinge verstanden. Für die katholischen Orte bezeichnete der Ausdruck die Gesamtheit ihrer Autonomie-rechte. Die evangelischen Orte verstanden darunter Gewissensfreiheit und eine starke eidgenössische Einheit, die sich durch zunehmende Kompetenzen im Vergleich zu den Orten auszeichnen sollte. Ebenso verstanden sie unterschiedliche Dinge, wenn sie vom «eidgenössischen Recht» sprachen. Für die katholischen Landorte handelte es sich dabei um eine Verfahrensnorm, die die Konfliktlösungswege, nicht das Ergebnis dieses Prozesses, festlegte. Es handelte sich für sie um die Form, wie Konflikte ausgetragen werden konnten. Zürich interpretierte im Zusammenhang mit den Geflohenen von Arth das eidgenössische Recht zunehmend neu. Es handle sich dabei um eine Sammlung derjenigen Rechte und Normen, die sich durch alltäglichen Brauch konstituierten und die Einzelpersonen für sich beanspruchen konnten wie beispielsweise der Freie Zug. Daher kritisierte Zürich das Schwyzer Vorgehen im Zusammenhang mit den Glaubensflüchtlingen als Verstoß gegen das eidgenössische Recht, die gemeinsamen Traditionen und Wertvorstellungen. Schwyz hingegen bezichtigte die Aufnahme der Geflohenen durch Zürich ebenfalls als Bruch des alten Herkommens, da es sich um Meineidige handle.⁹⁹

Darüber hinaus verdeutlichen die Ereignisse und Debatten im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg, dass die beiden Parteien auch die Eidgenossenschaft an sich unterschiedlich definierten. Für Schwyz war es ein loses Schutzbündnis unabhängiger Orte gegen äussere Gefahren. Zürich hingegen sah darin eine politische Kooperation, die ausgebaut und intensiviert werden sollte. Es stellte sich neben zusätzlichen Kompetenzen für die Zentralgewalten auch einen Ausgleich der konfessionellen Gegensätze durch eine veränderte Rechtsordnung vor. Zürich interpretierte traditionelle Strukturen und Verhaltensmuster neu. Die Inneren Orte wehrten sich aber gegen einen Machtzuwachs der Tagsatzung aus Angst, ihre Autonomie einzubüssen. Sie lehnten jegliche Art der Modernisierung strikt ab.¹⁰⁰

Die unterschiedlichen Verständnisse der zentralen eidgenössischen Termini wie «Freiheit», «Recht» und «Eidgenossenschaft» an sich führten dazu, dass die bisher verbindenden, inkludierenden Wertvorstellungen und Haltungen abgrenzend und exkludierend wurden.¹⁰¹ Als Konsequenz daraus zeigte sich im Kontext des Villmergerkrieges für alle Beteiligten feststellbar, dass die konfessionellen Gruppen nicht nur andere theologische, sondern auch säkulare Weltbilder entwickelt hatten. Das konfessionelle Feindbild, das durch die reformierten Geistlichen aufgebaut worden war, wurde für die juristische Legitimation mit weltlichen Argumenten ergänzt und auf eine politische Ebene transferiert. Ausserdem bot Zürich eine alternative politische Struktur der Eidgenossenschaft zur Diskussion an, was ein Novum in ihrer Geschichte,

⁹⁸ Lau, Stiefbrüder: 114.

⁹⁹ Lau, Stiefbrüder: 94-101.

¹⁰⁰ Lau, Stiefbrüder: 96.

¹⁰¹ Lau, Stiefbrüder: 101-102.

die von rückwärtsgerichteten Idealvorstellungen geprägt war, darstellte.¹⁰²

Zürich verlangte, die Streitfrage mit Schwyz sollte durch das eidgenössische Schiedsgericht behandelt und entschieden werden. Das Schiedsgericht bestand jeweils aus vier sogenannt unparteiischen Mitgliedern; beide Streitparteien durften zwei davon bestimmen. Gemeinsam sollten sie die Streitfrage behandeln und entscheiden.¹⁰³ Schwyz wehrte sich gegen das Zürcher Anliegen, da es sich nicht um eine Auslegungsfrage der eidgenössischen Bünde handle, sondern um eine konfessionelle Auseinandersetzung, die durch den Landfrieden geregelt werde. Daran würden auch die neuen Bestimmungen von 1632 nichts ändern, da sie lediglich für konfessionelle Streitfragen in den Gemeinen Herrschaften ein paritätisches Schiedsgericht vorsahen. Diese Weigerung nahm Zürich zum Anlass, Schwyz vorzuwerfen, es wolle den eidgenössischen Rechtsweg zur Lösung innerer Konflikte nicht einhalten und entziehe sich damit völlig dem üblichen Prozess der friedlichen Konfliktlösung. Es verweigere die Debatte um eine konstruktive Lösung und erlaube nicht, den Konflikt zu beenden. Es sei daher rechtlos, könne und dürfe nur noch mit Gewalt dazu gebracht werden, sich wieder an eidgenössische Verfahrensprozesse zu halten.¹⁰⁴

Der Schwyzer Landrat argumentierte hingegen Ende Oktober in einem Schreiben an Zürich, die Schwyzer hätten «von unseren in Gott ruhenden geEhrten Voraltern die wahre alte Catholische, Romische, Apostolische, und unzweifelte Religion ererbt, dabei wir leben und sterben, auch in unserem Land und bei unseren eigenen Angehörigen und unterthanen kein andere [...] nit leiden, noch gedulden werden können noch wollen.»¹⁰⁵ Die Schwyzer wähten sich im Besitz der einzig wahren Religion, von der sie nicht abweichen werden und auch niemanden abweichen lassen. Zürich würde mit seinen Forderungen die einzig wahre Religion angreifen, der die Schwyzer ihre Treue geschworen hatten.

In den katholischen Flugschriften bezog sich die Argumentation jeweils auch auf die eigenen Vorfahren und das Ideal der guten alten Eidgenossen, die aus ihrer Sicht katholisch waren. Damit konnten die evangelischen Eidgenossen von der eigenen Gruppe ausgeschlossen werden. In der offiziellen, diplomatischen Korrespondenz wurde allerdings vermieden, die gemeinsamen Vorfahren konfessionell zu vereinnahmen.¹⁰⁶

Die rhetorische Argumentationsstrategie der Kriegsmanifeste können aus Sicht der Verfasserin als deutungsfokussierte Coping-Strategien betrachtet werden, die bereits in der Eskalationsphase des Konflikts eingesetzt wurden, um eine Deeskalation zu ermöglichen. Derartige Formulierungen dienten dazu, den jeweiligen Gegner nicht als absoluten Kontrahenten zu betrachten und zu deuten, der unveränderlich die Rolle des Feindes einnahm. Die gegenseitigen Darstellungsarten erlaubten eine Deutung und ein Verständnis des jeweils Anderen als

¹⁰² Lau, Stiefbrüder: 97.

¹⁰³ Usteri, Schiedsgericht: 56.

¹⁰⁴ Lau, Stiefbrüder: 95-96.

¹⁰⁵ Lau, Stiefbrüder: 101.

¹⁰⁶ Lau, Stiefbrüder: 101.

Akteur, der eigentlich zur eigenen Gruppe gehörte, aber auf Abwege geraten war. Durch gewisse Massnahmen könnte das abtrünnige Gruppenmitglied wieder in die Gemeinschaft zurückgeholt werden.

Insofern bestanden gewisse Gemeinsamkeiten der Argumentation im Bundesbrief der Bauernaufständischen von 1653 mit derjenigen im Zürcher Kriegsmanifest von 1656. Beide Gruppen argumentierten, dass die jeweils andere Partei ein altes Recht gebrochen habe und die eigene Partei in Notwehr handle. Um das Recht zu schützen oder wiederherzustellen, war man zu unschönen Massnahmen gezwungen. In beiden Konflikten wurde argumentiert, der jeweils Andere zerstöre die Eidgenossenschaft und die eigene Gruppe würde sie erhalten. Das Ziel war immer eine geeinte, friedliche Eidgenossenschaft.

Die Art und Weise, wie im Bundesbrief von 1653 und in den Kriegsmanifesten die Charakterisierungen der eigenen und gegnerischen Gruppen vorgenommen wurde, weist ebenfalls grosse Gemeinsamkeiten auf. Die Bilder vom jeweiligen Selbst und dem Fremden wurden nicht über fixierte Merkmale und Eigenschaften beschrieben, sondern über Handlungen. Die Rhetorik unterstrich damit die angewandten Argumentationsmuster, die trotz der Differenzen und Streitpunkte immer wieder betonten, dass das Ziel eine geeinte, geordnete Eidgenossenschaft sei. Die Gruppen definierten nur unterschiedlich, wie eine ideale Eidgenossenschaft auszusehen hatte.

Die Kategorisierungen, die dabei vorgenommen wurden, waren in beiden Fällen durch die entstandenen Gruppenidentitäten vorgegeben, aber nicht absolut. Sowohl im Bauernkrieg als auch im Villmergerkrieg wurden beispielsweise unbeteiligte Obrigkeiten umworben; nicht nur von den gleichkonfessionellen Orten, sondern auch von den anderskonfessionellen Regierungen oder sogar von den Untertanen. Auch wenn die Fronten bereits gezogen waren, so wurden Drittparteien nicht automatisch aufgrund ihrer sozialen Stellung als potentielle Verbündete oder Feinde wahrgenommen. Auch dies basierte auf der Tatsache, dass die Gegner durch bestimmte Handlungen, nicht aufgrund ihrer Eigenschaften, zu Feinden geworden waren. Drittparteien konnten sich demnach problemlos entgegen dem Klischee verhalten, so die Meinung der Verfasser von Bundesbrief und Manifesten.

Die Einheit der Zürcher Kriegspartei zerbrach bereits kurz nach der Kriegserklärung. General Hans Rudolf Werdmüller übernahm die militärische Leitung, konnte aber mit der Position der Geistlichkeit wenig anfangen. Er befahl den Truppenauszug, ohne die geistliche Unterstützung abzuwarten. Die Feldprediger beispielsweise trafen erst mit einigen Tagen Verzögerung in Rapperswil ein. Die Kriegspartei konnte sich nicht einigen, ob es sich um eine politisch oder um eine konfessionell motivierte Auseinandersetzung handelte und was das eigentliche Kriegsziel sei.¹⁰⁷

Nach der Niederlage der überlegenen Berner Truppen bei Villmergen, was die evangelischen Orte völlig überraschte, aber auf ihre schlechte Vorbereitung zurückzuführen war, hatten Zürich und Bern zwei Möglichkeiten. Entweder intensivierte man die Kriegsbemühungen und riskierte damit eine weitere Eskalation, oder man beendete den

¹⁰⁷ Lau, Stiefbrüder: 108.

Krieg ohne Erfolg. Die zuvor schon uneinige Kriegspartei spaltete sich ob dieser Diskussion noch mehr. Die militärische Führung drängte aus Sorge um ihre Reputation auf eine Weiterführung und Intensivierung der Kriegsbemühungen, während die politischen Eliten versuchten, die Kontrolle nicht gänzlich zu verlieren. In den Untertanengebieten hatten sich bereits Schlachthaufen gebildet, die sich nach der Entwaffnung im Zuge des Bauernkrieges selber organisierten und besonders in Grenzgebieten immer wieder in Scharmützeln verwickelt waren. Den Regierungen war überdies bewusst, dass eine Ausweitung des Krieges die Steuerlasten erhöhen würde, was die Bauern nicht tragen und so kurz nach dem Bauernkrieg auch nicht akzeptieren würden.¹⁰⁸

Die friedensbefürwortende Partei in den politischen Gremien profitierte nun nicht nur vom Meinungsumschwung der bisherigen Kriegsbefürworter, sondern auch davon, dass die Hardliner der Kriegspartei militärische Aufgaben an der Front übernommen hatten und damit im Rat abwesend waren. Somit war die Friedenspartei wieder in der Überzahl und konnte die entsprechenden Entscheidungen fällen.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Lau, Stiefbrüder: 109-110.

¹⁰⁹ Lau, Stiefbrüder: 107-108.

3.8 Argumentation von Vermittlern

Der Streit zwischen Zürich und Schwyz hatte sich festgefahren. Zürich wollte den Arther Handel und die Religionsbeschwerden in den Gemeinen Herrschaften dem eidgenössischen Schiedsgericht übergeben. Schwyz hingegen lehnte die Einmischung in innere Angelegenheiten strikt ab. Um einen Ausweg aus der Pattsituation zu suchen, versuchten die unbeteiligten Orte intensiv, zu vermitteln. Insbesondere Basel, Solothurn und Freiburg übernahmen hier eine führende Rolle, ebenso der französische Ambassador Jean de la Barde (1602-1692).

Ende Oktober 1655 traf in Schwyz eine evangelische Delegation ein, die versuchen sollte, zu vermitteln und in Schwyz den evangelischen Standpunkt darzulegen.¹ Dies war ein völlig neues und unübliches Vorgehen. Normalerweise wurden derartige Geschäfte auf gemeinsamen Konferenzen und Tagsatzungen behandelt und nicht mit Hilfe einer Gesandtschaft. Die Überraschungsgäste wünschten, ihre Anliegen der Schwyzer Landsgemeinde vortragen zu dürfen, sodass diese über die Sache entscheiden könne. Die Regierung von Schwyz konnte aber nicht auf dieses Begehren eingehen, da eine so kurzfristig einberufene Landsgemeinde nicht mehr hätte bestochen werden können und unberechenbar gewesen wäre. Eine Ablehnung des Anliegens hingegen konnte als Beleidigung verstanden werden. Die evangelischen Orte hatten daher mit ihrem überraschenden Besuch vor Ort den Schwyzer Landrat in eine Pattsituation hineinmanövriert.²

Die evangelischen Gesandten trugen die Zürcher Sichtweise und Argumentation vor, die inneren Orte würden ihre Untertanen wegen ihrer Religion martern.³ Dies verdeutlichte der Schwyzer Regierung, dass die evangelischen Orte, die sich im offiziellen Diskurs auf weltliche Argumente beschränkten, die politische Kultur der Innerschweizer Landorte nicht akzeptieren wollten. Dadurch liefen sie Gefahr, die Unterstützung der Stadtorte Luzern und Zug in den eigenen Reihen zunehmend zu verlieren. Die katholischen Landorte hatten bereits in früheren Situationen erfahren, dass die katholischen Stadtorte wie Luzern oder Freiburg und Solothurn tendenziell mässige Haltungen einnahmen und beispielsweise dem Bundesprojekt von Waser und von Erlach gegenüber aufgeschlossen eingestellt gewesen waren.⁴

Diese Erkenntnis und die Sorge, in der eigenen politischen Kultur zunehmend durch äussere Kritik und Angriffe bedroht zu sein, führte auch in Schwyz zunehmend zur Überzeugung, die eigenen Wertvorstellungen militärisch verteidigen zu müssen, damit das bestehende System überleben konnte. Die bisherigen progressiven Auftritte Zürichs hatten Schwyz in Zugzwang versetzt. Im noch bevorstehenden Prozess gegen die reformierten Arther, die nicht geflohen waren, wollte Schwyz daher Stärke zeigen und dadurch demonstrieren, dass man Krieg nicht aus dem Weg gehen werde.⁵

Obwohl sich die Fronten in Zürich und Schwyz damit rasch verhärteten, vermittelten die übrigen Orte lange und intensiv weiter.

¹ StAZH A 235.1, fol. 44: 1655 – Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg).

² Lau, Stiefbrüder: 102.

³ StAZH A 235.1, fol. 51: 1655 – Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg).

⁴ Lau, Stiefbrüder: 103.

⁵ Lau, Stiefbrüder: 103.

Dennoch scheiterte Tagsatzung um Tagsatzung. Anfänglich hatte man noch gehofft, die üblicherweise angewandte Strategie, Streitpunkte zu verschleppen, könnte den Konflikt entschärfen. Denn die eidgenössische Tagsatzung entschied Diskussionspunkte, die alle Orte und nicht die Gemeinen Herrschaften betrafen, jeweils einstimmig. Angelegenheiten, die von der Tagsatzung aufgrund uneiniger Teilnehmenden nicht gelöst werden konnten, wurden jeweils von den Gesandten ihren Obrigkeiten «heimgebracht». In den einzelnen Orten wurden sie in den Räten erneut diskutiert, verhandelt und beurteilt. Bei der nächsten Konferenz sollten dann alle Gesandten mit neuen Instruktionen ausgerüstet sein und einen Kompromiss finden können. Diese verfassungstechnische Besonderheit hatte einerseits den Nachteil, dass Beschlüsse immer nur sehr mühsam und mit grossem Zeitaufwand gefällt werden konnten. Andererseits bestand der Vorteil darin, dass emotionale Themen durch eine Diskussionspause deeskaliert werden konnten. Die Strategie, schwierige und kontroverse Themen durch mehrmaliges Heimbringen hinauszuzögern und zu verschleppen, ermöglichte es in vielen Fällen, dass sich erhitze Gemüter beruhigen konnten. Häufig wurde dies daher auch absichtlich provoziert, indem die Gesandten behaupteten, in einer bestimmten Angelegenheit keine Instruktionen zu besitzen. Sie durften keine Abstimmungen ohne Einverständnis ihrer Obrigkeiten tätigen. Häufig führte das mehrmalige Verschleppen auch dazu, dass die Angelegenheit ganz aus der Debatte verschwand – sei es, weil sie sich von selbst gelöst hatte, oder weil die beteiligten Akteure ihr Interesse daran verloren. Zahlreiche Konflikte konnten auf diese Weise deeskaliert werden.⁶ Im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg funktionierte diese Strategie allerdings nicht.

Der französische Ambassador Jean de la Barde versuchte ebenfalls, mässigend und vermittelnd auf die streitenden Parteien einzuwirken. Frankreich hatte generell ein Interesse an einer friedlichen Eidgenossenschaft, um Söldner für die eigenen Truppen anwerben zu können. Die Republiken im Zentrum Europas beaufsichtigten die strategisch wichtigen Alpenpässe, weshalb es für Frankreich von grosser Bedeutung war, die Eidgenossenschaft zu kontrollieren. Konflikte und Kriege waren aber nicht kontrollierbar und daher ein Problem für die Wahrung französischer Interessen.⁷ Die Eidgenossenschaft war daher eines der wenigen Staatsgebilde, in denen Frankreich im 17. Jahrhundert einen dauerhaft wohnhaften Ambassador unterhielt, was jeweils mit grossen Kosten verbunden war. Der Ambassador residierte in Solothurn. Im Falle der zentraleuropäischen Korporationen schien dies der französischen Krone die Investitionen aber wert zu sein. Die Ambassadors wie Jean de la Barde waren denn auch fest in der Solothurner und eidgenössischen Gesellschaft integriert und verfügten über intime Kenntnisse der politischen Kultur vor Ort.⁸

Jean de la Barde war seit 1648 in Solothurn. Sein Auftrag bestand darin, alle Orte dazu zu bewegen, das 1651 auslaufende Bündnis mit dem französischen König zu erneuern. Die Allianz würde Frankreich die Söldnerwerbung zusichern. Da vor allem Zürich seit der Refor-

⁶ Lau, Stiefbrüder: 104.

⁷ Holenstein, Europa: 165-171.

⁸ Schluchter, Ambassador.

mation kritisch gegenüber dem Soldwesen eingestellt war, war das keine leichte Aufgabe. Sie sollte sich aufgrund der innereidgenössischen Konflikte und aufgrund der hohen Schulden, die der französische König bereits bei den eidgenössischen Orten angesammelt hatte, bis 1663 hinziehen. Erst die Schikanen gegen die eidgenössischen Kaufleute in Frankreich konnten schliesslich alle Orte dazu bewegen, einzulenken und die Allianz zu erneuern.⁹

1655 war de la Barde allerdings noch damit beschäftigt, die eidgenössischen Orte einerseits von dem Nutzen eidgenössischer Einigkeit und andererseits von einer Allianz mit Frankreich zu überzeugen. Im Sommer 1655, vermutlich an der Jahrrechnungstagsatzung, die seit dem 4. Juli in Baden stattfand, richtete er sich in einem offiziellen Schreiben an die eidgenössischen Orte und schmeichelte ihnen. Zu diesem Zeitpunkt hatten die Ereignisse rund um den Arther Handel noch nicht begonnen. Indem er ihre Eitelkeit ansprach, versuchte er, sie ihm gegenüber günstig zu stimmen. Gleichzeitig betonte er eindringlich, dass die dreizehn Orte nur bestehen und überleben könnten, wenn sie einig auftraten und eine Einheit bildeten; «diße einzige Einigkheit hatt Eüch eüch [sic] schon Lange Zeit in Ewer anietzo, vnndt vndt [sic] geliebts Gott Jmmer besitzenden Freyheit erhalten».¹⁰ Zudem betonte er die grossen Zuwendungen der französischen Könige und die Vorteile der Verbindung zum grossen Nachbarn.

Im November war der Streit bereits gross angewachsen und de la Barde wandte sich erneut in einem Schreiben an die Tagsatzung. Er erinnerte dabei an seine Worte an die letzte reguläre Tagsatzung im Sommer 1655. Er habe daher mit Erstaunen vernommen, dass die eidgenössischen Orte ihre Einigkeit aufgrund eines Zwists gefährden würden. Er erinnert eindringlich, dass jeder Krieg «Eüere Ruin vndt Verderbung»¹¹ bedeuten würde. Das um den Frieden und die eidgenössische Einheit besorgte Schreiben von de la Barde klingt stellenweise eher wie eine Drohung, die klarmachen will, «Jhr wöllent derhalben nit ein Vrsach sein, dß Eüer Landt ein gleichförmiges Vnheil erleyde».¹² Dem französischen Ambassador war völlig klar, dass innereidgenössische Auseinandersetzungen eine auswärtige Intervention und damit das Ende der eidgenössischen Autonomie vom Reich zur Folge haben könnte. Er argumentierte daher auch sehr sachlich. Er rät eindringlich vom Krieg ab, da er den eidgenössischen Orten schaden würde. Er erinnerte sie daher an die unermesslichen Verwüstungen im Reich im Dreissigjährigen Krieg. Als auswärtiger Akteur lag es ihm allerdings fern, an eine mythisch verklärte eidgenössische Identität zu appellieren, die sich auf die gemeinsamen Vorfahren und auf die Gründungsgeschichten bezogen hätte.

Selbst der Bischof von Basel wandte sich persönlich an die eidgenössischen Orte und mahnte zum Frieden. Er würde Gott darum bitten, den Krieg in der Eidgenossenschaft zu verhindern, da er grosses Leid bedeuten würde. Man wolle sich «anhangig ein Pundtsgnosßisch Vernüegen tragen, wie dan den herren wir allbegebende freüdt

⁹ Peyer, Verfassungsgeschichte: 80-82.

¹⁰ StALU TA 108, fol. 77r: Sommer 1655 – Schreiben von Jean de la Barde.

¹¹ StALU TA 108, fol. 199r: 23.11.1655 – Schreiben von Jean de la Barde.

¹² StALU TA 108, fol. 199r: 23.11.1655 – Schreiben von Jean de la Barde.

Nachparliche vnnnd Pundtgnosßische wohlgefelligkeiten aufrichtig zueerweißen ohnaußsetzlich bereith.»¹³ Gleichzeitig mahnte er aber auch die katholischen Orte davor, dass die Kompromisslösung, die man suchen solle, keinesfalls zum Nachteil der katholischen Religion sein dürfe. Seine Bemühungen waren dementsprechend nur mässig deeskalierend.

Die eidgenössische Vermittlung vor dem Krieg scheiterte einerseits aufgrund des Souveränitäts- und Hoheitsdenkens von Zürich und Schwyz, das sich im 17. Jahrhundert in ganz Europa entwickelte und ausbildete. Schwyz wollte sich das Recht bewahren, die eigenen Untertanen selbst zu richten. Das gesamteidgenössische System auf der Ebene der Tagsatzung hingegen war auf Ausgleich bedacht und wurde von Souveränitätsansprüchen der einzelnen Mitglieder negativ beeinflusst und geschwächt. Allerdings gelang es den vermittelnden Akteuren nicht, ihre Argumentation so anzupassen, dass sie dem Erwartungshorizont der Adressaten entsprach und ihnen einen akzeptablen Grund gab, ein anderes Konfliktlösungsverfahren zu suchen als die militärische Konfrontation.

¹³ StALU TA 108, fol. 202r-203r: 20.11.1655 - Schreiben Bischof von Basel.

3.9 Argumentation in Flugblättern und Flugschriften

3.9.1 *Flugblätter, Flugschriften und Dialogliteratur*

Die Ereignisse in den Jahren 1655 und 1656 verursachten ein reges Propagandaaufkommen. Die frühneuzeitliche Öffentlichkeit diskutierte und kommentierte besondere Vorkommnisse in verschiedenen Medien, die im Folgenden vorgestellt und hinsichtlich ihres Forschungsstandes eingebettet werden. Die vermutlich beliebtesten Druckmedien waren Flugblätter und Flugschriften. Flugblätter sind einseitig bedruckte, aus einem einzigen Blatt bestehende frühe Printmedien, die in grossen Mengen produziert und vertrieben wurden. Sie kombinieren Bilder und Texte und stimmen diese aufeinander ab, um Informationen effizient an ein bestimmtes Publikum zu vermitteln.¹ Der Begriff «Flugblatt» ist eine retrospektive Terminologie, die erst Ende des 18. Jahrhunderts aufkam.²

Der Vorteil der Flugblätter liegt in ihrer materiellen Einfachheit. Sie können schnell und günstig gedruckt und verteilt werden. Dadurch erreichen sie eine grössere Aktualität als aufwändiger zu produzierende Druckschriften wie Abhandlungen in Büchern. Ausserdem sprechen die Bild-Text-Kombinationen auch nicht- oder schlechtlesefähiges Publikum an. Die Verwendung und Funktion der Flugblätter ergibt sich daher aus ihrer formalen Beschaffenheit, die eine Kürzung und Pointierung der Inhalte voraussetzte, und ihrer simplen Produktions- und Distributionsbedingungen. Sie sind gut geeignet, Inhalte und Anliegen massenhaft zu verbreiten, beispielsweise wenn die Intention darin besteht, die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Sie wurden daher unter anderem für die religiöse Unterweisung in der frühen Reformationszeit eingesetzt oder zu propagandistischen Zwecken konfessioneller Polemiken verwendet. Sie waren an ein breites Publikum gerichtet.³

Die Intention der Flugblätter war daher auch nicht primär die objektive Darlegung von Fakten. Besonders seit sich etwa ab 1610 die periodische Presse entwickelte, wurde die informative Funktion zunehmend von Zeitungen übernommen und die Flugblätter wurden vor allem für propagandistische Zwecke wie beispielsweise die Kommentierung des Tagesgeschehens, das in den Zeitungen verbreitet wurde, genutzt.⁴ Sie hatten eine Appell-Funktion und wollten den Glauben und die Meinung der Rezipienten beeinflussen. Dazu verwendeten sie die verschiedensten literarischen und graphischen Stilmittel. Die Flugblätter können daher auch nicht als homogene literarische Gattung betrachtet werden; es handelt sich dabei vielmehr um einen «Verwendungskomplex für den Einsatz von potentiell mehreren Gattungen».⁵ Ausserdem bilden sie keine historischen Realitäten ab. Stattdessen verdeutlichen sie literarisch verpackt zeitgenössische Denkmuster und Vorstellungen, die von den Forschenden im zeitgenössischen Kontext betrachtet werden müssen, um sie dechiffrieren zu können, wobei sich die

¹ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 23; Würzler, Medien: 17-18.

² Oelke, Konfessionsbildung: 21-22.

³ Harms, Schilling, Flugblatt des Barock: VII-IX; Oelke, Konfessionsbildung: 19-21.

⁴ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 245; Oelke, Konfessionsbildung: 19-21.

⁵ Harms, Schilling, Flugblatt des Barock: VIII.

Forschungslage noch sehr lückenhaft darstellt.⁶

Der Nachteil im Vergleich zu den Flugschriften besteht hingegen darin, dass kaum komplexe Zusammenhänge oder Thesen und nur wenig Informationen vermittelt werden können. Aufgrund des begrenzten Platzes mussten sich die Flugblätter inhaltlich auf die zentralen, plakativen Inhalte konzentrieren. Sie konnten daher vor allem Einzelaspekte, nicht aber den ganzen komplexen Themenbereich darstellen.⁷

Für die historische Forschung sind Flugblätter insbesondere deswegen von Nutzen, da sie es ermöglichen, den Blick der Zeitgenossen auf historische Ereignisse oder kontroverse Diskurse zu rekonstruieren, indem die Metaphern und Rhetoriken der Flugblätter untersucht werden. Dennoch wurden sie in der Geschichtswissenschaft lange vernachlässigt.⁸ Insbesondere Wolfgang Harms und Michael Schilling haben im Bereich der Flugblätter der Frühen Neuzeit seit den 1980er Jahren grundlegende Forschungsbeiträge geleistet.⁹ Sie gehen allerdings auch für das 17. Jahrhundert von einer mehrheitlich leseunkundigen ländlichen Bevölkerung aus und schliessen, dass die meisten Flugblätter wohl von den städtischen Bewohnern gekauft wurden und daher auch an sie gerichtet waren.¹⁰ Die Verfasserin geht aber davon aus, dass die Flugblätter auch im ländlichen Milieu konsumiert wurden. Dass nicht nur die Eliten, sondern auch die ländliche Bevölkerung zu einem grossen Teil lesen konnte, wurde in der jüngeren Forschung mehrfach belegt.¹¹

Ein gewisses Übergewicht der städtischen im Vergleich zu den ländlichen Gebieten erscheint aber aufgrund dessen, dass die Drucke im städtischen Bereich produziert wurden, möglich. Harry Oelke konnte überdies aufzeigen, dass die Flugblätter im Konfessionsbildungsprozess eine wichtige Rolle gespielt haben.¹² Die Flugblätter und Flugschriften dienten als zentrales Kommunikationsmittel im öffentlichen theologischen Diskurs, der die Ausbildung der Konfessionskirchen mitgestaltete. Sie trugen zur religiösen Selbstvergewisserung und Unterweisung sowie zu politischen Veränderungen bei. Durch sie teilten Theologen ihre konfessionellen Grundsätze der Öffentlichkeit mit. Um einen derart wichtigen Beitrag im Hinblick auf die Ausbildung konfessioneller Kirchen und Gruppierungen zu leisten, mussten die Flugblätter entsprechend sowohl im städtischen als auch im ländlichen Milieu weit verbreitet und bekannt gewesen sein. Sie erlaubten es, konfessionsspezifische Weltdeutungen zu verbreiten und dadurch nicht nur religiöse, sondern auch nicht primär religiöse Lebensbereiche zu konfessionalisieren.¹³ Die trugen damit wesentlich zur Herausbildung der Konfessionskulturen bei.

Ähnliche Funktionen wie die Flugblätter übernahmen zumindest teilweise auch die Flugschriften. Flugschriften sind typische Druck-

⁶ Oelke, Konfessionsbildung: 19-22, 24-27.

⁷ Harms, Flugblatt in Verständigungsprozessen: 15.

⁸ Oelke, Konfessionsbildung: 21-22.

⁹ z.B. Harms, Schilling, Flugblatt der frühen Neuzeit; Harms, Schilling, Flugblatt des Barock; Harms, Schilling, Wahrnehmungsgeschichte.

¹⁰ Harms, Schilling, Flugblatt des Barock: X; Harms u.a., Kunckelbrief: 60.

¹¹ Für den eidgenössischen Raum: Löffler-Herzog, Bildungsstand: 1-4; Messerli, Normen: 309-313; Scheurer, Virtus: 39; Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 247-255.

¹² Oelke, Konfessionsbildung.

¹³ Tschopp, Flugschriften: 324.

medien der Frühen Neuzeit. Es handelt sich dabei um mehrblättrige, gedruckte und gefaltete, teilweise auch illustrierte Textbüchlein.¹⁴ Hans-Joachim Köhler konstatierte 1976, dass die Flugschriftenforschung sich weder über die Definition des Begriffes noch über die Merkmale dieses Druckmediums einig war und grösstenteils gar eine entsprechende Reflexion vermissen liess. Er leistete mit seiner systematisierenden Arbeit und Beurteilung des Phänomens «Flugschrift» einen entscheidenden Beitrag für die interdisziplinäre Forschung. Er definierte das Medium Flugschrift als «eine aus mehr als einem Blatt bestehende, selbständige, nichtperiodische und nicht gebundene Druckschrift, die sich mit dem Ziel der Agitation (d.h. der Beeinflussung des Handelns) und/oder der Propaganda (d.h. der Beeinflussung der Überzeugung) an die gesamte Öffentlichkeit wendet».¹⁵ Die zentralen Textinhalte werden in den Flugschriften nicht so stark vereinfacht oder in Klischees wiedergegeben wie in den Flugblättern. Aufgrund des etwas grösseren Umfangs können die Verfasser ihre Argumentationen differenzierter darlegen. Flugschriften erlebten während der frühen Reformationszeit einen unvergleichlichen Aufschwung. In den ersten drei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wurden sie innerhalb kurzer Zeit massenhaft produziert.¹⁶

Der Terminus «Flugschriften» ist eine retrospektive Sammelbezeichnung für sehr heterogene Texte, die nicht einem einheitlichen literarischen Genre angehören. Sie sind ungleich lang, behandeln verschiedene Themen und Inhalte, werden von den unterschiedlichsten Autoren verfasst und verwenden keine einheitliche Textart oder Textgattung. Auch hinsichtlich ihrer Intention variieren sie; Flugschriften enthielten sowohl Predigten als auch propagandistische und appellierende Texte. Der Begriff «Flugschriften» subsummiert damit viele verschiedene Textarten. Inhaltlich konnte es sich dabei um Lieder, Gedichte, Schauspiele, Dialoge, Gebete, Predigten, religiöse Unterweisungstexte, Traktate, Kommentare, Thesen, Rechtfertigungen, Manifeste oder um Aufrufe, Agitations- und Propagandaschriften handeln.¹⁷ Zeitgenössisch finden sich Bezeichnungen wie «Abriss», «Bericht» oder «Pasquill».¹⁸

Flugschriften umfassen im Vergleich zu Büchern weniger Seiten und können daher schneller und kostensparender produziert werden. Es handelt sich dabei um im wahrsten Sinne des Wortes «leichte Ware»: sie werden meistens im handlichen Quartformat gedruckt, haben eine gut lesbare, nicht zu kleine Schrift und sind mit durchschnittlich etwa 16 Blatt meistens relativ kurz.¹⁹ Aufgrund des geringeren Umfangs können Sie im Vergleich zu Büchern schneller und in grossen Auflagen produziert werden, benötigen eine geringere Vorausfinanzierung mit einem geringeren Kapitalbedarf und einer schnelleren Amortisation.²⁰ Da sie leichter und weniger sperrig als Bücher sind, konnten sie leicht sowohl stationär in Buchhandlungen und auf Märkten, als auch ambulant

¹⁴ Würgler, Medien: 17-18.

¹⁵ Köhler, Flugschriften: 50.

¹⁶ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 310-311, 316.

¹⁷ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 310-317.

¹⁸ Tschopp, Flugschriften: 312.

¹⁹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 312.

²⁰ Buchdruck war ein kapitalintensives Gewerbe, das viel Zeit und Geld verschlang. Konkurse von Druckereien waren daher nicht ungewöhnlich. Würgler, Medien: 88.

durch wandernde Kolporteurs oder gar durch brieflichen Austausch über das Postwesen vertreiben werden.²¹ Dadurch verbreiteten sie sich sehr schnell über weite Distanzen nicht nur im städtischen, sondern auch im ländlichen Milieu. Dazu trug zweifelsfrei auch der erschwingliche Preis der Drucke bei. Die Rekonstruktion der Kosten und exakten Verbreitung der Flugschriften ist weiterhin eine schwierige Forschungsaufgabe. Hinweise belegen aber, dass sich auch Handwerker und Bauern Flugschriften leisten konnten. Hans-Joachim Köhler errechnete, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine Flugschrift durchschnittlich vermutlich etwa einen Drittel eines Tageslohnes eines Handwerksgehilfen kostete. Diese Kosten sind vergleichbar mit den Ausgaben für beispielsweise ein Kilo Rindfleisch oder ein halbes Kilo Wachs. Damit waren die Auslagen für eine Flugschrift für die unteren sozialen Schichten sicherlich keine Nichtigkeit, gänzlich unerschwinglich waren die Textbüchlein für die breiten Bevölkerungsschichten aber nicht. Wenn also in den Flugschriften die breite Bevölkerung angesprochen wurde, so scheint diese auch mehr oder weniger das tatsächlich konsumierende Publikum gewesen zu sein.²² Ihre Auflagen und ihre Verbreitung waren auch in ländlichen Gebieten vergleichsweise gross.²³

Flugschriften gelten als frühe Massenkommunikationsmittel mit häufig propagandistischen und polemischen Inhalten. Unter Polemik versteht man nicht nur einen Textstil, sondern auch eine Methode. Polemische Texte verwenden aggressive Stilmittel und Streittechniken. Zudem werden sie planmässig genutzt, um die eigenen Ziele zu erreichen. Zur Zeit der Reformation wurden sie erstmals in grösserem Umfang eingesetzt, um die breite Öffentlichkeit gezielt über die eigenen theologischen Standpunkte zu informieren und zu beeinflussen.²⁴

Flugschriften wurden zu verschiedenen Zwecken und mit unterschiedlichen Intentionen produziert. Sie sind Kommunikationsmedien mit deren Hilfe sich ein Autor an ein breites Publikum wendet. Im Gegensatz zu den aufwändigen, teuren Chroniken, zu denen lediglich eine privilegierte, gebildete Oberschicht Zugang hatte, konnten Flugschriften ihre Inhalte breit streuen und mehrere Funktionen übernehmen. Für die Druckereien waren sie ein lukrativer Wirtschaftsfaktor. Da sie schneller und weniger aufwändig zu produzieren waren und weniger hohe Qualitätsansprüche erfüllen mussten, konnten sie auch in kleinen Druckereien oder in grossen Druckereien zwischen Grossaufträgen produziert werden. Durch die Flugschriften liessen sich leicht Einnahmen generieren, da sie sich schnell verkauften.²⁵ Damit konnten kleine Druckereien finanziell von den Flugschriften profitieren und teilweise auch die Zensur vermeiden. Dank der geringen Grösse konnten Flugschriften leicht versteckt sowie unauffällig und über lange Strecken transportiert werden, was eine weitläufige Distribution und Rezeption begünstigte.²⁶ Zudem erlaubte die unauffällige Herstellung, kritische Themen anzu-

²¹ Würgler, Medien: 99-100.

²² Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 321-325; Tschopp, Flugschriften: 313. Tschopp, Medienvielfalt: 423.

²³ Fehr, Massenkunst: 64.

²⁴ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 7-8, 194; Würgler, Medien: 17-18.

²⁵ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 311, 320-322.

²⁶ Tschopp, Flugschriften: 313.

sprechen und gesellschaftliche Tabus zu brechen.²⁷

Flugschriften wurden als Propagandainstrument genutzt und ermöglichten eine Einflussnahme auf die öffentlichen Debatten und Überzeugungen des Publikums. Flugblätter und Flugschriften hatten «meinungsbeeinflussendes Wirkungspotential»,²⁸ was von den Zeitgenossen ausgenutzt wurde. Dies führte dazu, dass die Flugschriften nicht immer von den Käufern bezahlt werden mussten. Interessierte Institutionen wie weltliche oder kirchliche Obrigkeiten liessen bei bestimmten Anlässen Flugschriften auf eigene Kosten drucken und gratis verteilen, um die breite Bevölkerung gezielt mit ausgewählten Fakten zu informieren und zu beeinflussen. Ausserdem waren zahlreiche Drucker daran interessiert, nur Texte abzdrukken und zu vertreiben, deren Inhalte sie unterstützten. Viele Drucker scheuten persönliche Risiken, die mit dem Druck und Vertrieb kontroverser Texte verbunden waren, nicht. Andere wiederum interessierten sich vor allem für die wirtschaftlichen Vorteile und druckten Texte gegensätzlicher Meinungen.²⁹

Gemäss Andreas Würgler hingen Zensur und Propaganda direkt miteinander zusammen. Druckmedien wurden politisch genutzt, um die Öffentlichkeit zu beeinflussen und zu steuern. Nicht nur die kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten übten Zensur über die Textproduktion aus, sondern auch Protestbewegungen. Dabei wurden die Grenzen des Sagbaren definiert, um die Deutungshoheit über eine kontroverse Frage zu erlangen.³⁰ Zensur und Propaganda wurden von verschiedenen Institutionen gezielt genutzt, um die öffentliche Kommunikation über soziale und politische Fragen zu kontrollieren, was aber ein schwieriges Unterfangen und in der vormodernen Zeit kaum zu leisten war.³¹

Hans-Joachim Köhler versuchte in seiner Studie, die propagandistischen Erfolge unterschiedlicher Kommunikationsmedien, auch der Flugschriften, zu bewerten. Predigten, Bilder und persönliche Gespräche hätten besonders grosse Überzeugungskraft.³² Obwohl er den Flugschriften in dieser Hinsicht ein leicht geringeres Potential als der persönlichen Überredungskunst attestierte, erlebte dieses Druckmedium insbesondere während der Reformationszeit einen bedeutenden Aufschwung. In einer Zeit, als die neu entstehenden konfessionellen Kirchen stark darum bemüht waren, die Menschen und öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu überzeugen. Köhler unterstrich daher die Bedeutung der gegenseitigen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Kommunikationsmitteln. Die Flugschriften waren geeignet, um differenzierte Informationen und Argumentationsmuster schnell und über weite Distanz zu verbreiten, ohne dass die Inhalte sich veränderten. Durch ihre schriftliche Fixierung erlaubten sie es, sich inhaltlich abzustimmen, theologische Grundsätze exakt festzulegen und konfessionelle Bekenntnisse auszubilden.³³ Dabei konnte eine gezielt auf die Adressaten abgestimmte Textgestaltung sowie die Kombination mit

²⁷ Vrgl. Tschopp, Flugschriften: 328.

²⁸ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 326.

²⁹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 325-328.

³⁰ Vrgl. Landwehr, Diskursanalyse: 92.

³¹ Würgler, Medien: 122.

³² Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 343.

³³ Tschopp, Flugschriften: 325.

Bildinformationen die Verständlichkeit erhöhen.³⁴ Zahlreiche Flugschriften wurden zudem durch illustrierende Titelbilder unterstützt, welche den Textinhalt in der Regel zusammenfassten und zum Kauf motivieren sollten.³⁵ Die Wirksamkeit der Flugschriften blieb dennoch abhängig vom Leseprozess, auch wenn sie möglichst auf die gesamte Öffentlichkeit einwirken wollten. Dies wurde insbesondere dadurch erreicht, dass die Lesenden die Informationen und Appelle in mündlichen Gesprächen, Predigten, Ansprachen, persönlichen Diskussionen oder durch Vorlesen weiterverbreiteten.³⁶

Die Durchschlagskraft der Flugschriften basierte damit auf der Kombination der gedruckten, unveränderlichen Informationsdichte mit einer gut funktionierenden Distribution und mündlichen Kommunikationsformen im zwischenmenschlichen Kontext. Die massenhafte Verbreitung der Flugschriften konnte «nachhaltig in die geistigen und politischen Auseinandersetzungen am Beginn der frühen Neuzeit»³⁷ eingreifen und Meinungen beeinflussen. Andererseits waren Flugschriften ebenfalls geeignet, relativ günstig erbauende, unterweisende und unterhaltende Literatur zu produzieren oder zu erwerben.³⁸

Flugschriften waren nicht nur ein Medium der Propaganda und Aktivierung. Die Funktion der Flugschriften, das Publikum zu einer bestimmten Handlung aufzurufen und zu motivieren, trifft beispielsweise auf die propagandistischen Pamphlete zu, nicht aber unbedingt auf Gebete. Auch theologische Unterweisung und Seelsorge waren wichtige Aufgaben der Flugschriften. Insbesondere in der Frühphase der Reformation boten sie in erster Linie eine Bühne, um theologische Fragestellungen zu behandeln und weiterzuentwickeln.³⁹ Volker Leppin ergänzte das bisherige Verständnis von Flugschriften als «nicht-periodische Druckschriften mit dem Ziel aktueller Orientierung eines anonymen, lesefähigen und zur Orientierungsmultiplikation geeigneten Publikums angesichts der spezifischen Bedingungen gegenwärtiger äußerer Wirklichkeit.»⁴⁰ Leppin trägt dem Umstand Rechnung, dass Flugschriften mit unterschiedlichen Zielen und Motivationen verfasst werden, lässt dabei allerdings ausser Acht, dass nicht nur das lesefähige Publikum Adressat der Textinhalte war. Die Praxis des sich gegenseitigen Vorlesens und Diskutierens war weit verbreitet, den Flugschriftenproduzierenden bekannt und von ihnen beabsichtigt.⁴¹ Monika Rössing-Hager und Britt-Marie Schuster konnten für die frühreformatorischen Flugschriften belegen, dass die gesprochene Sprache die Textformulierungen der Flugschriften eindeutig beeinflussten⁴² und dass sich die Autoren bewusst waren, dass sie nicht nur ein selbstlesendes, sondern auch ein zuhörendes Publikum ansprechen mussten. Sie beachteten, dass der Text womöglich nur gehört wurde, und passten ihren Textaufbau und

³⁴ Rössing-Hager, Rezipient: 77-78.

³⁵ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 312-314.

³⁶ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 341-343; Würigler, Medien: 66; Scribner, Flugblatt: 69.

³⁷ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 310.

³⁸ Tschopp, Medienvielfalt: 424-425.

³⁹ Tschopp, Flugschriften: 312-313, 324.

⁴⁰ Leppin, Antichrist: 29.

⁴¹ Tschopp, Flugschriften: 314; Scribner, Flugblatt: 67.

⁴² Schuster, Verständlichkeit: 278-286.

ihre Formulierungen diesem Umstand an.⁴³ Die mündliche Kommunikation blieb in der ganzen Frühen Neuzeit weiterhin zentral. Gedruckte Texte und mündliche Diskussionen über den Textinhalt in Zirkeln, Wirtshäusern, auf der Strasse, bei Hof oder in Webstuben ergänzten einander und gestalteten gemeinsam den öffentlichen Diskurs.⁴⁴

Die Forschung ist aufgrund der grossen «formalen, inhaltlichen und funktionalen Heterogenität»⁴⁵ der zahllosen Flugschriften nicht einig ist, wie diese genau zu definieren sind. Welche Absichten Flugschriften verfolgten und welchen Beitrag sie zur Entstehung öffentlicher Diskurse leisteten, wird unterschiedlich beurteilt.⁴⁶ Dennoch ist ihre Funktion «als Instrument breitenwirksamer Kommunikation»⁴⁷ weitgehend unbestritten.

Ein Grossteil der bisherigen Studien konzentrierte sich auf die Flugschriften der frühen Reformationszeit und der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Ab der Mitte des Jahrhunderts schlugen sich die intensiver werdenden konfessionellen Auseinandersetzungen um das Konzil von Trient und die einsetzenden gegenreformatorischen Bemühungen in den Flugschriften nieder. Die Debatten erfuhren dabei eine zunehmende Politisierung. Obwohl die Produktion von Flugschriften «in so gut wie allen»⁴⁸ konfessionellen Konflikten anstieg, da in ihnen die publizistischen Debatten ausgetragen wurden, ist die Forschungslage in Bezug auf die Flugschriften des 17. Jahrhunderts vergleichsweise dünn. Flugschriften werden zwar in historischen Untersuchungen zu den unterschiedlichsten Fragestellungen beigezogen, wurden bisher aber mit Ausnahme besonderer Ereignisse wie dem Dreissigjährigen Krieg oder der Französischen Revolution nicht gleichermassen umfassend in systematischen Überblickswerken untersucht wie die Flugschriften des 16. Jahrhunderts.⁴⁹

Flugblätter und Flugschriften waren zentrale frühneuzeitliche Medien, die einen Kommunikationsraum mit gegenseitigen Bezügen schufen. Silvia Serena Tschopp konnte in ihrer Studie über die Popularisierung nationaler Vorstellung im alteidgenössischen Kontext aufzeigen, wie das Konzept eidgenössischer Einheit in Flugblättern um 1600 instrumentalisiert wurde.⁵⁰ Den populären Medien stand ein Repertoire an bekannten Motiven, Protagonisten und Themenkreisen zur Verfügung, auf die sie sich immer wieder bezogen und die vom Publikum entsprechend vermutlich verstanden wurden. Im Bereich der eidgenössischen Geschichte wurde immer wieder auf die Befreiungsgeschichte, die Gründerväter oder Bruder Klaus Bezug genommen. Sie alle dienten als tugendhafte Vorbilder für eine verkommene, von auswärtigen Mächten bedrohte Gegenwart.⁵¹

Die frühneuzeitliche Kommunikationskultur zeichnete sich insbesondere dadurch aus, dass verschiedene Medien unterschiedliche

⁴³ Rössing-Hager, Rezipient: 77-80.

⁴⁴ Würgler, Medien: 66; Scribner, Flugblatt: 69.

⁴⁵ Tschopp, Flugschriften: 312.

⁴⁶ Köhler, Flugschriften: 36-38.

⁴⁷ Tschopp, Flugschriften: 312.

⁴⁸ Tschopp, Flugschriften: 326.

⁴⁹ Tschopp, Flugschriften: 325-327; Würgler, Medien: 100-101.

⁵⁰ Tschopp, Medienvielfalt: 415-417.

⁵¹ Tschopp, Medienvielfalt: 420-421.

Personenkreise involvierten. Sie spielten auf unterschiedliche Art und Weise zusammen und trugen dazu bei, die vormoderne Öffentlichkeit mit Informationen zu beliefern.⁵² Medien entfalten ihre Wirkung nur in komplexen Kommunikationszusammenhängen, sodass monomediale Zugänge die Phänomene nicht genügend erfassen.⁵³ Die von Chroniken und Flugschriften propagierten Geschichtsbilder wurden zum Beispiel durch vaterländische Theaterstücke oder Lieder, welche die gleichen Figuren, Motive, Dialogmuster und Argumentationsstrategien verwendeten, weiterverbreitet. Dadurch bestätigten sie das gleiche Geschichtsbild mit dem alten Ideal eidgenössischer Einigkeit, Unabhängigkeit und militärischer Stärke. Die Theater erreichten mit ihren Botschaften weit mehr Rezipienten als beispielsweise Chroniken. Sie hatten ein grösseres, breiteres Publikum und wurden auch von nichtlesefähigen Personen verstanden. Ausserdem erreichte die sinnliche und visuelle Darstellung die Zuschauenden auf unterschiedlichen Ebenen und konnte eine emotionale Verbundenheit herstellen. Dies ermöglichte es, dass sich das Publikum mit dem gezeigten Wertesystem identifizieren konnte und den Willen zur politischen Einheit verinnerlichte. Die Theaterspiele hatten wie die Flugschriften eine meinungsbildende Funktion.⁵⁴

Flugschriften und Flugblätter eigneten sich aufgrund ihrer raschen, einfachen und günstigen Produktion und Distribution besonders, um vaterländische Inhalte zu vermitteln. Die grosse Produktion lässt eine grosse Nachfrage vermuten. Die Einblattdrucke verwiesen auf die Geschichte, um aktuelle politische und konfessionelle Anliegen zu begründen. Verschiedene Medien wie Dramen, Schauspiel, Flugblätter, Flugschriften und Chroniken arbeiteten an einem gemeinsam propagierten eidgenössischen Geschichtsbild. Dadurch, dass die verschiedenen Medien die gleichen Inhalte transportierten, die gleichen Protagonisten und Motiven verwendeten, aber unterschiedliche Kommunikationsräume bedienten, schafften sie eine grösstmögliche Öffentlichkeit und konnten damit eine breite Instrumentalisierung erreichen. Die Eidgenossen wurden sowohl in ihrer Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung als Einheit wahrgenommen, was sich einerseits in verschiedensten nichttextuellen Medien wie Bildern, Glasscheiben oder Wappenkränzen niederschlug, und andererseits die Eidgenossenschaft trotz innerer Differenzen und Krisen zusammengehalten hat.⁵⁵

Der Bezug auf die eidgenössische Geschichte diente in Krisenmomenten weniger der Integration mehrerer Gruppen als vielmehr der Legitimation der eigenen Ansichten. Wer die Geschichtsdeutung auf seiner Seite hatte, konnte damit den Gegner denunzieren, da sich die Gruppen mit Hilfe der Historie legitimierten. Dies führte dazu, dass das Konzept der vaterländischen Geschichte im 16. Jahrhundert eine deutliche Konfessionalisierung erfuhr.⁵⁶

Flugschriften eignen sich für eine Vielzahl unterschiedlicher Fragestellungen und werden entsprechend intensiv untersucht. Insbesondere die Frühneuzeitforschung greift auf die Flugschriften zurück.

⁵² Tschopp, Medienvielfalt: 421-423.

⁵³ Würzler, Medien: 67.

⁵⁴ Tschopp, Medienvielfalt: 421-423.

⁵⁵ Tschopp, Medienvielfalt: 424-425.

⁵⁶ Tschopp, Medienvielfalt: 440.

Allgemein stellen Druckmedien eine entscheidende Quellengattung für die Frühneuzeitforschung dar, da der Beginn der Epoche mit einem grundlegenden Medienwandel einherging. Medien sind Kommunikationsmittel, die Informationen speichern und vom Absender zum Adressaten transportieren. Dazu zählen nicht nur handschriftliche und gedruckte Medien, sondern auch Symbole oder Kleider. Die bisherige Forschung konzentrierte sich dabei vor allem auf die schriftlichen Medien, denn sie zeichnen sich durch eine grössere räumliche und zeitliche Reichweite aus als rein mündliche Medien wie beispielsweise Predigten. Druckmedien wurden in der Frühen Neuzeit aufgrund der neuen Drucktechniken einfacher, schneller, günstiger und in bis dahin ungekanntem Ausmass produziert. Als neue Massenmedien, die an ein breites, anonymes Publikum gerichtet waren, waren ihre Wirkung und Bedeutung für die öffentliche Meinungsbildung weitreichend. Ihre medien-spezifische Leistung und epochenspezifische Bedeutung liegen in «ihrer enormen Speicherkapazität und in der schier unbegrenzten Reproduktion»;⁵⁷ zudem konnten die schriftlichen Informationen nach dem Speichern wieder abgerufen werden. Als historische Quellen sind sie besonders ergiebig, da sie nicht nur historische Ereignisse speichern, sondern selbst ein Teil davon darstellen, was geschehen ist.⁵⁸ Schriftliche und gedruckte Medien konnten Konflikte der Realität nicht nur abbilden, sondern auch beeinflussen.⁵⁹

Die verschiedensten Gruppierungen formulierten ihre Positionen in Flugschriften, um die breite Öffentlichkeit mit gezielten ausgewählten Informationen zu beliefern.⁶⁰ Verfasst wurden die Flugschriften mehrheitlich von Vertretern der gebildeten Schicht,⁶¹ die dennoch sehr heterogen war. Geistliche, Gelehrte, Obrigkeiten bis hin zu gebildeten Handwerkern und vereinzelt auch Laien traten als Verfasser von Flugschriften in Erscheinung. Weibliche Autorinnen waren zwar selten, kamen aber auch vor. Sie stammten in der Regel aus einer privilegierten Bevölkerungsschicht. Den Verfassern gemeinsam ist, dass sie sich entweder als Teil der einfachen Bevölkerung betrachteten, ihr nahestanden oder ihre Texte bewusst an den «Gemeinen Mann» adressierten.⁶² Aus diesem Grund wurden zahlreiche Flugschriften anonym veröffentlicht; so sollte der Schein eines «armen ungelehrten gottesfürchtigen Laien»,⁶³ der sich an seine Standesgenossen wandte, gewahrt werden.

Die Flugschriften richteten sich an einen breiten Adressatenkreis. Die Texte waren häufig an die eigenen Parteigänger oder an die Gegner mit ähnlichem Bildungsniveau gerichtet. Die Texte richteten sich an die eigene Gruppe und diejenigen, die lernen wollten. Das Ziel des Kommunikationsaktes war es, das Publikum von den eigenen Ansichten zu überzeugen oder sich gegenüber anderen Gruppen bewusst abzugrenzen. Die Adressaten wurden bewusst ausgewählt. Die Flugschriften konnten auch direkt die Inhaber einflussreicher Positionen ansprechen

⁵⁷ Würgler, Medien: 4.

⁵⁸ Würgler, Medien: 2-14.

⁵⁹ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 18, 219.

⁶⁰ Tschopp, Flugschriften: 313.

⁶¹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317.

⁶² Tschopp, Flugschriften: 319-320.

⁶³ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317.

wie Stadträte, Fürsten, Ratgeber oder hohe Geistliche. Sie erhielten nicht selten ein persönlich an sie adressiertes Exemplar.⁶⁴

Grundsätzlich richteten sich die Flugschriften damit an eine breite Öffentlichkeit und boten einem Grossteil der Gesellschaft an, am Kommunikationsprozess über ein bestimmtes, kontroverses Thema teilzunehmen. Im Hinblick auf diesen anvisierten Rezipientenkreis waren die Verfassenden oft bemüht, die Texte auch für weniger Gebildete oder gar für Analphabeten verständlich zu machen und sie so in den öffentlichen Diskurs einzubinden. Die Verfasser richteten sich mit ihren Texten sowohl an das lesende als auch an das zuhörende Publikum. Auch wenn das nicht von allen Flugschriftenautoren beabsichtigt war und nicht allen gleichermassen gut gelang, so nutzten doch viele die Möglichkeit, mit der Ausdehnung des Publikums auf die nicht-lesefähige Bevölkerung die Verbreitung ihrer Ideen zu vergrössern.⁶⁵ Mangelnde Bildung sollte niemanden daran hindern, die Textinhalte zu rezipieren und am öffentlichen Diskurs teilzunehmen. Stattdessen bemühten sich die Verfasser in der Regel bewusst, sowohl ihre Argumentationsweise als auch ihre Formulierungen den jeweiligen Überzeugungen und dem intellektuellen und sprachlichen Niveau der Adressaten anzupassen. Die Texte wurden in den Volkssprachen verständlich formuliert, damit auch Lesende mit geringerer Sprachpraxis die Aussagen verstanden. Martin Luther beobachtete dazu extra die sprachlichen Gewohnheiten seiner Adressaten.⁶⁶ Damit trugen die Flugschriften wesentlich dazu bei, die Verwendung der Volkssprache für gedruckte und öffentliche Texte salonfähig zu machen und aufzuzeigen, dass sich nicht nur Latein für komplexe Fragestellungen und Diskurse eignete.⁶⁷

Zahlreiche Texte richteten sich bereits in ihrem Titel explizit an den «einfältigen gemeinen Mann»;⁶⁸ so diskutierten in den Reformationsdialogen häufig Bauern oder Handwerker mit Klerikern über theologische Konzepte. Damit richteten sich viele Flugschriften explizit an die breite Öffentlichkeit der Untertanen. Die Autoren, meist akademisch gebildet, standen dabei hinter der fiktiven Gestalt des einfachen Untertanen zurück und blieben in vielen Fällen anonym.⁶⁹

Die bewusste Anpassung der Autoren an den Wissensstand ihres Publikums erlaubt es, den von den Autoren anvisierten Adressatenkreis zu rekonstruieren. Dennoch ist es trotz der breiten Quellenbasis schwierig zu beurteilen, wer die Texte genau rezipierte und welche Wirkung sie erzielten. Besitznachweise erlauben nur punktuell im Falle von bekannten Einzelpersonen zu rekonstruieren, welche Texte sie gekannt haben. Wichtige Hinweise liefern beispielsweise die zahlreichen gegenseitigen Zitate und Bezüge innerhalb der Flugschriftentexte selbst. Weitere Indizien lassen sich von der Produktionsmenge ableiten. Bereits in der Frühen Reformationszeit wurden etwa gleich viele Flugschriften produziert, wie das Deutsche Reich an Einwohnern hatte. Es wird daher davon ausgegangen, dass zumindest das städtische Umfeld gut mit

⁶⁴ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 329-333.

⁶⁵ Rössing-Hager, Rezipient: 77-80.

⁶⁶ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 331-333.

⁶⁷ Tschopp, Flugschriften: 328.

⁶⁸ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 330.

⁶⁹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 330.

Flugschriften versorgt war.⁷⁰

Trotz der Heterogenität der verwendeten literarischen Genres können sogenannte literarische Dialoge als beliebte Textgattung in Flugschriften ausgemacht werden.⁷¹ Dialogliteratur ist dadurch definiert, dass ein wechselseitiges Gespräch von zwei oder mehr Personen dargestellt wird. Der in Gesprächsform abgefasste Text wird allenfalls von einer Rahmenhandlung begleitet, wobei das fortlaufende Geschehen, wie es für ein Drama charakteristisch ist, nur mit einem mehr oder weniger geringen Spannungsbogen ausgestattet ist. Übergangsformen zum Lesedrama, das ebenfalls nicht für eine Aufführung gedacht ist, sind möglich. Sie zeichnen sich zum Beispiel dadurch aus, dass die Gesprächsteilnehmer wechseln, unerwartete Wendungen durch neue Informationen eintreten oder der Handlungsort ändert.⁷²

Die Dialoge können in Anlehnung an die sokratische Methode stark hierarchisch gegliedert sein und zwischen einem Lehrer, der sich durch einen deutlichen Wissensvorsprung auszeichnet, und seinen Schülern stattfinden. Andererseits können sie auch als «ergebnisoffen geführte Diskussion gleichrangiger Gesprächspartner»⁷³ konzipiert sein, in der unterschiedliche Perspektiven besprochen werden und man gemeinsam zu einer konsensfähigen Erkenntnis gelangt.

Die Dialogliteratur des Mittelalters orientierte sich an den Religionsgesprächen in der Tradition Augustinus, in denen christliche Überzeugungen vermittelt wurden. Humanistische Texte lehnten sich spätestens seit Leonardo Brunis «Dialogus ad Petrum Paulum Histrum» von 1401 bis 1406 an das ciceronische Vorbild an, welches einen Personenkreis darstellte, der ohne hierarchische Strukturen gemeinsam nach Erkenntnis sucht. Im 15. Jahrhundert erlebte die Dialogliteratur, die zunehmend in den Volkssprachen angeboten wurde, einen Aufschwung. Sie führten exemplarisch vor, wie sich die Teilnehmenden in einem Diskurs kommunikativ und sozial verhalten sollten. Ende des 15. Jahrhunderts wurde eine weitere Form der Dialogliteratur beliebter, die sich am Vorbild von Lukian, seinen «Göttergesprächen» und «Totengesprächen» orientierte. Die Lukianischen Dialoge behandelten «Zeitgenössische Missstände» in «polemisch-satirischer»⁷⁴ Manier.

Der vielbeachtete deutsche Dichter und Humanist Ulrich von Hutten (1488-1523) griff auf die lukianischen Dialoge zurück und verhalf dem klassischen Genre zu neuer Bekanntheit. Von Hutten schuf ein bedeutendes Werk lateinischer Dichtkunst, in dessen Verlauf er sich immer mehr zu einem scharfen Kritiker von Kaiser, Papst und der römischen Kirche entwickelte.⁷⁵ Durch sein «Gesprächsbüchlein» von 1521 verbreitete sich die Dialogliteratur lukianischer Prägung in der konfessionellen Debatte und zeichnete sich durch stark gesellschafts- oder ideologiekritische Themen aus.⁷⁶

Während die in spätmittelalterlichen Texten beliebten Lehrge-

⁷⁰ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 333-338; Tschopp, Medienvielfalt: 426.

⁷¹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 312, 314; Schuster, Dialogflugschriften.

⁷² Müller, Dialogliteratur.

⁷³ Müller, Dialogliteratur.

⁷⁴ Müller, Dialogliteratur.

⁷⁵ Schuster, Dialogflugschriften: 56-60.

⁷⁶ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 314.

sprache teilweise in lange Monologe münden können, sind für die Frühe Neuzeit humanistische Dialoggespräche typisch. Im Gegensatz zu den Lehrgesprächen hat diese Gesprächsform zum Ziel, verschiedene Ansichten auszutauschen und den «Prozess der Wahrheitsfindung»⁷⁷ durch den gemeinsamen Diskurs aller Gesprächsteilnehmer vorzuführen. Wahrheit erscheint damit nicht als vorausgesetzt, sondern als Ergebnis eines gemeinsamen Suchens.

Aus der frühen Reformationszeit sind über 70 Dialogflugschriften überliefert. Sie zeichnen sich in lukianischer Manier durch eine sehr kritische Haltung aus. Diese sogenannten Reformationsdialoge sollten in Form fingierter Verhandlungen reformatorische Ideen vermitteln und waren beliebte Mittel der Reformatoren, um ihren Überzeugungen eine konkrete Gestalt zu geben und sie verständlich zu machen. Die Dialoge waren geeignet, um unterschiedliche Ansichten der streitenden Parteien miteinander zu messen. Im Gespräch mit Angehörigen unterer sozialer Schichten wurde ein gemeinsames Suchen und Finden von Erkenntnis und theologischer Wahrheit inszeniert und gerne genutzt, um theologische Inhalte an die breite Bevölkerung zu übermitteln.⁷⁸

Die Dialoge ermöglichten es, Vertretern der verschiedenen konkurrierenden Gruppen eine konkrete Ausgestaltung zu geben und sie mit vermeintlich typischen Attributen auszustatten. Die positive oder negative Darstellung der Gesprächsteilnehmer erlaubte es, beim Publikum von Anfang an Sympathien und Antipathien zu schaffen und ihre Haltung gegenüber den angebotenen Theorien zu beeinflussen. Diese Form von theologischer Auseinandersetzung förderte die Entstehung und Verbreitung von Stereotypen und Klischees wie beispielsweise des gottesfürchtigen, bibelkundigen und kampftschlossenen Bauern Karsthans oder des ungebildeten, sittenlosen und eigennütigen katholischen Geistlichen.⁷⁹

Dadurch ergab sich eine eigentümliche literarische Form. Die dargestellten Dialoge waren fiktive Gespräche erfundener oder realer Personen. Die Inhalte behandelten aber aktuelle Fragen der historischen Wirklichkeit. Diese Gesprächsanordnung konnte dazu dienen, Lesende von den eigenen Ansichten zu überzeugen, oder ein idealtypisches Modell der Wirklichkeit entwerfen. «Die geschlossene Form der Fiktion und die auf den Leser hin offene Form des Modells bilden ein reizvolles Spannungsverhältnis.»⁸⁰

Verschiedene Disziplinen untersuchten die unterschiedlichsten Fragestellungen in Bezug auf die Flugschriften und haben in den letzten Jahrzehnten dazu beigetragen, dass der Wert dieser Druckmedien für die wissenschaftliche Forschung bekannt und nutzbar gemacht wurde. Welche Funktion Flugschriften im kommunikativen Prozess der frühneuzeitlichen Öffentlichkeit ausgeübt haben, welchen Betrag sie zur Entstehung eines öffentlichen Diskurses beigetragen haben und wie sie kollektive Meinungen beeinflussten, wurde zwar für die Reformationszeit untersucht, bleibt aber beispielsweise für die Eidgenossenschaft des 17. Jahrhunderts mehrheitliche Forschungsdesiderat. Insbesondere die

⁷⁷ Müller, Dialogliteratur.

⁷⁸ Schuster, Dialogflugschriften: 39-45; Tschopp, Flugschriften: 319.

⁷⁹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 314.

⁸⁰ Zeller, Spiel: 100-101.

Frage nach den Wechselwirkungen zwischen den unterschiedlichen Kommunikationsmedien, von denen die Flugschriften nur eine von mehreren überlieferten darstellen, ist im Kontext des 1. Villmergerkrieges noch kaum untersucht worden.⁸¹

Ansätze derartiger Untersuchungen finden sich bei Thomas Lau, der aufgrund seiner Fokussierung auf den Nationenbegriff nicht erschöpfend untersucht hat, wie sich verschiedene Kommunikationsmedien wie Flugschriften und Lieder im Gesamtprozess gegenseitig beeinflussten. Die Rolle von Flugschriften für die mediale Öffentlichkeit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat er durch die Analyse der historischen Inhalte und Mythen innerhalb der Flugschriften herausgearbeitet. Die historische Figur des Bruder Klaus wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts immer seltener in Flugschriften erwähnt wurde (von 47% im 16. Jahrhundert auf 25% im 17. Jahrhundert). Ebenso wurde seltener auf Wilhelm Tell rekurriert (von 27% auf 19%), Winkelried hingegen wurde nun häufiger erwähnt (von 0% auf 5%). Die Popularität der historischen Figuren war zudem bei den beiden Konfessionen unterschiedlich gross. Bruder Klaus wurde fast ausschliesslich in katholischen Flugschriften erwähnt, Wilhelm Tell ebenfalls häufiger in katholischen als in evangelischen Flugschriften. Er verschwand nach 1653 fast völlig aus dem evangelischen Diskurs und wurde vor allem in der katholischen Innerschweiz weiter tradiert.⁸²

Ein Vergleich mit anderen geografischen Räumen verdeutlicht, welche vielfältigen Funktionen Druckmedien übernehmen und wie sie die tagespolitischen Geschehnisse beeinflussen konnten. Im französischsprachigen Raum wurden zu Beginn der Reformationszeit wenig (protestantische) Flugschriften produziert. Erst als die Religionskriege ausbrachen, intensivierte sich die öffentliche Debatte. Die Flugschriften trugen dabei einen wesentlichen Teil zur propagandistischen Kampagne bei. Sie waren massgebliches Kommunikationsmedium für die konfessionspolitischen Kontroversen und Aushandlungsprozesse, in denen die Hugenotten ihre konfessionelle Daseinsberechtigung legiti­mierten und durchzusetzen versuchten.⁸³

Die Religionskriege liessen die publizistische Produktion stark anschwellen. Etwa ein Drittel aller protestantischen Flugschriften, die im 16. Jahrhundert entstanden, wurden zwischen 1560 und 1565 publiziert. Sie legiti­mierten die hugenottische Position und wurden sowohl in Genf als auch in den französischen Städten Caen, Lyon, Paris, Rouen oder La Rochelle gedruckt.⁸⁴ Ebenso schwoll die Produktion katholischer Pamphlete an. Sie profitierten davon, nicht wie die hugenottischen Autoren rechtlich verfolgt zu werden, sondern ungehindert schreiben und publizieren zu können. Im Gegensatz zum Deutschen Reich, in welchem die katholischen Autoren anfänglich vorwiegend lateinische Texte publizierten, verwendeten sie von Anfang an vorwiegend die Volkssprache Französisch und konnten die breite Bevölkerung damit besser ansprechen. Die katholische und antiprotestantische Propaganda war damit ungleich wirkungsvoller als diejenige im Reich in

⁸¹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 343.

⁸² Lau, Stiefbrüder: 32, 58-60.

⁸³ Higman, *Domaine*: 124-130.

⁸⁴ Higman, *Domaine*: 129-135.

der frühen Reformationszeit. Sie dominierte spätestens seit der Bartholomäusnacht von 1572 den öffentlichen Diskurs.⁸⁵

In England konnten protestantische Autoren seit der Thronbesteigung von Elisabeth I. im Jahre 1558 offiziell ihre Schriften veröffentlichen. Die öffentliche Debatte behandelte sowohl theologische als auch politische Themen.⁸⁶ Die literarische Abgrenzung erfolgte sowohl gegenüber dem Katholizismus als auch gegenüber den Puritanern. Die Flugschriften verbreiteten besonders dann antikatholische Polemik, wenn sich entsprechende politische Konflikte ereigneten, wie beispielsweise der Englisch-Spanische Krieg. Im Vergleich zur französischen Flugschriftenliteratur mit konfessioneller Polemik zeichnet sich die englische besonders durch eine Verquickung von konfessionellen und nationalen Argumentationsmustern aus.⁸⁷

3.9.2 *Erkenntnisinteresse*

Die Dissertation untersucht, wie im Kontext des 1. Villmergerkrieges von 1656 konfessionelle Gruppenidentitäten und -alteritäten formuliert wurden und welche Selbst- und Fremdbilder sich dabei manifestierten. Es wird untersucht, welche Kategorien von «wir» und «die Anderen» gebildet und mit welchen Charakteristika, Bildern und Stereotypen sie verbunden wurden.

Dazu werden aus unterschiedlichen Texten Selbst- und Fremdbzw. Feindbilder herausgearbeitet, um darlegen zu können, welche Merkmale und Eigenschaften der eigenen und der anderen Gruppe zugesprochen wurden. Die Textrhetorik versucht, bestimmte Gruppenidentitäten hervorzuheben und über andere Kollektividentitäten wie zu heben und wichtiger zu machen. Rhetorik stellt dabei eine symbolische Interaktion dar, mit deren Hilfe ein Rhetor mit seinem Publikum kommuniziert (siehe Kapitel 1.4.2). Rhetorik findet sich daher in allen Medien, die der Kommunikation zwischen zwei oder mehr Beteiligten dient. Der Rhetor will mit dem Kommunikationsakt erreichen, dass sich das Publikum mit ihm und seiner Aussage identifizieren kann. Er spricht daher gezielt die Überzeugungen und Erwartungshaltung des Publikums an, um sie von den eigenen Anliegen zu überzeugen und sein Publikum zum Handeln zu animieren.⁸⁸

Die Dissertation untersucht verschiedene Quellengattungen. Die diversen Texte erlauben es, unterschiedliche Argumentationsmuster verschiedener beteiligter Akteure herauszuarbeiten und miteinander zu vergleichen. Die Korrespondenzen zwischen den Orten wurden von und für die politische Elite verfasst und gelesen. Die Chroniken wurden von Gelehrten, die aus der Schicht der gebildeten Elite stammten, verfasst und waren nur einer kleinen, ausgewählten Leserschaft zugänglich, welche ebenfalls mehrheitlich aus der soziopolitischen Elite der Hauptorte stammten.⁸⁹ Flugschriften und Flugblätter hingegen waren stärker öffentlichkeitsorientiert und ermöglichen es, den diskursiven

⁸⁵ Racaut, Print: 23-37; Trenard, Presse: 66-69.

⁸⁶ Grabes, Pamphlet: 54-93.

⁸⁷ Raymond, Pamphlets: 27-52.

⁸⁸ Burke, Rhetoric.

⁸⁹ Graus, Funktionen: 30.

Umgang breiter Bevölkerungsschichten mit der Konfliktsituation zu rekonstruieren. Ihre einfache, günstige und rasche Massenproduktion und Distribution sowie ihre für die allgemeine Bevölkerung verständliche Sprache erlaubten es, dass die Texte der Flugschriften von den breiten Volksschichten rezipiert wurden. Die Flugschriften gestalteten den öffentlichen Diskurs auf nicht- oder halboffizieller Ebene mit und leisten einen grossen Beitrag zur Massenmobilisierung. Die Verfassenden kommunizierten durch das Medium «Flugschriften» mit ihrem Publikum und versuchten, die Überzeugungen und Wertungen der Bevölkerung aufzugreifen, zu beeinflussen und sie zu einem gewünschten Handeln zu motivieren.⁹⁰ Die Lieder schliesslich stammten zumeist von Verfassenden, die der sogenannten einfachen Bevölkerung näherstanden, beziehungsweise direkt zu ihr zu zählen sind. Die Lieder verdeutlichen, wie die Ereignisse von der Bevölkerung rezipiert wurden.

Da kaum ein anderes Druckmedium Informationen über aktuelle Fragen in gleich grosser Geschwindigkeit anbieten und verbreiten konnte wie Flugschriften, Flugblätter und Volkslieder, sind sie für den 1. Villmergerkrieg, der nur wenige Monate dauerte, prädestiniert. Flugschriften verfolgten die Intention, den betroffenen Bevölkerungsgruppen ausgewählte Informationen zu übermitteln und zu ideologisch möglichst homogenen Parteien zu formen, sodass ihre Einstellungen, Wertvorstellungen und Anhängerschaft handlungswirksam wurden.⁹¹

Die Verfasser der Flugschriften illustrieren in ihren Texten nicht die Wirklichkeit, sondern ihre eigene Wahrnehmung und Interpretation der Welt. Da der Produzent bewusst entschied, welche Inhalte wie dargestellt und wie formuliert wurden, wird bei der Analyse der Texte deutlich, wie der Verfasser die Ereignisse im Kontext des 1. Villmergerkrieges gesehen und interpretiert hat. Die Analyse der Flugschriften erlaubt lediglich, die Sicht des Textverfassenden auf die aktuellen Ereignisse zu rekonstruieren und nicht, wie die Ereignisse tatsächlich abgelaufen sind. Sie ermöglicht uns aber auch nachzuvollziehen, welches Bild die Verfasser von der jeweils eigenen und der gegnerischen Gruppe hatte und mit welchen Argumentationsstrategien diese in einen handlungsrelevanten Appell integriert wurden.

Zahlreiche Flugschriften mit didaktischer Intention griffen mit Vorliebe auf die Textgestaltung eines Dialoges zurück. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass darin ein fingiertes Gespräch von realen oder fiktiven Personen dargestellt ist, im Laufe dessen einer der Gesprächspartner den anderen von seiner Ansicht überzeugen kann. Obwohl Gernot Michael Müller in der Enzyklopädie der Neuzeit erklärte, dass im 17. Jahrhundert kaum noch Dialogstücke verfasst und publiziert wurden, sind aus dem eidgenössischen Kontext zahlreiche überliefert. Die Dialogflugschriften von Johann Philipp Spiess von 1632 wurden im Zusammenhang mit dem Matrimonial- und Kollaturhandel bereits analysiert. Bereits die Studie zu Georg Philipp Harsdörffers «Gesprächspielen» von Rosmarie Zeller von 1974 liess vermuten, dass diese Feststellung vor allem die Literatur des Deutschen Reiches betrifft, während im italienisch- und französischsprachigen Raum auch im 17. Jahrhundert

⁹⁰ Tschopp, Flugschriften: 313, 315-316; Würgler, Medien: 90-93.

⁹¹ Vrgl. dazu: Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 343.

zahlreiche Dialogstücke publiziert wurden;⁹² wie auch im eidgenössischen Kontext. Im 18. Jahrhundert war diese Form der literarischen Darstellung wieder beliebter.⁹³

Der Quellenwert der Dialogflugschriften für die vorliegende Studie liegt sowohl in ihrer didaktischen Anlage als auch in ihrer Aktualität. Dialogflugschriften überliefern keine historischen Tatsachen, sondern legen «poetische Wahrheit» dar. Sie wurden in bewusster Abwendung von der wirklichen Welt verfasst und stellen daher einen ausdrücklichen Kommentar aktueller Ereignisse dar.⁹⁴ Im Falle der spezifischen Texte wird daher ermittelt, welches Ziel sie verfolgten. Appellierten sie an die Lesenden, wie legitimierten sie das eigene Vorgehen argumentativ und welche Rolle spielten dabei unterschiedliche Faktoren wie Konfession, Recht oder gesamteidgenössische Zusammengehörigkeit? Es ist von Interesse, wie die Textproduzierenden über die Ereignisse dachten, wie sie den Erwartungshorizont ihrer Leserschaft einschätzten, welche Bilder von der eigenen und der gegnerischen Gruppe lebensweltlich wirksam wurden und welche Akteure den Diskurs konfessionalistisch führten und welche Akteure die Debatte auf die politische Ebene brachten.

3.9.3 *Die «Thurgauer Gespräche» als wertvolle Zeugen publizistischer Argumentationsmuster*

Die Blütezeit der Flugschriften lag im 16. und frühen 17. Jahrhundert. Sie wurden insbesondere im Kontext ausserordentlicher Ereignisse häufig zu propagandistischen Zwecken genutzt, weshalb ihr Produktionsvolumen stark schwankte. Besondere Ereignisse wie die grosse Inflation um 1621, der schwedische Feldzug um 1632 oder die Englische Revolution von 1649 boten die Gelegenheit, diese zu kommentieren.⁹⁵ Dies trifft auch auf den 1. Villmergerkrieg zu, weshalb aus der Zeit um 1656, auch wenn der Krieg nur kurz dauerte, vergleichsweise viele Flugschriften überliefert sind.

Sechs von ihnen zeichnen sich durch eine besondere inhaltliche Nähe zueinander aus, da sie jeweils als Reaktion aufeinander zu betrachten sind. Sie sind alle Dialogflugschriften und wurden von Hans Peter Niederhäuser als «Thurgauer Gespräche» bezeichnet.⁹⁶ Sie wurden zwischen Ende 1655 und März 1657 publiziert. Aus Sicht der Verfasserin kann eine weitere, siebte Flugschrift zu den sogenannten «Thurgauer Gesprächen» gezählt werden. Es handelt sich dabei um eine satirische Leichenpredigt. Niederhäuser integriert diesen Text nicht in die Gesprächsreihe, da er nicht als konventioneller Dialog verfasst wurde. Inhaltlich schliesst er aber eng an die vorausgehenden Texte. Die Leichenpredigt ist dem verstorbenen Ehemann einer der Hauptpersonen im sechsten «Thurgauer Gespräch» gewidmet; der Text ist damit der zweite Teil einer grösseren Geschichte. Unter der Annahme, dass auch eine Predigt ein Gespräch darstellt, wenn auch ein einseitiger

⁹² Zeller, Spiel: 93, 98-99.

⁹³ Müller, Dialogliteratur.

⁹⁴ Tobler, Volkslieder: 324-325.

⁹⁵ Würzler, Medien: 32.

⁹⁶ Niederhäuser: Krieg, 14.

Monolog, wird die fiktive Leichenpredigt als siebte Flugschrift zu den «Thurgauer Gesprächen» gezählt. Zwischen ihnen findet ein übergeordneter Dialog statt (siehe Tab. 1). Die Texte antworten auf den jeweils vorhergehenden und stellen intertextuelle Bezüge her, indem sie auf die Ereignisse und Handlungen der anderen Texte hinweisen.

Publikationsjahr	Flugschrift	Ausrichtung
1655	1. Kunckelstuben-Gespräch	Katholisch
1655	2. Kunckelstuben-Gespräch	Evangelisch
1656	1. Bärtelin Feyrtag-Gespräch	Katholisch
1657	2. Bärtelin Feyrtag-Gespräch	Katholisch
1656	Baschi-Vli-Gespräch	Evangelisch
1656	Madleni-Gespräch	Katholisch
1656	Bantli-Leichenpredigt (Fortsetzung des Madleni-Gesprächs)	Katholisch

Tab. 1: Flugschriften der «Thurgauer Gespräche» (eigene Darstellung)

Die Flugschriften der «Thurgauer Gespräche» wurden von unterschiedlichen, allesamt anonymen Autoren verfasst und kommentierten den Konflikt. Da sich sowohl Qualität, propagandistische Ausrichtung, Sprachstil als auch Dialekt ändern, wird vermutet, dass die sieben Texte von ebenso vielen verschiedenen Autoren verfasst wurden. Auch die letzten beiden Texte, die sich durch eine enge inhaltliche Verbindung auszeichnen, unterscheiden sich sprachlich grundlegend.

Die literaturhistorische Forschung hat die Flugschriften nur wenig beachtet. Titus Tobler stellte 1869 für sein Werk «Dialektproben der deutschen Schweiz» sechs Flugschriften aus dem 17. Jahrhundert zusammen und verwendete dazu auch eines der «Thurgauer Gespräche». Er beschränkte sich allerdings auf die Transkription der Texte und Erläuterung einiger Begriffe und verzichtete auf eine umfassende Analyse und Kontextualisierung.⁹⁷ 1892 legte Jakob Bächtold die schweizerische Literaturgeschichte in der «Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz» umfassend dar. Sein Werk ist bis heute unerreicht, behandelt aber die eidgenössische Literatur des 17. Jahrhunderts eher nebensächlich; die «Thurgauer Gespräche» werden nicht erwähnt.⁹⁸

Alfred Knittel hat in seiner Studie zur Entstehung der evangelischen Kirche in der Gemeinen Herrschaft Thurgau die hier behandelten Flugschriften konsultiert. Er verwendete sie lediglich als Indiz dafür, dass die Gemeine Herrschaft Thurgau die Regierung von Zürich in ihrem Vorhaben geschlossen unterstützt habe, ohne sprachliche Analysen vorzunehmen.⁹⁹ Auch Hans Trümpy stellte in seiner Studie zur Schweizerdeutschen Sprache und Literatur im 17. und 18. Jahrhundert keine rhetorikbezogenen Fragestellungen an die «Thurgauer Gespräche». Stattdessen untersuchte er die sprachlichen Ausdrücke der Texte, um die Besonderheiten der Schweizer Mundart darzulegen.¹⁰⁰

Eine neuere Studie, welche die ersten vier Flugschriften der «Thurgauer Gespräche» genauer untersuchte, ist der Aufsatz «Thinking

⁹⁷ Tobler, Dialektproben: 9, 19-22.

⁹⁸ Bächtold, Geschichte: 450-451.

⁹⁹ Knittel, Werden: 309.

¹⁰⁰ Trümpy, Sprache: 3.

with the Thurgau» von Randolph C. Head von 2007. Anhand der Texte untersuchte er in erster Linie die Grenzen des Sagbaren im Spannungsfeld konfessioneller Differenzen und wie sich diese Grenzlinien Mitte des 17. Jahrhunderts zu verändern begannen. Er hielt fest, dass die vier Flugschriften, unabhängig davon, ob sie katholisch oder evangelisch geprägt waren, immer den gleichen Appell vermittelten: die Forderung nach Deeskalation, Frieden und friedlichem Zusammenleben. Ausserdem stellten sich beide Konfessionen als großmütig gegenüber konfessionellen Differenzen dar. Die öffentlichen Texte kamen weg von einer gegenseitigen Verketzerung, wie sie in der Frühphase der Reformation und während des Dreissigjährigen Krieges der gegenseitigen Diffamierung dienten.¹⁰¹ Die Flugschriften plädierten für eine friedliche konfessionelle Koexistenz. Head hat nicht untersucht, wie die konfessionellen Gruppen von den Flugschriften charakterisiert und dargestellt wurden.

Die bisher intensivste Analyse erfuhren die «Thurgauer Gespräche» durch Hans Peter Niederhäuser, der die Flugschriften 2018 ediert und nach sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewertet hat. Seine sehr umfassende Studie rekonstruierte die Entstehungszusammenhänge und Abhängigkeiten verschiedener überlieferter Textversionen. Ausserdem untersuchte er die formale Disposition der Textgestaltung und stellte die Texte in einen grösseren literaturgeschichtlichen Zusammenhang, indem er ihnen weitere themenverwandte Flugschriften gegenüberstellte. Die auf strukturelle Abhängigkeiten fokussierte Arbeit ist ein unschätzbare Gewinn für die interdisziplinäre Erforschung von Flugschriften und für die vorliegende Studie.¹⁰²

Die umfangreichen Darlegungen von Niederhäuser bilden eine ideale Ausgangslage für weitere Untersuchungen der «Thurgauer Gespräche». Obwohl Niederhäuser viele vorwiegend technische Fragen behandelt hat, so hat er sich doch kaum mit der rhetorisch-inhaltlichen Ebene der Texte befasst. Die Situierung im historischen Kontext erfolgte eher ergänzend als analysierend. Niederhäuser reicherte seine Arbeit zwar mit weiteren publizistischen Texten an, inhaltliche und verbindende Auswertungen fehlen allerdings aufgrund der andersgearteten Ausrichtung der Studie weitestgehend. Die vorliegende Arbeit untersucht die Selbst- und Fremdbilder der konfessionellen Gruppen, wie sie in den Flugschriften formuliert und dargestellt wurden, und schliesst damit eine noch bestehende Forschungslücke.

Die «Thurgauer Gespräche», die alle für sich allein aber auch untereinander dialogisieren, schufen einen gemeinsamen Diskursraum. Sie entstanden nicht nur als Antwort auf den jeweils vorhergehenden Text, sondern bezogen sich auch explizit auf ihn. «GRütz [sic] dy Gott Nochber Barthel/ du häst mir nähermal sä wäsently von jetzigen sachen gredt / vnd so vil Zittige gsät / daß ich ein lust han wyter vertrüwly Gspräch mit dir zhan».¹⁰³ Aufgrund ihres grossen inneren Zusammenhangs werden die sieben Texte der «Thurgauer Gespräche» gemeinsam ausgewertet, um ihre Konstitution und Inhalte angemessen zu würdigen. Auf diese Weise werden weniger gattungsspezifische Eigenheiten übersehen. Ebenso können Verbindungen, Entwicklungen und Verän-

¹⁰¹ Head, Thurgau: 243-257.

¹⁰² Niederhäuser, Krieg.

¹⁰³ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 5.

derungen in den jeweiligen Identitäts- und Alteritätsvorstellungen stärker hervorgehoben werden.

Daneben beziehen sich die Flugschrifteninhalte häufig auf offizielle Texte wie den 2. Landfrieden von 1531 oder das Zürcher Kriegsmanifest, die sie benennen und zitieren. Dies erlaubt es, intertextuelle Bezüge und das Zusammenspiel verschiedener Medien zu untersuchen. Sie verdeutlichen, welche Wirkung die verschiedenen Texte in der vor-modernen Öffentlichkeit hatten und liefern wichtige Hinweise für die Rekonstruktion frühneuzeitlicher Kommunikationskultur.¹⁰⁴

Den Auftakt machte die Flugschrift «Turgäwische Kunckelstuben Oder Gantz Vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch Zwischen Jockle vnd Barthel / einem Buren vnd Würth im Thurgöw». Sie wurde im Dezember 1655 in Luzern veröffentlicht und beschreibt ein fiktives Gespräch über die aktuelle Situation in der gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaft Thurgau. Zu diesem Zeitpunkt war die politische Lage aufgrund des Streits zwischen Zürich und Schwyz bereits angespannt. Angesichts des drohenden Krieges schauten alle Beteiligten nervös in Richtung der noch unbeteiligten eidgenössischen Orte. Bündnisanträge wurden unter anderem ins gemischtkonfessionelle Glarus und Graubünden, aber auch zu auswärtigen Verbündeten wie Spanien oder Frankreich auf katholischer Seite¹⁰⁵ sowie Bitten um finanzielle Unterstützung an die Niederlande und England auf protestantischer Seite gesandt.¹⁰⁶ Wie sich die Gemeinen Herrschaften – insbesondere die gemischtkonfessionellen – verhalten würden, wurde ebenfalls als möglicherweise kriegsentscheidend angesehen.¹⁰⁷

Diese Dialogflugschrift, im Folgenden das erste «Kunckelstuben-Gespräch» genannt, verbreitete sich sehr rasch, denn aufgrund der drohenden Kriegsgefahr war die Lage im Thurgau von gesamteidgenössischem Interesse. Ausserdem zeichnete sie sich durch ein aussergewöhnlich hohes sprachliches und literarisches Niveau aus. Sie ist qualitativ die beste Schrift der «Thurgauer Gespräche». Sie hält das gewählte Genre des Dialoges von Anfang bis zum Ende durch und verfällt nicht wie die meisten Dialogflugschriften der Zeit in eine katechetische Frage-Antwort-Struktur, in der der unterlegene Gesprächsteilnehmer die Fragen stellt, der überlegene in langen Monologen antwortet. Stattdessen entwickelte der Verfasser überzeugende Figuren, die aus einer eigenen Position heraus sprechen und deren Aussagen für die Lesenden glaubhaft und plausibel erscheinen. Das Gespräch könnte so stattgefunden haben. Der Verfasser hatte ein klares Verständnis von Stil und Flughöhe seines Produktes. Nicht nur die Dialogstruktur wird bis zum Schluss beibehalten, sondern auch die für die allgemeine Bevölkerung verständliche Ausdrucksweise. Dies gelang nicht allen frühneuzeitlichen Flugschriftenautoren; sie begannen ihre Texte oft in verständlicher Sprache, drückten sich aber nach und nach zunehmend elitär und akademisch «verbildet» aus.

Der grosse Absatz führte dazu, dass sie mehrfach nachgedruckt wurde. 1656 erschienen zusätzlich hochdeutsche Adaptionen, was auf

¹⁰⁴ Vrgl. Tschopp, Medienvielfalt: 421-423; Würgler, Medien: 67.

¹⁰⁵ Gallati, Neutralität.

¹⁰⁶ Rindlisbacher, Verteidigung.

¹⁰⁷ Lau, Villmergerkrieg.

eine Nachfrage im süddeutschen und österreichischen Raum schliessen lässt.¹⁰⁸ Die Flugschrift hatte eine grosse Wirkung und motivierte zu mehreren Antwortflugschriften, die jeweils voraussetzten, dass die Lesenden dieses erste «Thurgauer Gespräch» kannten. Man kann also davon ausgehen, dass die Flugschrift einem grösseren Teil der Bevölkerung bekannt war.

Noch im gleichen Jahr 1655 erschien eine erste Antwortschrift mit gleichlautendem Titel. Es treffen sich die gleichen Figuren am gleichen Ort wie zuvor. Dass sich die Flugschrift auf das erste «Kunckelstuben-Gespräch» bezieht, macht sie sprachlich zu Beginn des Dialoges deutlich, indem die Figuren betonen, das vormalige Gespräch unter den aktuellen Neuigkeiten fortführen zu wollen. Das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» unterschied sich inhaltlich deutlich von der ersten Flugschrift, indem sie das Gespräch mit entgegengesetzter Tendenz darstellte. Auch von dieser Schrift sind mindestens drei Auflagen gedruckt worden.¹⁰⁹ Sie hat zwar ein weniger hohes sprachliches Niveau als ihre Vorgängerschrift, auch die Meinungsänderung des unterlegenen Gesprächspartners überzeugt weniger, aber die Dialogstruktur wird erneut stringent durchgehalten.

Ab Mitte Januar erschienen drei Auflagen der Flugschrift «Turgöwischer Bärtelin Feyrtag [...] Oder Freundlich vertrewlich Gespräch von der Vnruhe in der Eydgnossschafft», welche wiederum auf das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» reagierte und eine stärker deeskalierenden Appell auf den unterdessen ausgebrochenen Krieg enthält.¹¹⁰ Die mit ihr inhaltlich und formal verbundene Antwortschrift erschien ein Jahr später, im Januar 1657, unter dem Titel «Turgöwischer Bärtelin Feyrtag vnd freündlich Gespräch». Es wirft einen Blick zurück auf den Krieg und behandelt nun weniger politische und stärker religiöse Themen. Es schlägt ein friedliches Nebeneinander der Angehörigen beider Konfessionen vor, wobei die katholische Religion als der einzig wahre Glauben, wie es der 2. Landfrieden von 1531 schon festgehalten habe, gilt. Diese Flugschrift erfuhr vermutlich nur noch eine Auflage.¹¹¹

Unterdessen entstand zwischen dem Sturm auf Rapperswil am 3. Februar 1656 und dem Beginn der Friedenskonferenzen in Baden am 13. Februar die Flugschrift mit dem Titel «Ein New Gespräch zwiscent einem Catholischen Landtrichter [...] vnnd einer Wirten aus dem Zürcher Gebiet [...]». Die Hauptpersonen des Gesprächs, die zuvor jeweils Jockle und Barthle waren, wurden ersetzt durch den katholischen Landrichter, der in der Gaststube im Zürcherischen Andelfingen bei der reformierten Madleni einkehrt. Der Krieg ist in vollem Gange und hat Madleni hart getroffen; ihr Mann Bantli fiel bei der erfolglosen Eroberung von Rapperswil. Der aus katholischer Perspektive verfasste Dialog unterscheidet sich nicht nur hinsichtlich seines Personals und Ortes von den vorhergehenden Gesprächen. Zwar findet auch dieses fiktive Gespräch in einem Gasthaus statt, allerdings nicht mehr in der Gemeinen Herrschaft Thurgau, sondern auf Zürcher Territorium. Der Dialog ist erneut katholisch gefärbt. Im Laufe der Flugschrift führen die Dialog-

¹⁰⁸ Niederhäuser, Krieg: 30-31.

¹⁰⁹ Niederhäuser, Krieg: 61.

¹¹⁰ Niederhäuser, Krieg: 87-88.

¹¹¹ Niederhäuser, Krieg: 113.

partner immer weniger ein echtes Gespräch und immer mehr ein katechetisches Frage-Antwort-Spiel. Dennoch ist die literarische Qualität mit derjenigen des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs» vergleichbar, denn eine zunehmende Monologisierung ist durchaus beabsichtigt. Es ist nicht der katholische Landvogt, der der vermeintlich unterlegenen evangelischen Madleni die Welt erklärt, sondern vielmehr der Landrichter, der Madleni befragt und erzählen lässt. Madlenis Schilderungen sorgen dafür, dass die Schrift belustigend wirkte. Sie wurde daher ebenfalls mehrfach aufgelegt und weit verbreitet. Sie liegt heute in fünf verschiedenen Textfassungen mit deutlichen Unterschieden vor; jede Textfassung ist in mehreren Auflagen überliefert. Dies deutet auf eine grosse Beliebtheit des Textes hin, die sich aus der satirischen Darstellungsform der Ereignisse ergab.¹¹²

Dem «Madleni-Gespräch» folgt als zweiter Teil die fiktive Leichenpredigt, die zu Ehren von Madlenis verstorbenem Mann Bantli gehalten wurde. Die Leichenpredigt wurde nach dem Waffenstillstand, vermutlich sogar nach dem Friedensschluss verfasst und greift die vergangenen Erfahrungen in ironisch-satirischer Darstellung auf. Niederhäuser zählte diesen Text nicht zu den «Thurgauer Gesprächen», vermutlich aufgrund dessen, da es sich nicht um eine Dialogflugschrift im klassischen Sinne mit mehreren sprechenden Figuren handelt.

Einen weiteren Text zählt Niederhäuser zu den «Thurgauer Gesprächen», das «Baschi-Vli-Gespräch», welches als Reaktion auf das erste «Kunckelstuben-Gespräch» entstanden ist. Er ist allerdings nur in Form zweier Handschriften überliefert.¹¹³ Seine Breitenwirkung ist daher eher fraglich.

Es wurde bereits festgehalten, dass die Autoren von allen sieben Flugschriften nicht bekannt sind und sprachliche Analysen darauf schliessen lassen, dass sie alle von unterschiedlichen Verfassern stammten.¹¹⁴ Flugschriften wurden in der Frühen Neuzeit häufig anonym veröffentlicht. Verschiedene Ursachen können jeweils dafür verantwortlich sein. Emil Weller (1823-1886) hat sich intensiv mit fingierten Druckorten und mit der Entschlüsselung von Pseudonymen auseinandergesetzt. Sein Nachschlagewerk von 1858 ist bis heute ein Standardwerk zur Decodierung pseudonymer Schriften. Weller vertritt die These, dass zahlreiche frühneuzeitliche Schriften aufgrund der fehlenden Meinungs- und Pressefreiheit anonym veröffentlicht wurden. Die Verfolgung bestimmter nonkonformer Meinungen machte es für Verfasser und Drucker bestimmter Schriften gefährlich, sollte ihre Identität bekannt werden. Derartige Meinungen konnten gegen die Gewohnheiten gerichtet sein, neue unorthodoxe Ideen beinhalten, Kritik am herrschenden System oder Personen üben oder diese verspotten. Da die Urheber solcher Schriften sich vor Anfeindungen oder Verketzerungen fürchteten, publizierten sie anonym. Für Weller ist der Rückzug auf die anonyme Veröffentlichung der Beweis für die Unfreiheit des Volkes in historischen, theologischen und politischen Wissenschaften.¹¹⁵

Die Furcht vor Verfolgung war nicht der einzige Grund, weshalb

¹¹² Niederhäuser, Krieg: 135.

¹¹³ Niederhäuser, Krieg: 30-31.

¹¹⁴ Niederhäuser, Krieg: 87-88, 113, 135.

¹¹⁵ Weller, Druckorte: III-IV.

Schriften in der Frühen Neuzeit anonym veröffentlicht wurden. Emil Weller war als Sozialist politisch aktiv und «führende[r] Propagandist sozialistischer und kommunistischer Ideen in Sachsen».¹¹⁶ Seine Interpretation ist durch sein marxistisches Geschichtsverständnis geprägt. Thomas Kaufman hingegen vertritt mit Blick auf die vielen anonymen Schriften der Reformationszeit die These, dass nicht die Furcht vor Repressalien für die namenlose Veröffentlichung der Texte verantwortlich war. Die mehrheitlich gebildeten Autoren verfolgten eine bewusste Publikationsstrategie. Sie wollten den Textinhalten möglichst überindividuelle Signifikanz verleihen, indem sie eine unpersönliche Urheberchaft suggerierten. Damit sollte verhindert werden, dass Antipathien zwischen Bevölkerungsgruppen die öffentliche Meinung spalteten.¹¹⁷ Stattdessen sollten sich alle Lesenden mit dem Verfasser identifizieren können und die Textinhalte möglichst universell gelten. Durch die anonymen Flugschriften konnte suggeriert werden, dass nicht eine Einzelperson oder eine elitäre Gruppe die Deutungshoheit besitzen würden. Laien sollten sich am Meinungsfindungsprozess und am öffentlichen Diskurs gleichberechtigt beteiligt fühlen.¹¹⁸ Denn Flugschriften zeichneten sich dadurch aus, dass ihre Urheber meist einer eher privilegierten und gebildeten Schicht entstammten. Dennoch war diese Gruppe sehr heterogen und konnte nicht nur Geistliche, Gelehrte und Politiker, sondern auch Handwerker und Laien umfassen. Ihnen allen gemeinsam war, dass sie ihre Texte bewusst an die Vertreter der einfachen Bevölkerung adressierten.¹¹⁹

Aus diesem Grund waren die meisten Flugschriften, abgesehen von den katholischen Texten der frühen Reformationszeit, in der Volkssprache verfasst. Sie waren sprachlich so formuliert, dass sie auch von einem nicht akademisch ausgebildeten Publikum verstanden wurden. Ihr günstiger Preis stellte den Zugang breiter Bevölkerungsschichten zu diesem Medium sicher. Die Praxis, sich die Texte gegenseitig vorzulesen, führte einerseits dazu, dass die Inhalte und Botschaften nicht nur der lesefähigen Bevölkerung bekannt gemacht wurden, sondern schuf auch eine Gelegenheit und Situation, um über die Inhalte zu debattieren. Die Flugschriften trugen wesentlich zur Entstehung des öffentlichen Diskurses und Reflexion kontroverser Themen bei.¹²⁰

Die Analyse der «Thurgauer Gespräche» wird wichtige Hinweise dazu liefern, wie die Flugschriftproduzenten die aktuelle Situation beurteilten und welche Bilder sie von den am Konflikt beteiligten Gruppen hatten. Sie verdeutlicht, welchen Erwartungshorizont die Verfasser bei ihrem Publikum vermuteten sowie welche Assoziationen und vorhandenen Stereotypen sie ansprachen. Obwohl es im frühneuzeitlichen Kontext schwierig zu beurteilen ist, wie Flugschriften rezipiert wurden und gewirkt haben,¹²¹ können im vorliegenden Fall eindeutige Hinweise für eine intensive Rezeption gefunden werden.

Um beurteilen zu können, wie viele Menschen die Flugschriften

¹¹⁶ Mauelshagen, Emil Ottokar Weller.

¹¹⁷ Kaufmann, Reformation: 361.

¹¹⁸ Kaufmann, Reformation: 434.

¹¹⁹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317; Tschopp, Flugschriften: 319.

¹²⁰ Tschopp, Flugschriften: 312-319.

¹²¹ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 335-338; Tschopp, Medienvielfalt: 426.

gekannt haben könnten, ist es notwendig zu wissen, wie viele Menschen lesen und als potentielle Primärrezipienten in Frage kommen konnten, auch wenn eine fehlende Lesefähigkeit aufgrund der gegenseitigen Vorlesens nicht automatisch vom Flugschriftenkonsum ausschloss.¹²² Der Anteil der lesefähigen Bevölkerung schwankte sowohl zeitlich als auch räumlich sehr stark, nicht zuletzt deswegen, weil das Schulwesen nicht landesherrlich, sondern kommunal organisiert wurde.¹²³ Ausserdem sind für das 17. Jahrhundert nur wenige Daten zum Alphabetisierungsstand der einfachen Bevölkerung vorhanden.¹²⁴

Die ersten umfassenden Bemühungen, die Lesefähigkeit in der ländlichen Bevölkerung zu verbessern, können im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert verortet werden, allerdings mit regional sehr unterschiedlichen Verläufen. Die verbesserte Bildung diente dazu, nach vollendeter Bekenntnisbildung im Rahmen allgemeiner Konfessionalisierungsprozesse, den Status quo von innen her zu sichern.¹²⁵

Von der über sechsjährigen Bevölkerung der Zürcher Landschaft des 17. und 18. Jahrhunderts konnten zwischen 11% in Herrliberg im Jahr 1634 und 94% in Wiesendangen im Jahr 1750 lesen.¹²⁶ 1721 konnten in Veltheim 85% der über dreizehnjährigen Bevölkerung lesen.¹²⁷ Die grossen Unterschiede zwischen den untersuchten Gemeinden resultierten nicht nur aus zeitlichen Fortschritten, sondern auch aus sozio-kulturellen, ökonomischen, verkehrstechnischen und demografischen Faktoren.¹²⁸ In der Gemeinen Herrschaft Thurgau konnte ebenfalls ein hoher Alphabetisierungsstand nachgewiesen werden. In Müllheim konnten 79% der Erwachsenen im Jahr 1723 lesen, 51% sogar schreiben.¹²⁹ 1689 konnten in Gachnang (TG) 63% aller Erwachsenen über 16 Jahre lesen. 1700 konnten bereits 75% lesen, zehn Jahre später 77% und im Jahr 1725 schliesslich 84%.¹³⁰

Der Vergleich verdeutlicht die grossen Unterschiede in den Alphabetisierungsraten im 17. Jahrhundert. Im Laufe des 18. Jahrhunderts stiegen die Alphabetisierungswerte in weiten Teilen Europas und gliederten sich einander an, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die Bevölkerung Ende des Ancien Régime grösstenteils lesen konnte.¹³¹ Zudem konnte festgestellt werden, dass nicht alle Bevölkerungsgruppen gleich gut lesen konnten. Beispielsweise waren die Alphabetisierungsraten bei Frauen in allen Untersuchungen tiefer als bei den

¹²² Würzler, Medien: 66, 93.

¹²³ Neugebauer, Lokalismus: 386; Menk, Bildungs- und Schulwesen: 162-164; Würzler, Medien: 93.

¹²⁴ Scheurer, Virtus: 9.

¹²⁵ Hinrichs, Erforschung: 39.

¹²⁶ Die Alphabetisierungsraten der Zürcher Landschaft hat Marie-Luise von Wartburg-Ambühl untersucht. Neuere Ergebnisse werden von Michael Egger erwartet. Methodische Ungenauigkeiten von Wartburg-Ambühl lassen vermuten, dass ihre Ergebnisse zu tief ausgefallen sein könnten. Ihre Daten beziehen sich auf die Bevölkerung ab sechs Jahren anstatt nur auf die potentiell lesefähige erwachsene Bevölkerung. Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 248, 254.

¹²⁷ Messerli, Normen: 309-313.

¹²⁸ Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 30-34.

¹²⁹ Löffler-Herzog, Bildungsstand: 1-4.

¹³⁰ Scheurer, Virtus: 39.

¹³¹ Ehmer, Schulwesen: 102-103.

Männern.¹³² Auch berufliche und ökonomische Faktoren beeinflussten, ob eine Person lesen konnte oder nicht. Personen in öffentlichen Ämtern konnten fast alle lesen, während die Alphabetisierungsraten bei den Almosenempfängern am tiefsten lagen.¹³³

Bislang hat sich keine Studie quellenbasiert der Lesefähigkeit in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft im 17. Jahrhundert gewidmet, da kaum Daten vorliegen. Die historische Forschung ging lange davon aus, dass die Menschen in reformierten Territorien früher alphabetisiert wurden als in katholischen Territorien.¹³⁴ Gemäss Max Weber habe die protestantische Ethik eine strenge sittliche, asketische Lebensführung mit direkten Auswirkungen auf den konkreten, sozialen Lebensalltag verursacht.¹³⁵ Der asketische Protestantismus zeigte sich realgeschichtlich in einem hohen Stellenwert von Erziehung, Bildung und zielgerichteter Sozialisierung hin zu gottgefälligem Verhalten. Die Kinder sollten zu frommen, nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft erzogen werden und lernten früh, religiöse Texte zu lesen.¹³⁶ Schulen wurden daher in protestantischen Gebieten früher eingerichtet, besser betreut und besucht, was zu einer höheren Lesefähigkeit als in katholischen Gebieten geführt habe. Die protestantische Ethik galt damit als Ursache für den sogenannten protestantischen Bildungsvorsprung während der ganzen Frühen Neuzeit.¹³⁷

Obwohl einige Fallbeispiele wie Augsburg¹³⁸ oder Hessen¹³⁹ diese These bestätigen, fehlen derartige Prozesse in Württemberg. Hochschulen und Universitäten wurden sowohl in katholischen als auch in protestantischen Städten gegründet. Neuere Untersuchungen verdeutlichen, dass sich das niedere Schulwesen in protestantischen Gebieten nicht wesentlich anders entwickelte als in katholischen Regionen.¹⁴⁰ Die überholte These eines grundsätzlichen protestantischen Bildungsvorsprungs kann daher nicht zur Beurteilung möglicher Alphabetisierungsraten in katholischen Gebieten herbeigezogen werden.¹⁴¹

Stattdessen kann davon ausgegangen werden, dass in katholischen Gebieten aufgrund der zunehmenden konfessionellen Konkurrenzsituation im ausgehenden 16. Jahrhundert in eine verbesserte Schulbildung investiert wurde.¹⁴² Dies traf auf Regionen mit kleinräumiger konfessioneller Konkurrenz oder in Grenznähe in besonderem Masse zu, da die Ausbildung der Kinder dazu diente, die innere Einigkeit und die Abgrenzung nach aussen zu stärken.¹⁴³ Im Deutschen Reich

¹³² Hinrichs, Alphabetisierung: 560; Hinrichs, Alphabetisierungsstand: 27-35; Messerli, Normen: 309-313; Norden, Alphabetisierung: 136-137; Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 82-84, 301-303.

¹³³ Löffler-Herzog, Bildungsstand: 1-4; Norden, Alphabetisierung: 140-143.

¹³⁴ Hinrichs, Alphabetisierung: 539-559; Hinrichs, Erforschung: 39.

¹³⁵ Weber, Ethik: 197-201, 225.

¹³⁶ Lessmann, Texte: 144-152.

¹³⁷ Hinrichs, Erforschung: 39; Schmidt, Konfessionalisierung: 23-24; Schmidt, Stapfer-Enquête: 98.

¹³⁸ Vgl. Schmidt, Konfessionalisierung: 23.

¹³⁹ Vgl. Menk, Bildungs- und Schulwesen: 168-169.

¹⁴⁰ Schmidt, Konfessionalisierung: 23, 66-67.

¹⁴¹ Schmidt, Stapfer-Enquête: 99; Schmidt, Volksbildung: 21.

¹⁴² Menk, Bildungswesen: 98.

¹⁴³ Ehrenpreis, Erziehungs- und Schulwesen: 28-29; Menk, Bildungswesen: 81-85; Schmidt, Volksbildung: 39.

kann zudem ein Aufschwung des katholischen Elementarschulwesens nach dem Dreissigjährigen Krieg festgestellt werden.¹⁴⁴ Jüngere Studien belegen, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im eidgenössischen Raum kein protestantischer Bildungsvorsprung bestand.¹⁴⁵ Unterschiedliche Alphabetisierungsraten und Bildungssituationen kamen nicht durch konfessionelle, sondern ökonomische, politische, kulturelle und soziale Ursachen zustande.¹⁴⁶ Städte und Gemeinden im stadtnahen Raum oder mit besonders engagierten Akteuren wiesen im Allgemeinen ein besser ausgebildetes Schulsystem auf als Kommunen in ländlichen Gebieten. Diese strukturellen Faktoren wirkten auf die Gemeinden beider Konfessionen gleichermassen ein.¹⁴⁷ Dies verdeutlicht, dass sowohl die protestantischen als auch die katholischen Konfessionen die Schulbildung dazu nutzten, ihre konfessionelle Identität und homogene konfessionelle Gruppen auszubilden.¹⁴⁸

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass keine generalisierenden Daten aus der Zeit Mitte des 17. Jahrhunderts zur Verfügung stehen, die es zulassen würden, den Alphabetisierungsstand der ganzen eidgenössischen Bevölkerung flächendeckend zu beurteilen. Für die reformierten Gebiete sind Alphabetisierungswerte aus den 1630er und 1640er Jahren, danach erst seit den 1670er und vielerorts gar erst ab den 1680er Jahren vorhanden.¹⁴⁹ Aus den katholischen Gebieten sind erst ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Informationen zur Lesefähigkeit überliefert. Auf Basis der bisherigen Forschungsergebnisse, 1634 konnten 11% der Herrliberger über sechs Jahre¹⁵⁰ und 1689 konnten 65% aller erwachsenen Gachnanger lesen,¹⁵¹ wird geschätzt, dass in der Eidgenossenschaft in den 1650er Jahren sowohl in katholischen als auch reformierten Gebieten durchschnittlich etwa 30 bis 40% der erwachsenen Bevölkerung über 16 Jahren lesen konnten, wobei Männer in der Regel häufiger lesefähig waren als Frauen.

Die breite Rezeption belegen einerseits die zahlreichen Nachdrucke und Übersetzungen, andererseits die gegenseitigen Bezüge. Das erste «Kunckelstuben-Gespräche» löste eine lange Reihe von Antwort- und Gegenantwortsschriften aus, was verdeutlicht, dass der Text umstrittene Fragen ansprach und eine entsprechende konfessionspolitische Kontroverse ausgelöst hat.

3.9.4 *Identität und Alterität im ersten «Kunckelstuben-Gespräch»*

Die Flugschrift «Turgäwische Kunckelstuben Oder Gantz Verträwlich vnd Nochberlich Gespräch Zwischen Jockle und Barthel / einem Buren und Würth im Thurgöw» stellt eine Gesprächssituation dar und ist dementsprechend dem verbreiteten Typus der Dialogflugschriften zuzuordnen. Die Handlung spielt in einer fiktiven Gaststätte in der

¹⁴⁴ Kistenich, Forschungsprobleme: 104-108.

¹⁴⁵ Pfammatter, Schulen: 138-142; Schmidt, Elementarschulen: 32-34.

¹⁴⁶ Schmidt, Volksbildung: 26; Schmidt, Stapfer-Enquête: 99.

¹⁴⁷ Schmidt, Volksbildung: 37-42; Schmidt, Elementarschulen: 34-36, 46, 49-50; Schmidt, Schulen: 271.

¹⁴⁸ Reinhard, Zwang: 258-265.

¹⁴⁹ Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 15-16, 28.

¹⁵⁰ Wartburg-Ambühl, Alphabetisierung: 248.

¹⁵¹ Scheurer, Virtus: 39.

Gemeinen Herrschaft Thurgau. Sie nimmt Bezug auf die aktuelle Situation, wie sie sich Ende des Jahres 1655 darstellte. Dies wird bereits aus dem Titel deutlich, der ankündigt, es gehe um den gegenwärtigen Zustand und die Entwicklung der Eidgenossenschaft.

Die Szene beginnt mit der Ankunft des katholischen Bauern Jockel in der Wirtsstube des evangelischen Wirten Barthel. Er habe seinen Nachbarn besuchen und nach Neuigkeiten fragen wollen, denn es scheine ein Krieg aufzuziehen. Sobald die anderen Gäste verschwunden sind, setzt sich Barthel zu seinem Gast Jockel, den er wohl besser kennt, der aber länger nicht mehr im Wirtshaus war. Schnell kommt das Gespräch auf diejenigen Schwyzer zu sprechen, welche den katholischen Glauben abgelegt hätten und nach Zürich geflohen seien. Bauer Jockel kennt die alten Verträge und Bünde zwischen den eidgenössischen Orten gut und klagt deshalb Zürich an, gegen die Bundestreue zu verstossen. Am Ende des Gesprächs besprechen die beiden auch mögliche Bündnisse mit auswärtigen Mächten, welche bei einem allfälligen Krieg relevant werden könnten.

Von Anfang an wird im Gespräch deutlich, wer welcher Konfession angehört; der Bauer Jockel ist katholisch, der Wirt Barthel evangelisch. Im ersten Dialogteil erscheint Jockel als Bittsteller; er geht davon aus, dass der Wirt mehr Informationen über die kritische Situation hat und bittet ihn, diese mit ihm zu teilen. Barthel erzählt, was er weiss und äussert mehrmals, die Ereignisse in Arth würden dazu führen, dass Jockel bald zum neuen Glauben übertreten müsse.

Im zweiten Dialogteil kehrt die Gesprächshierarchie um; Jockel nutzt die Berichte von Barthel, um das eigene Wissen zu präsentieren. Der Wirt stellt sich durch seine unbedachten Aussagen mehrfach bloss, was Jockel die Möglichkeit verschafft, mit einer längeren Rede dagegen zu argumentieren. Wie für Dialogflugschriften typisch geht es nicht darum, die Reden der Gesprächsteilnehmer aus den Figuren und ihren sozialen Hintergründen heraus so zu entwickeln, wie sie wahrscheinlich stattfinden könnten. Stattdessen geht es darum, die Meinung des Verfassenden durch Aussagen und Gegenaussagen der Figuren zu vermitteln. Plötzliche Meinungsänderungen können daher auch bei geringer Überzeugungsleistung der argumentierenden Gegenpartei durchaus vorkommen. Mit den gewählten Figuren eines Bauern und eines Wirtes soll sich ein möglichst grosser Teil des Publikums identifizieren können. Jockel kann die zuvor überlegene Position von Barthel umdrehen, indem er aufzeigt, dass sie nicht korrekt ist. Dabei zitiert er wichtige rechtliche Texte wie den Landfrieden und demonstriert damit, dass er lesen kann und gebildet ist. Er kennt die wichtigen eidgenössischen Verträge und kann sich auf die normativen Texte berufen. Er ist in der rechtlichen und historischen Situation derart gut informiert, dass er sogar mit mehreren Fallbeispielen argumentieren kann. Es gelingt ihm, mit geschickten Argumenten den Wirt von der katholischen Deutung der Ereignisse zu überzeugen, dass Zürich gegen den Landfrieden und die alten Verträge verstosse.

Nachdem sich Barthel mit dieser wasserdichten Erwiderung konfrontiert sieht, gibt er in der Mitte des Gesprächs auf. Er sieht ein, dass Zürich in diesem Streit falsch liege. Dennoch hat er Verständnis für die Reaktion von Zürich und verweist auf eine Schmähchrift gegen die

Limmatstadt, die angeblich im Wasserturm in Luzern liege, ohne dass deren Urheber bestraft worden wäre. Mit diesem Hinweis zeigt Barthel allerdings, dass er Gerüchten auf dem Leim gegangen ist und wie andere Evangelische ohne handfeste Beweise misstrauisch gegenüber den katholischen Eidgenossen eingestellt ist.

Beide Nachbarn, Barthel und Jockel, vermuten, dass Zürich in einem allfälligen Krieg besser dastehen würde als die katholischen Orte. Sie besprechen daher auch mögliche Bündnispartner der Konfliktparteien und halten fest, dass dies niemandem helfen würde. Sie sind sich einig, dass der Krieg unbedingt vermeiden werden müsse.

Die Umkehrung der Gesprächshierarchie ist insofern symbolträchtig, da sie einerseits die katholische Argumentation hinsichtlich des Konfliktes übernimmt und andererseits ein Katholik einen Reformierten problemlos von seinen Ansichten überzeugen kann. Die Verhaltens- und Meinungsänderung von Barthel führt vor, wie sich der Verfasser die Reaktion der evangelischen Lesenden vorstellt. Barthel nimmt damit eine Vorbildfunktion für das Publikum, das nicht von Anfang an auf Jockels Seite stand, ein.

Das erste «Kunckelstuben-Gespräch» bezieht Stellung für die katholische Konfliktdeutung. Die Flugschrift plädiert dafür, den Konflikt nicht durch kriegerische Handlungen, sondern mit Hilfe eines Dialoges zu lösen. Die Gemeine Herrschaft Thurgau zeichnet sich dadurch aus, dass hier seit dem 2. Landfrieden von 1531 Angehörige der beiden Konfessionen friedlich koexistieren und wirtschaftlich voneinander profitieren können – Barthel und Jockel demonstrieren dies. Die eidgenössischen Orte sollten dies ebenfalls tun. Das Ziel des Textes ist daher klar: Er appelliert an alle Beteiligten, den Konflikt friedlich beizulegen – unter katholischen Vorzeichen. Zürich sollte seine Forderungen komplett aufgeben. Es wird nicht für einen Kompromiss plädiert.

Dies lässt vermuten, dass die Flugschrift vor dem Scheitern der letzten vermittelnden Tagsatzung in Baden am 28. Dezember 1655 und vor Kriegsausbruch am 5. Januar 1656 publiziert worden ist. Aufgrund der Erwähnung konkreter Ereignisse wie der Erneuerung des Goldenen Bundes am 3. Oktober 1655, der Exekution der vier evangelischen Arther in Schwyz am 29. November 1655 und der Veröffentlichung des Luzerner Mandats am gleichen Tag, kann davon ausgegangen werden, dass die Flugschrift im Dezember 1655 erschienen ist.

Der Appell zur friedlichen Konfliktbeilegung der Flugschrift ist ungewöhnlich im Gegensatz zu den in der Regel ausgesprochen polemischen Textinhalten der Flugschriften des 16. Jahrhunderts.¹⁵² Gerade die fehlende Polemik und Polarisierung werfen die Frage auf, wie die gegenseitigen Fremdbilder und das jeweilige Selbstbild der Sprechenden gestaltet sind: Wie werden die Katholiken, hier personifiziert in der Figur des katholischen Bauern Jockel, dargestellt? Wie werden die Evangelischen, die im Dialog vom Wirten Barthel vertreten werden, charakterisiert?

Der evangelische Wirt Barthel betont, dass der katholische Bauer Jockel nur selten Gast im Wirtshaus ist. Jockel verzichtet auf Wein und trinkt stattdessen den günstigen Apfelwein. Diese Charakterisierung zu

¹⁵² Bremer, Religionsstreitigkeiten: 187-221.

Beginn des Textes demonstriert den vorbildlichen, sparsamen Lebenswandel des Katholiken. Ausserdem will Jockel dem evangelischen Wirt keine Umstände und Unannehmlichkeiten machen. Er wartet geduldig.

Der Wirt begrüsst seinen Nachbarn freundlich und lässt ihm von seiner Angestellten einen unverdünnten Apfelwein bringen, nachdem dieser den teuren Wein abgelehnt hat. Er scheint nicht geizig zu sein, allerdings kritisiert Jockel den Most als qualitativ minderwertig. Letzterer kann die Leser bereits während des Wartens auf seine Seite ziehen, indem er anmerkt, die Evangelischen seien den Katholischen meistens nicht wohlgesonnen, «sie han aber mehrmals etwas wider vß Catholische».¹⁵³ Die Katholischen erscheinen als diejenige Bevölkerungsgruppe, der von den Reformierten immer wieder grundlos böser Wille, Absicht und Handlungen unterstellt werde.

Im späteren Verlauf sagt der Wirt zu Jockel, «würst müssen din Bätti bysytts thun / vnnd mit vß Glouben und zu Killen gohn.»¹⁵⁴ Zahlreiche Schwyzer hätten dies bereits getan. Diese Argumentation, Jockel werde konvertieren müssen, enttarnt die Denkweise von Barthel als ein-dimensional. Er unterstellt Jockel, in seinem Glauben nicht fest zu sein. Jockel aber antwortet, wer die betreffenden Konvertiten denn «so beredt vnd verführt»¹⁵⁵ habe. Er stellt damit klar, dass die katholischen Glaubensbrüder nicht wankelmütig in ihrem Glauben sind, sondern nur ein grosses Ereignis den Abfall vom katholischen Glauben verantworten könne. Evangelische hätten sich verkleidet nach Schwyz geschlichen «vnd sie von jhrem Glouben abtrinnig gmacht».¹⁵⁶ Damit werden die Evangelischen als intrigant dargestellt, denen jedes Mittel recht sei, Konversionen zu erwirken.

Jockel betont, das Verhalten der Geflohenen verstosse gegen ihren Untertaneneid und gegen den soeben neubeschworenen Goldenen Bund von 1586, der gegenseitige Hilfe vorsieht, sollten Untertanen vom gemeinsamen Glauben abfallen. Der Bund kriminalisiert den Glaubensabfall der Untertanen und legitimiert dadurch das Vorgehen der Schwyzer Regierung gegen die Arther Evangelischen. Jockel zeigt, dass er gebildet ist und die Vertragstexte, seine Rechte und Pflichten kennt. Er stellt den Idealtypus eines vorbildlichen Untertanen dar, der den Eid gegenüber seinem Vaterland als bindend erachtet. Er wird als gehorsamer, aber nicht höriger Untertan dargestellt. Seine Ausführungen verdeutlichen, dass er die komplexen Zusammenhänge versteht und Barthel so erläutern kann, dass sie für den Wirt Sinn ergeben: Die Arther Evangelischen würden nicht wegen des Glaubenswechsels bestraft, sondern wegen ihres Meineides. Er nimmt damit die offizielle Argumentation der Schwyzer Regierung auf. Im 17. Jahrhundert war die Vorstellung verbreitet, die Religion verbinde Menschen stärker als alles andere. Der Glaube an Gott und die Furcht vor seiner Strafe bei Untreue sorgten dafür, dass sich die einzelnen Mitglieder des Kollektivs an Eide und Verträge hielten. Eine religiöse Gesinnung beeinflusse das Gewissen so stark, dass keine Rechtsübertretungen in Kauf genommen wurden. Dadurch gehörten religiöse und weltliche Sphäre untrennbar

¹⁵³ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 1.

¹⁵⁴ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 1.

¹⁵⁵ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 1.

¹⁵⁶ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 2.

zusammen und ein Abfall vom Glauben bedeutete gleichzeitig der Austritt aus der weltlichen Gemeinschaft.¹⁵⁷ Zürich habe gegen geltendes Recht verstossen, als es die Geflohenen aufgenommen habe. Luzern hatte in einem gleichartigen Fall das Asyl für einen konvertierten Burgdorfer entsprechend dem Landfrieden verweigert.

Da Jockel zu Beginn behauptet hat, er käme zum Wirt, um über die aktuellen Ereignisse informiert zu werden, suggerieren seine Ausführungen, dass ihm die katholische Deutungsweise und Argumentation von selbst eingefallen sind. Sie müssten daher der natürlichen Logik entspringen und dürfen allgemeine Gültigkeit für beanspruchen.

Barthel hingegen wird als unreflektiert und kurzsichtig denkender Untertan dargestellt, der die Meinung vertritt, man dürfe der Regierung von Zürich nicht vorschreiben, was sie zu tun hätte. Daraufhin erinnert ihn Jockel, dass Zürich die Bestimmungen des Landfriedens 1531 beschworen habe und daher daran gebunden sei. Er schätzt es aber, dass Barthel seine Religionsgenossen in Schutz nimmt, wie ein vorbildlicher, eidestreuer Glaubensbruder. Barthel muss nun seine Unzulänglichkeiten und sein Unwissen eingestehen, er wisse kaum etwas vom Kappeler Krieg und würde gerne davon erfahren. Der gut informierte Jockel kommt diesem Wunsch gerne nach, und berichtet, was er von seinem Priester erfahren hat. Er gibt die Quelle seines Wissens an, um glaubwürdiger zu erscheinen. Diese Szene ist literarisch geschickt gestaltet und ausgearbeitet. Die Lesenden könnten bezweifeln, dass ein katholischer Bauer diese Informationen kennt. Es erscheint für die Leserschaft plausibler, wenn Jockel eine anerkannte Autorität als Quelle für sein Wissen angibt. Er belegt damit, dass er keine Gerüchte, sondern vermeintliche Tatsachen weitergibt. Obwohl er genau genommen nicht vom Krieg berichtet, erscheint er dem Leser als sehr gut informiert, denn er zitiert den Anfang des 2. Landfriedens. Damit beeindruckt er die Lesenden und belegt, dass Zürich selbst 1531 unterschrieben hat, es wolle die katholischen Orte «by dem Wahren / Vngezwyffleten / Christlichen Glouben [...] vngedisputiert blyben lahn».¹⁵⁸ Nun habe Zürich dagegen verstossen, indem es die Einwohner von Schwyz zum neuen Glauben verführt habe und die Abtrünnigen schütze. Für die Botschaft und Wirkung des Textes ist es von grosser Bedeutung, dass die auftretenden Figuren und der Autor vom Publikum als Autorität wahrgenommen werden. Erfüllt die autoritative Dimension eines Textes diese Bedingung nicht, können der Text und sein Inhalt nicht meinungs- und handlungsbeeinflussend wirken.¹⁵⁹

Damit hat Jockel den Wirt überzeugt, der einerseits als unwissend, aber auch als lernfähig charakterisiert wird. Barthel bekennt, sollte das stimmen, wisse das einfache Volk nichts davon. Zürich könne man nicht Recht geben. Jockel zementiert seine Position als derjenige, der mehr über die politischen Dinge weiss, und kann die Deutungshoheit erlangen. Er betont noch einmal, dass Schwyz rechtmässig gehandelt hat. Einige der Bestraften von Arth seien Täufer gewesen, die auch Zürich strafrechtlich verfolge. Er äussert ein erstes Mal die Sorge, der Streit könnte eskalieren, wenn die Vaterlandsliebe vergessen und keine

¹⁵⁷ Holenstein, Seelenheil: 11.

¹⁵⁸ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 3-4

¹⁵⁹ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 204.

Vermittler gefunden würden.

Barthel berichtet Jockel «in vertruem»,¹⁶⁰ er habe von einer Schmähchrift gegen die evangelische Konfession im Wasserturm von Luzern gehört. Dieses Gerücht enttarnt Jockel als Lüge. Das Luzerner Manifest habe die Anschuldigungen widerlegt. Erneut steht Barthel als der naive Evangelische da, der auf Gerüchte hereinfällt. Barthel und Jockel verbindet trotz ihrer konfessionellen Andersartigkeit offenbar ein besonderes Vertrauen. Sie führen dem Publikum ein friedliches Zusammenleben vor.

Nun muss Barthel eingestehen, wenn er gewusst hätte, dass Jockel so viel wisse, hätte er ihn schon lange aufgesucht. Die Regierung von Zürich stelle die Situation jeweils so dar, als ob die Katholischen versuchten die evangelische Konfession und Freiheit zu vernichten. Jockels Ausführungen beweisen das Gegenteil. Jockel betont daraufhin, die katholischen Orte wollen nur gemäss den Verträgen bei ihrer Konfession bleiben und ihre rechtmässige Souveränität schützen. Sie wollen dafür auch die evangelische Konfession bei ihren Rechten belassen. Doch Zürich habe selbst nach über 120jährigem Frieden immer noch so grosses Misstrauen gegen die Katholischen, dass es seine Stadt mit riesigen Befestigungsschanzen zu sichern versucht. Die katholischen Orte hingegen verlassen sich wie die alten Vorfahren auf Gott und die gerechte Sache. Dieser Teil verdeutlicht, dass Barthel Jockel glaubt und einsichtig ist. Er nimmt gegenüber Jockel eine fast ehrfürchtig-untertänige Haltung ein und kann keine Argumente für die einseitige Diskussion liefern. Jockel hingegen baut seine überlegene Position aus und wechselt auf die religiöse Schiene: Die katholischen Orte brauchen keine grossen Befestigungsanlagen, da Gott ihren Schutz übernehme.

Der Wirt fragt besorgt, wie Jockel über einen allfälligen Krieg denke, in welchem «Gott wegen vserer Sünde Vss auch wollte heimsuchen».¹⁶¹ Ein Krieg wäre die Strafe Gottes für die Sünden Zürichs. Die Kategorien von «wir» und «ihr» werden in diesem Textabschnitt explizit ausformuliert und verdeutlichen, dass sich die beiden Nachbarn trotz ihrer Freundschaft zwei unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zugehörig fühlen. «Du weist / dass Jhr Vwrer syts an Mannschafft zeschwach / vn Vsser Volck Euch weit vberlegen.»¹⁶² Beiden Gesprächsteilnehmenden scheint klar zu sein, wie die Machtverhältnisse gelagert sind. Doch Jockel formuliert ein anderes Bild der katholischen Truppen: Die Innerschweizer seien geübte, tapfere Krieger, die bereits bei Sempach gegen eine Überzahl gewonnen hätten. Die Katholischen setzen Ehre und Blut für ihren Glauben ein. Ausserdem würden sie Hilfe von katholischen Fürsten erhalten. Doch möge Gott sie davor behüten, dass der Krieg ausbricht.

Barthel erwidert etwas erstaunt, die Katholischen sollten sich nicht immer der fremden Hilfe rühmen; die potentiellen evangelischen Bündnispartner wie England oder die Kurpfalz würden die andere Seite unterstützen. Nun wirft Jockel dem Wirt ein letztes Mal vor, der Obrigkeit nach dem Mund zu reden, anstatt deren Informationen zu hinterfragen. Er warnt davor, dass die Eidgenossenschaft zerbrechen und sich

¹⁶⁰ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 4.

¹⁶¹ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 5.

¹⁶² Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 5.

auflösen könnte, sollte es so weit kommen, dass im Kriegsfall auswärtige Hilfe geholt werde. Er appelliert, die Einheit nach innen zu stärken und Misstrauen abzubauen. Ausserdem sollte auf Partikularinteressen möglichst verzichtet werden, stattdessen sollten die alten Bünde und Verträge gelten und von allen umgesetzt und verteidigt werden. Abschliessend hoffen Barthel und Jockel, es wäre gut, wenn alle so friedfertig und bündnismässig dächten.

Dieser letzte Abschnitt der Flugschrift ist gleichsam die Klimax des Dialoginhalts. Er steigert den inhaltlichen Appell auf eine Konklusion zu. Es geht darum, zu überlegen, was passiert, wenn sich die Agitationen und Forderungen nicht verändern. Die Schrift fordert, eine zusätzliche Eskalation zu vermeiden und spricht dazu Narrative mit deeskalierender Wirkung an, wie die gesamteidgenössischen Motive. Die auswärtigen Bündnisse dürften nicht aktiviert werden, ansonsten könnte die Eidgenossenschaft unter den Grossmächten aufgeteilt werden. Die gegenseitige Vorhaltung der jeweiligen Sonderbündnisse gleicht denn auch eher einer Warnung und Drohung, den jeweiligen Gegner nicht anzugreifen, als dass die eidgenössischen Orte wirklich beabsichtigten, fremde Truppen zu beantragen. Es handelt sich also um eine Art «Gleichgewicht des Schreckens», das davon abhalten soll, zu den Waffen zu greifen.

Die prokatholische Flugschrift bemüht sich um Beschwichtigung und propagiert eine friedliche Lösung des Konflikts. Die Bemühungen, einen Krieg zu verhindern, resultierten einerseits aus einem Friedensbedürfnis heraus, das die schrecklichen und unabsehbaren Folgen eines innereidgenössischen Krieges vermeiden wollte. Über die verheerenden Folgen des nur acht Jahre zuvor beendeten Dreissigjährigen Krieges im angrenzenden Reich war man gut informiert.¹⁶³ Andererseits ist es kein Zufall, dass ausgerechnet die katholische Publizistik gegen eine militärische Eskalation des Konflikts arbeitete. Die katholischen Orte waren durch den 2. Landfrieden von 1531 dank ihres Kriegsglücks im 2. Kappeler Krieg begünstigt. Sie wussten, dass die realpolitischen Verhältnisse das Ungleichgewicht nicht abbildeten und eine Korrektur der rechtlichen Bestimmungen ihnen schaden würden. Ihnen war bewusst, dass die wirtschaftlich und machtpolitisch stärkeren reformierten Orte über eine grössere Bevölkerung und bessere militärische Ausrüstung verfügten.¹⁶⁴ Die Wahrscheinlichkeit, dass sie einen allfälligen Krieg und damit ihre bevorzugte politische Stellung verlieren könnten, war entsprechend gross und musste vermieden werden.

Bei der rhetorischen Analyse der offiziellen Texte wie beispielsweise der Kriegsmanifeste der kriegsführenden Orte hat sich gezeigt, dass die Konfliktparteien durch ihre Handlungen charakterisiert wurden. Merkmale der eigenen und der gegnerischen Gruppe wurden nicht explizit genannt, sondern den Lesenden über die Schilderung des Verhaltens der jeweiligen Parteien erläutert.

Auch in den Flugschriften zeigt sich, dass aufgrund der Anlage des Textes als Dialog die Gruppencharakterisierung kaum über explizit formulierte Merkmale und Eigenschaften erfolgt. Nur an wenigen Stellen erfolgt ein direkter Vorwurf von Jockel, Barthel würde der Zürcher

¹⁶³ Gallati, Politik (1919): 62, 80.

¹⁶⁴ Holenstein, Konfessionalismus: 196.

Obrigkeit ungeachtet des Wahrheitsgehaltes alles nachplappern. In allen anderen Fällen erfolgt die Darstellung der Eigenschaften und Stereotypen entweder über Handlungen der auftretenden Figuren oder über deren Einstellungen und Weltdeutungen. Jockel möchte keinen teuren Wein trinken; diese Handlung verdeutlicht seine Sparsamkeit. Er zitiert die früheren Verträge der eidgenössischen Orte und demonstriert damit seine Bildung, seinen Informationsvorsprung und sein logisches Denken. Andererseits legitimiert er das Vorgehen der katholischen Orte. Seine Einstellung gegenüber den aktuellen konfessionspolitischen Fragen deckt dabei auf, dass er linientreu ist.

Im Vergleich dazu ist die Palette an Möglichkeiten, die eigene und andere Gruppe zu charakterisieren und damit die Selbst- und Fremdbilder zu formulieren, in den Volksliedern grösser. Auch hier werden Gruppen über ihre Handlungen charakterisiert, allerdings werden diese viel grosszügiger kommentiert als in anderen Textgattungen. Akteure werden beispielsweise explizit als tapfer bezeichnet. Vorwürfe werden ebenfalls unverblümt formuliert und den Kriegsverlierern wird ans Herz gelegt, sie hätten sich selbst geschadet.

Frühneuzeitliche Dialogliteratur hatte meist einen didaktischen Zweck. In einem Gespräch von zwei oder mehr realen oder fiktiven Personen wurden mehrere Ansichten, Meinungen und Positionen diskutiert, von denen aus man gemeinsam zur einzig richtigen Wahrheit gelangte, der am Schluss alle Gesprächsteilnehmer zustimmten. Durch diesen dramaturgischen Kniff sollten auch die Lesenden von derjenigen Ansicht überzeugt werden, die die Flugschrift vermitteln will.¹⁶⁵

Diesem Schema folgt das erste «Kunckelstuben-Gespräch». Die beiden handelnden Personen Jockel und Barthel vertreten Angehörige gegensätzlicher Konfessionen und anfänglich auch unterschiedliche Ansichten. Im Laufe des Gespräches gelingt es Jockel, Barthel, der sich aufgrund seiner naiven Art als schwer überzeugbarer Gesprächspartner erweist, für seine Deutung zu gewinnen.

Jockel repräsentiert die katholische Bevölkerung und die katholischen Regierungen der Eidgenossenschaft, Barthel die evangelische Bevölkerung, welche sich von Zürich beeinflussen lässt. Die Zuordnung der beiden Individuen zu ihren konfessionellen Gruppen wird automatisch gemacht und kaum reflektiert. Jockel spricht von Barthel und Zürich als «ihr». Die Kategorien, wer zu welcher Gruppe gehört, sind damit von Anfang an klar; der Faktor Konfession stellt die Zugehörigkeit her und schliesst gleichzeitig alle aus der Einheit aus, die einer anderen Konfession angehören. Zürich wird eindeutig als unbegründet misstrauischer, intrigant agierender und Verträge brechender Akteur auf dem politischen Parkett der Eidgenossenschaft dargestellt.

Jockel wird charakterisiert als bescheiden (fragt Barthel um Informationen, ist aber besser informiert), sparsam (trinkt günstigen Apfelwein statt teuren Wein), genügsam (hält Barthel den sauren Most nicht vor), gebildet (kennt die wichtigen Verträge auswendig), kann logisch denken und die Informationen kombinieren. Ausserdem erscheint er friedfertig (sorgt sich schon früh im Text, dass Streit eskalieren könnte) und rechtgläubig (vertraut auf Gott: es seien keine Schanzen-

¹⁶⁵ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 314; Müller, Dialogliteratur; Zeller, Spiel: 93, 98-101.

anlagen nötig, da Gott die katholischen Orte schützt). Er ruft Gott mehrfach an, sie vor einem Krieg zu bewahren. Schliesslich beansprucht er die Deutungshoheit der aktuellen Ereignisse für sich.

Barthel hingegen wird als gutmütig, lernfähig, einsichtig (ändert seine Meinung nach der Belehrung durch Jockel), ehrbar (verteidigt seine Glaubensbrüder), aber auch als einfältig, naiv, schlecht informiert (glaubt falschen Gerüchten), unreflektiert und kurzsichtig dargestellt. Dieses Fremdbild erlaubt die Abgrenzung zur eigenen Gruppe. Niemand erachtet sich selbst als naiv. Andererseits ist Barthel lernfähig und Sympathieträger. Er hört den Ausführungen von Jockel aufmerksam zu und lässt sich von logischen Argumenten umstimmen. Damit führt er vor, welche Erwartungshaltung der Verfasser an sein Publikum hatte und wie die evangelische Leserschaft die katholische Argumentation aus seiner Sicht aufnehmen sollte. Gleichzeitig ist die Charakterisierung nicht im Sinne eines vernichtenden Feindbildes formuliert. Die katholischen Lesenden sollten den Evangelischen freundlich gesinnt bleiben. Die Schrift verfolgte nicht das Ziel, die Massen gegeneinander aufzuhetzen oder zum Kriegsdienst zu motivieren; vielmehr wollte sie von der katholischen Sichtweise überzeugen und die Evangelischen zum Niederlegen der Waffen motivieren.

Neben den beiden konfessionellen Bevölkerungsgruppen der Eidgenossenschaft wird auch die Regierung von Zürich im Text charakterisiert. Die Sicht auf Zürich entwickelt sich im Laufe der Schrift zu einem Feindbild. Sogar Barthel zweifelt immer mehr an der Rechtmässigkeit des Zürcher Vorgehens. Obwohl er die Glaubensbrüder von Zürich anfangs verteidigt, sieht er ein, dass das Vorgehen widerrechtlich und daher ein allfälliger Krieg die Schuld von Zürich sei. Zürichs Vorgehen manifestiert sich gemäss Text in einer Vielzahl an Handlungen, die gegen die eidgenössischen Verträge verstossen. Jockel wird nicht müde zu betonen, dass Zürich diese selbst unterzeichnet hat. Die Möglichkeit, dass Zürich durch die Niederlage im 2. Kappeler Krieg dazu genötigt wurde oder dass man die über 120 Jahre alten Verträge aus Zürcher Sicht überarbeiten möchte, wird nicht in Betracht gezogen. Stattdessen haben weder Jockel noch das Publikum Verständnis für die Agitation Zürichs. Die Limmatstadt wird als übergriffig charakterisiert, da sie mit Hilfe einer List Katholiken zur Konversion überredet und sich in innere Angelegenheiten anderer Orte einmischt. Zürich wird als herrisch und nicht vertrauenswürdig charakterisiert, was sich auch darin zeigt, dass es zahlreiche Falschmeldungen und Gerüchte in Umlauf bringt, um die evangelische Bevölkerung des Thurgaus gegen die katholischen Orte aufzuhetzen und auf seine Seite zu ziehen.

Die Flugschrift verfolgt andere Ziele. Sie versucht, die Situation zu deeskalieren. Zwei Angehörige unterschiedlicher Konfessionen treffen und unterhalten sich freundschaftlich. Sie sind seit langem gute Nachbarn und bleiben es auch nach dem Gespräch über die angespannte konfessionspolitische Situation in der Eidgenossenschaft. Sie sprechen einander in ihren Reden immer wieder mit «Lieber Nachbar Jockel»¹⁶⁶ oder «mein lieber Nachbar Barthel»¹⁶⁷ an und pflegen einen höflichen Austausch. Der Text unterstreicht, dass im Thurgau ein gemischtkon-

¹⁶⁶ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 3.

¹⁶⁷ Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I]: 4.

fessionelles Zusammenleben möglich ist.

Dies zeigt, dass der Verfasser die Komposition der Handlung in der Flugschrift bewusst ausgestaltet und die Dialoge strategisch konstruiert hat. Ein erster Beleg ist der Ort, an dem die fiktive Geschichte stattfindet. Der Thurgau wurde nicht zufällig als Schauplatz einer Handlung, die einen konfessionellen Frieden und ein gütliches Zusammenleben propagierte, gewählt. Die Gemeine Herrschaft Thurgau wurde von den sieben eidgenössischen Orten Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Glarus gemeinsam verwaltet. Nur Zürich war evangelisch, Glarus gemischtkonfessionell.¹⁶⁸ Seit 1531 galten die rechtlichen Bestimmungen des 2. Kappeler Landfriedens für die gemischtkonfessionelle Gemeine Herrschaft Thurgau. Dieser gestattete zwar die evangelische Konfession, begünstigte aber die katholische deutlich, sodass sowohl die Anzahl als auch der Anteil der katholischen Bevölkerung an der Gesamteinwohnerzahl bis ins Jahr 1700 auf etwa einen Viertel anstieg.¹⁶⁹

Nur wenige konkrete Orte der Eidgenossenschaft waren gleichermaßen geeignet, als scheinbar neutraler Hintergrund zu fungieren. Nur eine unparteiische Lokalität konnte es ermöglichen, eine katholische Argumentation für Reformierte annehmbar zu gestalten. Die eidgenössischen Orte selbst waren mit Ausnahme von Glarus und Appenzell monokonfessionell und daher ungeeignet, konfessionellen Ausgleich und gemischtkonfessionelles Zusammenleben darzulegen und zu bewerben. Ihnen haftet stets der Ruf der Parteilichkeit an. Glarus und Appenzell waren ebenfalls ungünstig, da es sich bei ihnen um regierende Orte handelte, die ihre inneren konfessionellen Differenzen in teilweise konfliktträchtigen Strukturen zu lösen versucht hatten. In Glarus installierte 1564 ein eidgenössisches Schiedsgericht eine paritätische Regierung zugunsten der katholischen Minderheit nach intensiven konfessionspolitischen Auseinandersetzungen. Appenzell konnte seine Spannungen ebenfalls nicht intern lösen; das gemischtkonfessionelle Zusammenleben gelang nicht, sodass es 1597 zur Landesteilung kam.¹⁷⁰

Die frühneuzeitlichen Formen der konfessionellen Parität unterscheiden sich grundlegend von modernen Vorstellungen religiöser Toleranz. Es handelt sich dabei nicht um ein unvoreingenommenes, vorurteilsfreies gerechtes Zusammenleben, sondern um das Ergebnis konfessioneller Auseinandersetzungen mit gegenseitiger Abwertung. Parität galt als nicht anstrebenswerte Notlösung, wenn die gegenseitige Verdrängung nicht geglückt war.¹⁷¹ Weder Glarus noch Appenzell waren als Ort des konfessionellen Dialoges und Appells zu friedlichem Zusammenleben geeignet.

Die Gemeine Herrschaft Thurgau hingegen stellte die gemischtkonfessionelle Region par excellence dar. Hier lebten nicht nur Angehörige der beiden Konfessionen Tür an Tür, es hatten sich auch zahlreiche Simultaneen ausgebildet: Dreissig Kirchen wurden von beiden Konfessionen genutzt. Nirgendwo sonst war die Dichte der simultanen Kirchennutzungen so hoch wie hier, etwa jede zweite Kirche war

¹⁶⁸ Trösch, Thurgau.

¹⁶⁹ Sulzberger, Gegenreformation: 5; Trösch, Thurgau; Volkland, Konfession: S. 32.

¹⁷⁰ Peyer, Verfassungsgeschichte: 92; Moos, Freiheit: 148.

¹⁷¹ Fleiner, Entwicklung: 90; Guggisberg, Parität: 639; Heckel, Parität: 318-334.

betroffen.¹⁷² Die Untertanen unterschiedlicher Konfessionen hatten gelernt, zusammen zu leben, miteinander auszukommen und die Differenzen auszuhalten. In ständigen Konflikten im Alltag hatte man gelernt, über die Herausforderungen zu sprechen und die Bedingungen für ein funktionierendes Zusammenleben auszuhandeln. Dies förderte den Zusammenhalt, denn solange man miteinander sprach, verhandelte und diskutierte, wurden keine gewaltsamen Mittel angewandt. Trotz Spannungen kam es daher selten zu echten Gewaltausbrüchen.¹⁷³ Sie wurden beispielsweise stellvertretend durch Spott und Schmähungen, also in Form von symbolischer Gewalt, abgebaut.¹⁷⁴ Deshalb eignete sich das Terrain, um politisch hochaktuelle Fragen zu diskutieren, ohne durch konfessionelle Vorurteile blockiert zu werden. Es ist zudem bemerkenswert, dass dafür die Gemeine Herrschaft Thurgau gewählt wurde, in der die katholische Bevölkerung eine Minderheit darstellte. Um die Luzerner Sichtweise zu illustrieren, hätte sich auch die Grafschaft Baden mit einer katholischen Mehrheit angeboten. Stattdessen verortete der Autor das Gespräch im Thurgau und verfolgte mit seiner Wahl mehrere Ziele. Einerseits wollte er ein vermeintlich unvoreingenommenes Setting schaffen. Andererseits begünstigte die rechtliche Lage im Thurgau die katholischen Interessen stark. Daher wurde die Thurgauer Form des gegliückten Zusammenlebens betont. Ausserdem war man sich bewusst, dass die grosse evangelische Bevölkerung seit der Reformation kirchenrechtlich von Zürich betreut wurde. Man wollte verhindern, dass sie auf der Seite Zürichs in den Krieg eintrat.

Die agierenden Figuren, fiktive Untertanen aus der Gemeinen Herrschaft, eignen sich, bei möglichst vielen anvisierten Lesenden Sympathien zu wecken und eine Identifikation herzustellen. Das angesprochene Publikum war die sogenannt einfache Bevölkerung der ganzen Eidgenossenschaft. Das Gespräch findet auf «neutralem» Terrain statt, welches an keinem anderen Ort geschaffen werden konnte. In dieser Umgebung mit annähernd gleichberechtigten Konfessionen kann fernab strenger Kirchnaufsicht ein Klima generiert werden, um trotz konfessioneller Differenzen über Frieden zu sprechen.¹⁷⁵ Man lebt Tür an Tür, ohne einander zu hassen. Kleinere Plänkeleien gibt es dennoch; sie werden am Anfang angedeutet, als Jockel erwähnt, die Evangelischen würden den Katholischen sowieso immer irgendeine schlechte Absicht unterstellen. Personen und Akteuren eine vermeintlich «konfessionslose» Einstellung einnehmen zu lassen, ist im 17. Jahrhundert undenkbar. Niemand kann konfessionell unvoreingenommen sein. Ein Ort, an dem die beiden Konfessionen in ihrem Alltag einigermassen friedlich zusammenleben, hingegen schon. Barthel und Jockel dienen daher als Vorbilder für ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben auf gesamteidgenössischer Ebene.

Die Wirtsstube stellt dabei die beliebteste Kulisse für die Friedensgespräche statt. In der Frühen Neuzeit sind Gaststuben ähnlich wie Kirchen oder Marktplätze öffentliche Räume, die unter gewissen

¹⁷² Brüscheiler, *Simultanverhältnisse*: 17-20; Meyer, *Kirchgemeinden*: 90-91; Straub, *Rechtsgeschichte*: 90-91.

¹⁷³ Hacke, *Konfession*: 31, 195, 275-276.

¹⁷⁴ Hacke, *Konfession*: 214-216.

¹⁷⁵ Head, *Thurgau*: 257.

Einschränkungen allen zugänglich waren. Wirtshäuser waren eine der wenigen Orte, in denen verschiedene Bevölkerungsgruppen aufeinandertrafen und miteinander kommunizieren konnten. Frauen hingegen besuchten Wirtshäuser selten, ausser sie arbeiteten dort als Wirtin, Helferin oder Prostituierte.¹⁷⁶

Personen unterschiedlicher wirtschaftlicher und sozialer Stellung assen am gleichen Tisch und praktizierten damit gemeinsame Esskultur und politischen Dialog. Denn beim solidarischen Mahl waren alle einander gleichgestellt; bezahlt wurde nicht individuell, sondern die Rechnung wurde gleichmässig auf die Teilnehmenden verteilt. Wer viel ass und trank, bezahlte damit weniger, als er konsumiert hatte, wer wenig ass und trank, bezahlte hingegen mehr.¹⁷⁷ Über die Ess- und Bezahlkultur manifestierte sich für alle Anwesenden spürbar ein demokratisches Verständnis des Zusammenlebens. Das gemeinsame Bezahlen förderte das Gefühl, eine Gemeinschaft und gleichgestellt zu sein. Nicht zuletzt hatte das Aufeinandertreffen von Personen unterschiedlichen Standes auch praktische Funktion. Denn hier konnten Beziehungen zwischen einem Patron und seinem Klienten geknüpft, gepflegt und vertieft werden.¹⁷⁸

Ihrer Funktion als öffentlicher Raum, als Treffpunkt der Angehörigen aller sozialen Schichten, verdankten die Wirtshäuser auch den Umstand, dass hier häufig die Wappenscheiben der eidgenössischen Orte aufgehängt waren. Insbesondere in den Gemeinen Herrschaften dienten die ausgestellten Wappen der regierenden Orte dazu, Herrschaftsansprüche im Alltag sichtbar zu machen.¹⁷⁹ Die Wirtshäuser boten die Möglichkeit des öffentlichen Austausches und waren Ort der politischen Öffentlichkeit der Frühen Neuzeit.

Der Titel der Flugschrift verweist allerdings nicht auf das Wirtshaus, sondern auf die Kunckelstube. Dabei handelt es sich eigentlich um eine Web- oder Spinnstube. Meistens waren dies normale Bauernstuben, in denen sich vorwiegend Mädchen und Frauen beispielsweise an Winterabenden trafen, um zu spinnen und zu weben. Nebenbei wurde gesungen, man erzählte sich Geschichten und tauschte sich über Neuigkeiten aus. Sie waren ein sozialer Treffpunkt, der in einigen Gebieten aufgrund unsittlicher Ausschweifungen obrigkeitlich verboten wurde. Der Begriff Kunckelstube stand schliesslich aber für irgendeinen Ort des sozialen Gesprächs. «Chunklen» bedeutete nicht nur, Flachs um die Kinkel zu wickeln, sondern auch, etwas im Geheimen zu besprechen.¹⁸⁰ Der Begriff Kunckelstube im Titel steht damit für einen Ort, an dem man sich unzensiert und im Vertrauen austauschen kann und das gesellschaftliche Gefälle irrelevant wird.¹⁸¹

Das Motiv der Kunckelstube als Ort des Spinnens, an dem man gemeinsam arbeitet und aktuelle Neuigkeiten austauscht, wurde gerne verwendet in der Flugschriftenpublizistik des 17. Jahrhunderts. Ein

¹⁷⁶ Fuchs, Gasthaus.

¹⁷⁷ Hauser, Essen: 83.

¹⁷⁸ Emich, Protektion: 252, 256-259; Patterson, Conflict: 1; Pfister, Klientelismus: 32-35.

¹⁷⁹ Fuchs, Gasthaus; Hauser, Essen: 84; Kopp, Wappen; Walther, Wappen.

¹⁸⁰ Schweizerisches Idiotikon, Bd. 3: Sp. 364-365.

¹⁸¹ Niederhäuser, Krieg: 252.

Flugblatt aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts aus Strassburg zeigt eine mustergültige Darstellung einer Kunckelstube. Es befinden sich mehrere fleissig arbeitende Frauen im Raum, die Magd bringt Essen, eine der Frauen hütet die anwesenden Kinder. Die Darstellung ist positiv konnotiert, tragen doch die fleissigen, tugendhaften Frauen mit ihrer Arbeit zum Familieneinkommen bei. Die Szene stellt einen Idealzustand und die erwarteten Geschlechterrollen, nicht aber die historische Wirklichkeit dar. Die Frau soll den Haushalt und die Familie betreuen, was aber in der Realität nicht immer so gelebt wurde.¹⁸²

Die Flugschrift trifft den Nerv der Zeit. Auch wenn bis weit ins 17. Jahrhundert religiöse Unterschiede als gefährlich und unnatürlich dargestellt wurden, so hatte sich die alltägliche Wirklichkeit so verändert, dass eine friedliche Koexistenz nötig geworden war und gelebt wurde. Die Verfasser polemischer Flugschriften mussten neue Wege finden, um über religiöse Unterschiede zu schreiben, da die gegenseitigen Verketzerungen nicht mehr alltagstauglich waren. Martin Bucer hat in seinem Text «Dialogi» von 1535 vorgeführt, dass eine christliche Disputation anständige, züchtige Verhaltensweisen und Freundlichkeit beachten müsse. Sie dürfe nicht so zänkisch sein, wie die religiösen Streitschriften seiner Zeit. War er mit seinem Appell im 16. Jahrhundert noch unerhört geblieben, so wurde die von ihm geforderte Milde im konfessionellen Diskurs im «Kunckelstuben-Gespräch» umgesetzt.¹⁸³ Die ständige Betonung der konfessionellen Gegensätze verstärkte die bestehenden Spannungen, sodass die Autoren der Flugschriften, die eine deeskalierende Wirkung erreichen wollten, anders über den Konflikt schrieben, als über die Konfessionen selbst zu sprechen.¹⁸⁴ Im ersten «Kunckelstuben-Gespräch» gelang dies, indem lediglich über die politischen Fragen des Konflikts gesprochen wurde. Die Argumente von Jockel sind juristischer Natur. Es wird nicht darüber diskutiert, welche Merkmale die verschiedenen Konfessionen auszeichnen.

Diese friedensbefürwortende Fassade verschleiert die propagandistische Funktion der Flugschrift nicht ganz. Neben der Propagierung eines gemischtkonfessionellen Ausgleichs stellt sie eindeutige Kategorien von «wir» und «die anderen» her. Das Selbstbild der Katholiken wird durch Jockel illustriert; das Fremdbild der evangelischen Partei erscheint zweigeteilt. Es wird unterschieden zwischen der einfachen, evangelischen Bevölkerung und den politischen und geistlichen Entscheidungsträgern der Stadt Zürich. Nur Letztere sind Träger des beschriebenen Feindbildes. Strategisches Interesse der Flugschrift ist, die evangelische Leserschaft von der katholischen Konfliktdeutung zu überzeugen. Im Gegensatz zu den Schlussfolgerungen von Randolph C. Head, ging es nicht nur darum, eine friedliche Koexistenz zu propagieren,¹⁸⁵ sondern auch darum, das Gegenüber von der eigenen Meinung zu überzeugen. Keine der beiden Figuren repräsentieren *tel quel* die Meinung des Orators, dessen argumentatives Ziel darin besteht, Zürich zu einem bestimmten Handeln zu bewegen, nämlich vom Krieg abzuwenden. Die Argumentation von Schwyz hat Barthel bereits überzeugt.

¹⁸² KunckelBrieff oder SpinnStuben: 234-235.

¹⁸³ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 3-4.

¹⁸⁴ Head, Thurgau: 243-257.

¹⁸⁵ Head, Thurgau: 243-257.

Die Haltung des Flugschriftenverfassers äussert sich nicht in den Figurenreden, sondern auf einer übergeordneten Ebene, die das Figurenspiel organisiert. Sie plädiert für eine Abgrenzung der politischen Befugnisse und Besitzverhältnisse, also dafür, dass sich Zürich nicht in innere Angelegenheiten von Schwyz einmischen darf – schon gar nicht in konfessionelle. Der religionspolitische Kontext der Entstehung der Flugschrift verdeutlicht, dass darin von einem Konfessionskonflikt die Rede ist, ohne dass von Konfession direkt gesprochen wird. Dementsprechend beabsichtigt der Autor eine weniger deeskalierende Wirkung, als die historische Forschung bisher konstatiert hat.

Erzählungen und publizistische Texte aller Art konnten in sozialen Konflikten eine wichtige Funktion übernehmen. Die Texte intervenierten in die Konflikte, indem sie zuvor diffuse Gruppen, Motive, Ursachen und Ziele ausformulierten und das Handeln der beteiligten Akteure beeinflussten. Die Texte können insofern als wirkmächtig betrachtet werden, als dass sie durch die Ausformulierung eines bestimmten Konfliktnarrativs die Deutungshoheit über das Zeitgeschehen für sich beanspruchten und direkt in den Konflikt und seine Interpretation eingriffen. Dies trifft nicht nur auf das erste «Kunckelstuben-Gespräch» beziehungsweise alle sieben Texte der «Thurgauer Gespräche» zu, sondern auch auf frühere Flugschriften. Das Beispiel der Rechtfertigungsschrift der radikalen reformierten Prediger im Nachgang des Thuser Strafgerichts von 1618 verdeutlichte, dass ein derartiger Text die Situation eskalieren lassen konnte, wenn er ein Deutungsangebot unterbreitete, welches einen grösseren Kampf rechtfertigte.¹⁸⁶ Der literarische Kommentar des Konflikts radikalisierte die Positionen und entfaltete zunehmend destruktives Potential.¹⁸⁷

Die Verwendung des Mediums der Druckschrift erlaubte es, den Konflikt und seine Legitimation zu konservieren und über zeitliche und geografische Distanzen zu transportieren. Dadurch konnte ein grösseres Publikum erreicht werden als durch die direkte politische Auseinandersetzung.¹⁸⁸

Die prokatholische Flugschrift verbreitete sich sehr rasch, auch dank der Förderung durch die Luzerner Regierung. Innert Monatsfrist entstanden mindestens zwei Nachdrucke, teilweise mit Verbesserungen und Ergänzungen. Kurz darauf wurde der Text auch ins Hochdeutsche übersetzt und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die umfangreiche Rezeption, welche durch mehrere direkte und indirekte Antwortflugschriften belegt ist,¹⁸⁹ unterstreicht die Relevanz der Flugschrift im öffentlichen Diskurs um die Charakterisierung der konfessionellen Gruppen und Formulierung von Selbst- und Fremdbildern.

3.9.5 *Identität und Alterität in den «Thurgauer Gesprächen»*

Im vorausgegangenen Kapitel wurden die rhetorischen Strategien, Argumentationsmuster sowie Gruppenidentitäten und -alteritäten, wie sie im ersten «Kunckelstuben-Gespräch» ausformuliert wurden,

¹⁸⁶ Liniger, Anleitung: 337-338.

¹⁸⁷ Liniger, Anleitung: 354.

¹⁸⁸ Liniger, Anleitung: 340-341.

¹⁸⁹ Niederhäuser, Krieg: 14.

untersucht und ausgewertet. Im folgenden Kapitel werden diejenigen Flugschriften untersucht, die auf dieses erste Dialogstück direkt oder indirekt antworteten. Es waren dies das evangelisch geprägte zweite «Kunckelstuben-Gespräch», die katholisch gefärbten zwei «Bärtelin Feyrtag-Gespräche», das «Baschi-Vli-Gespräch» mit evangelischer Tendenz sowie das «Madleni-Gespräch» und die dazugehörige «Bantli-Leichenpredigt», die beide katholisch eingefärbt sind (siehe Tab. 1).

Das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» schliesst nahtlos an das erste. Die Szenerie ist die gleiche: Die Lesenden werden Zeugen eines Gespräches zwischen Barthel und Jockel im Wirtshaus von Barthel in der Gemeinen Herrschaft Thurgau Ende des Jahres 1655.

Das Gespräch beginnt plump, indem Jockel sogleich nach der Begrüssung an seinen Nachbarn Barthel das kürzlich stattgefundene Gespräch anspricht und deutlich macht, dass er eine weitere Unterhaltung zur aktuellen politischen Situation wünscht in der Hoffnung, von Barthel Neuigkeiten zu erfahren. Er wartet gerne, bis die anderen Gäste bedient sind und will keine Unannehmlichkeiten machen, nur hören, wie es um den Konflikt steht. Dieses Mal nimmt er das Angebot von Barthel, Brei und Wein zu konsumieren, an.

Auch Barthel kommt ohne Umschweife auf den Punkt. Es sei nicht wahr, «daß lüth von üser Religion in anderm gwand / wie Fläschhacker oder Vöhverköuffer zu den lüthen im Schwytzerbiet vff die Alpen gangen».¹⁹⁰ Dieses Mal ist es Jockel, der erstaunt ist, dass man Gerüchte verbreitet hat über Dinge, die man nicht beweisen kann. Barthel stimmt zu, dass diese dem wahrheitsliebenden Zürich sehr schaden würden. Für Barthel ist klar, wem er sich zugehörig und zu Loyalität verpflichtet fühlt; es sind dies «üseren Herren von Zürich».¹⁹¹ Zürich gute Absichten würden oft ins Böse verdreht werden und seine Gegner Unwahrheiten über Zürich verbreiten. Jockel stimmt dieser Einschätzung mit Bedauern zu.

Das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» ist damit das Gegenstück zum ersten. Es handelt sich um eine proevangelische Flugschrift, die sprachlich und dramaturgisch viel weniger ausgearbeitet und elegant aufgezogen ist als das erste «Kunckelstuben-Gespräch». Sie wirkt aufgrund der drängenden Zeit hastig verfasst, kommt bereits nach wenigen Worten auf den Punkt, ohne dass eine szenische Einleitung geboten würde. Die Gesprächshandlung wird nicht in einen grösseren Kontext oder in eine besondere Stimmung eingebettet. Stattdessen wird die gleiche Situation wie in der vorausgehenden Flugschrift unreflektiert wieder aufgenommen. Die Flugschrift geht ausserdem davon aus, dass alle Leser das erste «Kunckelstuben-Gespräch» kennen. Denn es wird erwähnt, man wolle diesen Dialog weiterführen. Dies deutet darauf hin, dass die erste Flugschrift weit verbreitet und allgemein bekannt war. Die katholische Seite wird durch die Figur des katholischen Bauern Jockel personifiziert, die evangelische Partei ist in der Figur des Wirten Barthel pointiert ausgearbeitet. Im Vergleich zur vorhergehenden Schrift, handelt es sich aber um eine vertauschte Hierarchie. Der evangelische Barthel steht für die Selbstwahrnehmung der evangelischen Akteure und der katholische Jockel für die Fremdbilder der anders-

¹⁹⁰ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 1.

¹⁹¹ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 1.

gläubigen Miteidgenossen.

Das zentrale Motiv, unter dem der interkonfessionelle Austausch in beiden «Kunckelstuben-Gesprächen» stattfindet, ist die Vertraulichkeit und Nachbarschaftlichkeit. Diese Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Barthel und Jockel findet sich nicht nur prominent im Titel, sondern auch zu Beginn des Dialoges. Der Austausch findet in freundschaftlich-nachbarschaftlichem, anständigem Ton statt. Keine der beiden Parteien wird ausfällig. Dennoch folgt auf die einleitende Versicherung der gegenseitigen Wert- und Hochschätzung der Austausch gegensätzlicher Meinungen. Dabei handelt es sich um eine gängige Gesprächsstrukturierung, wie sie im zwischenörtlichen Dialog der eidgenössischen Stände üblich war. Die Tagsatzungen begannen seit dem 16. Jahrhundert immer mit dem sogenannten eidgenössischen Gruss, in dem sich die Orte gegenseitig ihre Freundschaft und Liebe versicherten. Dass anschliessend nicht nur freundschaftliche Verhandlungen, sondern auch erbitterte Auseinandersetzungen folgen konnten, stellte für die eidgenössischen Gesandten kein Widerspruch dar. Vielmehr diente der eidgenössische Gruss als rhetorischer Kitt und Bestätigung, trotz aller Differenzen zusammenbleiben zu wollen. Der eidgenössische Gruss entwickelte sich zu einem ausgeklügelten Ritual nach genauen Leitlinien und diente dazu, eidgenössische Verbundenheit zu demonstrieren und zu zelebrieren.¹⁹² Das gleiche Phänomen lässt sich in der zwischenörtlichen schriftlichen Kommunikation feststellen. Die Anrede des jeweiligen Adressaten folgte einander hochachtenden Mustern. Zürich wandte sich während der Eskalationsphase des Villmergerkrieges an Schwyz, um die Herausgabe der in Arth verbliebenen Güter und Glaubensgenossen zu erbitten und leitete die Anfrage ein mit den Worten «Hochgeachte, Gestrenge, Ehren vnd Nohtveste, Fürsichtige weyse Herren».¹⁹³ Schwyz verwendete in der Antwort die Anrede «Hochgeachte, Gestrenge, Ehren vnd Nohtveste, Fürsichtige wyse gnedige liebe Herren».¹⁹⁴ Auch hier bestand kein Widerspruch darin, im Text auf deutliche Forderungen einzugehen.

Die Selbstcharakterisierung der evangelischen Glaubensangehörigen verweist auf einen besonderen, aber auch kritischen inneren Zusammenhalt. Barthel betont, es handle sich bei den evangelischen Akteuren um «Lüth von user Religion»,¹⁹⁵ aber auch, dass er sich über Vorwürfe gegen Zürich erkundigt habe. Einen wichtigen Teil nimmt dabei ein, dass Zürich oft unbegründet böswillige Absichten unterstellt würden, was deren Handlungsoptionen einschränke.

Die evangelische Seite beginnt ihre Argumentation mit der Frage hinsichtlich der eidgenössischen Bünde. Das evangelische Angebot, diese zu überarbeiten, würde Vertrauen, Liebe und Freundschaft fördern und sie gegen auswärtige Feinde schützen. Die Evangelischen erscheinen als Beschützer des gemeineidgenössischen Gedankens, Friedens und Wohls. Hier wird das sogenannte Bundesprojekt von 1655 angesprochen, welches Zürich und Bern ausgearbeitet und vorangetrieben haben. Sie wollten die alten eidgenössischen Bünde in einem neuen

¹⁹² Würigler, Tagsatzung: 410-423.

¹⁹³ StAZH A 235.9, fol. 50: 1655 – Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg).

¹⁹⁴ StAZH A 235.9, fol. 52: 1655 – Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg).

¹⁹⁵ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 1.

einheitlicheren Bund zusammenfassen und das Kriegswesen besser aufeinander abstimmen. Die katholischen Orte hingegen haben das Bundesprojekt abgelehnt und erneuerten ihr konfessionelles Sonderbündnis, den Borromäischen Bund.¹⁹⁶

Das Bild der Anderen, im vorliegenden Fall der katholischen Konfessionsangehörigen, wird durch die katholische Ablehnung der Erneuerung des gesamteidgenössischen Bündnisses konkretisiert. Die Anderen haben das wohlwollende Angebot ausgeschlagen «vnd dormit der Evangelischen wolgemänt anerbüten gespottet.»¹⁹⁷ Damit haben sie sich wider die Regeln gemeineidgenössischen Anstandes verhalten und das evangelische Misstrauen provoziert. Damit werden die Fronten und die Argumentationsmuster der Flugschrift aufgegleist: Zürich hat sich um den gesamteidgenössischen Frieden bemüht, der von den katholischen Orten ausgeschlagen und verspottet wurde. Das konfessionelle Sonderbündnis verstosse gegen die eidgenössischen Bünde und den Landfrieden; die katholischen Orte haben sich damit des Bundesbruches schuldig gemacht. Auf Basis der zitierten Bestimmungen des Landfriedens von 1531 und der Bestimmungen des neuen Borromäischen Bundes wird mit einer totalen Einschätzung argumentiert: die beiden Vertragskomplexe können nebeneinander nicht bestehen, sondern schliessen einander per se aus. Die katholischen Orte werden dargestellt als eine konfessions-fanatische Gruppe, welche bewusst in einem Separatvertrag die gemeineidgenössischen Grundgedanken und Verträge mit Füßen treten. Das Sonderbündnis würde aufgrund seines absoluten Geltungsanspruches die eidgenössischen Bünde daneben nicht gelten lassen. Somit machten sich die katholischen Orte aus evangelischer Sicht schuldig, die eidgenössische Gemeinschaft klandestin verlassen zu haben und nicht mehr eidgenössisch zu handeln. Damit verschliesst sich die evangelische Argumentation der Flugschrift allerdings aufgrund ihres Selbstverständnisses, im Besitz des absoluten Rechts zu sein, einer Kompromissfindung.

Jockel gibt sich anfänglich als schwer zu knackender Diskussionspartner. Er betont, sollten eindeutige Beweise vorliegen, wolle auch er der Zürcher Sichtweise glauben. Dass er nach diesen Ausführungen genau das tut, soll dem Leser vermitteln, dass die Beweisführung vollständig und eindeutig erfolgt. Jockel ist verwundert, dass die katholischen Orte derartige Machenschaften «dem gemänen Mann»¹⁹⁸ verheimlicht und stellt die katholischen Obrigkeiten damit sogleich als elitär-aristokratische Regierungen dar, die nichts mit deren Selbstverständnis einer wohlwollenden väterlichen Republik zu tun haben. Seinen Seitenwechsel verdeutlicht Jockel, indem er die Rhetorik Barthels übernimmt und sich selbst der gleichen Gruppe zuordnet, der Barthel und «üsere Herren von Zürich»¹⁹⁹ angehören.

Im weiteren Dialog wirft Barthel «üsere Herren von Schwytz»²⁰⁰ vor, sich auf das neue konfessionelle Sonderbündnis zu verlassen, obwohl sich die Schwyzer bewusst seien, rechtswidrig zu handeln. Ein

¹⁹⁶ Bolzern, Bund.

¹⁹⁷ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 3.

¹⁹⁸ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 4.

¹⁹⁹ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 4, 7.

²⁰⁰ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 5.

eidgenössisches Schiedsgericht sei der korrekte, eidgenössische Weg. Er betont sowohl implizit mit seiner artikulierten Zugehörigkeit zur Schwyzer Obrigkeit als auch explizit: Man wolle «gute liebe nachberen syn / vnnd einanderen in kein vnglegenheit bringen».²⁰¹ Das Zürcher Selbstverständnis sieht sich als Verteidiger des Friedens und des allgemein verbreiteten Rechts des Freien Zuges. Das Bild von Schwyz als Missachter allgemeiner Rechte wird immer mehr zementiert. Das Feindbild verhärtet sich zunehmend, betrifft aber nicht alle katholischen Orte. Schwyz, welches überall «grossen vnwillen / mißtrowen vnd verbitterung»²⁰² wecke, steht im Zentrum des Feindbildes. Der Feind habe unschuldige Eidgenossen nur wegen ihres Glaubens hinrichten lassen. Glauben und Konfession stellen in der offiziellen Argumentation Zürichs kein Verbrechen dar. Auf dem eigenen Territorium verhielt sich Zürich anders: der täuferische Glauben war verboten. Seine Anhänger wurden des Landes verwiesen.²⁰³

Die offiziellen Argumentationsstrategien der beiden Parteien vermieden es, die konfessionelle Wahrheitsfrage oder religiöse Gründe als Basis für den eigenen Standpunkt anzuführen. Spätestens mit den verheerenden Auswirkungen des konfessionellen Konfliktes des Dreissigjährigen Krieges im Deutschen Reich waren derartige Legitimationen gesellschaftlich nicht mehr tragbar.²⁰⁴ Die Grenzen des Sagbaren hatten sich verschoben. Im zeitgenössischen Diskurs galt der innereidgenössische Konflikt als «grundverderblich», da es sich um einen Religions- und Bürgerkrieg handelte.²⁰⁵ Was aber möglich blieb und von der evangelischen Seite hier praktiziert wurde, war, der Gegenseite konfessionelle Motive vorzuwerfen, die dem allgemeinen Frieden schaden und gegen den Landfrieden verstossen.

Die Flugschrift behandelt auch die Frage, ob es zum Krieg kommen werde. Zürich wird als mächtige Partei dargestellt, welche über die notwendigen materiellen Ressourcen für einen Krieg verfüge. Gleichzeitig aber auch als verständnisvoller und umsichtiger Akteur, der den Krieg unbedingt verhindern will und den katholischen Orten schon aus mancher prekären militärischen Situation geholfen habe. Die katholischen Orte erscheinen als die undankbaren, weniger schlagkräftigen Stände der Eidgenossenschaft. Sie könnten Zürich in Bedrängnis bringen, sollten sie den Papst oder andere katholische Fürsten um Hilfe und Soldaten bitten. Wobei auswärtige Fürsten einsehen würden, dass Schwyz falsch liege. Ausserdem würden Schweden, England oder die Niederlande die evangelischen Orte unterstützen. Damit zeichnet der Autor ein Bild der Anderen, das ihnen jegliche auswärtige Unterstützung abspricht. Das Fremdbild stellt die Gegenpartei so dar, als ob ihr Standpunkt nicht verlässlich sei. Sollten sich aber «verständige Herren»²⁰⁶ in den Regierungen der katholischen Orte befinden, so müssten sie zweifelsfrei mit dem Zürcher Standpunkt übereinstimmen. Jockel und Barthel bitten Gott darum, dass Schwyz einsehe, was recht und

²⁰¹ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 5.

²⁰² Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 5.

²⁰³ Jecker, Täufer.

²⁰⁴ Lau, Stiefbrüder: 88.

²⁰⁵ Niederhäuser, Krieg: 322-323.

²⁰⁶ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 7.

billig sei. Diese Ausführungen stellen auch einen Appell an die Lesenden dar: jeder, der sich für einsichtig und klug hält, hat keine andere Wahl, als die Zürcher Argumentation zu unterstützen. Daher schliesst Jockel mit der Aussage, er sei der Meinung, alle Thurgauer, ob katholisch oder evangelisch, sollten «üseren Herren von Zürich byfallen».²⁰⁷

Das Fazit des zweiten «Kunckelstuben-Gesprächs» für die Lesenden besteht darin, dass, wer sich für klug, einsichtig, eidgenössisch halte und den Frieden sichern wolle, keine andere Wahl hat, als den Standpunkt Zürichs zu vertreten. Zürich steht in der Rolle des Bewahers von Recht, Ordnung, konfessioneller Gerechtigkeit und Frieden. Schwyz hingegen erscheint als renitenter Alleingänger, der sowohl mit seinen eigenen Untertanen als auch mit dem eidgenössischen Recht völlig willkürlich widerfährt und sich nicht um den Inhalt der eidgenössischen Verträge schert. Ein derartiges Gebaren kann von Eidgenossen keineswegs geduldet werden; schon gar nicht von Untertanen der Gemeinen Herrschaften wie dem Thurgau.

Als Antwort auf das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» wurde Ende Januar 1656 eine weitere Flugschrift publiziert, das erste «Bärtelin Feyrtag-Gespräch». Der Krieg und die Belagerung von Rapperswil haben zu diesem Zeitpunkt bereits begonnen, was sich im Textinhalt niederschlägt. Der Dialog konstruiert ein «Freundlich vertrewlich Gespräch»²⁰⁸ zwischen zwei Thurgauer Untertanen. Die Hauptpersonen sind erneut der evangelische Wirt Barthel und sein Nachbar, der katholische Bauer Jockel. Letzterer ist in Sorge wegen des nahenden Krieges und fürchtet, die Thurgauer müssten zu den Waffen greifen, während Barthel auf den Schutz durch die Wachen «üsere gnädige Heren von Züre»²⁰⁹ vertraut. Sie wollen, ohne zu wissen, wer die Zeche bezahlen wird, gemeinsam auf das neue Jahr trinken und rekurrieren erneut auf ihr letztes Gespräch über den gegenwärtigen Konflikt. Es sei gedruckt worden, sodass mittlerweile jeder davon gehört habe. Der Verfasser der Flugschrift ist sich sicher, dass die Vorgängerschrift weit verbreitet war, denn er setzt die Lektüre dieser voraus.

Die prokatholische Flugschrift entkräftet die dargelegte Sichtweise der evangelischen Orte in der vorausgehenden Flugschrift. Bevor aber Jockel zu seinem langen Monolog ansetzt, will er mit Barthel anstossen und sie trinken gemeinsam den Wein. Diese Handlung verdeutlicht die grundlegende Einstellung des Textes. Auch wenn es sich bereits um die dritte Propagandaschrift handelt, die erneut die katholische Sichtweise legitimiert, steht dennoch die interkonfessionelle Freundschaft an oberster Stelle. Sie steht über dem Konflikt.

Danach geht es ohne Umschweife um die strittigen Konfliktthemen. Die Zürcher Forderungen widersprechen dem Landfrieden von 1531. Ohne Grund habe es die Vermittlungsverhandlungen in Baden abgebrochen und mit einem unnötigen Krieg begonnen, indem es in den Thurgau eingefallen sei und den Landvogt gefangen gesetzt habe. «Jst das Christlich / Euangelisch / Aydgnössisch / Trülich / vnd nit wider alles Göttlich vnd Mänschlich Rächt gehandelt?»²¹⁰ Zürichs Vorgehen

²⁰⁷ Turgöuwische Kunckelstuben, 1655 [II]: 7.

²⁰⁸ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 1.

²⁰⁹ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 1.

²¹⁰ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 2.

widerspreche allen Rechtskategorien. Auch seine Bündnisstrategie wird verspottet, da seine Verbündeten wie England sich viel zu weit weg befinden würden, als dass sie Zürich helfen könnten.

Jockel unterstellt Zürich, zu riskieren, dass die Untertanen im Thurgau durch den Krieg alles verlieren könnten. Damit ist es nun Zürich, das fanatisch und rücksichtslos die eigenen Ziele verfolgt. Ein derartiges Verhalten war im zweiten «Kunckelstuben-Gespräch» noch Schwyz vorgeworfen worden. Auch die Geflohenen aus Arth kommen nicht gut weg. Sie seien nun Armengenössige in Zürich. Jockel zeigt auf, dass sich der teure Krieg günstig hätte verhindern lassen, hätten die Zürcher Verbündeten die konfiszierten Güter ersetzt. Er selbst hätte dazu beigesteuert. Damit verweist er auf die Sinnlosigkeit des Zürcher Vorgehens, das viel höhere Kosten verursache, als über die gestritten werde.

Es erweist sich für die Protagonisten als nicht nachvollziehbar, worum es den Zürchern eigentlich geht. Es gehe weder um Geld noch um Land. Sie behaupten, es gehe ums Wort, das sie aber selbst brechen. Das Feindbild konstruiert ein unberechenbares Zürich mit zwielichtigen, undurchschaubaren Kriegsmotiven. Zürich solle durch die neutralen Orte Basel, Schaffhausen, Freiburg, Solothurn, Appenzell und Glarus möglichst zur Vernunft gebracht werden und der Thurgau neutral bleiben dürfen.

Die «wir»-Gruppe wird im Text als friedliebende Gemeinschaft dargestellt, die wider Willen besetzt und in den Krieg gezogen wurde. Sie wird verglichen mit den «armen Puren»²¹¹ im Deutschen Reich, die nach dem langen, verheerenden Dreissigjährigen Krieg vielerorts ihre Besitztümer verloren hatten. Die Obrigkeiten hätten zwar untereinander Frieden geschlossen, die Untertanen für ihre Verluste aber nicht entschädigt. Es spiele für die Untertanen im Thurgau keine Rolle, welche Seite gewinne, sie blieben Untertanen. Damit wird ein Selbstbild konstruiert, welches die handelnden Personen als Spielbälle machtpolitischer Interessen der eidgenössischen Eliten darstellt. Sie fühlen sich ausgeliefert und wünschen sich daher gar, der Kaiser, der Religionsfreiheit gewähre, möge sie kaufen.

Im ersten «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» spielt der Topos der eidgenössischen Zugehörigkeit und Verhaltensweise keine explizite Rolle. Die Obrigkeiten stehen gleichermassen in der Kritik, sich zu sehr auf auswärtige Bündnisse eingelassen zu haben; der Krieg könnte rasch derart eskalieren, dass fast alle europäischen Mächte Truppen in die Eidgenossenschaft entsenden und sich einmischen würden. Die eidgenössischen Bünde würden aktuell nicht beachtet werden, der Konflikt zu Lasten der Bevölkerung kriegerisch ausgetragen werden.

Die Untertanen werden als Gegenbild Zürichs konstruiert. Barthel und Jockel vertrauen ihrem Glauben und Gott, dass sich der Krieg zum Guten wenden werde. Sie werden zum Vorbild, nehmen ansonsten aber die üblichen Argumentationsmuster ihrer Obrigkeiten auf, wie dass die Evangelischen von Arth Täufer seien oder dass sich Zürich in autonome Rechte von Schwyz einmische, anstatt die Überwachung von Regierungen Gott allein zu überlassen und ihm zu vertrauen.

²¹¹ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I]: 3.

Das erste «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» unterscheidet sich nicht nur hinsichtlich des neuen Titels von den beiden «Kunckelstuben-Gesprächen». Sprachlich unterscheidet es sich von den Vorgängertexten, indem es kaum noch Rekurs auf Rechtstexte nimmt oder gar den Landfrieden zitiert. Stattdessen lockert es den Text mit Vergleichen, Metaphern und frühere Ereignisse auf.

Die Argumentation und Darstellung der eigenen und anderen Gruppen veränderten sich deutlich. In den «Kunckelstuben-Gesprächen» ging es darum, sich gegenseitig des uneidgenössischen Verhaltens zu bezichtigen. Inzwischen ist der Krieg ausgebrochen. Den Kriegsbeginn deutet die katholische Partei als widerrechtliche Aktion Zürichs. Der Dialog behandelt nun die Auswirkungen des Krieges und betont, wer die Opfer des Krieges sein würden. Es würden nicht die Regierungen der Streitparteien sein, auch nicht diejenige der Verlierer, sondern die Untertanen, die im Krieg ihre Besitztümer verlieren könnten, ohne dafür entschädigt zu werden. Die Schrift äusserte sich deziert obrigkeitskritisch und verlangte nach Frieden. Der unbekannte Autor könnte entweder selbst ein Betroffener aus dem «gemeinen Volk» sein, oder aber die einfache Bevölkerung zum Boykott der kriegerischen Mitwirkung aufrufen wollen.

Mit dem gleichen Personal weitergeführt wurde eine weitere Antwortflugschrift, das sogenannte zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch». Dieses wurde ein Jahr später publiziert und spielt im Januar 1657, etwa ein Jahr nach dem Krieg. Es handelt sich erneut um einen Dialog zwischen dem evangelischen Barthel und dem katholischen Jockel und feiert den neugewonnenen Frieden. Der Verfasser ist mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht der gleiche wie in den vorhergehenden Texten, da sich der verwendete Dialekt deutlich von den bisherigen Flugschriften unterscheidet. Äusserlich wird der Eindruck von Egalität und tiefempfundem gegenseitigem Respekt vermittelt. Das Gespräch findet zwischen zwei ehrbaren Thurgauern statt, die sich zu Beginn überschwänglich freundschaftlich und wohlwollend begrüssen. Im Laufe des Dialoges wird aber klar, dass das Wohlwollen nicht anhält. Der katholische Jockel gewinnt nach anfänglicher Betonung der Gemeinsamkeiten und Freundschaft rasch die Deutungshoheit der aktuellen Situation.

Die alten Freunde Barthel und Jockel freuen sich, dass der Krieg nur kurz gedauert hat und durch einen Friedensvertrag beendet wurde. Die einenden Elemente der eidgenössischen Beziehungen werden auch hier den kontroversen Diskussionspunkten vorangestellt. Man klärt damit im Vorfeld, dass man die eidgenössische Zusammengehörigkeit über die Meinungsverschiedenheiten stellt. Diese Maxime verfolgt man unabhängig davon, wie sehr man im Folgenden unterschiedlicher Meinung sein sollte. Nach den gegenseitigen guten Wünschen geht es darum zu entscheiden, wer die Kriegskosten übernimmt. Diese Frage werde gerade von den Schiedsorten diskutiert und bietet in der Flugschrift eine gute Ausgangslage, um über die Kriegsschuld zu sprechen.

Die Handlung nimmt direkten Bezug auf das Vorgängergespräch, indem darauf hingewiesen wird, Barthel habe letztes Jahr gesagt, der Protektor werde den evangelischen Orten Geld schicken. Die Protagonisten bedauern, dass dieses nicht zu den Reparationszahlungen beitrage, denn die Rapperswiler hätten diese aufgrund der Zerstörungen

und Verwundungen verdient. Sie konstatieren etwas resigniert, es bleibe ihnen nur, Gott zu bitten, dass ihre Regierungen nun friedlich bleiben. Als Untertanen seien sie nicht am Entscheidungsprozess beteiligt. Der Text konstruiert eine «wir»-Gruppe, welche aus Barthel, Jockel und allen Untertanen besteht, die den Entscheidungen der Gruppe «der Anderen» ausgeliefert ist. Bei «den Anderen» handelt es sich um die Regierungen der streitenden Parteien. Eine weitere Gruppe tritt am Rande auf, es sind die vermittelnden Orte, die durch ihre langen Verhandlungen charakterisiert werden. Die streitenden Regierungen wirken auf die Untertanen unvernünftig und unberechenbar. Barthel und Jockel bitten Gott, darum, sie im Zaun zu halten.

Für den weiteren Verlauf entscheidend ist ein Wunsch, den der evangelische Barthel nun äussert: «das best wär / wann wür allein einen Globen hättind.»²¹² Jockel stimmt dem zu, gibt aber zu bedenken, dass dies der katholische Glauben sein müsste, da dieser der richtige sei. Im Landfrieden stehe, «so sollen vnd wollen wür von Zürich vnserer getrewe liebe Aydgnessen von den füff Ohrten bey jhrem wahren vnzweiffenlichen Christlichen Glauben gänzlich vngearguiert vndisputiert bleiben lassen.»²¹³ An dieser Stelle mutiert die vermeintlich egalitäre zu einer hierarchischen Dialogstruktur. Der katholische Jockel nimmt in der Folge die Rolle des belehrenden, allwissenden Gesprächspartners ein, der arrogant und selbstsicher gegenüber dem immer unsicher werdenden Barthel auftritt.

Inhaltlich greift der Verfasser der Flugschrift wie die Autoren der beiden «Kunckelstuben-Gespräche» auf normative Texte zurück, um gegen das Vorgehen der evangelischen Orte zu argumentieren. Die Umstände und Bedingungen, die zur Unterzeichnung des zitierten Landfriedens geführt haben, nämlich die militärische Niederlage der evangelischen Orte, werden dabei nicht reflektiert. Ebenso wenig, dass das Vertragswerk über 120 Jahre alt ist und damit überholt sein könnte. Dies entspricht zeitgenössischen Argumentationsmustern. Im eidgenössischen Kontext wurden Forderungen nicht damit legitimiert, es könnte sich um sozialen Fortschritt handeln. Reformen, die aufgrund veränderter moralischer Vorstellungen nötig wurden oder die Situation verbessern könnten, wurden nicht als legitim verstanden. Begründungen mussten sich auf das Alte Herkommen berufen, denn die rechtmässigen Praktiken, das Gewohnheitsrecht und Rechtsvorschriften stammten aus der Zeit der tugendhaften alten Eidgenossen, welche bis Ende des 18. Jahrhunderts Vorbilder für guteidgenössisches Verhalten blieben. Die jeweils zeitgenössischen Umstände wurden als verkommen kritisiert.²¹⁴ Ansprüche konnten daher nur mit Rekurs auf das Alte Herkommen begründet und legitimiert werden.²¹⁵ Forderungen nach Neuerungen mussten ebenfalls damit getarnt werden, es handle sich um eine Rückkehr zu den ursprünglichen Verhältnissen.

Barthel erwidert Jockel, dass der Landfrieden auch besage, dass man Zürich bei seinem Glauben lassen müsse. Jockel nutzt die Gelegenheit und fragt, welches wohl der beste Glaube wäre, wenn alle die

²¹² Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 2.

²¹³ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 2.

²¹⁴ Im Hof, Régime: 716; Marchal, Antwort: 784; Marchal, Eidgenossen: 328.

²¹⁵ Schmidt, Wilhelm Tell: 37-38.

gleiche Konfession haben sollten. Barthel hat diese Frage mit seinem Wunsch nach einem einzigen Glauben für alle Eidgenossen selbst angestossen. Jockel stellt damit die Wahrheitsfrage. Die Fokussierung auf konfessionelle Differenzen zeigt, dass es sich nicht um einen der bisherigen Autoren handelt, die Frieden propagiert und bewusst die konfessionelle Wahrheitsfrage weggelassen haben.

Barthel antwortet zur Freude von Jockel, es sollten alle «De[n] Rechte[n] / de[n] Wahre[n] / de[n] vnzweiffliche Christliche Glauben»²¹⁶ annehmen. Er fragt aber ungläubig, ob das wirklich so im Landfrieden stehe. Jockel zeigt ihm den Text und Barthel erkennt, dass Zürich selbst unterschrieben hat, dass die fünf Orte den wahren Glauben hätten. Er ist unsicher, was er mit dieser Information anfangen soll und möchte Pfarrer Augustin fragen, ob sich die Zürcher damals geirrt hätten. Jockel wiegelt ab, das sei unmöglich, es stehe im Landfrieden mehrfach, die Zürcher hätten den neuen, die Innerschweizer den alten, wahren christlichen Glauben.

Die Dialoghandlung schafft mit diesen Gesprächsteilen neue Gruppen. Wurden die Gruppenzugehörigkeiten zu Beginn der Flugschrift durch die soziale Zuteilung zur Schicht der Obrigkeit oder der Untertanen definiert, so wurden sie im Verlauf des Gesprächs durch konfessionelle Gesichtspunkte bestimmt. Jockel und Barthel gehören beide der sozialen Gruppe der Untertanen an und sind insofern miteinander verbunden und teilen ähnliche Merkmale, Bedürfnisse und Ansichten. Gleichzeitig gehören sie unterschiedlichen Konfessionsgruppen mit verschiedenen Einstellungen und Haltungen an. Diese Konstellation verdeutlicht eindrücklich, dass das konfessionelle Selbstverständnis in verschiedenen Situationen unterschiedlich wichtig sein konnte.²¹⁷ Personelle Identitäten waren vielgliedrig und vielschichtig, sodass in konkreten Situationen für unterschiedliche Zwecke andere Teilidentitäten angesprochen wurden, wenn eine bestimmte Gruppenzugehörigkeit postuliert werden sollte.

Daraufhin hakt Barthel nach und erkundigt sich, welche Zürcher genau den Landfrieden unterschrieben und anerkannt haben. Jockel nennt die grossen Namen, «Ein Escher / ein Kamli / ein Hab [...] vnd der Escher hett den Brief in Nammen vnd von wegen der Statt vnd Landschafft Zürich besiglet.»²¹⁸ Auch Vertreter der Zürcher Landschaft seien bei den Verhandlungen vertreten gewesen. Jockel unterstreicht damit, dass die Aussagen des Landfriedens nicht versehentlich von einem unvorsichtigen Zürcher unterschrieben wurden, sondern dass viele namhafte Zürcher, auch Vertreter des sozialen Standes, dem Barthel selber angehört, die Formulierungen geprüft und akzeptiert haben. Er verleiht damit der Argumentation Nachdruck, dass diejenigen, die heute den Landfrieden anzweifeln, ihn selbst geschaffen hätten. Barthel erachtet es als merkwürdig, habe Zürich unterschrieben, der Glauben der Innerschweizer sei der alte, wahre, unangezweifelte christliche Glauben. Er wundert sich, warum sie bei dieser Denkweise nicht den alten Glauben behalten hätten; «das ding macht mir muggen.»²¹⁹

²¹⁶ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 3.

²¹⁷ Volkland, Konfession: 189.

²¹⁸ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 3.

²¹⁹ [Diese Frage macht mich verrückt.] Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 4.

Der Verfasser der Flugschrift folgt damit der offiziellen Argumentation im katholischen Contra-Manifest von 1656. Auch dieses bezieht sich grundlegend auf die Vereinbarungen im Landfrieden von 1531 und darauf, dass der katholische Sieg ein Beweis für das aktive Eingreifen Gottes für den wahren Glauben sei.²²⁰ Jockel erreicht damit, dass Barthel daran zweifelt, ob er «mit dem Züri Globen och in Himmel choon?»²²¹ Jockel antwortet, dass nur Gott beantworten könne, ob Barthel mit dem Zürcher Glauben in den Himmel kommen könne. Er überlasse es Barthel, dies herauszufinden, bleibe selbst aber lieber beim alten, wahren Glauben, das sei sicherer.

Es besteht ein deutliches Ungleichgewicht darin, wie die beiden Konfessionen benannt werden. Die Bezeichnung der katholischen Konfession ist positiv konnotiert und liest sich fast melodisch, als der alte, wahre, unangezweifelte christliche Glauben. Die evangelische Konfession hingegen wird abwertend als der neue Glaube oder der Zürcher Glaube bezeichnet. Der Autor spricht dem neuen Glauben nicht nur seine Ebenbürtigkeit mit dem katholischen ab, sondern unterschlägt auch, dass es sich dabei nicht um eine unorganisierte Sekte, sondern um eine vollständig konsolidierte Konfession mit ausgearbeitetem Bekenntnis und weltumspannender Verbreitung handelt. Der Autor betrachtet nur die katholische Konfession als den wahren Glauben und erachtet die evangelische Konfession als singulär in Zürich auftretenden Irrweg. Wenn auch die Zürcher Untertanen das Seelenheil erlangen wollen, so müssen diese zur katholischen Kirche zurückkehren. Damit erklärt sich der Lösungsansatz von Jockel, wie man konfessionspolitischen Konflikten begegnen könne. Allein das Argument, dass die evangelischen Zürcher selbst unterschrieben hatten, dass ihre Konfession nicht der wahre Glaube sei, bietet die Grundlage für die Problemlösung. Zürich müsse den Fehler einsehen und zum alten, wahren Glauben zurückkehren. Dass weitere Territorien protestantische Konfessionen postuliert haben, scheint irrelevant zu sein.

Barthel ist beeindruckt, denn Jockel kann nicht verlieren. Er sei beim richtigen Glauben. Falls doch nicht, dann werden im Himmel die Zürcher warten und sie müssen ihn hinein lassen, da sie es ihm mit Urkunde und Siegel bestätigt haben. Barthel wünscht sich, ebenfalls eine Urkunde oder eine Bestätigung dafür zu haben, dass sein Glaube ihn berechtige, in den Himmel zu kommen. Er wünscht sich, möglichst bald den Pfarrer dazu befragen zu können, denn er macht sich Sorgen.

An dieser Stelle zeigt sich eine bemerkenswerte Coping-Strategie, mit theologischen Unsicherheiten umzugehen. Die konfessionelle Wahrheitsfrage wird über politische Übereinkünfte entschieden. Es werden keine inhaltlichen, theologisch-dogmatischen Argumente besprochen. Allein die Tatsache, dass weltliche Herren ein Dokument unterzeichnet haben, entscheidet die Wahrheitsfrage.

Barthel gesteht nun, der Wein schmecke ihm nicht, den er trinke. Er wüsste, sein Glaube wäre auch der alte, wahre, unangezweifelte christliche Glauben und durch Urkunde und Siegel bestätigt. Barthels Aussage verdeutlicht, dass er sich in konfessioneller Hinsicht der Gruppe Zürichs sehr wohl zugehörig fühlt, während zuvor, als es um

²²⁰ Contra Manifest, 1656: 2.

²²¹ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 4.

Standesfragen ging, die Zürcher Obrigkeit bewusst zum unberechenbaren Feindbild heraufstilisiert wurde.

Jockel doppelt erbarmungslos nach, indem er berichtet, der evangelische Pfarrer Augustin – er spricht ihn nur mit «Der Her Ogostin»²²² an, nicht mit dem Titel «Pfarrer» – habe offeriert, einen halben Taler zu bezahlen, wenn er nur wüsste, welches der richtige Glaube sei. Den gedruckten Landfrieden zu kaufen, käme ihm aber günstiger. Dieser koste lediglich einen halben Batzen. Darin könnte der Pfarrer nachlesen, welches der wahre Glaube sei. Für Jockel scheint dieses politische Dokument, der Landfrieden, alle konfessionellen Diskurse der Welt lösen zu können, indem er klar definiere, welches der rechte Glaube sei.

Das katholische Selbstverständnis, welches in diesen Aussagen zum Ausdruck kommt, zeugt von einem uneingeschränkten Selbstbewusstsein, im Besitz der theologischen Wahrheit zu sein. Dies berechtigt, sich über die Anhänger anderer Glaubensrichtungen zu stellen. Diese Hierarchie sei zweifelsfrei und klar, sodass sie nicht mehr begründet werden muss, ein Verweis auf den Landfrieden genügt. Die Gruppe der Katholischen wird durch die Heiligkeit ihrer Messen und die Allwissenheit ihrer Glaubensgenossen charakterisiert. Das Bild der Gegner, der Evangelischen, wird vielschichtiger formuliert und konstruiert. Barthel tritt als lieber Freund und bemühter Christ, aber auch als naiv und uninformiert auf. Die Führer der evangelischen Gemeinschaft wie Pfarrer Augustin sind sich ihrer Sache alles andere als sicher und lassen dadurch jegliche Kritik und Zweifel an ihrer Position zu.

Im letzten Teil der Flugschrift kommen die Gesprächspartner wieder auf ihr Ausgangsthema zu sprechen. Man wolle lieber gute Freunde und Nachbarn bleiben und sich nicht mehr auf einen Krieg einlassen. Sie wollen Gott um eine gute, friedfertige Obrigkeit und um gutes Wetter anrufen und bitten ihn um die Gnade, die Eidgenossenschaft wieder in einem alten, wahren, unbezweifelten, christlichen Glauben zu vereinen. Dieser letzte Punkt würde alle Eidgenossen verbinden und zusammenhalten, sodass keine fremde Macht der Eidgenossenschaft etwas anhaben könnte.

Implizit unterstellt der Text damit, die Eidgenossenschaft mache sich aufgrund der konfessionell gespaltenen Orte angreifbar und verwundbar für die ausländischen Grossmächte. Der Autor plädiert dafür, dass konfessionelle Einheit die Eidgenossenschaft politisch stärken würde. Dabei unterschlägt er allerdings, dass die konfessionellen Konflikte nicht die einzigen waren in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Grosse Gräben und Differenzen trennten beispielsweise die Stadtkantone von den Ländern, die ein gemeinsames Vorankommen in Richtung eines erstarkten Bundes ebenfalls verhinderten.²²³

Die abschliessende Textpassage von Barthel legt erneut dar, dass der Verfasser der Schrift sehr utopisch gedacht hat, denn er wünscht Jockel, dass sich sein Wunsch, alle Eidgenossen würden wieder den alten Glauben annehmen, erfülle. Nun aber müsse er schauen, wie es um ihn selbst stehe, denn in den Himmel komme nur, wer den wahren Glauben habe. Damit dürfe man es sich nicht verscherzen, es gehe um die Ewigkeit. «Gott eröffne meine Ogen / vnd lasse mich nit mit sechenden

²²² Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 5.

²²³ Moos, Freiheit: 143-144.

Ogen blind sein.»²²⁴ Jockel schliesst das Gespräch ab, «Die Waarheit bleibt niemahl verborgen / wenn man jhro nachsucht mit Sorgen.»²²⁵

Das zweite «Bärtelin-Feyrtag-Gespräch» hat eine eindeutig pro-katholische Tendenz, die schon fast übertrieben und satirisch wirkt. Für den Leser wird die konfessionelle Orientierung schon nach wenigen Zeilen klar, obwohl weder der Begriff «katholisch» noch der Begriff «evangelisch» genannt werden. Stattdessen werden die Konfessionen durch ihre eidgenössischen Vertreter umschrieben. Der katholische Glauben ist derjenige der fünf Orte und von Jockel, der evangelische derjenige von Zürich und Barthel. Es handelt sich um eine konfessionelle Propagandaschrift, die nur äusserlich vorgibt, sich in eine Reihe mit ihren Vorgängertexten zu stellen und für den Frieden zu plädieren. Der Frieden bleibt zwar die wichtigste Forderung, gleichzeitig wird aber insistiert, dieser könne besser erfolgen und geschützt werden, wenn alle eidgenössischen Orte wieder den katholischen Glauben annehmen würden. Der Text spricht der evangelischen Konfession jegliche Existenzberechtigung ab, indem er darauf verweist, dass es sich dabei um den falschen Glauben handelt, der niemandem zum ewigen Seelenheil ver helfe. Nicht einmal die evangelischen Theologen seien sich sicher, ob ihr Glaube der richtige sei. Der Vertrag von 1531 hingegen belege eindeutig, dass die katholischen Orte die einzig wahre Religion besitzen und sie keine andere Religion in ihrem Territorium dulden könnten. Die Evangelischen seien seit der Reformation ohnehin aus der eidgenössischen Ehrgemeinschaft ausgetreten.

Der Verfasser will die Ansicht übermitteln, dass nur die Befolgung des einen richtigen Glaubens zum ewigen Seelenheil führt. Ob er das so dachte, kann nicht eruiert werden. Die Darstellung von Barthel, der sich durch Jockel verunsichern lässt, lässt darauf schliessen, dass es dem Verfasser darum geht, das katholische Publikum in seinem Glauben zu bestärken sowie das evangelische Publikum zu beunruhigen und gegen ihre Obrigkeiten misstrauisch zu machen. Der Autor gab den katholischen Lesenden ein bedeutendes Argumentarium an die Hand für ein allfälliges Religionsgespräch mit evangelischen Miteidgenossen. Dieses war insofern für die Praxis geeignet, da das Unwissen darüber, ob der evangelische Glaube den Eintritt in den Himmel ermöglichte, bei evangelischen Untertanen Ängste auslöste.

Das zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» ist deutlich polemischer als die drei Vorgängertexte. Es entstand erst ein Jahr nach dem Krieg, was diesen Umstand erklärt. Während der Eskalationsphase war es unmöglich, gleichzeitig Frieden zu fordern und den Glauben der «Anderen» als unbrauchbar zu denunzieren. Die beiden Elemente wären nicht miteinander vereinbar gewesen. Erst nach dem Krieg und geschlossenem Frieden ist es möglich, konfessionelle Streitfragen wieder zu thematisieren. Die katholische Seite zementierte im 3. Landfrieden ihre Vormachtstellung, wodurch das Selbstvertrauen eines katholischen Verfassers erst möglich wurde.

Die Flugschrift wurde im Vergleich zu den Vorgängertexten wenig konsumiert. Es blieb bei einer einzigen Auflage. Dies ist vermutlich einerseits darauf zurückzuführen, dass die Nachfrage nach den neusten

²²⁴ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 7.

²²⁵ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II]: 7.

Informationen und Kommentaren gesunken ist, nachdem sich die Situation wieder beruhigt hatte. Andererseits scheint der konfessionspolemische Inhalt der Schrift nicht den Erwartungshorizont der grossen Lesermassen getroffen zu haben. Denn unterdessen hatten die Konfessionen sowohl in den Gemeinen Herrschaften als auch in der gesamten Eidgenossenschaft gelernt, im Alltag wieder zusammen auszukommen und versuchten, die immer wieder aufflammenden Streitigkeiten so gering wie möglich zu halten. Diese ergaben sich aus konkreten Nutzungskonflikten vor Ort und mussten gelöst werden. Von aussen ins System eingebrachte Streitpunkte wie die Frage nach der konfessionellen Glaubenswahrheit war für das alltägliche Zusammenleben nicht mehr sinnvoll. Die eidgenössischen Untertanen und Obrigkeiten wussten, wie wichtig der Frieden für ihr Überleben als unabhängiger Staatenbund war und waren nicht bereit, für nichtmaterielle, unkonkrete theologisch-philosophische Fragen diesen zu opfern.

Das erste «Kunckelstuben-Gespräch» war der Auftakt einer Streitschriftenserie aus mehreren Texten. Der Initialtext motivierte dazu, dass die evangelische Seite mit dem zweiten «Kunckelstuben-Gespräch» antwortete. In dessen Folge publizierten katholisch gesinnte Verfasser die «Bärtelin Feyrtag-Gespräche». Parallel zu dieser Reihe entstand als Antwort auf das erste «Kunckelstuben-Gespräch» auch das «Baschi-Vli-Gespräch» mit evangelischer Färbung. Dieses motivierte zu keinen weiteren Reaktionen. Denn der Dialog zwischen den beiden Thurgauern Baschi und Uli liegt nur als Handschrift vor, wovon allerdings in der Zentralbibliothek Zürich zwei Abschriften überliefert sind. Die Breitenwirkung wird aufgrund der Tatsache, dass der Text nicht im Druck erschienen ist, eher gering gewesen sein. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass er zumindest einem begrenzten Adressatenkreis bekannt war und bedeutend erschien, da er ansonsten nicht abgeschrieben worden wäre. Eine Analyse des Textes lohnt sich, um die Fragen zu beantworten, warum er zumindest einem gewissen Publikum wichtig erschien, aber auch um Vermutungen darüber anzustellen, weshalb er nicht in gedruckter Form publiziert wurde.

Da der Text nicht gedruckt wurde, fehlen eine Titelseite und ein Titel. Der Dialog beginnt direkt, indem der evangelische Uli berichtet, gerade aus Luzern zu kommen. Der katholische Baschi fragt ihn nach Neuigkeiten. Uli berichtet, es scheint ihm, die Luzerner machen sich in den «Kunckelstuben-Gesprächen» über die Thurgauer lustig und reicht Baschi den Text der ersten Flugschrift von 1655. Dieser liest ihn sich durch und stimmt Uli zu. Er gesteht seinem guten Freund und Nachbar, er sei enttäuscht von seinen Glaubensbrüdern in Luzern, denn sie hätten den Thurgauer Dialekt schlecht getroffen.²²⁶ Damit erkennt der Leser bereits zu Beginn der Schrift, dass verschiedene Gruppen konstruiert werden, die einander überlappen. Konfessionell gesehen fühlt sich Baschi den Luzernern zugehörig, aber auf einer persönlichen Ebene fühlt er sich dem Thurgau und nicht Luzern zugehörig. Er betrachtet den andersgläubigen Uli als einen wahren Freund.

Uli stimmt ihm zu, die regierenden Orte des Thurgaus sollten «vns arme pauren in solche hochwichtige gshäft»²²⁷ nicht hineinziehen.

²²⁶ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 371v: [s.a.] – Baschi-Vli-Gespräch.

²²⁷ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 371v: [s.a.] – Baschi-Vli-Gespräch.

Er ist empört, dass man glaube, ihnen vom Landfrieden von 1531, vom Goldenen Bund von 1586 oder von Separatbündnissen mit ausländischen Mächten berichten zu müssen, da man darüber selbst informiert sei. Am meisten störe ihn, dass er und die evangelischen Thurgauer als kaltherzig dargestellt würden, da sie ihren Glaubensgeschwistern nicht zur Seite stehen würden. Baschi hingegen scheint dies nicht aufgefallen zu sein. Er ist der Ansicht, die «Kunckelstuben»-Flugschrift sei äusserlich so unparteiisch verfasst, dass man schlecht sagen könne, «ob es von vnsere[n] oder eüw[er]en religions verwandten angefertigt ist».²²⁸ Für die beiden Gesprächspartner existieren verschiedene Gruppenzugehörigkeiten problemlos nebeneinander. Mühelos rekurren sie in ihren Aussagen mal die eine, mal die andere Gruppenidentität wie diejenige des sozialen Standes oder der konfessionellen Zugehörigkeit.

Uli erläutert nun, warum er der Ansicht ist, dass der Text aus Luzern stamme. Dies würden die darin verwendete Sprache und der Zweck des Textes, den Zürchern die Verantwortung für die prekäre Situation zu geben, zeigen. Aber die Zürcher hätten nur die ehrlichen Bundesgenossen aus Schwyz aufgenommen. Uli spricht hier bewusst von «bundtsge[no]ßen von Schweitz»²²⁹ und nicht von Glaubensgenossen. Dies dient der Betonung des Gemeinschaftlichen und dass es den Zürchern nicht um die Konfession geht. Konfessionelle Argumentationen wurden im öffentlichen Diskurs seit dem Dreissigjährigen Krieg vermieden. Es galt als unzulässig und «grundverderblich»,²³⁰ einen Krieg der Konfession wegen zu beginnen.²³¹ Baschi ist der gleichen Meinung, Zürich dürfe seinen Miteidgenossen Asyl gewähren. Gibt aber zu bedenken, die katholischen Sonderbünde von 1531 und 1586 würden ein derartiges Auswanderungsrecht ablehnen.

Daran anschliessend rollt Uli den vergangenen Diskurs reformierter Kritik an diesen Sonderbünden auf und zeigt, dass er die gedruckten Proteste auf die katholischen Absprachen kennt. Es handle sich um eine Schwächung der gemeineidgenössischen Bünde und sei zu verurteilen. Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Texten wird hier reflektiert, wie der Landfrieden von 1531 zustande kam. Uli erläutert, die harten Bestimmungen des Landfriedens würden aus dem militärischen Sieg der katholischen Orte resultieren. Sie seien aber im gelebten Alltag und in den täglichen Erfahrungen kaum noch herangezogen worden. Deshalb wundert sich Uli, warum man gerade jetzt den Vertrag wieder hervorholt und warum Baschis Glaubensbrüder in der aktuellen Lage nicht einlenken würden. Rechtschaffene einfache Leute würden an ihrem Besitz und Leben bedroht, einige seien bereits hingerichtet worden.

Baschi erwidert darauf, im Contra-Manifest stehe doch, die Bestrafungen erfolgen nicht nur aufgrund des Glaubensabfalls, sondern aufgrund des Meineides. Er nimmt damit die Argumentation des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs» auf, die Uli empört. Denn sie besage, dass die Verurteilungen zumindest teilweise aufgrund der Konfession erfolgt sei und daher der evangelische Glaube als rechtswidrig eingestuft werde. Er wirft den Katholischen vor, die Evangelischen könnten ihnen

²²⁸ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 372r: [s.a.] – Baschi-Vli-Gespräch.

²²⁹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 372r: [s.a.] – Baschi-Vli-Gespräch.

²³⁰ Niederhäuser, Krieg: 322.

²³¹ Lau, Stiefbrüder: 88.

nicht mehr vertrauen, wenn sie Sonderbünde abschliessen und die evangelische Konfession gewaltsam unterdrückten. So könnten sie die geleisteten Eide, füreinander zu kämpfen, nicht mehr einhalten.

Der Dialog ist rasch eskaliert. Bei Uli können starke Emotionen der Empörung festgestellt werden, die dazu führen, dass er nun unreflektiert Gruppen aufgrund der konfessionellen Zugehörigkeit bildet. Die verbindenden sozialen Elemente zwischen ihm und seinem Nachbar Baschi werden ignoriert, obwohl das anzustrebende Ideal weiterhin das gesamteidgenössische Gemeinschaftsdenken bleibt.

Baschi kann die Situation beruhigen, indem er Uli beipflichtet. Auch wenn er gerne seine religiöse Gruppe rechtfertigen würde, so müsse er zugeben, dass die ungleichen Verträge keine gute Grundlage für ein gegenseitiges Auskommen seien. Damit stellt er klar, dass er mit der Gruppe der katholischen Orte, zu der er gemäss Uli gehören müsste, nicht einer Meinung ist. Der besänftigte Uli erläutert nun, dass es eigentlich nicht um die rechtschaffenen Leute aus Arth gehe, sondern dass die Frage, ob beide Seiten im Notfall die eidgenössischen Bünde einhalten und einander helfen würden, zur Diskussion stehe. Der Verfasser der Handschrift interpretiert den Konflikt anders als die Autoren der anderen «Thurgauer Gespräche». Er führt explizit aus, dass weder die Arther Evangelischen noch konfessionelle Rechtsfragen wie die des Freien Zugs den eigentlichen Kriegsgrund darstellen. Es gehe vielmehr um die Vertrauensfrage, ob die Orte bereit sind, die eidgenössischen Bünde höher als andere Verträge zu gewichten und einzuhalten.

Das gegenseitige Misstrauen zwischen den eidgenössischen Orten war tief verwurzelt. Randolph C. Head sieht erste Belege dafür in der Regelung der Verwaltung der Gemeinen Herrschaften. Diese Territorien sind seit dem 15. Jahrhundert jeweils von mehreren der verbündeten Orte gemeinsam erobert worden und wurden anschliessend nicht aufgeteilt, sondern gemeinsam verwaltet. Die Orte stellten nach einer festen Reihenfolge abwechselnd für zwei Jahre einen Landvogt. Dies hatte einerseits praktische Gründe, da dadurch mehr potentielle Stellen für die aristokratischen Eliten geschaffen wurden. Andererseits sei dies Ausdruck eines tiefen gegenseitigen Misstrauens gewesen.²³² Dieses vergrösserte sich aufgrund der langen konfessionspolitischen Diskussionen und Debatten, sowie dem Umstand, dass die nach Konfessionen getrennten Tagsatzungen und Austauschbeziehungen im Vergleich zu gesamteidgenössischen Kontakten stark überwogen. Im Bauernkrieg von 1653 seien deswegen die Tagsatzungsheere streng konfessionell getrennt zusammengestellt und geführt worden. Ein Einmarsch in Gebiete der anderen Konfession wurde vermieden. Das eidgenössische Bundesprojekt von Zürich und Bern, das militärische und politische Defizite verbessern sollte, wurde von den katholischen Orten abgelehnt. Für Uli geht es also grundsätzlich darum, ob alle Orte der Eidgenossenschaft ihre Treue halten werden.

Im weiteren Verlauf erklärt Baschi, dass er über die Frage des Meineides in Bezug auf die Religionszugehörigkeit zu wenig wisse und diese Frage den Geistlichen überlasse. Dies nimmt Uli zum Anlass, generalisierend gleich allen Katholischen vorzuwerfen, schwierige Fra-

²³² Head, Lordship: 494, 508.

gen an die Priester zu delegieren. Mit Verweis auf die Bibelstelle von Herodes, der aufgrund eines unbedachten Eides Johannes den Täufer enthaupten liess, will er darlegen, dass inhaltlich falsche Eide nicht gehalten werden müssten.

Der Text schliesst mit der Feststellung von Uli, wäre in den Gemeinen Herrschaften Thurgau, Toggenburg oder Rheintal ein Untertan konvertiert, hätte dies kein Aufsehen erregt. Er wirft den Priestern gar vor, sie würden die Evangelischen zur Konversion verführen. Das Gespräch endet abrupt und ohne ausgearbeiteten Schluss damit, dass Konversionen in der Eidgenossenschaft bisher konfliktfrei hatten geregelt werden können. Uli impliziert, dass die Verurteilung der Neugläubigen von Arth bisheriger Vorgehensweise widerspreche.

Das «Baschi-Vli-Gespräch» zeigt eine andere Seite der Konfliktretorik. Besonders zu Beginn des Dialogs geht es wie in den anderen Flugschriften vor allem um die Forderung nach Frieden und gemeineidgenössischer Freundschaft. Im Laufe des Textes kochen die Emotionen beim evangelischen Uli hoch. Zu Beginn wurden die verbindenden Merkmale von Baschi und Uli betont, die beide der gleichen sozialen Schicht und geographischen Herkunft angehören. Es wird rasch klar, dass diese Gruppenzugehörigkeit sich nicht mit der konfessionellen deckt. Im Dialog wird zwischen den verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten hin und her gewechselt, sodass immer eine gemeinsame Vertrauensbasis und Verständigungssprache möglich ist. Etwa in der Hälfte des Gesprächs gelingt Uli das aber nicht mehr. Er rekurriert nur noch auf die konfessionellen Einteilungen. Baschi hat keine Möglichkeiten mehr, seine Verbundenheit mit Uli zu betonen; Letzterer schiebt ihn in die katholische Ecke.

Die verwendeten Argumentationsmuster verändern sich. Der anfängliche Aufruf zu gesamteidgenössischer Freundschaft und Frieden weicht nach und nach dem Vorwurf des Vertrauensbruches. Entscheidend sind nicht konfessionelle Differenzen, sondern Verhaltensweisen, die dem gesamteidgenössischen Wohl schaden. Ohne selbst konfessionell zu argumentieren, wirft Uli den katholischen Orten vor, die konfessionelle Wahrheitsfrage als Anklageargument zu verwenden, da der Glaubensabfall kriminalisiert werde. Er unterstellt der katholischen Partei, die Existenzberechtigung der evangelischen Konfession anzuzweifeln und zu versuchen, sie zu eliminieren.

Ein möglicher Grund, warum der Text nicht im Druck veröffentlicht wurde, könnte sein, dass die Produktion zu langsam von statten ging und der Krieg, der einen Verkauf gefördert hätte, bereits vorbei war. Dafür spricht auch, dass der Text nicht fertig verfasst wurde, sondern abrupt mitten im Dialog endet. Ein weiterer Grund könnte sein, dass der Verfasser vermutlich ein Thurgauer selbst war. Der Bezug auf den Thurgauer Dialekt und auf die gelebte Situation vor Ort deuten darauf hin, dass der Verfasser diese Region besser kannte als die Autoren der anderen «Thurgauer Gespräche». Diese verorteten die Handlungen ihrer Dialoge in erster Linie aus strategischen Gründen im Thurgau. Die Gemeine Herrschaft stellte eine ideale Projektionsfläche für gemischt-konfessionellen Frieden im alltäglichen Zusammenleben dar. Die Publikation des «Baschi-Vli-Gesprächs» erschwert haben dürfte, dass es im Thurgau in den 1650er Jahren keine Druckerei gab; erst 1792 wurde in

Bischofszell die erste Buchdruckerei eröffnet.²³³ Der Verfasser musste sich an eine Zürcher Offizin wenden, was allenfalls nicht ganz einfach war, insbesondere wenn der Verfasser nicht bereits engere Kontakte und Beziehungen zu einer Zürcher Druckerei pflegte.

Der aus Sicht der Verfasserin der vorliegenden Studie womöglich wichtigste Grund könnte gewesen sein, dass das Stück vor Kriegsausbruch spielt und im zunehmenden Verlauf immer polemischer wird. Der Text trug nichts zur Deeskalation der angespannten Situation bei und verfehlte sein proklamiertes Ziel der Friedensforderung völlig. Eine derart aufwieglerische Schrift hätte die Kriegseskalation zusätzlich befeuert, was auf Basis der bisherigen Auswertungen der Flugschriften nicht im Sinne der Druckpublizistik gewesen zu sein scheint.

Im Jahr 1656 erschien eine weitere Dialogschrift, die zu den «Thurgauer Gesprächen» gezählt wird. Es handelt sich dabei um «Ein New Gespräch zwiscent einem Catholischen Landtrichter auß dem Oberen Turgöuw / vnnd einer Wirtten auß dem Zürcher Gebiet zu Andelfingen Madleni genannt».²³⁴ Aufgrund der satirischen Textkomposition wird davon ausgegangen, dass die Friedensverhandlungen bereits begonnen haben, als der Text verfasst und publiziert wurde, also etwa ab Frühsommer des Kriegsjahres.

Das «Madleni-Gespräch» ist in zahlreichen Kopien und Nachdrucken überliefert, teilweise mit Änderungen. Es erfreute sich also ebenso grosser Beliebtheit wie das erste «Kunckelstuben-Gespräch», dessen Auflagen und Verbreitung die anderen «Thurgauer Gespräche» nicht erreichen konnten. Der Dialog und dargelegte Handlungsablauf begründen die Beliebtheit. Der Text ist wie das erste «Kunckelstuben-Gespräch» sorgfältig durchdacht und szenisch aufgebaut. Die Einbettung in eine stimmige Rahmenhandlung war den dazwischen publizierten Flugschriften nur ungenügend gelungen, ihre sprachliche Eleganz blieb weiter hinter der Anfangsschrift zurück. Das «Madleni-Gespräch» schliesst an das hohe literarische Niveau der ersten Flugschrift an.

Ein katholischer Landrichter besucht die ihm bekannte evangelische Madleni in ihrem Wirtshaus. Sie berichtet, dass ihr Mann Bantli vor acht Tagen vor Rapperswil im Krieg gefallen sei, «der tüfel hätenaw die hübsch hexe chrieg übere gsalzä für das Tüffels Rapperrschwil».²³⁵ Ihr Bantli sei zum Teufel gegangen. Ebenso viele der Dorfbewohner, die in den Krieg gezogen seien. Nur wenige seien zurückgekehrt. Der Name Bantli hat womöglich direkten Bezug zur Gemeinde Andelfingen. Hier gab es Mitte des 17. Jahrhunderts zwei Wirtshäuser, den «Löwen» und den «Bären».²³⁶ Der «Bären» wurde Ende des 16. Jahrhunderts von der Familie Karrer geführt. Von 1605 bis 1629 wirtete Pantli Arbenz, nach ihm zuerst sein Sohn Jakob Arbenz und schliesslich sein zweiter Sohn Pantli Arbenz d.J. von 1635 bis 1647. Ihm folgte Hans Jakob Arbenz bis zu seinem Tod 1668.²³⁷ Es kann an dieser Stelle nur vermutet werden, dass die Benennung des fiktiven, verstorbenen Wirtes nicht zufällig erfolgte, sondern womöglich in irgendeiner Form an den

²³³ Trösch, Thurgau.

²³⁴ Ein New Gespräch, 1656.

²³⁵ Ein New Gespräch, 1656: 1.

²³⁶ Stauber, Geschichte: 699.

²³⁷ Stauber, Geschichte: 701-702.

oder die früheren Wirte erinnern sollten.

Der Landrichter beginnt nun mit seinen interviewartigen Fragen, die Madleni beantwortet. Die Dorfbewohner seien nicht obrigkeitlich aufgeboden, sondern von den durchziehenden Schaffhausern motiviert worden und hätten gehofft, viele Schätze zu erbeuten. Die dafür eigens mitgenommenen Pferde und Karren seien nun aber auch beim Teufel. Madlenis Wortwahl ist dabei ruppig und vulgär, sie nimmt kein Blatt vor den Mund und gibt sich keine Mühe, besonders bedacht und anständig zu sprechen. Die Fahne und den Fahnenträger der Schaffhauser nennt sie «Fätzen» beziehungsweise «Fetzetreger».²³⁸ Auf diese Weise wird ihre naiv-ungebildete Art dargestellt. Das Amt ihres Mannes bezeichnet sie als «Casparal», was der Landrichter korrigiert, er sei wohl «Caparal», also Korporal, gewesen.²³⁹ Er muss sie mehrfach in ihren Aussagen und Vermutungen korrigieren, tut das allerdings nicht auf überhebliche Weise, sondern eher in der Art eines geduldigen Lehrers.

Madleni berichtet, wie die Zürcher und Schaffhauser Truppen, es seien zwanzigtausend Mann, von wenigen Rapperswilern in Schach gehalten werden. Die mitgeführten Beutewagen wären nun gut, um die Verstorbenen wieder nach Hause zu transportieren. Die überlebenden Verlierer würden sich dafür schämen, dass sie so siegessicher und überheblich in den Krieg gezogen, nun aber geschlagen und ohne Pferde und Waffen nach Hause gekommen seien.

Die Berichte von Madleni verdeutlichen, wie der Verfasser den Krieg und die Kriegsparteien darstellen wollte. Überhebliche, siegessichere Zürcher haben Rapperswil belagert, in der Annahme, rasch und mit viel Beute wieder heimzukehren. Jedoch hielt das Städtchen der belagernden Übermacht stand. Die Zürcher erklären sich ihre Niederlage damit, dass Rapperswil teuflische Kräfte und Hexenwerke genutzt habe. Der Verfasser spottet über die Zürcher Niederlage und Verluste, indem er Madleni in ihrer unbekümmerten Art berichten und den Landrichter sie bei Bedarf korrigieren lässt.

Madleni berichtet, dass Soldaten der Innerschweizer Orte den Rapperswilern zu Hilfe gekommen seien. Sie bezeichnet diese als Mörder. Es handle sich nicht um normale Soldaten. Madleni malt damit ein besonderes Bild der Gruppe «der Anderen», wie es sich aus ihrer Sicht darstellt. Der Vorwurf, es seien unbarmherzige Kuhmelker, kann als Beleidigung betrachtet werden, die besonders im 15. Jahrhundert und im Schwabenkrieg von den Soldaten des Kaisers gegen die eidgenössischen Kämpfer verwendet wurde. Dieses abwertende Fremdbild wandelte sich im innereidgenössischen Diskurs in das positiv konnotierte Selbstbild des edlen, tugendhaften eidgenössischen Bauern als Ideal. Dennoch war der Ausdruck in der Fremdzuschreibung weiterhin abwertend gemeint.²⁴⁰ Dass ein Ausdruck, der früher von einer aussereidgenössischen Gruppe gegen die Eidgenossenschaft beleidigend verwendet wurde, nun innerhalb des Corpus helveticum unter den Ständen untereinander zur Sprache kam, war in den frühen Reformationsjahren erstmals möglich geworden. Denn die äussere Gefahr nahm ab, während die inneren konfessionellen Differenzen zunahmen. Daher weichten die

²³⁸ Ein New Gespräch, 1656: 2.

²³⁹ Ein New Gespräch, 1656: 2.

²⁴⁰ Brändle, Tyrannen: 62; Marchal, Eidgenossen: 315-318.

verbindenden Elemente und der Einheitsgedanke, die gegen rechtliche Forderungen des Reiches schützen sollten, zunehmend auf.²⁴¹

Im Gegensatz zur Rhetorik im «Baschi-Vli-Gespräch» unterscheidet Madleni allerdings klar zwischen den Innerschweizern vor Rapperswil und dem Landrichter. Obwohl sie die gleiche Konfession haben, stellt sie diese beiden Gruppen nicht als zusammengehörig dar.

Der Landrichter ist erstaunt darüber, wie so wenige Katholische gegen so viele Zürcher gewinnen können und fragt sich, ob Letztere sich schlecht wehren würden. In gewohnt vulgärer Sprache antwortet die Wirtin, die Zürcher könnten sich natürlich nicht wehren, da sie zu sehr vom Krieg erschrocken seien und gefroren hätten. Die weiteren Berichte von Madleni über die erfolglosen Sturmversuche konstruieren zunehmend konkrete Gruppenbilder. Auf der einen Seite stehen die Zürcher Truppen, die überheblich, schlecht vorbereitet und militärisch erfolglos erscheinen. Auf der anderen Seite befinden sich einerseits die Rapperswiler, eine kleine Gruppe innerhalb des Städtchens, die erfolgreich und hartnäckig ihre Stadt verteidigen; andererseits die dazu gestossenen Innerschweizer Truppen, die ebenfalls erfolgreich, aber mit zweifelhaften Kriegsmethoden, dem Feind zusetzen. Die Zürcher müssen schliesslich fliehen, ihr Beschuss der belagerten Stadt bleibt fast wirkungslos, was der Landrichter als schlechte Kriegsführung kommentiert. Madleni sieht den Grund dafür darin, dass zwei Kapuziner in der Stadt die Kanonenkugeln als wirkungslos beschworen hätten. Sie enttarnt sich damit als abergläubisch.

Nun endlich stellt der Landrichter die entscheidende Frage, «Madleni was meinst / wer es nit besser man het losse dä chrieg chrieg sy / dann ich hab min lebtage nie ghört / daß die Zürcher mit chriegen etwas gwunne habend.»²⁴² Madleni besteht zwar darauf, dass sie sehr wohl etwas gewonnen hätten, da sie schneller weggelaufen seien, als die katholischen Truppen sie hätten einholen können, was Letztere sehr beschäme. Der beliebte Pfarrer von Andelfingen sei schockiert gewesen über die Grausamkeiten der katholischen Soldaten. Er habe viel auf Frieden und Einigkeit gepredigt und versucht, den Krieg und den Zug in den Krieg seiner Gemeindemitglieder zu verhindern.

Der Text wird einer vielschichtigen, komplexen Alltagsrealität gerecht, der beachtet, dass die konfessionelle Zugehörigkeit nicht automatisch zwei gegenüberliegende Lager schafft, die homogen auftreten. Stattdessen besteht schon das reformierte Lager aus verschiedenen Untergruppen. Im Text werden die kriegsmotivierten Schaffhauser genannt, die beutehungrigen Andelfinger, die grossen, erfolglosen Zürcher Truppen vor Rapperswil, die fliehenden Soldaten, die beschämten Überlebenden sowie der fiedenpredigende Pfarrer oder Madleni selbst. Die Konstellation des Dialogs führt zur eigentümlichen Anlage, dass das Feindbild von der reformierten Madleni beschrieben wird. Die Rapperswiler seien kleine, listige Teufel, die Innerschweizer Soldaten erbarmungslose Mörder und die Innerschweizer Tagsatzungsgesandten «hipsche Chnollenfincken vß de Ländre vße»²⁴³ seien schuld am Krieg. Sie hätten die Zürcher an der Tagsatzung in Baden öffentlich Ketzer

²⁴¹ Marchal, Eidgenossen: 300; Meier, Phrasen: 230.

²⁴² Ein New Gespräch, 1656: 6.

²⁴³ Ein New Gespräch, 1656: 6.

und Kuhdreck genannt, was man nicht habe unbeantwortet lassen.

Die Ausrichtung der Flugschrift hingegen ist eine friedensfordernde, prokatholische Schrift. Sehr geschickt ist die Neigung des Textes im Subtext integriert. Die ungebildete, grobe Madleni zieht eher Bestigungen auf sich, als dass sie ernst genommen würde wie der Landrichter. Dieser kann mit wenigen pointierten Fragen und Kommentaren die Gunst der Leser gewinnen. Seine Haltung will der Verfasser seinen Lesenden vermitteln. Die katholischen Orte haben bereits zum zweiten Mal einen Krieg gegen die evangelischen Orte gewonnen, obwohl sie machtpolitisch und wirtschaftlich viel schwächer sind und obwohl sie militärisch ebenfalls in der Unterzahl und schlechter ausgerüstet waren.²⁴⁴ Die katholischen Eidgenossen wussten, dass ihr Sieg nicht nur ihrer eigenen Stärke, sondern auch der schlechten Vorbereitung der evangelischen Orte geschuldet war. Jeder weitere Krieg könnte eine Niederlage bedeuten und sie ihre Vormachtstellung kosten. Die katholischen Orte waren also sehr daran interessiert, dass alle Seiten den geschlossenen Frieden akzeptieren und keinen weiteren Krieg beginnen. Dazu müssen sie den evangelischen Eidgenossen klarmachen, dass sie auch eine weitere militärische Auseinandersetzung verlieren würden. Dieses Anliegen zu vermitteln, gelingt der Flugschrift, indem die evangelische Madleni selbst von den desaströsen Zuständen der Zürcher Armee berichtet. Das katholische Selbstbild, das im Text formuliert wird, ist evangelisch verformt. Die Innerschweizer Soldaten werden als roh und grausam dargestellt, die katholischen Gesandten als vulgär und beleidigend. Aber die zentralen Anliegen des Verfassers werden ebenso deutlich, nämlich, dass es sich um eine schlagkräftige Armee handelt, die gegen jede noch so grosse Übermacht den Krieg gewinnen würde.

Der Dialog endet damit, dass Madleni mehr den Verlust von Wagen und Pferd bedauert als denjenigen ihres Mannes, den könne sie ersetzen. Als der Landrichter bezahlen und weiterziehen will, äussert sie die Sorge, die katholischen Soldaten könnten nach ihrem Sieg bei Rapperswil in ihrem Dorf vorbeiziehen, plündern, brandschatzen und morden. Mit diesen Befürchtungen endet das Gespräch, sie werden nicht mehr aufgelöst. Dies deutet darauf hin, dass der Krieg noch nicht ganz vorbei, der Friedensvertrag noch nicht unterzeichnet ist. In späteren Nachdrucken wurde ein Passus ergänzt, der aufzeigte, dass dieser inzwischen unterzeichnet worden war.

Das «Madleni-Gespräch» unterscheidet sich deutlich von den anderen «Thurgauer Gesprächen». Es wurden nicht nur die Hauptpersonen ausgetauscht, es handelt und spricht erstmals eine Frau. Die Aussagen von Madleni dürfen nicht als Sichtweise weiblicher Eidgenossen interpretiert werden. Der Verfasser wird vermutlich erneut ein gebildeter Mann gewesen sein. Dennoch ist es ein wichtiges Novum, dass die Rolle weiblicher Akteure im Konflikt sichtbar gemacht werden – auch wenn es sich dabei um einen Ausnahmefall handelt.

Ein weiterer zentraler Unterschied ist die satirische Tonart des Textes. Die bisherigen Flugschriften versuchten explizit, die eine oder andere Argumentation aufzunehmen und in Form eines alltäglichen Gespräches an die Lesenden zu vermitteln. Auch wenn die belehrende

²⁴⁴ Holenstein, Konfessionalismus: 196.

Gesprächshierarchie hier ebenfalls angewendet wird, so sind die Gruppencharakterisierungen und Argumentationsmuster weniger eindeutig aufgeführt. Die Anlage des Textes als Satire erlaubt es einerseits, dass beide konfessionellen Lager, beide Kriegsparteien und weitere beteiligte Akteure kritisch betrachtet werden. Abgesehen vom Landrichter bleibt niemand vom Spott verschont. Die Satire erlaubt es, möglichst viele unterschiedliche Gruppen zu definieren und Gruppenbilder zu schaffen, die dem lebensweltlichen Alltag näher scheinen als die konfessionellen Grossgruppen.

Der Text bemüht sich wie alle Flugschriften um Aktualität. Die Erstveröffentlichung fällt in eine Zeit, in der schreckliche Kriegserfahrungen und –folgen bewältigt werden mussten. Ebenfalls aus dieser Zeit stammen beispielsweise zahlreiche historische Schlachtenlieder, die versuchten, die erlebten Ereignisse zu deuten und einzuordnen (siehe Kapitel 3.10.2). Gleichzeitig war die Gefahr, dass der Waffenstillstand ohne Frieden enden und die Kriegshandlungen weitergehen könnten, immer noch real. Der Zeitpunkt für eine Flugschrift, die den Frieden propagierte und sich dank ihres humorvollen Inhalts rasch verbreitete, war geeignet. Nach den Verlusten und Entbehrungen des Krieges sehnte sich die Bevölkerung einerseits nach Frieden, andererseits nach Ablenkung und Belustigung. Lachen kann in diesem Sinne als Coping-Strategie betrachtet werden, die den Menschen dabei half, die Erlebnisse auszuhalten.

An das «Madleni-Gespräch» schliesst eine weitere Flugschrift, die allerdings nicht in Dialogform verfasst wurde. Stattdessen wird darin eine Leichen-Predigt für Madlenis verstorbenen Mann Bantle Karer inszeniert, die von Antonio Kornhoffer an seiner Gedenkfeier gehalten worden sei: «Ein schöne Leich-Preye / Bey Bestattung Deß führgeachta und Fromma Bantle Karers Geweßten Bürgers zu Andelfingen / und Corporal [...]» Der Titel der Leichenpredigt ist in typisch barocker Manier sehr umfangreich. Die Schrift ist in mehreren Drucken und Auflageversionen überliefert. Sie scheint ebenfalls sehr beliebt gewesen zu sein, was sich unter anderem durch ihren aktuellen und humoristischen Inhalt erklärt. Andererseits war der Dialog zwischen dem Landrichter und Madleni bereits weit verbreitet und vermutlich einem grossen Teil der Bevölkerung bekannt. Die intertextuellen Verbindungen zum beliebten Vorgängerstück kamen dem zweiten Teil der Geschichte zugute. Die Texte, insbesondere die Leichenpredigt, wurden immer wieder neu aufgelegt. Der jüngste bekannte Druck stammt aus dem Jahr 1679. Bekannt waren beide Texte noch zur Zeit des 2. Villmergerkrieges von 1712.²⁴⁵

Leichenpredigten sind Grabreden, die bei der Trauerbewältigung im Todesfalle eine wichtige Rolle spielten. Anfänglich handelte es sich um mündlich vorgetragene Erinnerungsberichte über die Verstorbenen, die seit dem 16. Jahrhundert vermehrt gedruckt wurden, um sie an die Angehörigen zu verteilen. Sie sollten den Verstorbenen gedenken und den Hinterbliebenen Trost spenden.²⁴⁶

Der Aufbau von Leichenpredigten war vorgegeben. In der Einleitung wurde allgemein auf die Trauer der christlichen Gemeinschaft ein-

²⁴⁵ Niederhäuser, Krieg: 26.

²⁴⁶ Düselder, Leichenpredigt.

gegangen. Im Hauptteil befanden sich die eigentliche Predigt und dazugehörige Exegese, die Auslegung der biblischen Textstellen. Ausserdem wurde mehr oder weniger ausführlich auf die Biografie und das Vermächtnis des Verstorbenen eingegangen. Dies diente dem Zweck, Vorbilder christlicher Lebensführung darzulegen und die theologischen Vorstellungen von Leben und Tod am konkreten Exempel anzuwenden und vorzuführen.²⁴⁷

Die gedruckten Leichenpredigten unterschieden sich je nach Stand der verstorbenen Personen in ihrem Umfang und ihrer Gestaltung. So wurde beispielsweise bei hohem sozialem Ansehen des Verstorbenen häufig Gedichte oder Lieder angefügt. Die Leichenpredigten eignen sich, zu rekonstruieren, wie die Zeitgenossen das Leben eines Menschen verstanden und wie sich die Einstellung zum Tod verändert hat. Die Leichenpredigten sind auch Ausdruck des zunehmenden Selbstbewusstseins einer gebildeten bürgerlichen Schicht, die ihre Verstorbenen ehrte und ihre Leistungen hervorhob.²⁴⁸

Humoristisch-satirische Leichenpredigten waren im Gebiet der heutigen Ostschweiz eine beliebte Textgattung.²⁴⁹ Dabei konstituierte die Form den Textinhalt. In Leichenpredigten spricht nur eine Person in einem Monolog. Es findet nicht direkt eine Handlung oder ein dialogischer Austausch statt. Beides muss durch den Sprecher verbal konstruiert werden. Da die Texte stellenweise Reime verwenden, sind auch dadurch Grenzen in der Formulierung und Darstellung gesetzt.

Die Leichenpredigt, die aus Anlass des fiktiven Todes von Bantle Karrer publiziert wurde, schliesst inhaltlich an das sechste «Thurgauer Gespräch», in dem Madleni berichtet hat, dass ihr Mann beim Zürcher Sturm auf Rapperswil gefallen sei. Sie ist bei der Leichenpredigt als Trauergast anwesend. Der Sprachstil der beiden Texte ist ähnlich. Sie greifen auf den gleichen Dialekt und viele identische Ausdrücke zurück. Beide sind in der Wortwahl derb und grob. Auch wenn die Verfasser beider Texte nicht bekannt sind, so kann davon ausgegangen werden, dass dem Autor der Leichenpredigt das «Madleni-Gespräch» vorlag. Die inhaltlichen und sprachlichen Parallelen weisen darauf hin.

Der Autor ging davon aus, dass auch seine Leserschaft den Dialog zwischen Madleni und dem Landrichter kennt, denn er wies nur kurz darauf hin. Die parodierenden Leichenpredigten stammten ursprünglich aus der Fastnachtszeit; in vielen eidgenössischen Orten wurden sie jeweils am Aschermittwoch gehalten und dienten der Unterhaltung und Belustigung. Der Name des angeblich Verstorbenen wirkt, als sei er nicht zufällig zustande gekommen. Denn im bereits erwähnten Andelfinger Wirtshaus «Bären» hat Ende des 16. Jahrhunderts die Familie Karrer gewirtet. Zwei der «Bären»-Wirte wenige Jahre vor dem 1. Vilmergerkrieg hatten überdies Pantli geheissen.²⁵⁰ Es ist allerdings möglich, dass es sich um eine rein fiktive Person handelte. Die Familie Karrer hatte das Bürgerrecht in Andelfingen. Es könnte sein, dass der Name Bantli Karrer häufig und daher ein klingender Ausdruck wie heute «Hans Müller» war.

²⁴⁷ Düselder, Leichenpredigt.

²⁴⁸ Düselder, Leichenpredigt.

²⁴⁹ Niederhäuser, Krieg: 26.

²⁵⁰ Stauber, Geschichte: 701-702.

Die fiktive Leichenpredigt sei bei der Bestattung des frommen Bantli Karrers, einem Bürger von Andelfingen und Korporal verlesen worden. Bantli Karrer sei am 30. Februar in einer Gruppe von Personen «von Nirgendshausen» zur Ruhe begleitet worden. Gehalten werde die Leichenpredigt von Antonio Kornhofer. Die erste Trauerbekundung findet sich ebenfalls auf dem Titelblatt unter dem Titelbild. Ein Reim erinnert daran, dass alle weltlichen Güter nichts bewirken, wenn der Tod naht. Gedruckt worden sei der Text zwischen zwei und drei Uhr.

Bereits diese wenigen Zeilen werfen Fragen auf. Der Titel verwendet das gleiche falsche Wort für Korporal, wie Madleni im vorausgegangenen Dialog. Es schafft damit eine Verbindung zum ersten Teil der Geschichte. Die Umstände von Bantlis Tod scheinen tragisch gewesen sein. Diejenigen, die bei ihm waren, sind ein namenloser Haufen, von denen nicht einmal die Herkunft bekannt war. Sowohl der Prediger als auch die angegebene Uhrzeit des Drucks dürfen als fiktiv angenommen werden. Letztere dient sicherlich der Belustigung.

Die eigentliche Leichenpredigt folgt dem üblichen Aufbau einer Predigt. Sie beginnt mit einer vermeintlichen Bibelstellen-Weisheit, die gefolgt wird von der Begrüssung und dem Segen für die Zuhörenden. Der Prediger erklärt, das Eingangszitat stehe nicht in der Bibel, sondern sei aus der Fabel von Heine Ysopus entnommen. Diese Worte werden in der folgenden Andacht besprochen. Damit beginnt der Text mit einer ironischen Darstellung, indem nicht etwa Bibelstellen zitiert werden wie für eine Leichenpredigt üblich, sondern Fabeln.

Kornhofer fährt weiter, er erinnere sich, wie motiviert Bantli aufgebrochen sei, der dann aber beim Sturm auf das «Chrotta-stättli Rapperswil, us disem Chrütz-volla Jomerthal ischt verschaida [...] ach laider gantz zerhackht vo selba Diebsmördera».²⁵¹ Man sei so grausam mit ihm verfahren, dass dem Prediger die Tränen kommen. Damit wird das Feindbild ausformuliert. Die Gegner sind einerseits diejenigen, die für den Tod von Bantli verantwortlich sind. Wie Madleni im letzten Teil bezeichnet sie der Prediger als Mörder und nicht als Soldaten. Sie sind bei der Lebensbeendigung nicht zimperlich vorgegangen, sondern haben Bantli grausam geschändet.

Bantli hingegen wird bereits im Titel als frommer, rechtschaffener Mann dargestellt, der das militärische Amt eines Korporals mit Freude und Motivation ausgeführt und tapfer gekämpft habe. Als Bürger von Andelfingen war er einer «von uns». Kornhofer will seinen Ruhm und sein Lob vortragen. Bantli sei seinem Hauptmann eifrig und bis in den Tod treu ergeben gewesen. Allerdings hätten ihn diese positiven Eigenschaften das Leben gekostet. Er wird als aufrechter, ehrlicher, braver Mann, als ein Muster der Ehrbarkeit beschrieben.²⁵²

Kornhofer geht zudem darauf ein, dass man den Evangelischen vorwirft, Ketzer zu sein. Doch das sei gar nicht möglich, da man «jo die pure lutere und klore Bibla hend, welle der gelehrte Ma Meister Marti Luther zu Jena vertütschet hett.»²⁵³ Wissend, dass es sich dabei nicht um ein schlagkräftiges Argument handelt, kommt der Text zurück zu Bantli, der von dieser konfessionellen Diskussion sowieso nichts hatte

²⁵¹ Ein schöne Leich-Preye: 365v.

²⁵² Ein schöne Leich-Preye: 365v-366r.

²⁵³ Ein schöne Leich-Preye: 366r.

wissen wollen. Er sei ein Vorbild an Demut gewesen. Die weitere Beschreibung von Bantli ist gespickt mit Zitaten aus berühmten Büchern und Sprichwörtern sowie mit lustigen Beschreibungen seines Charakters. Anhand einiger humoristischer Episoden aus seinem Leben versucht der Redner aufzuzeigen, dass Bantli viel für sein Vaterland getan habe, wie eben sein Leben gelassen.

Abschliessend gibt der Redner den Zuhörenden Ratschläge mit auf den Weg, wie sie sich verhalten sollten, sollten sie den gleichen «Diebsmördern zu Rapperschwil in dHänd fallen».²⁵⁴ Er empfiehlt ihnen, sie zu stellen, um Bantli zu ehren. Er habe in seinen letzten Lebensminuten, obwohl er schon zerhackt gewesen sei, noch ritterlich weitergekämpft und sich gewehrt, als würde ihn der Teufel holen. Jetzt lebe und schwebe er oben in Freuden. Die Predigt endet mit einem gemeinsamen Gebet für «vnsere» Städte und Dörfer, Witwen und Waisen, Vieh, Hab und Gut, unsere obersten Regierenden und «insonderheit für euser liebs Vatterland Schwytz.»²⁵⁵ Sollte der Krieg kommen und alles nehmen wollen, so wollten sie sich wehren, niemanden durchziehen lassen, den Feind bekämpfen und besiegen.

Die Figur von Bantli wird in dieser satirischen Flugschrift in Form einer ironischen Lobeshymne geehrt. Er wird positiv umschrieben, aber die Episoden aus seinem Leben lassen ihn als tollpatschig und töricht erscheinen. Dies trägt zur Belustigung des Publikums bei. Ebenso die Siegessicherheit des Gebets am Schluss der Leichenpredigt. Die Idee, das Zürcherische Andelfingen könnte im Krieg gegen einen Feind haushoch zu siegen, wirkt in Anbetracht der jüngsten Niederlage auf den Leser belustigend.

Die Leichenpredigt geht anders vor, um die Selbst- und Fremdbilder zu beschreiben, als die bisher untersuchten Medien. Die Aussagen des Redners über seine eigenen Gruppenangehörigen wie Bantli verdeutlichen die Fremdzuschreibungen durch die katholische Brille. Die ironische, angebliche Selbstdarstellung erlaubt diese besondere Form der gegenseitigen Beschreibungen. Auch wenn der Text in erster Linie der Belustigung und der Friedensappellation dient, so kommen die Evangelischen deutlich schlechter weg als die Katholischen. Ungeschickt stellen sich die Evangelischen im Krieg an, daher erscheint ihr selbstbewusstes Gebet am Schluss naiv. Bantli hatte vor Madleni sechs andere Frauen und scheint nicht allzu sittsam gewesen zu sein. Explizit wird darauf hingewiesen, dass es in katholischen Gebieten nicht möglich gewesen wäre, sich so masslos zu verhalten. Dadurch wird eine moralische Überlegenheit der katholischen Eidgenossen impliziert, wodurch die Niederlage der Evangelischen unausgesprochen den Ruf einer göttlichen Bestrafung für die gelebte Sittenlosigkeit erhält. Die katholische Leserschaft soll sich überlegen fühlen gegenüber den ungeschickten, naiven, fast kindlichen Evangelischen. Das für Bantli für seinen Ärger mit den Frauen empfundene Mitleid führt dazu, dass die evangelischen Orte nicht mehr als Gefahr wahrgenommen werden. Dies ebnet den Weg zur friedlichen Konfliktlösung, wobei das Bewusstsein darum, wer den Krieg gewonnen hat, eindeutig ist.

²⁵⁴ Ein schöne Leich-Preye: 368r.

²⁵⁵ Ein schöne Leich-Preye: 368v.

3.9.6 Titelbilder der «Thurgauer Gespräche»

Auf dem Titelblatt des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs» von 1655 befindet sich ein Holzschnitt (siehe Abb. 7). Das Bild zeigt zwei miteinander zu kommunizieren scheinende Personen, im Hintergrund befindet sich eine kleine Ortschaft hinter einem See oder Feld. Der Mann auf der linken Seite sieht vornehm gekleidet aus, derjenige auf der rechten Seite scheint aufgrund seines Umhangs und seines Wanderstabes ein Pilger zu sein. Ein direkter inhaltlicher Zusammenhang mit dem Textinhalt ist daher unwahrscheinlich. Denn es wird weder eine Wirtshaussituation gezeigt, noch handelte es sich bei Barthel und Jockel um einen Vertreter der städtischen Oberschicht und um einen Pilger.



Abb. 7: Titelblatt des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs» (Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I].)

Vermutlich handelt es sich bei dem Holzschnitt um eine Vorlage, die die Druckerei von David Hautt bereits besass und hier wiederverwendete. Bisherige Nachforschungen konnten zwar nicht belegen, dass Hautt dieses Motiv bereits einmal verwendet hatte, das könnte aber daran liegen, dass mit den benutzten Holzschnitten gehandelt wurde und sie zwischen verschiedenen Druckereien verkauft und ausgetauscht wurden. Insbesondere aufgrund der grossen Aktualität der vorliegenden Flugschrift könnte die Zeit zu knapp gewesen sein, um extra ein eigenes Bild anzufertigen. Möglich wäre aber auch, dass man einen alten Holzschnitt wiederverwendete, um Kosten zu sparen.²⁵⁶

Hinzu kommt, dass auch in der Frühen Neuzeit gewisse Motive beliebter waren als andere und immer wieder gekauft wurden. Die gedruckten Bilder leisteten einer zunehmenden Visualisierung des Alltages Vorschub, da erstmals Bilder aus den Kirchen und Fürstenthäusern

²⁵⁶ Bellingradt, Dynamic: 26-31.

für vergleichsweise erschwingliche Kosten in die Wohnhäuser der einfachen Bevölkerung gelangten. Die günstiger werdenden Bilder wurden umgenutzt und immer häufiger für die unterschiedlichsten Zwecke verwendet. Somit waren die Künstler und Drucker mit einer erhöhten Nachfrage nach massenhaft produzierten, stereotypen Bestsellern konfrontiert, die sie aus ökonomischen Gründen erfüllen wollten. Die Künstler mussten zunehmend die Ansprüche der Verleger erfüllen und konnten immer weniger kreativ wirken.²⁵⁷

Gemeinsam ist Bild und Text aber die Situation des gemeinschaftlichen, friedlichen Dialogs. Es soll und wird eine Szene eines informellen, freundlichen Gesprächs zweier Männer gezeigt. Möglicherweise wurde gerade dieses Bild recycelt, da der vornehm gekleidete Mann auf der linken Seite an einen städtischen Zürcher und der Pilger rechts an einen frommen Katholiken der Innerschweiz erinnerte. Insofern war das Motiv für die Schrift gut geeignet und unterstrich die Forderungen nach einer friedlichen Lösung des Konflikts.

Auf der Titelseite des zweiten «Kunckelstuben-Gesprächs» befand sich in der lediglich der Titel und kein Bildmotiv. Auf der Titelseite des ersten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» befindet sich wiederum ein Holzschnitt (siehe Abb. 8). Auf dem Bild sitzen sich an einem Tisch zwei Personen gegenüber. Die Tischbeine sind reich verziert, die Personen sitzen auf ebenfalls verzierten Bänken. Sie befinden sich in einem Innenraum; das Fenster im Hintergrund wird in der Mitte von einer Säule gestützt. Die zwei Personen scheinen Männer zu sein und tragen auffällige, spitze Hüte. Der Mann auf der rechten Seite schreibt mit einem Stift etwas auf, derjenige auf der linken Seite hat vor sich auf dem Tisch eine Art Tabelle mit Kreisen. Dabei könnte es sich um einen Abakus, einen Rechenschieber handeln.



Abb. 8: Titelblatt des ersten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» (Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1656 [I].)

²⁵⁷ Würgler, Medien: 115-116.

Auch bei diesem Bild wird bezweifelt, dass ein direkter inhaltlicher Zusammenhang mit dem Text der Flugschrift besteht. Im beschriebenen Dialog sprechen die handelnden Personen nur, keiner rechnet, keiner schreibt etwas auf. Die Säule im Hintergrund scheint aus einem herrschaftlicheren oder offizielleren Gebäude zu stammen, als dies ein Wirtshaus im Thurgau darstellen würde. Die indirekte Verbindung zum Inhalt besteht auch hier wiederum in der dargestellten Stimmung eines gemeinschaftlichen, freundschaftlichen Dialogs. Die Gründe, weshalb kein passendes Bild angefertigt wurde, werden die gleichen sein, wie beim «Kunckelstuben-Gespräch»: Zeit und Geld waren knapp.

Auf dem Titelblatt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» befindet sich ein weiterer Holzschnitt (siehe Abb. 9). Aufgrund der dicken Linien und der langen Überlieferungszeit ist das Motiv nicht mehr gut zu erkennen. Niederhäuser interpretiert es als einen Ritter auf seinem Pferd mit einer geschulterten Lanze. Der Ritter stehe für Krieg.²⁵⁸

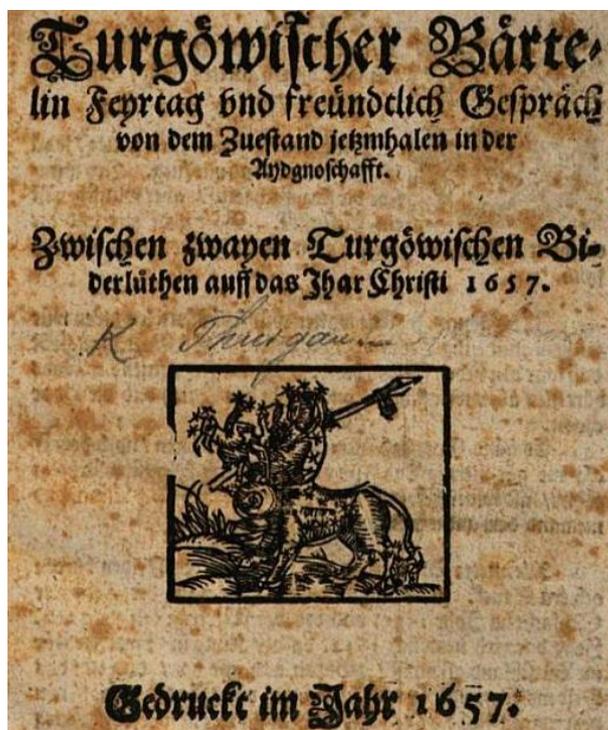


Abb. 9: Titelblatt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» (Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II].)

Aus Sicht der Verfasserin der vorliegenden Studie ist das nicht korrekt. Auch wenn nicht alle Bildelemente zweifelsfrei identifiziert werden können, so scheint es sich eher um einen Zentaur als um einen Ritter auf einem Pferd zu handeln. Dafür spricht, dass der Reiter viel zu weit vorne auf dem Pferd sitzen würde, etwa dort, wo eigentlich der Kopf des Tieres sein müsste. Die zentrale Figur hat einen menschlichen Oberkörper und einen tierischen Unterkörper. Da der menschliche Oberkörper gleich hoch ist wie die Schulterhöhe des Tieres, könnte es sich um einen Löwen oder ein Pferd handeln. Nutztiere wie Pferde und Kühe waren in der Frühen Neuzeit deutlich kleiner als heute.²⁵⁹ Die

²⁵⁸ Niederhäuser, Krieg: 113-114.

²⁵⁹ Moser, Viehzucht.

mächtigen Hinterbeine könnten aber auch auf einen Stier hindeuten.

Der menschliche Oberkörper hat einen Speer geschultert, in den Händen hält er ein Kaninchen. Sowohl Bauch und Rücken des tierischen Teils als auch Rücken und Kopf der menschlichen Hälfte und Beine des Kaninchens sind mit fünfzackigen Sternen verziert. Vor dem Bauch des Menschen, an der Stelle, an der eigentlich der Kopf des Tieres sein müsste, sieht man ein rundes Objekt mit Verzierungen, das der Mensch über den Arm gehängt zu haben scheint. Es könnte sich um eine Art Tasche oder Gamelle handeln. Hinter dem Fabelwesen sieht man eine einfache Wiesenlandschaft (siehe Abb. 10).



Abb. 10: Holzschnitt auf dem Titelblatt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» (Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II].)

Trotz der ausführlichen Bildbeschreibung wird der direkte innere Zusammenhang mit dem Textinhalt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» angezweifelt. Im Text geht es weder um ein Fabelwesen, noch um eine Situation, die aus Sicht der Verfasserin mit diesem Fabelwesen dargestellt werden könnte. Der Holzschnitt wurde vermutlich für einen anderen Text angefertigt und hier lediglich wiederverwendet wurde.

Der Inhalt der analysierten Flugschrift fordert einerseits Frieden, andererseits spricht er dem Zürcher Protestantismus die Existenzberechtigung ab. Im Gegensatz zu den anderen Titelbildern der «Thurgauer Gespräche» erschliesst sich nicht, weshalb ausgerechnet dieses Motiv für das Titelblatt wiederverwendet wurde. Entweder zeichneten sich Verfasser und Drucker durch hohen Fanatismus aus, sodass das kriegerische Motiv die Kampfansage an die evangelische Konfession unterstützen sollte. Oder aber, und das scheint wahrscheinlicher, der Text wurde in einer kleinen Offizin gedruckt, die nur eine kleine Auswahl an Bildern zur Verfügung hatte. Für diese Vermutung spricht die schlechte Bildqualität. Holzschnitte konnten nicht endlos wiederverwendet werden. Mit jeder Nutzung fransten die Muster mehr aus, weshalb die Linien immer dicker wurden. Wie oft ein Holzschnitt verwendet werden konnte, bis die Abdrücke undeutlich wurden, hing von der Art des verwendeten Holzes, von der Qualität des Papiers, der Druckfarbe und davon ab, wie die Vorlage geschnitten und wie bei der Ver-

vielfältig damit umgegangen wurde.²⁶⁰

Sowohl die Handschrift des «Baschi-Vli-Gesprächs» als auch das «Madleni-Gespräch» verfügen nicht über ein Titelbild. Auf dem Titelblatt der «Bantli Leichenpredigt» befindet sich ein Holzschnitt, der im Vordergrund zwei Personen zeigt (siehe Abb. 11). Diejenige auf der rechten Seite steht mit dem Rücken zum Betrachtenden, hat die Arme ausgebreitet, kippt leicht nach vorne, die Beine sehen aus, als würde die Person nach vorne laufen. Ihre Kleidung sieht nach römischer Soldatenrüstung aus. Die Person links sieht die andere Person an, sodass die Betrachtenden ihr bärtiges Gesicht und eine Krone auf dem Kopf erkennen. Der Mann, vermutlich ein Fürst oder König, ist leicht nach links geneigt, die Arme nach unten ausgestreckt und trägt die Kleidung eines römischen Feldherrn mit Cape. Die beiden Personen stehen auf einem durch kleine Hügel angedeuteten unebenen Untergrund. Im Hintergrund befindet sich links ein Zelt, der Rest wird von gesichtslosen, schemenhaft abgebildeten, unzähligen Personen eingenommen. Sie scheinen in eine Kampfhandlung verwickelt.

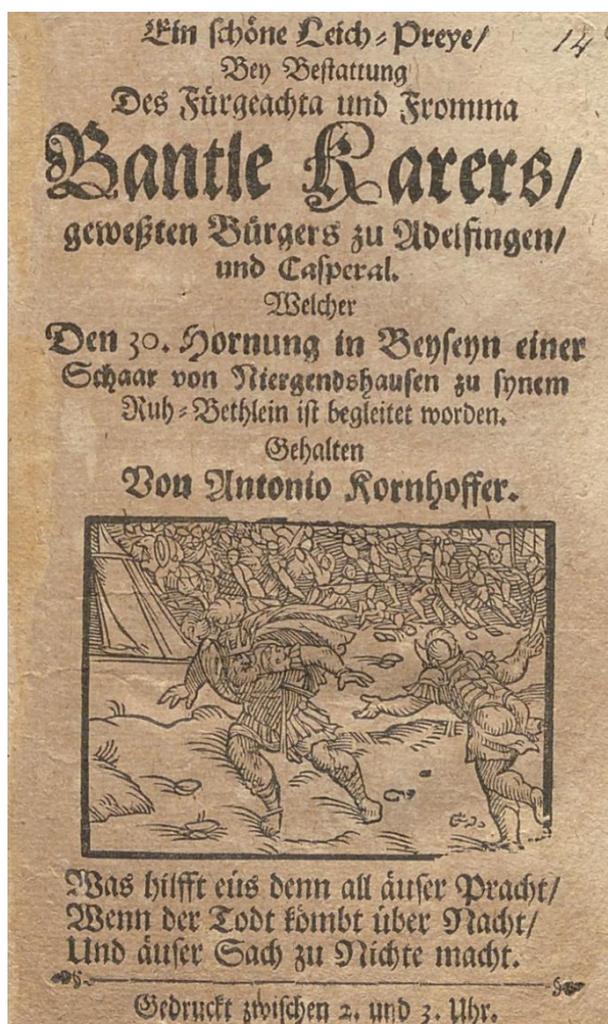


Abb. 11: Titelblatt der «Bantli Leichenpredigt» (Ein schöne Leich-Preye: 365r.)

²⁶⁰ Wendland, Buchillustration: 20. Wendlands Werk ist zwar eher populärwissenschaftlichen Arbeiten zuzuordnen, als Informationsbasis für die vorliegenden Fragen ist es dennoch kompetent. Wendland war Typograph und kennt die Druckverfahren.

Die dargestellte Szene zeigt eine Kriegssituation. Im Vordergrund stürzt ein vermutlich unbewaffneter Krieger auf einen anderen, sich zur Flucht wegneigenden, gekrönten Krieger. Daraus ergibt sich die Vermutung, dass der Holzschnitt nicht extra auf den Textinhalt abgestimmt angefertigt wurde. Das Motiv zierte bereits das Titelblatt der «Neuwe zeitung auß Niderland», die 1572 in Basel und Köln gedruckt wurde (siehe Abb. 12).²⁶¹ Da die Motive identisch sind, handelt es sich vermutlich um den gleichen Holzschnitt, der über grosse räumliche und zeitliche Distanzen mehrfach wiederverwendet wurde.

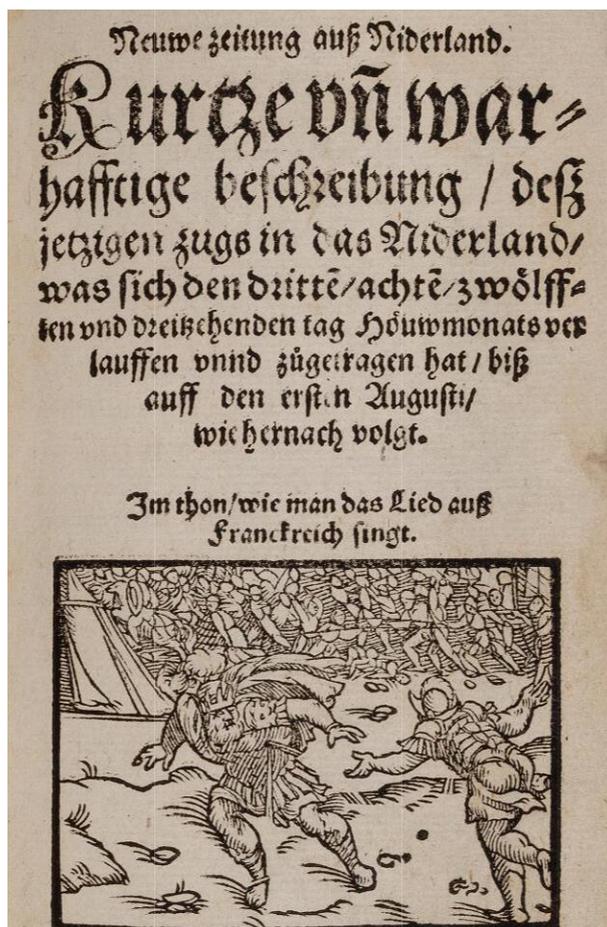


Abb. 12: Titelblatt der «Neuwe zeitung auß Niderland» (Neuwe zeitung auß Niderland, 1572.)

3.9.7 Gesamtanalyse der «Thurgauer Gespräche»

Der Titel der ersten beiden «Thurgauer Gespräche» verweist auf die sogenannte Kunckelstube, die synonym für soziale Plaudertreffpunkte verwendet wurde. Der Titel weist damit darauf hin, dass in der Flugschrift ein sozialer Austausch stattfindet. Er definiert diesen konkret als ein «Gantz Vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch»²⁶² zwischen einem Bauern und einem Wirt. Das beiden «Kunckelstuben-Gespräche» haben den gleichen Titel und verweisen darauf, dass der interkonfessionelle Dialog unter freundschaftlichen, nachbarschaftlichen und vertrauensbasierten Bedingungen stattfindet. Die beiden Konfessionen

²⁶¹ Neuwe zeitung auß Niderland, 1572: 1.

²⁶² Turgäwische Kunckelstuben, 1655 [I].

leben Tür an Tür. Indem der konfessionelle Gegner als Nachbar bezeichnet wird, wird er anerkannt. Seine Anwesenheit wird nicht in Frage gestellt und er wird in die eigene Gruppe inkludiert. Auch die weiteren «Thurgauer Gespräche» weisen in ihren Titeln darauf hin, dass es sich um einen freundschaftlichen, vertraulichen Dialog zwischen zwei Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen handelt. Sie werden damit als Einheit konstruiert, die sich von der Aussenwelt abhebt.

Die Flugschriften sind wie alle anderen Quellen an strukturelle und formale Vorbedingungen gebunden, in deren Rahmen sie ihre spezifischen Inhalte darstellen können und ausgewertet werden müssen. Texte werden durch gattungsspezifische Charakteristika vorstrukturiert und verfolgen bestimmte Ziele und Absichten.²⁶³ Um die «Thurgauer Gespräche» zu analysieren, müssen die determinierenden Eigenschaften, die sich durch ihre Form als Dialogflugschriften ergeben, mitbeachtet werden. Strukturiert sind die Flugschriften in Anlehnung an die Gerichtsterminologie mit Anklagen, Verteidigung und Gegenanklage; sowohl innerhalb der Dialoge als auch im Dialog der verschiedenen Thurgauer Gespräche miteinander. Sie fordern das Publikum auf, die Parteien gerecht zu beurteilen und den Schuldigen zu bestimmen.²⁶⁴

Einleitend muss festgehalten werden, warum trotz der drängenden Zeit im Vorfeld des aufziehenden Krieges das erste «Kunckelstuben-Gespräch» in Form einer ausgefeilten Dialogflugschrift verfasst, gedruckt und publiziert wird, obwohl ein Flugblatt viel schneller und günstiger hergestellt und verteilt hätte werden können. Besondere politische oder militärische Ereignisse produzieren in der Regel eine starke Zunahme an publizistischer Tätigkeit. Im Zusammenhang mit Kriegen kam es immer wieder zu einem Anschwellen der Flugschriften- und Flugblattproduktion. Im Kontext des Dreissigjährigen Krieges konnte ein derartiger Produktionsaufschwung bei zahlreichen prekären Momenten wie Schlachten oder grosser Bedrohung belegt werden.²⁶⁵ Flugschriften haben gegenüber Flugblättern zudem den Vorteil, dass sie mehr Inhalte transportieren können. Im Kontext von Konflikten wie im vorliegenden Fall können sie durch den grösseren Umfang differenzierter Stellung beziehen und einen Standpunkt argumentativ erläutern. Flugblätter sind zwar aufgrund eingängiger Illustrationen oft sehr wirkungsvoll,²⁶⁶ waren aber für den beabsichtigten deeskalierenden Appell, den Konflikt mit friedlichen, statt mit kriegerischen Mitteln zu lösen, nicht geeignet. Flugschriften hingegen konnten den Meinungsbildungsprozess beeinflussen und breite Bevölkerungsmassen zu konkreten Handlungen mobilisieren.²⁶⁷ Die Analyse der Titelseiten hat überdies ergeben, dass alle verwendeten Holzschnitte für die Titelbilder recycelte Bilder sind, die nicht extra für die vorliegenden Flugschriften angefertigt wurden. Die Drucker haben vielmehr aus ihrem Vorrat an bereits bestehenden Holzschnitten ein einigermaßen passendes Motiv ausgesucht. Damit konnten bei der Produktion viel Zeit eingespart und die Flugschriften aktuell herausgegeben werden.

²⁶³ Carl, Verwirrung: 234; Tschopp, Unsichtbares: 78-79.

²⁶⁴ Bremer, Religionsstreitigkeiten: 59.

²⁶⁵ Tschopp, Deutungsmuster: 21, 65-66.

²⁶⁶ Tschopp, Flugschriften: 312.

²⁶⁷ Tschopp, Flugschriften: 328.

Das erste «Kunckelstuben-Gespräch» verdeutlicht die Sicht katholischer Akteure auf die zunehmend gefährliche Situation Ende des Jahres 1655. Im Gegensatz zu Zürich ist die katholische Partei nicht an einem militärischen Krieg interessiert; dies trifft insbesondere auf Luzern zu, das einerseits nicht selbst vom Streit betroffen ist wie Schwyz, und andererseits als katholischer Vorort gewohnt ist, die finanzielle und militärische Hauptlast von gewaltsamen Konflikten tragen zu müssen. Die Luzerner Produzenten und Förderer der Flugschrift betonen daher, wie sinnvoll die Wahrung des Friedens und die Aufrechterhaltung des Status quo, von dem die katholische Seite auf Kosten der evangelischen Orte profitiert,²⁶⁸ für alle Beteiligten sind. Um den Anschein einer unvoreingenommenen Situationseinschätzung zu geben, wird der Dialog bewusst in die gemischtkonfessionelle Gemeine Herrschaft Thurgau verlegt, wo die katholische Bevölkerung in der Minderheit ist.

Zürich hat eine andere Sichtweise, da es den gegenwärtigen Zustand verändern möchte. Zürich ist seit dem Matrimonial- und Kollaturhandel von 1632 daran interessiert, Konflikte konfessionell aufzuladen, da damit eine paritätische Entscheidung erwirkt werden kann. Dies gilt rechtlich gesehen nur für konfessionelle Fragen aus den Gemeinen Herrschaften. Zürich versucht aber durch seine Forderung nach einem Schiedsgericht diese Vorgehensweise zu seinen Gunsten auch auf andere innereidgenössische und zwischenörtliche Fragen anzuwenden.²⁶⁹

Die «Thurgauer Gespräche» sind bemerkenswert, da sie im Kontext des Konfliktes mehrheitlich nicht konfessionell argumentieren, sondern politische Ziele wie Frieden und Autonomie von auswärtigen Mächten als gemeinsame Grundlage betonen. Sie tragen nicht durch Effekthascherei und plakative Schlagzeilen zur Eskalation bei, sondern stellen die gemeinsame Basis und das Zusammengehörigkeitsgefühl über die trennenden Streitpunkte. Insbesondere das Narrativ der guten Nachbarschaft spielte dabei eine zentrale Rolle. Der nachbarschaftliche Umgang wurde nicht nur immer wieder erwähnt und gefordert, sondern durch das bikonfessionelle, freundschaftliche Treffen von Barthel und Jockel beziehungsweise Madleni und dem Landrichter exemplarisch vorgeführt. Eine derartiges Argumentationsmuster war bereits im Kontext des Bauernkrieges von 1653 aufgefallen. Auch für die konfessionell unterschiedlichen, verbündeten Untertanen verschiedener eidgenössischer Territorien war die Betonung einer guten Nachbarschaft in eidgenössischem Sinne wichtig. Das Narrativ der guten Nachbarschaft scheint ein Gegenkonzept zur konfessionellen Abgrenzung dargestellt zu haben und den alltäglichen Umgang und Austausch zwischen den Konfessionen stärker illustriert haben, als Topoi, die lediglich auf eine friedliche Koexistenz abzielten wie beispielsweise die Termini «Frieden» oder «Ordnung».

Die «Thurgauer Gespräche» bezogen sich in ihrer Argumentation auf den Landfrieden von 1531, dessen Umsetzung und Auslegung das gemischtkonfessionelle Zusammenleben in der Eidgenossenschaft und in den Gemeinen Herrschaften geregelt hat. Grundsätzlich ermöglichte er die Koexistenz von katholischen und reformierten Orten in der Eidgenossenschaft und das gemischtkonfessionelle kleinräumige Zusam-

²⁶⁸ im Hof, Régime: 672-673.

²⁶⁹ Lau, Stiefbrüder: 459.

menleben in den Gemeinen Herrschaften. Durch die stetige Diskussion konkreter Umsetzungsfragen vor Ort konnten die mehrdeutigen Formulierungen des Landfriedens in praktikable Regelungen und feste Anwendungsgrundsätze transferiert werden. Das ständige Aushandeln erlaubte es, trotz der Spannungen und Herausbildung konfessioneller Gruppenidentitäten ein mehrheitlich friedliches Zusammenleben mehrerer Konfessionen aufzubauen. Mitte des 17. Jahrhunderts war der Landfrieden zu mehr als einem blossen Vertrag geworden. Er institutionalisierte ein Rechtssystem verfassungsähnlicher Qualität mit widerwillig akzeptierten Prinzipien, in dessen Rahmen soziale Konflikte stattfinden konnten. Durch ihn verdichteten sich Kommunikationskanäle und -muster, die den Ausbau eines interkantonalen Austausches förderten. Nicht zuletzt lieferte er den rhetorischen Ausgangspunkt für konfessionspolitisch motivierte Debatten, indem man sich immer wieder auf ihn als übergeordnete Autorität bezog.²⁷⁰

Die Analyse der Flugschriften belegt nicht nur, dass der Landfrieden ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben ermöglichte, sondern auch, dass der Diskurs um den Landfrieden deeskalierend wirken konnte. Der argumentative Bezug musste nicht wörtlich erfolgen, allein das Stichwort «Landfrieden» konnte einen Konflikt entschärfen, da er alle Beteiligten daran erinnerte, dass ein gemeinsames Regelwerk innere Konflikte regelte. Hier spielen die obrigkeitlich rechtlichen Bemühungen mit Praktiken auf lokaler Ebene zusammen. Die Kompetenz, Frieden zu stiften, lag spätestens seit dem 2. Landfrieden bei den politischen Obrigkeiten und war längst nicht mehr die Aufgabe der Theologen. Im konkreten Fall vor Ort wurde Frieden in dessen Rahmen täglich ausgehandelt. Die «Thurgauer Gespräche» verdeutlichen diese Mechanismen. Barthel und Jockel praktizieren den Frieden in ihrem Alltag und erwarten von den politischen Obrigkeiten, diesen rechtlich zu garantieren. Die Appelle nach Frieden sind an die politischen Entscheidungsträger gerichtet und nicht an die Theologen.²⁷¹ Der Bezug auf den Landfrieden als gemeinsame, juristisch-rechtliche Dachinstitution förderte die Entstehung einer verbindenden Gruppenidentität, die die konfessionelle Teilidentität überwölbte.

Eine derartige gemeinsame, konfessionsübergreifende Gruppenidentität zu stärken war das Ziel von mindestens vier der sieben analysierten «Thurgauer Gesprächen». Das zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch», das «Baschi-Vli-Gespräch» und die «Bantli Leichenpredigt» bemühten sich nicht aktiv um Deeskalation oder Friedenssicherung. Das zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» brauchte das nicht zu tun. Denn der Krieg lag bereits fast ein Jahr zurück. Es appellierte zwar nicht, den Krieg wieder aufzunehmen, hatte aber dank des bereits unterzeichneten Friedensvertrags die Möglichkeit, polemische Propaganda zu betreiben. Das «Baschi-Vli-Gespräch» ist insgesamt unfertig und undurchdacht. Dies könnte ein Grund dafür sein, weshalb es gar nicht erst gedruckt wurde. Es wirkt, als hätte der Verfasser ebenfalls mit der Absicht des Friedensappells mit dem Text begonnen und sich nach und nach in Rage geschrieben. Die Schuldzuweisungen nehmen zu. Die Forderungen gehen zunehmend in die Richtung, die Gemeinen

²⁷⁰ Head, *Dominion*: 142-144.

²⁷¹ Vrgl. zu den Friedenspraktiken Christin, Paix: 71-146.

Herrschaften wie der Thurgau seien von den politischen Streitigkeiten und Kriegshandlungen der regierenden Orte zu verschonen. Der gemischtkonfessionelle Alltag sei schon schwer genug.

Die «Bantli Leichenpredigt» wurde nach dem Waffenstillstand, vermutlich kurz nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages verfasst und veröffentlicht. Sie hat ebenfalls nicht die Funktion, für eine friedliche Beilegung des Konflikts zu werben. Stattdessen geht es nun darum, den Status quo zu sichern und zu erhalten. Den evangelischen Orten wird lebendig und plastisch vor Augen geführt, dass sie den Krieg trotz militärischer Übermacht deutlich verloren haben. Es wird aufgezeigt, wie die aktuellen Kräfteverhältnisse liegen, im Wissen, dass dies nicht den eigentlichen machtpolitischen Verhältnissen entspricht.²⁷² Daher wird literarisch fixiert, dass der Landfrieden zugunsten der katholischen Orte ausfällt aufgrund ihres militärischen Sieges. Die evangelischen Orte werden davor gewarnt, die Friedensbedingungen ändern zu wollen, sie würden erneut verlieren. Die katholischen Orte sind daran interessiert, den evangelischen Orten diese vermeintliche katholische Stärke einzupflanzen, da sie wissen, dass sie einen nächsten Krieg und damit auch ihre rechtliche Vormachtstellung verlieren könnten.

Die Texte verfolgten didaktische Intentionen. Um auch von einem nicht-lesefähigen Publikum verstanden zu werden, war daher ihre Anlage als Dialoge besonders geeignet. Die Flugschriftenautoren waren sich dem Umstand, dass ihre Texte zu einem wichtigen Teil durch gegenseitiges Vorlesen weiterverbreitet wurden, bewusst und trafen entsprechende sprachliche Vorkehrungen.²⁷³ Derartige sprachliche Anpassungen wie ein übersichtlicher Satzbau, ein gegliedertes Layout, sodass klar ist, welche Person spricht, oder Hervorhebungen von Zitaten aus den offiziellen Dokumenten wie dem Landfrieden finden sich auch in den «Thurgauer Gesprächen».²⁷⁴ Sie sind zudem in der Mundart des anvisierten Publikums verfasst.

Das Bedeutungspotential und die konkrete Wirkung der vorgestellten Texte auf den zeitgenössischen Diskurs hängen von deren Rezeption ab. Erst wenn die Rezipierenden den Text für ihre eigenen Handlungen ernst nehmen, wird er in seiner Bedeutung konstituiert.²⁷⁵ Die Basis für die Rezeption und Wirkung beim Adressaten sind zwar in den jeweiligen Bild- und Textquellen angelegt, aber wie sie konkret ausgesehen haben, kann nicht nur aus dem Inhalt abgeleitet werden.²⁷⁶ Dazu ist die Konsultation weiterer Quellen nötig. Dabei kann es sich beispielsweise um Kommentare, Antwortschriften, Notizen in Korrespondenzen oder Protokolle von Ratssitzungen handeln.²⁷⁷

Um zu beurteilen, wie sehr die angebotene Haltung und Einstellung den Vorstellungen der Rezipienten entsprochen haben könnte, kann ein Blick auf die Funktionsweise frühneuzeitlicher Publizistik helfen. Die Produktion frühneuzeitlicher Flugschriften oder anderer Drucktexte folgte ebenso wie heute den wirtschaftlichen Grundprin-

²⁷² Moos, Freiheit: 147-148.

²⁷³ Rössing-Hager, Rezipient: 77.

²⁷⁴ Vgl. Rössing-Hager, Rezipient: 135.

²⁷⁵ Tschopp, Unsichtbares: 52.

²⁷⁶ Tschopp, Unsichtbares: 60-61.

²⁷⁷ Tschopp, Unsichtbares: 64.

zipien von Angebot und Nachfrage. Die Produzenten wollten Ihre Ware möglichst vollständig verkaufen und versuchten daher, ihr Produkt so attraktiv wie möglich zu gestalten. Dazu mussten sie die Ansprüche ihrer Kunden kennen und erfüllen.²⁷⁸ Im Falle der Flugschriften bedeutete dies, dass sie diejenigen Texte druckten, die den Adressaten gefallen könnten. Die Verfassenden versuchten, spannende, relevante und glaubwürdige Texte und Bilder zu produzieren. Titelbilder dienten als Kaufanreize. Es kann daher bei kommerziell erfolgreichen Medien davon ausgegangen werden, dass sie den Erwartungen und Ansprüche der Kunden entsprachen, ansonsten wären sie nicht gekauft worden. Dies bedeutet, dass die textuellen oder bildlichen Inhalte der Medien und die Weltdeutung der Rezipienten zumindest teilweise übereinstimmten.²⁷⁹

Für die ausgewerteten «Thurgauer Gespräche» bedeutet dies, dass mit grosser Wahrscheinlichkeit mindestens das erste «Kunckelstuben-Gespräche», das «Madleni-Gespräch» und die «Bantli Leichenpredigt» sich grosser Beliebtheit erfreuten. Sie wurden mehrfach nachgedruckt, teilweise übersetzt oder aktuellen Veränderungen angepasst. Ausserdem wurde in mehreren anderen Flugschriften auf sie Bezug genommen oder geantwortet. Dies lässt auf eine breite und kontroverse Rezeption schliessen. Genaue Auflagenzahlen konnten allerdings nicht eruiert werden.

Das Bedürfnis nach friedensfordernder Literatur und im Falle des Madleni-Textes und der Leichenpredigt nach humoristischer Unterhaltung schein sehr gross gewesen zu sein. Damit kann davon ausgegangen werden, dass die breite Bevölkerung, welche als die Leserschaft der Flugschriften angenommen wird, sich ebenfalls keinen Krieg, sondern Frieden wünschte. Auch wenn evangelische Autoren mit der dargelegten Meinung über den Kriegsgrund nicht übereinstimmten und zwei Antwortschriften verfassten, so forderten auch sie grundsätzlich Frieden, nur unter anderen konfessionellen Vorzeichen. Die Kriegsschuld wurde in diesem Falle nicht Zürich, sondern Schwyz und den katholischen Orten vorgeworfen.

Die katholisch gefärbten Forderungen waren beliebter als die evangelischen Texte. Dies lag einerseits daran, dass sie literarisch und sprachlich hochwertiger und ansprechender waren. Andere Gründe können nur vermutet werden. Es könnten praktische Ursachen zugrunde liegen wie eine höhere Lesefähigkeit oder ein besserer Zugang zu Flugschriftenliteratur aufgrund eines weiter entwickelten Büchermarktes oder eines höheren Einkommens bei den Unterstützern der katholischen Seite. Die Luzerner Obrigkeit förderte die Verbreitung des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs». Möglicherweise war dieses für die potentiellen Rezipienten aufgrund eines obrigkeitlichen Finanzaufschubs erschwinglicher als die evangelisch gefärbten Texte. Der nahende und erfolgte Kriegsausbruch könnte dazu geführt haben, dass die Möglichkeit, sich mit Flugschriften zu versorgen, abnahm. Ein anderer Grund könnte sein, dass die in den evangelisch gefärbten Texten, im zweiten «Kunckelstuben-Gespräch» und in den beiden «Bärtelin Feyrtag-Gesprächen» angesprochenen Haltungen und Einstellungen nicht dem Erwartungshorizont der Leserschaft entsprach. Hier wurde womöglich ein

²⁷⁸ Schilling, Bildpublizistik: 5-7.

²⁷⁹ Tschopp, Unsichtbares: 76-78.

Deutungsangebot unterbreitet, das auf wenig Anklang stiess. Wenn das zweite «Kunckelstuben-Gespräch» aufgrund seiner schwachen sprachlichen Komposition oder aufgrund seiner evangelischen Färbung wenig gelesen wurde, so konnte dessen Fortsetzung, das erste «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» ebenfalls nicht auf ein grosses Publikum hoffen. Ausserdem unterschieden sich die Argumente nur unwesentlich vom ersten «Kunckelstuben-Gespräch». Das zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» zeichnet sich durch eine propagandistische Polemik wie kaum eine andere Flugschrift der Zeit aus. Die geringe Nachfrage lässt darauf schliessen, dass ein derartiges Deutungsangebot der konfessionellen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft nicht gefragt war. Die Bevölkerung stellte fest, dass trotz der dogmatischen Unterschiede ein gemischtkonfessioneller Alltag möglich war und hatte wenig Bedürfnis danach, die theologische Wahrheitsfrage neu aufzugreifen.

Die Feststellung, dass vor allem das erste und die letzten beiden «Thurgauer Gespräche», die alle katholisch gefärbt waren, auf grosse Resonanz stiessen und weit verbreitet wurden, erstaunt. Für das 16. Jahrhundert ist beispielsweise bekannt, dass die Produktion evangelisch gesinnter Flugschriften diejenige katholischer Autoren um ein Vielfaches überstieg. Die Flugschriften waren «das neue Propagandainstrument der Reformationszeit»²⁸⁰ und wurden mehrheitlich aus protestantischer Sicht verfasst. Katholische Autoren wagten sich erst langsam an die neuen Möglichkeiten heran.²⁸¹ Denn die Vertreter der katholischen Kirche wollten es vor allem in der frühreformatorischen Zeit vermeiden, Laien und die breite Öffentlichkeit in die theologische Diskussion einzubeziehen. Verfassten sie doch einmal Flugschriften, so in der Regel in lateinischer Sprache, wodurch der Zugang zu den entsprechenden Texten auf die gelehrten Eliten limitiert wurde.²⁸² Ausserdem schlugen sich die meisten Drucker bereits früh auf die Seite der Reformatoren und nahmen für sich in Anspruch, nur Texte zu drucken, die sie theologisch auch vertreten konnten. Den katholischen Schriftstellern fehlte es also grundlegend an Möglichkeiten, ihre Texte drucken und vertreiben zu lassen.²⁸³ Einige engagierte Autoren wie Johannes Eck oder Thomas Murner taten sich auch auf katholischer Seite durch breitenwirksame Texte hervor, konnten aber nicht die gleiche umfassende Rezeption erreichen wie die grosse Masse lutherischer Flugschriften.²⁸⁴

Der Dreissigjährige Krieg hatte ähnliche Auswirkungen auf die Flugschriften- und Flugblattliteratur. Der Büchermarkt brach in dieser Zeit komplett ein. Erschienen von 1610 bis 1619 noch fast 1'700 neue Werke pro Jahr, so waren es in der gleichen Zeitspanne von 1632 bis 1641 jährlich nur noch etwa 660 neue Werke. Ebenso nahm die Anzahl jährlich hergestellter Exemplare deutlich ab. Die Bücherproduktion erholte sich erst im 18. Jahrhundert von diesem markanten Einschnitt, was die verheerenden und langanhaltenden Wirkungen des grossen deutschen Krieges verdeutlicht. Gleichzeitig fand ein Trend hin zur Literatur in den Volkssprachen statt. Latein wurde zunehmend von den

²⁸⁰ Würgler, Medien: 17.

²⁸¹ Würgler, Medien: 20.

²⁸² Bremer, Religionsstreitigkeiten: 44-45.

²⁸³ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 325-328; Tschopp, Flugschriften: 326.

²⁸⁴ Tschopp, Flugschriften: 320.

im Volk gesprochenen Sprachen abgelöst.²⁸⁵ Die Flugschriften- und Flugblattproduktion hingegen hatte Hochkonjunktur. Auch wenn während des Dreissigjährigen Krieges die protestantische Publizistik viel weniger geeint auftrat als die katholische und von inneren Auseinandersetzungen zwischen Calvinisten und Lutheranern, zwischen Quietisten, Gemässigten und Radikalen zerrissen war, produzierte sie dennoch viel mehr Druckschriften. Katholische Drucke dienten meistens der Erbauung, nur selten beteiligten sie sich am öffentlichen Diskurs. Der Grund dafür lag unter anderem darin, dass es nur hohen katholischen Geistlichen gestattet war, protestantische Schriften mit konfessionellem Bezug zu lesen und auch nur mit dem Ziel, diese zu widerlegen. Dadurch waren sowohl Laien als auch die grosse Mehrheit des katholischen Klerus vom konfessionellen Diskurs ausgeschlossen. Die Beteiligung an nichttheologischen Kontroversen war zwar theoretisch möglich, fand aber ebenso nur wenig statt.²⁸⁶

Im Falle der Eidgenossenschaft kann im Kontext des 1. Villmergerkrieges dieses Ungleichgewicht zu Gunsten der evangelischen Schriften nicht festgestellt werden. Im Falle der Flugschriften scheint ein leichtes Übergewicht zu Gunsten der katholisch-gesinnten Texte zu bestehen; was bei den Volksliedern noch sehr viel stärker ausgeprägt ist: ein Grossteil der gedruckt überlieferten Liedtexte ist aus Sicht der Kriegsgewinner verfasst.

Die inhaltlichen Analysen zeigen, dass sowohl für Zürich als auch für Schwyz klar war, dass in der öffentlichen Debatte die konfessionelle Zugehörigkeit eines Untertanen nicht als Verbrechen dargestellt und mit Gefängnis oder Tod bestraft werden konnte. Nach den Erfahrungen der Kappeler Kriege und des Dreissigjährigen Krieges konnten konfessionelle Argumente in der offiziellen Diskussion nicht als Verurteilungsgrund dienen. Schwyz stellte argumentierte daher, die Angeklagten hätten gegen ihren Untertaneneid verstossen, indem sie heimlich den neuen Glauben angenommen hatten. Landesverrat war als Verbrechen anerkannt und konnte durch eine Hinrichtung bestraft werden, ohne dass die Obrigkeit in Erklärungsnot geriet. Diese Argumentationsmuster wurden von den gebildeten Verfassern der Flugschriften übernommen. Das Arsenal an möglichen Argumentarien, wie sie im Zürcher Kriegsmanifest und im katholischen Contra-Manifest festgehalten waren, wurden genutzt. Dabei muss beachtet werden, dass die ersten beiden «Kunckelstuben-Gespräche» vor der Veröffentlichung der beiden Manifeste verfasst und publiziert wurden. Die Argumentationsmuster hatten sich bereits im Vorfeld bei den Verhandlungen auf den Tagsatzungen herausgebildet und verbreitet. Sie waren zumindest einer gebildeten Oberschicht schon bekannt, bevor eine öffentliche Bekanntmachung erfolgte.

Die Flugschriften verdeutlichen, dass davon ausgegangen werden kann, dass die Bevölkerung die wichtigen eidgenössischen Verträge, allen voran den 2. Landfrieden von 1531, kannten sowie über deren Entstehungskontext mehr oder weniger informiert war. Das Wissen um die eigene Geschichte war zuweilen mythisch verklärt, aber dennoch waren wichtige Eckpunkte in Grundzügen vorhanden. Die Kenntnisse

²⁸⁵ Würgler, Medien: 40.

²⁸⁶ Tschopp, Deutungsmuster: 67-71.

der Landfrieden und Bündnisse reiht sich ein in eine lange Tradition helvetischer Selbstwahrnehmung und Geschichtsschreibung.²⁸⁷ Das kulturelle Gedächtnis beinhaltete die immer wieder verwendeten Texte und Rituale, deren regelmässige Neukonstituierung das Selbstverständnis der Gruppe definierte. Der Wissensvorrat der eidgenössischen Bevölkerung, der in ihrem kulturellen Gedächtnis bewahrt wurde und ihr ein Gefühl der Einheit vermittelte,²⁸⁸ bestand in nicht geringer Masse aus dem Wissen der gemeinsamen Vergangenheit (siehe Kapitel 2.2.1). Die Verfasser der beiden «Kunckelstuben-Gespräche» und der beiden «Bärtelin Feyrtag-Gespräche» kannten die eidgenössischen Verträge und konnten sie zitieren. Sie haben Zugang zum originalen Wortlaut des Landfriedens. Der dritte Landfriede, der im Anschluss an den 1. Villmergerkrieg geschlossen wurde und im Wesentlichen den bisherigen bestätigte, erschien noch im Sommer des Jahres 1656 im Druck und wurde gemeinsam mit dem 2. Landfrieden und dem Badener Vertrag von 1632 in der Bevölkerung verteilt.²⁸⁹

Unterdessen wurde die Leserschaft der «Thurgauer Gespräche» durch die Flugschriften über den Wortlaut des Landfriedens informiert. Allerdings genügten einige wenige Stichworte, um zu erklären, worauf die Verfasser hinauswollten. Die Zitate aus den Verträgen dienten der konkreten Beweisführung der eigenen Position. Es war nicht nötig, den Kontext zu erläutern, wie die Verträge genau entstanden waren oder worum es in den Verträgen ging und weshalb sie bis dato von so grosser Bedeutung für die eidgenössischen Orte waren. Die Verfassenden gingen davon aus, dass die eidgenössischen Untertanen, ob im Thurgau oder in den katholischen Orten ansässig, vom Landfrieden wussten. Für die Produzenten und Konsumenten dienten die Zitate der Beweisführung. Die Flugschriften orientierten sich argumentatorisch an den Begründungen der Obrigkeiten.

Die gegenseitigen Beschreibungen und Feindbilder, aber auch die Inszenierung der Selbstbilder erfolgte in der Regel nicht über Merkmale im Sinne von «ich bin nett», sondern über Verhaltensweisen wie «ich verhalte mich entsprechend den gemeinschaftlichen Regeln». Die Lesenden mussten daraus die entsprechenden Charakteristika und Eigenschaften der Parteien selbst eruieren. Beide Seiten waren stark bemüht, das eigene Lager als dasjenige darzustellen, welches rechtmässig handelte. Rechtmässigkeit wurde nicht an theologischen Grundsätzen oder Wahrheitsfragen gemessen, sondern an der Auslegung der eidgenössischen Bünde, des Landfriedens und am bisherigen Verhalten. Für die evangelische Seite waren die katholischen Sonderbünde immer wieder ein Zeichen dafür, dass die katholischen Orte die eidgenössischen Verträge nicht einhalten und sich nicht dem gemeineidgenössischen Sinn gemäss verhalten wollten. Der Abschluss der Verträge charakterisierte die Gegenpartei als uneidgenössisch.

Trotz der teilweise sehr deutlichen Feindbilder haben die evangelisch und katholisch geprägten Texte gemeinsam, dass sie mehr oder weniger erfolgreich für eine friedliche Lösung des Konflikts einstehen und zu einem friedlichen Nebeneinander aufrufen. Randolph Head

²⁸⁷ Tschopp, Medienvielfalt: 415.

²⁸⁸ Assmann, Gedächtnis: 12-16.

²⁸⁹ Aydnossisch Fridens-Instrument, 7. Merten, 1656: 1.

interpretiert die Friedenspropaganda als «Rhetoric of Coexistence».²⁹⁰ Während der Anfangszeit der konfessionellen Spaltung war das gegenseitige Misstrauen und Unverständnis so gross gewesen, dass über die konfessionellen Differenzen nur in Form gegenseitiger Beschuldigungen und Verketzerungen gesprochen werden konnte. Mitte des 17. Jahrhunderts wurden die religiösen Unterschiede zwar weiterhin als gefährlich und unnatürlich wahrgenommen und dargestellt, aber die Kluft zwischen der theologisch-gelehrten Rhetorik und der gelebten Wirklichkeit des alltäglichen Zusammenlebens wurde immer grösser. Nicht nur in den Gemeinen Herrschaften bestanden vielfältige interkonfessionelle Kontakte. Auch Handelsbeziehungen zwischen den Orten hatten sich intensiviert und zu einem vermehrten Austausch geführt. Der Thurgau bot ein geeignetes Setting, um trotz der konfessionellen Differenzen über religiösen Frieden zu sprechen und ihn zu fordern, denn hier wurde er tagtäglich gelebt und praktiziert.²⁹¹ Die gemischtkonfessionelle Gemeine Herrschaft diente als Vorbild für ein friedliches Miteinander und demonstrierte, dass ein solches möglich war.

Diejenigen Flugschriften, die nach dem Waffenstillstand oder nach der Unterzeichnung des 3. Landfriedens publiziert wurden, unterscheiden sich deutlich von denjenigen, die vor oder während des Krieges entstanden. Bisher wurden vor allem die Gemeinsamkeiten wie eine grundsätzliche Betonung der guten Nachbarschaft ausgeführt. Die Besonderheiten der drei späteren Flugschriften, des «Madleni-Gesprächs», der «Bantli Leichenpredigt» und des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» verdeutlichen die Deutung des militärisch errungenen Sieges durch die katholischen Orte. Diese drei Flugschriften propagieren den Frieden als anzustrebender und beizubehaltender Zustand. Sie profitieren aber davon, dass die Forderung nach einer friedlichen Lösung des Konflikts obsolet geworden ist. Sie verfolgen nun vielmehr den Zweck, die Kriegserfahrungen zu bewältigen und zu copen. Eine zentrale Strategie besteht in der Satire, der Ironie und des Lachens. Diesem Bedürfnis kommen das «Madleni-Gespräch» und die «Bantli Leichenpredigt» zweifelsfrei nach. Die sprachlichen Formulierungen des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» muten zuweilen durch die ständige Wiederholung des Passus «vom alten wahren christlichen Globen» zumindest für den heutigen Leser belustigend an.

Eine weitere zentrale Funktion der drei letzten «Thurgauer Gespräche» liegt darin, den Status quo abzusichern. Die Friedensbedingungen sind einmal mehr zugunsten der katholischen Orte ausgefallen, was nicht den realen Machtverhältnissen innerhalb der Eidgenossenschaft entspricht.²⁹² Dieses Ungleichgewicht von rechtlichen Bestimmungen und realpolitischen Faktoren resultierte erneut daraus, dass die katholischen Orte auf dem Schlachtfeld gegen eine besser ausgerüstete evangelische Übermacht gesiegt hatten. Sie hatten grosses Interesse daran, dass die zu ihren Gunsten ausgefallenen Friedensbedingungen bestehen blieben. Sie wussten aber auch, dass sie nicht in der Lage waren, mehr zu verlangen als die Bestätigung des Status quo ante. Die Flugschriften unterstützten dabei die Bemühungen, den bestätigten Land-

²⁹⁰ Head, Thurgau: 245.

²⁹¹ Head, Thurgau: 245-248.

²⁹² im Hof, Régime: 672-673.

frieden zu sichern, indem die aktuellen militärischen Kräfteverhältnisse betont wurden. Zürich habe trotz der Überzahl deutlich verloren. Die Botschaft der beiden Bantli-Texte beinhaltet daher die Warnung, Zürich würde auch bei einem nächsten Versuch unterliegen. Damit sollten die evangelischen Orte davon abgehalten werden, an den aktuellen rechtlichen Bedingungen rütteln zu wollen.

Verschiedene Ursachen kommen in Frage, weshalb alle analysierten Flugschriften anonym veröffentlicht wurden. Ein möglicher Grund für die anonyme Publikation konnte sein, dass der Inhalt des Textes den gängigen Normen widersprach oder gegen Zensurrichtlinien verstieß. In diesem Fall mussten die Verfasser Repressalien durch die Obrigkeit befürchten und schützten sich durch die Anonymität.²⁹³ Ein weiterer Grund könnte sein, dass sich die Autoren für zu unwichtig hielten oder bewusst hinter dem Inhalt der Texte zurückstehen wollten. Ein fehlender Autor konnte viel mehr Sympathien bei den unterschiedlichsten Gruppen und sozialen Schichten einfangen als ein explizit genannter Verfasser, der unter Umständen einer kleinen sozialen Schicht entstammte. Die gelehrten Eliten der eidgenössischen Stadtorte würden eine derartige kleine Gemeinschaft darstellen, mit der sich nicht sehr viele Lesende, schon gar nicht die allgemeine Bevölkerung, identifizieren konnte. Die Textinhalte sollten aber möglichst alle ansprechen und universell gelten, denn die Flugschriften waren an die ganze Bevölkerung gerichtet.²⁹⁴ Durch die Anonymität konnten sich Laien an der öffentlichen Meinungsbildung beteiligt fühlen.²⁹⁵ Aufgrund der Gemengelage der analysierten Flugschriften wird davon ausgegangen, dass dieser letzte Grund ausschlaggebend für die Entscheidung, den Text anonym zu veröffentlichen, war. Die Drucke sollten den Eindruck erwecken, ein neutraler Beobachter hätte das real stattfindende, spontane Gespräch mitgeschrieben.

Diesen Zweck verfolgte auch die Auswahl der Hauptfiguren. Es handelte sich nicht um Vertreter der eidgenössischen Obrigkeiten, die tatsächlich gerade über Krieg und Frieden verhandelten und die eine gewisse Entscheidungsmacht innehatten. Stattdessen waren es zwei Vertreter aus dem einfachen Volk, die über die aktuelle Situation diskutierten. Damit wurde gezeigt, dass der Diskurs alle angeht. Die Bevölkerung sollte das Gefühl erhalten, selbst am Diskurs und seiner Ausgestaltung beteiligt zu sein. Einzig im «Madleni-Gespräch» tritt eine Autoritätsfigur auf. Der Landrichter ist ein Vertreter der Obrigkeit, in der Regel aber gehört er zur im Thurgau ansässigen Bevölkerung und stammt aus der ländlichen Elite.

Um die Analyse der «Thurgauer Gespräche» zu vervollständigen, werden sie an dieser Stelle mit den Flugschriften von Johann Philipp Spiess von 1632 verglichen. Dadurch wird aufgezeigt, wie sich die Flugschriftenpublizistik und Rhetorik zwischen den Konflikten verändert hat und welche Besonderheiten im Kontext des 1. Villmergerkrieges herausgestrichen werden können.

Zwischen den beiden Flugschriftenreihen fallen einige Gemein-

²⁹³ Weller, Druckorte: III-IV.

²⁹⁴ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317; Tschopp, Flugschriften: 319.

²⁹⁵ Kaufmann, Reformation: 361, 434; Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317, 330.

samkeiten, aber auch deutliche Unterschiede auf. Spiess gelingt es beispielsweise deutlich weniger gut, einen ansprechenden Dialog zu gestalten, als den Autoren der «Thurgauer Gespräche». Die «Thurgauer Gespräche» sind sowohl inhaltlich als auch formal besser für das Vorlesen geeignet. Die Autoren können sich entweder besser in die Lesenden hineinversetzen oder sind nicht so stark «verbildet» wie Spiess, der seinen gelehrten Hintergrund gerne in seinen Publikationen demonstriert. Ein weiterer formaler Unterschied, der die grössere Nähe zum Publikum der Verfasser der «Thurgauer Gespräche» belegt, ist die Sprache. Spiess verfasst seinen Text in Schriftdeutsch, die anderen ihre Texte in der Mundart. Während in den Spiesser Texten zwei Evangelische miteinander über die aktuelle Situation sprechen und so per se die katholischen Miteidgenossen ausschliessen, werden in den «Thurgauer Gesprächen» beide Konfessionen inkludiert. Der Weg zum Dialog ist hier also offen und wird im Alltag praktiziert, während Spiess für einen völligen Bruch zwischen den Konfessionen plädiert und ihn auch sogleich vollzieht.

Grundsätzlich scheint eine Art Lernprozess zwischen den Texten von 1632 und denjenigen der 1650er Jahren stattgefunden zu haben. Der Dialog zwischen unterschiedlichen Konfessionen ist geschickt eingefädelt, denn er scheint auf den ersten Blick eine ebenbürtige Diskussion zu erlauben. Auch wenn er im Grunde nicht egalitär stattfindet, so wirkt er auf die Lesenden doch überzeugender. Die «Thurgauer Gespräche» sind überdies viel weniger polemisch und aufrührerisch als die Spiesser Texte. Die Verfasser der «Thurgauer Gespräche» möchten unbedingt verhindern, dass ihre Texte ebenfalls verboten werden wie diejenigen von Spiess.²⁹⁶

Die unterschiedlichen Ziele, die die Autoren mit ihren Texten verfolgen, führen zu völlig unterschiedlichen Settings. In den «Thurgauer Gesprächen» handeln zwei fiktive Personen aus der allgemeinen Bevölkerung. Mit einem Bauern und einem Wirt konnten sich viel mehr Lesende identifizieren als mit den beiden Ratsherren Stephan und Hans aus den Spiesser Texten. Spiess lässt zwei evangelische, eidgenössische Ratsherren über die Situation sprechen. Sie waren Teil einer politischen und wirtschaftlichen Elite, zu der nur eine kleine Bevölkerungsschicht gehörte, und sahen die Thurgauer als ihre schutzbefohlenen Untertanen an. Es wird vermutet, dass es sich um zwei Zürcher handelt. Denn einerseits wohnen sie in der Nähe voneinander, andererseits hat Stephan geschäftlich oft im süddeutschen Raum zu tun, der vor allem mit Zürich wirtschaftlich eng verwoben war.²⁹⁷ Spiess selber wohnte bis im Sommer 1632 im Thurgauischen Nussbaumen, zog anschliessend ins Zürcherische Stammheim. Er war mit der Zürcher Elite in regem schriftlichem Austausch. Die Vermutung liegt daher nahe, dass er bei seinen evangelischen Figuren bewusst Vertreter der politischen und wirtschaftlichen Elite von Zürich gewählt hat. Es geht Spiess nicht darum, Angehörige beider Konfessionen anzusprechen, sondern nur die evangelischen Eidgenossen, die Entscheidungsgewalt haben. Sein intendiertes Publikum sind die Zürcher Ratsherren.

Die «Thurgauer Gespräche» hingegen beabsichtigen, für den

²⁹⁶ Vrgl. Gallati, Politik (1918): 140-141.

²⁹⁷ Holenstein, Europa: 92-99.

Frieden und seine Vorteile zu werben; also für einen Ausgleich und ein friedliches Auskommen der beiden Konfessionen. Aus diesem Grund sprechen ein Katholik und ein Evangelischer miteinander, mit deutlicher Tendenz zur katholischen Konfliktwahrnehmung in den meisten Flugschriften. Es handelt sich bei den Dialogen um das landfriedliche System im Kleinen. Das durch die Institutionalisierung des Landfriedens im Thurgau etablierte verfassungsrechtliche System diente ebenfalls der grundsätzlichen Akzeptanz beider Konfessionen, allerdings mit deutlichem Vorteil für die katholische Konfession.²⁹⁸ Der Friede soll gewahrt werden, allerdings so, wie ihn die katholischen Orte verstanden. Ausserdem sprechen zwei Thurgauer Untertanen miteinander, was den Eindruck erwecken soll, es handle sich um die Innensicht von Personen, die in gemischtkonfessionellem Zusammenleben und konfessionellen Frieden geübt sind.

In Abgrenzung zu den Spiesser Texten zeigt sich einmal mehr, dass die friedenspropagierenden Gespräche nicht zufällig im Thurgau verortet wurden. Spiess hatte deutlich gefordert, die Gemeinen Herrschaften aufzulösen und die Gebiete unter den regierenden Orten aufzuteilen, um das verbindende Element der Eidgenossenschaft zu eliminieren. Er ging dabei nicht zimperlich mit den Bewohnern der Gemeinen Herrschaften um. Sie sollten notfalls einfach in Gebiete ihrer Konfession umziehen. Die «Thurgauer Gespräche» demonstrieren mit der Verortung in der Gemeinen Herrschaft, wie gross die Bedeutung dieser Gebiete für die ganze Eidgenossenschaft waren, wie abwegig eine Auflösung der Gemeinen Herrschaften und der Eidgenossenschaft war und zollten ihnen eine gewisse Wertschätzung.

Ein weiterer inhaltlicher Unterschied besteht darin, dass sich die Argumentation zumindest teilweise verändert. Die «Thurgauer Gespräche» nehmen in ihren Ausführungen, abgesehen vom zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» keinen Bezug mehr darauf, welche Religion die richtige sei. Es wird weder ein auswärtiger Retter wie der schwedische König noch ein gemeinsamer äusserer Feind wie Österreich erwähnt. Schliesslich warten die «Thurgauer Gespräche» mit ansprechenden Titelbildern auf, die das Publikum zum Kauf animieren sollen und auf den ersten Blick verdeutlichen, dass es sich um eine friedliche Dialogsituation handelt. Die Spiesser Texte verzichteten auf ein Titelbild, obwohl der Verfasser bereits zahlreiche Schriften publiziert hatte und vermutlich um die Wirkung der Bilder wusste. Möglicherweise wurden die Texte so rasch gedruckt, dass keine Zeit blieb, ein Bild auszuwählen oder, falls kein passendes vorlag, eines zu gestalten.

Die lange Ausführung von Unterschieden darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch Parallelen zwischen den beiden Flugschriftenreihen bestehen. In beiden Textreihen ist das zentrale Argument gegen den Gegner, dieser sei uneidgenössisch. Wobei zu beachten ist, dass Spiess viel stärker betont, dass die katholischen Orte uneidgenössisch *sind*, während sich Zürich, der Gegner in den «Thurgauer Gesprächen», uneidgenössisch *verhält*. Die Möglichkeit, zurück in den Kreis der sich eidgenössisch verhaltenden Orte zu kehren, ist damit für Zürich viel eher gegeben, indem es sein Verhalten ändert, als für die katholischen

²⁹⁸ Head, Dominion: 142-144.

Orte bei Spiess, da sich Merkmale viel weniger gut ändern lassen.

Der gegenseitige Vorwurf, sich uneidgenössisch zu verhalten, ist im 17. Jahrhundert zentral in den Auseinandersetzungen auf Bundesebene. Denn seit dem 2. Kappeler Landfrieden von 1531 waren die konfessionellen Grenzen fixiert. Beide Seiten akzeptierten die Anwesenheit des Anderen. Da sich beide Seiten bewusst waren, dass die theologische Wahrheitsfrage nicht gelöst werden konnte, verschwanden religiöse Elemente von der gesamteidgenössischen Ebene.²⁹⁹ Die eidgenössischen Bünde konnten nicht mehr beschworen werden, da die beiden Konfessionen den religiös aufgeladenen Eid unterschiedlich formulierten (siehe Kapitel 2.3.1 und 2.3.2).³⁰⁰ Stattdessen bezog man sich sowohl in der Betonung des Gemeinsamen als auch der Differenzen auf die eidgenössischen Werte im Sinne von, «wir sind Eidgenossen und die Anderen haben gegen die eidgenössischen Grundprinzipien verstossen, die wir zum Wohle aller verteidigen.»

Der Vergleich der beiden Flugschriftenserien verdeutlicht, dass dieses Argumentationsmuster über lange Zeit eingeübt worden war und keine singuläre Besonderheit des 1. Villmergerkrieges war. Stattdessen gehörte der gegenseitige Vorwurf, sich uneidgenössisch zu verhalten, zum Argumentationsarsenal eidgenössischer Akteure im öffentlichen Diskurs, ebenso wie der Rückbezug auf die Tugenden der Vorfahren und die Unsittlichkeit der Gegenwart. In der Streitdiskussion ist Coping damit inhärent vertreten. Denn das Trennungsargument «un-eidgenössisch» beinhaltet sprachlich den Zusammengehörigkeitsgrund «eidgenössisch». Diese besondere Form des Copings ist neben der schlechten finanziellen Lage ein Grund, weshalb die eidgenössischen Konflikte selten zu Kriegen ausbrachen und die geführten Kriege nur kurz dauerten. In der Streitargumentation war der Friede bzw. Coping schon integriert. Das Eidgenossenschaftsargument genügte nicht, um die Untertanen lange aufzuwiegeln.

Das Argument des eidgenössischen beziehungsweise uneidgenössischen Verhaltens war ein lang eingeübtes Vorstellungskonzept, das sich in der Szene der Kappeler Milchsuppe ein erstes Mal bildlich manifestiert hat. Das Bild der Kappeler Milchsuppe betonte das Eidgenössische trotz konfessioneller Differenzen. Jeder Eidgenosse befand sich auf seinem Platz, in der Schüssel quasi das Eidgenössische, wovon alle ihren gerechten Anteil erhalten sollten. Wenn jemand gegen die Regeln versties, mit seinem Löffel über seine Grenzen hinauslangte, wurde er zurechtgewiesen.³⁰¹

In der zeitgenössischen Wahrnehmung und der öffentlichen Meinung über eine Situation ging es immer darum, ob man sich eidgenössisch verhalten hatte oder nicht. Angesprochen wurden nicht konfessionelle Identitäten, sondern eine gut-eidgenössische. Beide Parteien argumentierten mit dem uneidgenössischen Verhalten des Gegenübers. Die Vorstellung dessen, was uneidgenössisches Verhalten sei, unterschied sich allerdings. Beide Seiten beanspruchten für sich, die eigene Interpretation dessen, was gut-eidgenössisch sei, sei die einzig Richtige. Die öffentlich-publizistische Argumentation versuchte durch den

²⁹⁹ Lau, Konfessionskonflikt: 38.

³⁰⁰ Bächtold, Gott: 302-338; Würigler, Tagsatzung: 396-410.

³⁰¹ Bullinger, Reformationsgeschichte: 183.

Anspruch auf Deutungshoheit, die eigenen machtpolitischen Interessen durchzusetzen.

3.9.8 «Der Alte Eydtnoß» von 1656

Die Flugschrift «Der Alte Eydtnoß Oder Wider-Lebende Wilhelm Thell: Wider den Gräwel der Verwüstung Hochlöblicher Eydtnosschafft / oder Schweyzerlandts» von 1656 wurde nach dem Villmergerkrieg verfasst und publiziert.³⁰² Die darin auffindbaren Rhetoriken verdeutlichen, wie die erlebten Ereignisse gedeutet wurden.

Dazu werden der Text und das Bild auf der Titelseite gemeinsam ausgewertet, denn sie erläutern und ergänzen einander,³⁰³ indem sie die zu vermittelnden Inhalte auf unterschiedlichen Ebenen an die Leserschaft transportieren (siehe Abb. 13). So kann beispielsweise ein Bild für sich allein die Ereignisse des Dreissigjährigen Krieges theologisch interpretieren, während komplexere Zusammenhänge mit Hilfe des dazugehörigen Textes vermittelt werden. Das Bild erfüllt Funktionen, die über eine blosser Illustration hinausgehen. Die Produktion von Bildern war teuer. Sie wurden daher nicht wahllos, sondern reflektiert und zielgerichtet eingesetzt. Dies zeigt ein Blick in andere zeitgenössische Publikationen, die von David Hautt aus Luzern, dem Drucker der vorliegenden Flugschrift, produziert wurden. Die Mehrheit von ihnen kommt ohne Bild auf der Titelseite aus.



Abb. 13: Titelseite der Flugschrift «Der alte Eydtnoß» ([Pfyffer], *Der alte Eydtnoß*, 1656.)

Das Bild soll auf den ersten Blick den Textinhalt in vereinfachter,

³⁰² [Pfyffer], *Der alte Eydtnoß*, 1656.

³⁰³ Scribner, Flugblatt: 71.

pointierter Form wiedergeben. Als visuelle Paraphrase des Textes kann es ihn im Notfall ersetzen. Die Flugschriftproduzenten wussten, dass nicht alle Menschen lesen konnten oder wollten. Die Bilder waren für mehr Menschen zugänglich als die Texte und unterstützen den Textinhalt auch für lesefähige Personen. Das Bild spitzt die Textaussagen zu und macht sie sichtbar. Damit wird erreicht, dass sich die Hauptaussage von Text und Bild leichter einprägen lässt und agitatorisch wirkungsvoller wird.³⁰⁴ Nicht zuletzt soll das Bild einen Kaufanreiz bieten.³⁰⁵

Im Gegensatz zu den «Thurgauer Gesprächen» sind bei dieser Flugschrift Bild und Text aufeinander abgestimmt. Es ist daher zentral, dass sie gemeinsam ausgewertet werden, da sie gemeinsam die Hauptaussage vermitteln. Während der Text eine bestimmte Situation interpretiert und in einen grösseren Zusammenhang stellt, ist das Bild ein symbolisches Abbild der entsprechenden Situation. Bei einer getrennten Interpretation liefe man Gefahr, wichtige Aussagen zu verpassen. Schliesslich waren Bild und Text auch für das zeitgenössische Publikum als Einheit fassbar. Die beiden Teile dieser Einheit machen die Aussage auf unterschiedlichen Deutungsebenen fassbar. Das Bild spricht stärker die visuellen Sinne an, während der Text vor allem auf kognitiver Ebene Inhalte vermittelt

Das Bedeutungspotential und die Wirkung von Bild und Text hängen von ihrer jeweiligen Rezeption ab. Bilder sind in ihrer Bedeutung für die Betrachtenden nicht starr und eindeutig festgelegt. Sie bieten eine Kombination von Symbolen, welche unterschiedliche, aber nicht unendlich viele Interpretationen erlaubt. Forschende können nur das zeitgenössische Wahrnehmungspotential der Bilder beschreiben, nicht aber eine einzig richtige Interpretation.³⁰⁶ Unter Einbezug des historischen und sozio-kulturellen Kontext mit zeitgenössischen Interpretationsmustern sowie des Kommunikationszusammenhangs der Quelle kann eine Annäherung dennoch gelingen.

Die Untersuchung des Titelbildes eröffnet neue Forschungsperspektiven. Titelbilder und Holzschnitte wurden in bisherigen Studien nur wenig beachtet oder unterschätzt, indem sie als simple Illustrationen und schmückendes Beiwerk eingestuft wurden. Verwendeten historische Arbeiten dennoch Bildquellen, taten sie dies meist aus pragmatischen Überlegungen, wenn ihre Textquellen nicht genügend Informationen lieferten.³⁰⁷

Dieser Bewertung wird entgegengehalten, dass die Produktion von Bildern aufwändig, zeitintensiv und teuer war. Die Produzierenden haben sich genau überlegt, weshalb sie wo welches Bild mit welcher Absicht verwendeten. Daher wird seit den 1990er Jahren die spezifische Informationsqualität, die von Bildern ausgeht, in der Forschung stärker gewichtet. Die Analyse der Bildpropaganda während der frühen Reformationszeit hat dazu beigetragen, Bilder vermehrt als aussagekräftige Quellen zu betrachten. Bilder transportierten durch eine einprägsame Bildsprache einen besonders kämpferischen und agitatorischen Inhalt.

³⁰⁴ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 313.

³⁰⁵ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 245; Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 312-314.

³⁰⁶ Tschopp, Unsichtbares: 52-55.

³⁰⁷ Würzler, Medien: 111-113.

Da Bilder immer wieder für propagandistische Zwecke verwendet wurden, ist die historische Forschung mittlerweile vom eigenständigen Wert von Bildquellen überzeugt.³⁰⁸ Eine Adaption der Untersuchungen auf die nachreformatorische Zeit steht allerdings noch weitgehend aus.

Neuere Forschungen diskutieren nicht nur die Verwendung von Kunst als Statussymbol, Propaganda oder zur Selbstdarstellung, sondern auch die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Bildern und anderen Medien. Besonders die frühneuzeitliche Publizistik zeichnet sich durch die grosse Bedeutung von visuellen Mitteln und intensiven Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Medien aus.³⁰⁹

Die Flugschrift «Der Alte Eydtgnoß» kommentiert die damals aktuellen Ereignisse in der Eidgenossenschaft und damit, auch wenn nicht explizit genannt, die Geschehnisse im Kontext des 1. Villmergerkrieges. Da die Produktion von Flugschriften günstig erfolgen konnte, waren sie erschwinglich und nicht nur einem beschränkten, elitären Kreis zugänglich. «Der Alte Eydtgnoß» ist heute in mehreren Exemplaren in Luzern, Zürich, Basel, Fribourg, München und Leipzig überliefert. Daher wird vermutet, dass er beliebt und weit verbreitet war.³¹⁰ Eine Analyse des Text- und Bildinhaltes ermöglicht die Rekonstruktion der Interaktion zwischen Text- und Bildaussagen und dem Publikum. Es wird erfasst, mit welchen Aussagen sich das Publikum identifizieren konnte.

Publiziert wurde die Flugschrift gemäss der Aufschrift auf dem Titelblatt im Jahr 1656 in Uranien-Burg. Weder Autor, Verlag noch Künstler des Bildes werden auf der Titelseite genannt. Uranien-Burg ist ein erfundener, fiktiver Ort. Die Flugschrift wurde damit also vollständig anonym veröffentlicht; wobei das genannte Druckdatum von 1656 plausibel ist.³¹¹

Um den Text und das Bild der Flugschrift angemessen kontextualisieren zu können, wurden ihr Ursprung und ihre Urheberschaft rekonstruiert. Der fiktive Ort Uranien-Burg steht für Luzern; Verfasser der Schrift sei gemäss Emil Weller Ludwig Pfyffer. Weller erwähnt nicht, ob Pfyffer aus der Linie der von Wyher oder von Altshofen stammt. Die Schrift wurde in der Offizin von David Hautt dem Älteren (1603-1677) in Luzern gedruckt.³¹² Warum die Schrift anonym veröffentlicht wurde, wird an entsprechender Stelle zu prüfen sein.

David Hautt stammte aus Strassburg, wo er seit 1630 als Buchdrucker arbeitete. Er war mit Margarete Beuttler verheiratet und zog 1636, zum katholischen Glauben konvertiert, nach Luzern. Er erhielt den Status eines Hintersassen und kaufte eine ehemals von Johann Hederlin gegründete Druckerei. Sein Repertoire umfasste mehrheitlich religiöse Werke, aber auch Schulbücher oder landeskundliche Texte und Karten. 1643 kaufte er, um seinen Wirkungsbereich auszudehnen, die Wiener Verlagsbuchhandlung von Kaspar von Rath. Dadurch erhielt er die damit zusammenhängenden Privilegien der Universität Wien. Ausserdem fuhr er an die Buchmessen in Frankfurt am Main und in Leipzig.

³⁰⁸ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 313.

³⁰⁹ Würzler, Medien: 113.

³¹⁰ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656.

³¹¹ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656.

³¹² Weller, Druckorte: 19.

1650 erhielt er den Wappenbrief von Kaiser Ferdinand.³¹³

Am 30. März 1657 wurde seine Druckerei in Luzern bei einem Feuer zerstört. Der Schaden wurde auf 130'000 Gulden geschätzt. Obwohl der Rat von Luzern ihn kurz darauf zum Stadtdrucker ernannte, zog Hautt noch im gleichen Jahr nach Konstanz, wo er die Stadtdruckerei und die bischöfliche Druckerei kaufte. 1665 verfasste, druckte und verlegte er angesichts der Kometensichtung zwei astronomische Kommentare. Die Verfasserin der vorliegenden Studie vermutet deshalb, dass Hautt aktiv an öffentlichen Diskursen teilnahm und seine Arbeit nicht als blosses Ausüben eines gelernten Handwerks verstand. Die Druckerei in Luzern übernahm unterdessen sein Sohn Gottfried Hautt (1634-1692), diejenige in Konstanz führte nach seinem Tod sein Sohn David Hautt der Jüngere (geb. 1632) weiter.³¹⁴

David Hautt war nicht nur als Buchdrucker, sondern auch als Kupferstecher tätig.³¹⁵ Er war der Urheber eines Kupferstiches in der «*Helvetia Sancta*» von Heinrich Murer aus dem Jahr 1648.³¹⁶ Die ihm zugewiesenen Werke haben meist religiöse Inhalte wie eine Darstellung der Mutter Gottes als «*Sancto Virgi Maria, Patrona Helueticorum*» von 1648³¹⁷ oder das Bildnis des Martyriums des Heiligen Meinrads.³¹⁸ Am Ort seiner Einsiedelei war das Kloster Einsiedeln gegründet worden.

Hautts künstlerische Fähigkeiten als Kupferstecher lassen vermuten, er könnte auch den Holzschnitt für das Bild auf der Titelseite der untersuchten Flugschrift angefertigt haben. Dass in der Flugschrift kein Hinweis auf den Künstler oder Produzent des Titelbildes zu finden ist, ist nicht ungewöhnlich. Kupferstiche und Holzschnitte wurden meistens ohne Signatur veröffentlicht.³¹⁹ Die Signaturen von Conrad Meyer auf den Zürcher Neujahrsblättern stellen dabei eher eine Ausnahme dar. Ein kurzer Exkurs erlaubt, zu begründen, weshalb die Verfasserin davon ausgeht, dass Hautt nicht Urheber des Holzschnittes war und der Künstler damit weiterhin unbekannt bleibt.

Holzschnittdrucke werden mit Hilfe eines Hochdruckverfahrens hergestellt. Die zu druckenden Bereiche müssen weiter herausragen als diejenigen Stellen, die ausgespart werden sollen. Für die Herstellung wird ein glattes Brett verwendet, in das alle nicht zu druckenden Teile hineingekratzt werden, damit sie tiefer liegen als die zu druckenden Bereiche. Die Holzart determiniert die mögliche Stärke und Breite der Linien.³²⁰

Der Kupferstich hingegen entsteht wie die Radierung durch ein Tiefdruckverfahren. Sie wurden im 17. Jahrhundert beliebter und ersetzten vielerorts die Holzschnitte, da sie exaktere Ergebnisse lieferten. Vor allem im künstlerischen Bereich verwendete man nun Tiefdruckverfahren, die genauere und feinere Bildlinien ermöglichten. In den Populärmedien, die möglichst günstig hergestellt werden sollten, verwen-

³¹³ Blaser, *Buchdruckerlexikon*: 153-154; Lischer, David Hautt.

³¹⁴ Blaser, *Buchdruckerlexikon*: 153-154; Lischer, David Hautt.

³¹⁵ u.a. Graphikportal; Katalog der Deutschen Nationalbibliothek; SIKART Lexikon zur Kunst in der Schweiz; VD17.

³¹⁶ SIKART Lexikon zur Kunst in der Schweiz, Hautt.

³¹⁷ Hautt, Märtyrer.

³¹⁸ Hautt, *Sancta Virgo Maria*.

³¹⁹ Würigler, *Medien*: 2.

³²⁰ Wendland, *Buchillustration*: 20.

dete man weiterhin die Holzschnitte.³²¹

Die Radierungen konnten leichter hergestellt und produziert werden als die Kupferstiche und erlaubten die Kombination mit anderen Druckverfahren. Daher waren sie im 17. Jahrhundert für die Produktion von Buchillustrationen beliebt. Beim Tiefdruckverfahren müssen die zu druckenden Bereiche in die Kupferplatte eingekratzt werden und tiefer liegen als die nicht zu druckenden Stellen. Die dickflüssige Farbe wird auf die erwärmte Platte aufgetragen und vorsichtig von der Oberfläche wieder abgewischt, sodass sie nur noch in den vertieften Bereichen vorhanden ist. Danach wird ein angefeuchtetes Papier aufgelegt und in der Presse zusammengedrückt, wobei das Papier die Farbe aus den Vertiefungen aufnimmt und aufsaugt.³²²

Beim Holzschnitt und Kupferstich handelt es sich um völlig unterschiedliche Druckverfahren, die mit verschiedenen Materialien und Werkzeugen arbeiten. Es kam daher selten vor, dass eine Person beide Druckverfahren beherrschte und regelmässig anwendete; ganz ausgeschlossen ist es allerdings nicht. David Hautt, der sowohl Drucker als auch Kupferstecher war, hat daher den Holzschnitt vermutlich nicht angefertigt. Es besteht zwar die Möglichkeit, dass er das Bild entworfen hat, dennoch bleibt der Künstler unbekannt.

Verfasser der Schrift war der Luzerner Ludwig Pfyffer (1612-1686).³²³ Pfyffers genaue Abstammung ist allerdings schwierig zu rekonstruieren. Das «Historisch-Biographische Lexikon der Schweiz» und die «Neue Deutsche Biographie» ordnen Ludwig Pfyffer mit den entsprechenden Lebensdaten dem Familienzweig der Pfyffer von Wyher zu.³²⁴ Die Datenbanken des vatikanischen Archivs und die Zentralbibliothek Zürich weisen Ludwig Pfyffer aber dem Familienstamm der von Altshofen zu.³²⁵

Die Verfasserschaft wurde 1947 von Ricco Labhardt, der sich mit der Geschichte der Telltradition im 18. Jahrhundert befasst hat, angezweifelt. Seine Begründung, der Text müsse aufgrund seiner biblischen und historischen Verweise von einem Geistlichen oder einem Magistraten, nicht aber von einem Militär verfasst worden sein, kann mit den biographischen Angaben von Ludwig Pfyffer entkräftet werden.³²⁶ Pfyffer stammte aus einem der führenden Luzerner Patriziergeschlechter und war entsprechend katholischer Konfession. Die genannten Pfyfferschen Linien gehen auf Ludwig Pfyffer von Altshofen (1524-1594) zurück, dem sogenannten «Schweizerkönig». Diese war ein einflussreicher, wohlhabender Luzerner Militärunternehmer, Schultheiss und Förderer der tridentinischen Reformen.³²⁷ Unter seinen Söhnen teilte sich die Familie in mehrere Linien. Christoph Pfyffer (1593-1673), Inhaber einflussreicher politischer Ämter bis hin zum Schultheissenamt und einer der reichsten Luzerner seiner Zeit, begründete den Familienzweig

³²¹ Würzler, Medien: 42.

³²² Wendland, Buchillustration: 22.

³²³ Holzmann, Bohatta, Anonymen-Lexicon: 9; Weller, Druckorte: 19.

³²⁴ Lischer, Pfyffer: 368; zur Gilgen, Ludwig Pfyffer [von Wyher Junior]: 427.

³²⁵ ZBZ Alte Drucke 18.169,30; Vatican History, Schweizergarde.

³²⁶ Labhardt, Wilhelm Tell: 46-47.

³²⁷ Lischer, Ludwig Pfyffer von Altshofen; Rogger, Machtpolitik: 124-126; zur Gilgen, Ludwig Pfyffer von Altshofen: 427.

der Pfyffer von Altishofen.³²⁸ Sein Bruder Johann Ludwig Pfyffer (1560-1594) wurde Stammvater der Linie Pfyffer von Wyher.³²⁹

Die Familie Pfyffer nahm während der Frühen Neuzeit eine bedeutende Stellung in der eidgenössischen Elite ein, indem sie zahlreiche einflussreiche politische Ämter und angesehene Offiziersstellen in fremden Diensten besetzte. Zwischen 1652 und 1682 stammten elf von 19 Kommandanten der päpstlichen Garde aus der Familie Pfyffer. Durch die Aufgabe, die Pensionen zu verteilen, und aufgrund gewinnbringender Geschäfte im Solddienst wurde die Familie sehr wohlhabend und konnte eine Vormachtstellung aufbauen.³³⁰

Ludwig Pfyffer, der Verfasser der untersuchten Flugschrift, war ebenfalls sowohl militärisch als auch in politischen Ämtern tätig. Er diente als Offizier in spanischen und französischen Truppen und von 1629 bis 1634 bei der päpstlichen Garde, was ihm eine Ernennung zum Ritter vom Goldenen Sporn einbrachte. Daneben hatte er 1653 das Vogteiamt zu Wikon und 1655 dasjenige in Büron inne. Er gehörte dem Luzerner Rat an und war von 1658 bis 1686 Kommandant der päpstlichen Schweizergarde in Rom. Damit war er nach seinem jüngeren Bruder Johann Rudolf Pfyffer (1614-1657) das zweite Mitglied der Familie Pfyffer auf diesem Posten.³³¹

Der Text der Flugschrift deutet auf einen katholischen Verfasser, der in deutscher Dichtkunst geübt war und über eine zeitgenössische Rhetorikusbildung verfügte. Der Verfasser kannte sich mit den zeitgenössischen politischen Verhältnissen, mit römischer Geschichte und Zahlensymbolik aus.³³² Diese Eigenschaften treffen auf Ludwig Pfyffer zu. Er hatte einen breiten Bildungsstand und Einblick in innere Regierungskreise Luzerns. Labhardts Einwände, Ludwig Pfyffer könne aufgrund seiner militärischen Karriere nicht auch Magistrat und damit der Verfasser der Flugschrift gewesen sein, sind daher unbegründet.

Die bisherige Forschung hat sich trotz seiner politischen und militärischen Karriere kaum mit Ludwig Pfyffer befasst. Die ausführlichsten Informationen finden sich im Werk «Die Schweizergarde in Rom» von Paul Krieg aus dem Jahr 1960, welche gleichzeitig auch die neuesten Forschungsergebnisse darstellen. Die Artikel im Historisch-Biographischen Lexikon der Schweiz stammen aus dem Jahr 1929. Krieg stützt sich in seinen Ausführungen unter anderem auf das Familienbuch der Pfyffer und das San-Pellegrino-Buch der päpstlichen Garde. Er weist Ludwig Pfyffer dem Familienzweig der von Altishofen zu, da dieser selbst das auch getan hat. Das Grabdenkmal von Pfyffer, welches sich in der Kirche San Pellegrino in Rom befindet,³³³ führt die Inschrift «LVDOVICVS PFIFTER AB ALTISHOFEN».³³⁴

Ludwig Pfyffer war der Sohn von Jakob Pfyffer und Sybilla Göldlin von Tiefenau. 15jährig diente er seit 1627 in Frankreich, trat 1629 als Fähnrich der Schweizergarde in Rom bei und stieg ein Jahr

³²⁸ Lischer, Christoph Pfyffer von Altishofen; zur Gilgen, Christoph Pfyffer: 427-428.

³²⁹ zur Gilgen, Ludwig Pfyffer [von Wyher Senior]: 427.

³³⁰ Lischer, Pfyffer; Lischer, Pfyffer: 368.

³³¹ zur Gilgen, Ludwig Pfyffer [von Wyher Junior]: 427.

³³² Fenner, Bedeutung: 44.

³³³ Krieg, Schweizergarde: 200.

³³⁴ Fotografie des Grabdenkmals des Gardehauptmanns Ludwig Pfyffer von Altishofen, in: Krieg, Schweizergarde: Abbildung 33.

später zum Leutnant auf. 1634 verliess er die Garde, obwohl er für seine gute Arbeit vom Papst zum Ritter vom Goldenen Sporn geschlagen worden war. Er wurde Rittmeister in spanischen und französischen Diensten und kämpfte erfolgreich in zahlreichen Schlachten.³³⁵

1640 bewarb er sich um die freigewordene Stelle als Kommandant der päpstlichen Garde, unterlag aber Jost Fleckenstein. Daraufhin kämpfte erneut in verschiedenen Regimentern Europas. 1643 heiratete er die Elsässerin Maria Anastasie und warb erstmals selbst zwei Kompanien für Frankreich an, die er auch befehligte. Drei Jahre später stieg er zum Hauptmann auf.³³⁶

Seine militärischen Erfahrungen sammelte Pfyffer in einer Schrift über das Kriegswesen. Seine Erwägungen «Demonstratio fidelis et arcana» überreichte er zwischen 1647 und 1650 dem Luzerner Rat. 1651 verfasste er zudem die Schrift «Fidelis et arcana remonstratio, das ist trewhärtzige geheime Warnung an die nochlobliche catholische Eidgenosschaft und insonderheit an die hochlobliche statt Lucern zuo mehrer defension» und bezog damit Stellung zur militärischen Situation in Luzern und der Eidgenossenschaft.³³⁷

Als der Gardekommandant der päpstlichen Garde Jost Fleckenstein 1652 starb, bemühte sich Ludwig Pfyffer erneut erfolglos um den Posten.³³⁸ Im 17. Jahrhundert sah es Luzern als sein Recht an, den Kommandanten der päpstlichen Leibgarde stellen zu dürfen. Üblicherweise erfolgte die Ernennung durch den Papst, der aus einem Dreivorschlag des Luzerner Rates auswählte.³³⁹ Den Posten erhielt Johann Rudolf Pfyffer, der jüngere Bruder von Ludwig, der seit 1630 in der Garde diente.³⁴⁰

Der militärisch erfahrene Offizier Ludwig Pfyffer wurde bei inneren eidgenössischen Konflikten jeweils nach Hause gerufen. Er nahm sowohl am Bauernkrieg von 1653 als auch bei der Schlacht bei Villmergen 1656 als Major teil. Bei Letzterem befehligte er eine 400 Mann starke Truppe und veränderte den Schlachtverlauf durch einen gewagten Vorstoss entscheidend. Sein Grossonkel väterlicherseits, Christoph Pfyffer, Mitglied des Kleinen Rates, Inhaber zahlreicher Landvogteiämter sowie von 1659 bis 1673 Schultheiss, war bei dieser Schlacht der Oberbefehlshaber der katholischen Truppen.³⁴¹

1657 übertrug Johann Rudolf Pfyffer aufgrund einer Krankheit seinem Bruder Ludwig die Aufgabe, ihn als Kommandanten in Rom zu vertreten. Dieser übernahm den Auftrag gerne, lag er doch in Luzern gerade in Streit mit seinem Grossonkel Statthalter Christoph Pfyffer. Nachdem Johann Rudolf im Dezember 1657 starb, wurde Ludwig Pfyffer ein Jahr später vom Papst, der wiederum aus einem vom Luzerner Rat präsentierten Dreivorschlag auswählen konnte, in seinem Amt bestätigt. Aufgrund seiner bisherigen militärischen Laufbahn war er kompetent für diese Position. Die katholischen Orte erwarteten von ihm

³³⁵ Krieg, Schweizergarde: 173-174.

³³⁶ Krieg, Schweizergarde: 174.

³³⁷ StALU AKT 13/2258: 1651 – Fidelis et arcana remonstratio.

³³⁸ Krieg, Schweizergarde: 171.

³³⁹ Surchat, Kanton: 202.

³⁴⁰ Krieg, Schweizergarde: 162-163; Niederberger, Nidwalden: S. 8.

³⁴¹ Lischer, Christoph Pfyffer von Altishofen; zur Gilgen, Ludwig Pfyffer: 427.

aber, dass er neben seinem Kommandoposten als Agent am päpstlichen Hof agierte und erreichen sollte, dass man in der Übernahme der hohen Kosten, die der 1. Villmergerkrieg verursachte hatte, vom Papst unterstützt werde.³⁴²

Hinsichtlich seiner militärischen Karriere war Pfyffer überaus erfolgreich. Auf dem politischen Terrain hingegen bewegte er sich weniger trittsicher. Zwischen 1647 und 1650 lag er in einem langwierigen Streit mit dem Luzerner Rat, weil er eine Schmähschrift gegen hohe geistliche und weltliche Persönlichkeiten weitergereicht hatte. Um eine Verurteilung zu verhindern, erschien Pfyffer unter Vortäuschen einer Krankheit nicht zur Anhörung und versuchte, die Angelegenheit möglichst lange zu verschleppen. Er hoffte, sie würde mit der Zeit vergessen gehen. Prolongation war eine beliebte Strategie zur Konfliktberuhigung in der Alten Eidgenossenschaft. Da er allerdings auch bei der Söldneranwerbung Gesetze missachtete, wurde er 1649 schliesslich vom Luzerner Rat in contumaciam verurteilt. Er verlor seine bürgerlichen Rechte und wurde des Landes verwiesen. Dem Einsatz seiner Familie verdankte er es, dass er sich 1650 verantworten und um Verzeihung bitten durfte. Nachdem er öffentlich Abbitte und Reparationen geleistet sowie eine Wallfahrt nach Einsiedeln unternommen hatte, erhielt er seine bürgerlichen Ehren und Rechte zurück.³⁴³

Paul Krieg geht davon aus, dass die Vorfälle dem Ansehen von Pfyffer nicht nachhaltig schaden. Schliesslich wurde er vom Luzerner Rat als Gardekommandant vorgeschlagen.³⁴⁴ Es ist allerdings denkbar, dass ihn der Rat in Rom «versorgt» wissen wollte.

Die Flugschrift «Der Alte Eidgenoß» verfasste Pfyffer im Jahr 1656 als Kommentar zu den aktuellen Ereignissen im breiteren Kontext des 1. Villmergerkrieges.³⁴⁵ Der Titel «Der alte Eydtgnoß, oder widerlebende Wilhelmb Thell. Wider den Gräwel der Verwüstung hochlöblicher Eydtgnosschafft oder Schweytzerlands» wird sicherlich die Neugierde des Publikums geweckt haben. Einerseits weckte der Rückbezug auf Wilhelm Tell, der die Befreiungstradition personifizierte, bei den potentiellen Käufern positive Assoziationen an die Heldengeschichte. Andererseits impliziert der zweite Teil des Titels, dass es sich um einen aktuellen Kommentar zur gegenwärtigen Situation handelt, der auf das Interesse der Leserschaft stiess.

Der Untertitel lautet gleich wie der Titel der Zürcher Predigtsammlung von Felix Wyss vom August 1655. Hans Peter Niederhäuser geht davon aus, dass es sich dabei um einen Zufall handelt.³⁴⁶ Die vorliegende Analyse wird zeigen, dass Indizien und Hinweise darauf hindeuten, dass der Autor die Predigtsammlung gekannt hat. Aus Sicht der Verfasserin wäre denkbar, dass die Flugschrift an die Predigtsammlung anlehnt und gegen das im Vorgängerwerk angekündigte Ende der Welt opponierte. Felix Wyss hatte den Katholischen eine wichtige Funktion im göttlich gelenkten Weltgeschehen zuerkannt; sie seien Agenten des Satans, würden die Evangelischen, das auserwählte Volk, quälen und

³⁴² Krieg, Schweizergarde: 171-173; Surchat, Kanton: 204.

³⁴³ Krieg, Schweizergarde: 175-177.

³⁴⁴ Krieg, Schweizergarde: 178.

³⁴⁵ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 1.

³⁴⁶ Niederhäuser, Krieg: 320-321.

seien damit Vorboten des nahenden Jüngsten Tags (siehe Kapitel 3.5.2). Ludwig Pfyffer wird diese Weltsicht nicht geteilt haben und hätte versuchen können, einen Gegenentwurf zu gestalten. Er versprach im Titel, die notwendigen Mittel zu kennen, um die nahende Zerstörung der Eidgenossenschaft, wie sie in der Predigtsammlung sakral aufgeladen vorausgesagt wurde, zu verhindern.

In der Flugschrift gibt sich der Verfasser als Wilhelm Tell und als von Gottes Gnaden eingesetzter Begründer der hochlöblichen Eidgenossenschaft aus. Die Schrift ist grob in zwei inhaltliche Teile gegliedert. Der erste Teil ist ein kurzer Kommentar zur aktuellen Situation, während der Hauptteil aus einem dreizehnteiligen Appell an die Lesenden besteht. Der fiktive Autor Wilhelm Tell bezeichnet die Lesenden als seine Nachfahren und Brüder, denen er Glück, ewigen Frieden und Einigkeit wünscht. Er ruft sie zu einem besseren, frommeren, rechtschaffeneren und insgesamt «eidgenössischeren» Leben auf. Während die Predigtsammlung von Felix Wyss das Zeitgeschehen aus theologischer Sicht interpretiert und auslegt, bietet die Flugschrift eine säkularisierte Sichtweise an, indem der weltliche Held Wilhelm Tell die Ereignisse kommentiert. Als alteidgenössischer Befreiungskämpfer für die Freiheit der Eidgenossenschaft von tyrannischer Fremdherrschaft ermöglicht er sowohl eine katholische als auch eine evangelische Identifikation. Er tritt damit als überkonfessioneller, vermeintlich neutraler Beobachter mit umfassendem Gültigkeitsanspruch auf. Inwiefern sich die politischen Eliten mit Tell identifizieren konnten, ist fraglich. Die verfügbaren Chroniken, die von der Oberschicht gelesen wurden, interpretierten die Figur eher als Draufgänger denn als Held (siehe Kapitel 2.2.1).

Der Autor bezeichnet die Situation, in der sich sein Vaterland gerade befinde, als gefährliche Zeit, die den ewigen Frieden und die eidgenössische Einigkeit bedrohe. Wenn die Lesenden nicht aufpassen, werde dies den Untergang des Vaterlandes bedeuten. Dass er damit den 1. Villmergerkrieg meint, erwähnt er nicht explizit. Hauptgrund für die Konflikte seien das «Missverständs der Religion»³⁴⁷ und die schlecht geführte politische Regierung.

Der Autor nimmt damit die grossen Debatten der Zeit auf. Er verwendet die üblichen Schlagworte, um die eigenen Forderungen zu stützen und zu legitimieren. Es geht um das Wohl des Vaterlandes, den ewigen Frieden und die eidgenössische Einigkeit. Anschliessend führt er das antike Beispiel von Cicero an. Dieser habe den Römern vorausgesagt, wenn sie die alten Sitten verkommen lassen, werden sie ihre Freiheit verlieren. Damit demonstriert er nicht nur die eigene Gelehrtheit, sondern auch die Tradition, in die er die Eidgenossenschaft setzt. Sie orientiere sich am antiken Beispiel und solle daraus lernen. Die alten Sitten müssten bewahrt werden, um von den Leistungen der tapferen Vorfahren wie den Bundesverträgen profitieren zu können.

Geht man davon aus, dass die Flugschrift durch die Wyss'sche Predigtsammlung inspiriert wurde oder das Vorgängerwerk kommentierte, zeigt der Vergleich der beiden Texte, wie unterschiedlich die beiden Autoren die Welt gesehen haben. Der Pfarrer deutete das Zeitge-

³⁴⁷ [Pfyffer], Der alte Eydtnoß: 2, 1656.

schehen im Kontext der biblischen Weissagung der kommenden Apokalypse und versteht diese als ein Ereignis vergleichbar mit Krieg, Hungersnot oder einer Naturkatastrophe. Der Innerschweizer Militär aus einer mächtigen Patrizierfamilie versteht unter der Apokalypse das Ende der eidgenössischen Freiheit und Unabhängigkeit. Für ihn gab es nichts Schlimmeres, als dass die Eidgenossenschaft selbstverschuldet ihre Autonomie verlieren könnte.

Tell und seine Nachfahren hätten «Gute / heylsame Gesetz vnd Bündt»³⁴⁸ zu allseitigem Wohl und Frieden installiert. Aber die aktuelle Diskussion um die alten Gesetze und Bünde seien unnütz, teuer und auf Kosten der einfachen Bevölkerung. Er kritisiert damit implizit den Erneuerungs- und Veränderungsdrang der evangelischen Orte, welche die Bundesverträge vereinheitlichen und den Landfrieden neu interpretieren wollten. Dass er die Zürcher Forderungen nicht unterstützt, verpackt er geschickt in einer allgemeinen Ablehnung von Neuerungen. Er legitimiert seine Haltung damit, dass die eidgenössischen Bünde ihre Vorbilder in der Bibel hätten und unter Gottes Schutz stünden. Dadurch erhält der Status quo so etwas wie ein göttliches Gütesiegel, wodurch eine Veränderung oder gar Verbesserung per se überflüssig ist.

Belegen kann Wilhelm Tell das durch den langen, gottgefälligen Frieden, von dem die Eidgenossen profitieren konnten. Gott stehe über allen Bünden und Verträgen, denn er wurde in allen Texten um seinen Schutz angerufen. Gott sei ein Friedens-Fürst und hasse die Zwietracht, was der Ausgang des letzten innereidgenössischen Konfliktes belege. Pfyffer liefert hier einen kontrastreichen Gegenentwurf zur Darstellung im Predigtband von Wyss, der Gottes Zorn gegen die sündhaften Menschen ins Zentrum seines Gottesverständnisses stellt. Pfyffer betont, Gott habe diejenigen mit einer Niederlage bestraft, die sich des Friedensbruches schuldig gemacht und damit gegen die aus seiner Sicht existenziellen Grundprinzipien des Zusammenlebens verstossen hätten. Aus diesem Grund schliesst Tell den ersten Teil der Flugschrift mit der freundlichen Bitte ab, die Lesenden mögen daran denken, wenn sie sich nicht gemäss den Prinzipien der *Eidgenossenschaft* verhalten, werde sie Gott bestrafen. Konkret meint er damit, wer die Erhaltung der Republik vor einem vorzeitigen Untergang bewahren wolle, solle auf «Zierdt im Reden»³⁴⁹ verzichten und stattdessen alles Mögliche für den gemeinen Nutzen und die allgemeine Wohlfahrt tun.

Diese Schlusspassage des ersten Teils der Flugschrift verdeutlicht anschaulich das Verständnis des Verfassers, das er von der Eidgenossenschaft hat. Er hält seinem Publikum, welches er als seine Brüder anspricht, explizit vor, sie sollten daran denken, dass sie sich Eidgenossen nennen. «Eydtossen / ist sovill gemeint / daß Euch Gott Ewren Standt dato erhalten / Euch Ewers Eydts geniesen lassen. Hergegen / baldt Jhr den Nahmen auß der Obacht lassen wollen / Gott sich alsobaldt mit der Execution vnd Straff sehen / vnnnd würcklich spüren lassen.»³⁵⁰ Der kriegerische Konflikt widerspricht dem vor Gott geleisteten gegenseitigen Treueeid. Ein Bruch ziehe Gottes Strafe nach sich, wie dies die evangelischen Orte erfahren haben.

³⁴⁸ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 2.

³⁴⁹ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 5.

³⁵⁰ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 4.

Der zweite Teil besteht aus einem langen Appell an die Lesenden, die alten Sitten zu bewahren, die tapferen Taten der Vorfahren als Vorbilder zu nehmen, die Bünde und Verträge der Vorfahren zu bewahren und zu achten. Tell ermahnt sie zur Frömmigkeit und zum Ablassen von Lastern und Bosheit, welche das Ekeln und die Verwüstung verursacht haben. Denn nur so könne die Eidgenossenschaft weiterhin den gottgefälligen Frieden bewahren. Die jüngsten Ereignisse hätten gezeigt, dass Gott diejenigen strafe, welche schuld an Konflikten sind.³⁵¹

Der Appell umfasst insgesamt 13 Punkte. Es wird kein Zufall sein, dass die Anzahl der Kritikpunkte derjenigen der eidgenössischen Orte entspricht. Der fiktive Wilhelm Tell will darauf hinweisen, dass alle Stände davon betroffen sind und bei der Beseitigung der schlechten Angewohnheiten mithelfen müssen. Dies zeigt, dass der Autor mit Zahlensymbolik umzugehen wusste.³⁵² Die Liste liest sich entsprechend der Einleitung als eine Aufforderung, zu den alten eidgenössischen Werten und Tugenden zurückzukehren, wie sie zu Zeiten von Tell geschätzt und gelebt wurden.

Tell wirft den Lesenden vor, dass die falschen Personen durch gute Beziehungen die politischen Ämter erhalten würden. Ludwig Pfyffer war selbst Angehöriger der Luzerner Oberschicht und gehörte einer der einflussreichsten und vermögendsten Familien seiner Zeit an. Er war Mitglied des Luzerner Rates, obwohl er mehrheitlich nicht vor Ort weilte, sondern als Söldnerführer in fremden Diensten seinen Lebensunterhalt bestritt und Karriere machte.³⁵³ Vermutlich verdankte er seinen Platz im Luzerner Rat vor allem seiner Familienabstammung, der familiären Pflicht, die dynastischen Interessen zu wahren und der utilitaristischen Überlegung, einen sicheren Posten zu haben, sollte er den Kriegsdienst aus irgendeinem Grund nicht mehr ausüben können. Diese Konstellation wirft daher die Frage auf, wie diese Forderung zu seinem eigenen Leben passte. Zeugt sie von Frustration infolge einer nichterhaltenen Stellung in der Luzerner Regierung, bei der er gegen einen weniger qualifizierten Mitbewerber unterlegen ist? Oder handelt es sich um eine vergleichsweise objektive Einschätzung zeitgenössischer Missstände?

Aus den wenigen biografischen Angaben lässt sich nicht rekonstruieren, ob er sich hinsichtlich eines bestimmten Luzerner Amtes übergangen fühlte. Allerdings hatte er sich sowohl 1640 als auch 1652 erfolglos auf die Stelle des Kommandanten der päpstlichen Garde beworben. Insbesondere die Niederlage gegen seinen jüngeren Bruder Johann Rudolf 1652 musste den erfahrenen Offizier und Verfasser militärischer Fachliteratur gekränkt haben. Die Ernennung des Gardekommandanten lag teilweise beim Luzerner Rat, der ein Vorschlagsrecht hatte. Der Papst wählte anschliessend aus drei Kandidaten aus.³⁵⁴ Gut möglich, dass Pfyffer bei der Formulierung des ersten Artikels an diese Episode seines eigenen Lebens gedacht hat.

Die Biographie von Pfyffer lässt zudem erahnen, dass er lieber im militärischen Bereich tätig war als in Luzern im politischen Regiment.

³⁵¹ [Pfyffer], *Der alte Eydtgnoß*, 1656: 5-10.

³⁵² Fenner, *Bedeutung*: 44.

³⁵³ zur Gilgen, Ludwig Pfyffer [von Wyher Junior]: 427.

³⁵⁴ Krieg, *Schweizergarde*: 162-163; 171; 174. Niederberger, *Nidwalden*: S. 8.

Er blieb nie lange zu Hause zwischen seinen Offiziersstellen in fremden Diensten. Wenn er nur widerwillig Mitglied des Luzerner Rates war, ist es gut möglich, dass er aus der Innensicht Kritik an der Institution übte, in die er aus familiären Interessen hineingedrängt worden war.

Andererseits spricht der Verfasser mit seiner Korruptionskritik zeitgenössische Auswüchse an, die nicht nur von ihm angeprangert wurden. Seit dem 16. Jahrhundert wuchs die Bevölkerung. Seuchen, Hungersnöte und selbstgeführte Kriege waren seltener geworden. Dies führte dazu, dass die Angst um knappe Ressourcen und Ämter zunahm. Das Bürgertum begann in den meisten Städten, sich gegen Zuzügler abzugrenzen und Neulinge nicht mehr ins Bürgerrecht aufzunehmen. Mit steigender Lebenserwartung blieben die auf Lebenszeit gewählten städtischen Ratsmitglieder zunehmend länger im Amt. Die soziale Mobilität nahm ab und die Konkurrenz um die wenigen standesgemässen Ämter zu. Einen Ratssitz zu erhalten war von essentieller Bedeutung, da nur durch die Mitgliedschaft im Rat der Zugang zu den Ämtern und Einkünften gewährleistet wurde.³⁵⁵

Die steigende Konkurrenz führte dazu, dass seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Praktizieren, der Ämterkauf, zunahm. Die Möglichkeit, sich durch Korruption ein Amt zu ergattern, führte dazu, dass immer weniger Familien an der Regierung effektiv beteiligt waren und Ratssitze trotz offizieller Wahl erblich wurden. Durch derartige Prozesse, die eine auf die politischen Aufgaben spezialisierte Oberschicht schufen, bildete sich das städtische Patriziat heraus. Trotz zahlreicher Verbote konnte das Praktizieren nie unterbunden werden. Auch wenn der Höhepunkt des Ämterkaufs erst um 1700 erreicht werden sollte, so wurden die Zustände schon Mitte des 17. Jahrhunderts vor allem von Geschlechtern, die von der Regierung ausgeschlossen wurden, heftig kritisiert. Pfyffer reiht sich hier in eine Gruppe ein, die ein objektives Zeitproblem kritisierten.³⁵⁶

Auch der zweite Kritikpunkt mutet seltsam an aus der Feder eines Luzerner Ratsmitgliedes. Er verurteilt die ausländischen Bündnisse und Traditionen. Er wirft den Lesenden vor, ihre Freiheiten für Geld und Ehrenämter zu verkaufen, anstatt die eigenen Sitten zu wahren. Auch wenn Kritik an den Entscheidungen der Mitregenten üblich war, so wirft sie Fragen auf, da Pfyffer als Offizier in fremden Diensten von genau diesen Bündnissen profitierte. Möglicherweise erlebte er gerade deshalb direkt, wie ausländische Verhaltensweisen von eidgenössischen Söldnern übernommen und heimgebracht wurden. Zudem fordert er die Lesenden auf, wenn sie von fremden Fürsten um Kriegshilfe gebeten werden, so sollten sie zuerst prüfen, ob der Krieg ein legitimer Verteidigungskrieg sei oder nicht. Denn dies hätten die Vorfahren immer getan, da es dem eidgenössischen Kodex widersprechen würde, bei Kriegen von Vater gegen Sohn oder Brüdern gegeneinander zu helfen. Auch diese Forderung wird auf die persönlichen Erfahrungen, die Pfyffer während seiner militärischen Karriere gemacht hat, zurückzuführen sein. Aus diesem Grund nehmen kriegerisch-militärische Forderungen viel Raum ein in seiner Zeitkritik.

Im weiteren Text prangert der Verfasser die fehlende Nächsten-

³⁵⁵ Peyer, Verfassungsgeschichte: 110-113.

³⁵⁶ Peyer, Verfassungsgeschichte: 110-113.

liebe, die grossen Standesunterschiede sowie korrupte Richter und Ratsmitglieder an. Er bittet seine «Liebe Getrewe Bundtsgnossen / sterweret vnd wehret disem hochschädlichem Hauptfluß».³⁵⁷ Alle sollen gemeinsam darauf hinarbeiten, der Korruption Einhalt zu gebieten und stattdessen Recht und Gerechtigkeit der Vorfahren durchzusetzen. Der Verfasser vergleicht dabei die Eidgenossenschaft mit einem Körper, dessen Glieder zusammenarbeiten müssen, damit er nicht krank wird. Er lehnt sich dabei an die berühmte Fabel aus der antiken Geschichtsschreibung von Titus Livius an. Der Konsul Menenius Agrippa habe das aufständische Volk, das gegen die vermeintliche Untätigkeit der römischen Elite protestiert hatte, mit einem Gleichnis beschwichtigen und zurück zur Arbeit bewegen können. Wenn die Glieder, das Volk, nicht arbeiten und dem faulen Magen, der Regierung, kein Essen liefern, werden auch sie selbst schwach und untergehen.³⁵⁸

Der Zürcher Pfarrer Felix Wyss hatte sich in seinem Predigtband «Grewel der Verwüstung» auf das gleiche Bild bezogen und als Metapher verwendet. Es ist denkbar, dass Pfyffer seine Ausführungen an den Text von Wyss anlehnte. Es ist aber auch möglich, dass die Legende und Metapher so weit verbreitet waren, dass sie im gegebenen Kontext fast zwangsläufig angeführt wurden. Die verschiedenen Bezüge auf die antike Geschichte demonstrieren, dass der Autor belesen war und über einen hohen Bildungsstand verfügte. Der Text ist dennoch übersichtlich strukturiert und dargestellt. Er wird auch für ein Laienpublikum verständlich gewesen sein. Der Verfasser hat sich beim Schreibprozess an den Bildungsstand der Adressaten angepasst.

Die weiteren Auflistungen rufen die Lesenden zu Wahrheit und Gerechtigkeit auf, zu Vertrauen auf Gott und Christus, zur Abwehr gegen schädlichen Eigennutz und Gier, zu mehr Respekt und Ehre gegenüber geistlichen Gelehrten und erfahrenen Leuten und dazu, wieder mehr gute Werke der Barmherzigkeit zu pflegen, auch gegenüber von Fremden. Diese Forderungen unterstreicht der Verfasser mit antiken Beispielen wie Aristoteles, die als Vorbilder dienen sollen.

Abschliessend erinnert Tell die Lesenden daran, die richtigen Werte zu achten und zu schützen, wie dies ihre Vorfahren getan haben. Diese seien unter anderem Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Glaube und Gottes Wort. Die Vorfahren taten alles für die Religion und das Christentum. Sie starben lieber, als dass sie etwas gegen ihren Glauben und Freiheit geschehen liessen. Die Lesenden sollten nicht zulassen, dass Müssiggang, Luxus-, Trink- und Esssucht die Eidgenossenschaft wie viele andere Völker auch zugrunde richte. Das Land sei fruchtbar und müsse bearbeitet werden. Jeder Stand habe die Erledigungen seiner Aufgaben so auszurichten, dass sie dem Gemeinen Wesen dienen. Der Verfasser propagiert damit das frühneuzeitliche Verständnis von standesgetrennten Arbeitspflichten, die zum Zwecke des Gemeinwohls zu erfüllen waren und daher eine öffentliche und nicht eine private Angelegenheit darstellten.³⁵⁹

Tell schliesst mit der Feststellung, dass seine Ermahnung wohl nicht allen gefallen werde und Kritiker fände, die allerlei Gegenvor-

³⁵⁷ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 6.

³⁵⁸ Livius, Leib: 74-76.

³⁵⁹ Keiser, Handwerker: 259.

würfe und Ausreden vorbrächten. Diesen würde er aber entgegen, dass die Frömmigkeit und die gute vernünftige Ordnung älter seien als die Bosheit, die diese Verwüstungen erst verursacht habe und aus der Eidgenossenschaft verbannt werden solle. Um des Gemeinen Nutzens willen bittet Tell seine Nachfahren, seine Ratschläge anzunehmen. Er erinnert die Lesenden an ihre eidgenössischen Tugenden und Vorbilder, an die sie sich zurückbesinnen sollen, um die aktuellen Verwüstungen zu beheben. Er bittet Gott, zum Gemeinen Nutzen des Vaterlandes den eidgenössischen Obrigkeiten die nötige Stärke und Gnade zu verleihen, sich gegen alle kommenden schädlichen Einflüsse und Verwüstungen zu wehren und auszumerzen.

Die Ausführungen haben deutlich gemacht, dass der Verfasser verschiedene Topoi immer wieder verwendet. Darunter fällt der Gemeine Nutzen, der den zum aktuell vorherrschenden Eigennutz ersetzen soll. Damit wird das Ziel der Kritik und der angestrebten Verhaltensänderung definiert. Lesenden sollen davon überzeugt werden, seine Forderungen umzusetzen. Dazu ist das Argument des Gemeinen Nutzens geeignet, da es konkret genug ist, dass ihn alle erreichen wollen. Dennoch bleibt es ein vages Argument, das unterschiedlich interpretiert werden kann. Denn der Gemeine Nutzen bedeutet keineswegs Gleichberechtigung und gleichen Zugang zu politischer Mitsprache für alle. Das obrigkeitliche Verständnis vom Gemeinen Nutzen umfasste durchaus, dass jeder entsprechend seinem Stand einen bestimmten Platz erhält und es ihm dabei so gut wie möglich geht, doch nur innerhalb der vordeterminierten Rahmenbedingungen.

Ein weiteres, sich immer wieder wiederholendes Motiv ist die sogenannte gute Policey oder gute Ordnung. Auch dieses Konzept beschreibt einen Soll-Zustand, der erreicht werden soll. Die gute Policey entspricht nicht dem heutigen Verständnis von Polizei, also von bewaffneten staatlichen Einsatzkräften, die Verbrechen verhindern und aufdecken sollen. Unter frühneuzeitlicher Policey versteht man die obrigkeitliche Gesetzgebung in den Bereichen Verwaltung, Strafrecht und Privatrecht, welche die allgemeine, öffentliche Ordnung aufrechterhalten sollte. Die gesetzgebenden Instanzen legitimierten teilweise sehr weitreichende Bestimmungen damit, dass die sogenannten Policeyordnungen dem allgemeinen Wohl dienten. Diese Bestimmungen reichten weit in Sphären hinein, die im 21. Jahrhundert als privat verstanden werden und daher keine staatliche Einmischung dulden, wie beispielsweise das Eherecht. Dabei handelte es sich um Verordnungen, Gesetze und Regelungen, über die die eidgenössische Bevölkerung durch Mandate informiert wurde. Die Obrigkeiten beanspruchten für ihre gute Policey universellen Gültigkeit.³⁶⁰ Die Forderung des Verfassers nach guter Policey und damit öffentlicher Ordnung verdeutlicht, dass er aus obrigkeitlicher Perspektive argumentiert, da es sich dabei um einen Idealzustand herrschaftlicher Verwaltung handelt. Er argumentiert entsprechend aus einer herrschaftlichen, paternalistischen Sichtweise, die typisch für das obrigkeitliche Selbstverständnis eidgenössischer Eliten der Frühen Neuzeit war. Indem er auf den Gemeinen Nutzen der guten Policey hinweist, macht der deutlich, dass alle Lesenden davon profitieren würden.

³⁶⁰ Foucault, *gouvernementalité*: 641-645; Holenstein, *Huldigung*: 382; Schmidt, *Sozialdisziplinierung*: 661, 666-667, 675-676; Simon, *Staatsbildung*: 56.

Die gute Ordnung und Polickey stehe im Zusammenhang mit dem guten Regiment und einer guten Obrigkeit. Ein Ruin des guten Regiments müsse unbedingt verhindert werden. Historische Exempel von negativen Vorbildern würden deutlich machen, wie wichtig ein gutes Regiment sei; daran hänge das Überleben des ganzen Vaterlandes und der Republik. Ein gutes Regiment zeichne sich einerseits dadurch aus, dass nur die fähigsten Bewerber Mitglied werden, und andererseits, dass es sich für das Gemeinwohl und die christliche Gerechtigkeit einsetze und nicht eigennützig sein.

Diese Begriffskonzepte umschreiben die gute Ordnung Gottes und können unter der Vorstellung des göttlichen Kosmos zusammengefasst werden. Im Sinne einer «God and Devil»-Gegenüberstellung werden sie durch negative Begriffe kontrastiert. Dazu zählt beispielsweise der Eigennutz, der als Ursache allen Übels identifiziert wird. Geiz, Eifersucht, Neid, Unzucht oder das Säen von Zwietracht zählen dazu. Der Text weckt mit diesen Hinweisen Ängsten vor einem chaotischen, unordentlichen Zustand und fordert, die Eidgenossenschaft solle die schlechten Beispiele anderer Staaten als Warnung betrachten. Damit begründet der Text den nachfolgenden Appell, vom Reislafen abzusehen, denn diese Praktik sei nur zum Eigennutz und nicht zum Wohle des Vaterlandes. Sie würde die alteidgenössischen Werte bedrohen. Ausserdem würden die jungen Heimkehrenden Unordnung nach Hause bringen und dem Gemeinen Nutzen schaden.³⁶¹

Der Bezug auf Gott zieht sich durch den ganzen Text. Gott erhält eine zentrale Funktion für die eidgenössische Gemeinschaft, die nur dank seiner Gnade existiert. Gott wacht über den Bund und sieht, wenn die Bundesgenossen sich voneinander entfernen. Diejenigen, die gegen die Bündnisse verstossen und Unruhe verursachen, straft er. Ein Beispiel einer solchen Strafe hätten die Eidgenossen erst kürzlich erlebt. Der allmächtige Gott habe die Eidgenossen, die ihn in all ihren Bündnissen und Verordnungen zum Zeugen anrufen, für ihr streitsüchtiges Verhalten bestraft. Den Lesenden wird vorgehalten, sich nicht an die selber auferlegten Bündnisbedingungen, die sie mit der Anrufung Gottes als Zeugen eingegangen sind, gehalten zu haben. Der Ausweg wird aber ebenfalls aufgezeigt, indem der Verfasser den Lesenden rät, voll auf Gott zu vertrauen und gottesfürchtig zu werden. Denn er sei der Garant für den Gemeinen Nutzen, Wohlstand und Frieden.³⁶²

Das zentralste Wortfeld, das der Verfasser immer wieder aufgreift, umfasst die Begriffe treu, lieb, hochlöblich, Brüder, Nachfahren, Eidgenossen, Eidgenossenschaft und Vaterland. Mit diesem Begriffsarsenal umschreibt der Verfasser seine Leserschaft. Er zählt sich einerseits zu ihnen. Sie stellen eine eidgenössische Einheit dar. Andererseits wirft er ihnen vor, sein Erbe zu vernachlässigen. In diesem Zusammenhang betont er die guten, sinnvollen Bünde, Verträge und Satzungen der Vorfahren und fordert, diese wieder einzuhalten. Die frühneuzeitlichen Ideale verurteilten im Allgemeinen Neuerungen und forderten die Beibehaltung oder Rückkehr zum Alten Herkommen. Verbesserungen konnten nur mit dem Verweis auf frühere Verhältnisse gefordert wer-

³⁶¹ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 7.

³⁶² [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 6-7.

den und nicht aus einer rationalen Fortschrittsideologie heraus.³⁶³

Der Verfasser selbst betont, was das Wort Eidgenossen bedeutet: «Liebe Brüder: [...] Jhr heißt vnnd man tituliert Euch Eydtgnossen. Eydtgnossn / ist sovil gemeint / daß Euch Gott Ewren Standt dato erhalten / Euch Ewers Eydts geniesen lassen.»³⁶⁴ Die Selbstbezeichnung beinhaltet den gegenseitigen Eid, den sich die Stände auf die Einhaltung der Bundesverträge schwören. Dieser Akt der Gemeinschaftsfindung und Friedensversprechung stehe unter Gottes Schutz und erkläre die besondere Stellung der Eidgenossenschaft in Europa. Der Verfasser verweist implizit darauf, dass die spätmittelalterlichen Bundesverträge zwischen den einzelnen Orten jeweils mit dem Passus «In nomine domini, amen»³⁶⁵ begannen.

Die Eidgenossen hätten aber den Sinn ihrer Gemeinschaft vernachlässigt. Der Eid und das Einhalten der eidlichen Verpflichtungen seien namensgebend und das Herzstück dessen, was das Schweizerland ausmache. Der Verfasser lädt alle Lesenden, alle eidgenössischen Bewohner, dazu ein, sich darauf zu besinnen. Niemand wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Gruppenidentität umfasst alle, die bereit sind, die Bünde und Eide einzuhalten und ist damit nicht an konfessionelle Bedingungen oder Verhaltensmuster geknüpft. Der Verfasser spricht sein Publikum mit «Liebe Eydtgnossen»³⁶⁶ an.

Die Begriffe Eidgenossenschaft und Eidgenossen werden auffällig häufig mit den Adjektiven hochlöblich und treu genauer definiert. Die gegenseitige Treue nimmt im Verständnis, was eine Eidgenossenschaft sei, eine zentrale Rolle ein. Der Begriff «Eid-genossenschaft» beschreibt eine Gemeinschaft mit freiwilligen Mitgliedern, die sich gegenseitig die Treue und Gefolgschaft geschworen und mit einem Eid zugesichert haben. Diese Form von Genossenschaft kann nur funktionieren, wenn alle Teilnehmenden sich an die Spielregeln halten und einander treu bleiben, weshalb dieser Aspekt der politischen Zusammenarbeit so stark propagiert wurde.

Im Gegensatz dazu tauchen die Begriffe katholisch oder evangelisch im Text nicht auf. Nur an einer Stelle wird erwähnt, Ursache der gegenwärtigen Situation sei die Glaubenspaltung. Ansonsten spricht der Verfasser ein aus seiner Sicht homogenes Publikum an. Es geht ihm nicht darum, den Krieg oder den Konflikt als konfessionspolitisches Ereignis zu kommentieren, sondern darum, die inneren Bedrohungen durch schlechte Regierungspraktiken und durch den Verlust von alteidgenössischen Tugenden aufzuzeigen. Seine Appelle sind explizit an die Bewohner aller eidgenössischen Orte gerichtet, worauf er im Titel verweist. Um alle Eidgenossen zu einer Rückkehr zu den alten Idealen und einer Verhaltensänderung zu bewegen, ist es sinnvoll, alle als gleichberechtigte Mitglieder und «Meine[n] Getrewen Lieben Mit-Brüdern»³⁶⁷ anzusprechen. Damit spricht er gezielt eine gesamteidgenössische Gruppenidentität an und ignoriert die konfessionellen Unterschiede. Einzig ständische Gruppierungen und Differenzierungen spricht er an.

³⁶³ Suter, Nationalstaat: 86-90.

³⁶⁴ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 4.

³⁶⁵ U.a. Erster ewiger Bund der drei Waldstätte, 1291 Anfang August: 1.

³⁶⁶ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 4.

³⁶⁷ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 1.

Indem er aber ausführt, dass die Angehörigen aller drei Stände eine wichtige, ihnen zugeschriebene Aufgabe zu erfüllen haben, verdeutlicht er, dass die Lesenden im Sinne einer arbeitsteiligen Zusammenarbeit eine Gemeinschaft bilden, die zusammengehört. Alle brauchen einander; was den Gemeinschaftssinn und die Gruppenidentität stärken soll.³⁶⁸ Er legitimiert die ständische Dreiteilung mit dem Bezug auf die Situation zu Tellen Zeiten, die als Idealzustand allgemein anerkannt ist.

Um die verschiedenen Teilgruppen in eine gesamteidgenössische Identität zu integrieren, spricht der Verfasser immer alle Lesenden als Einheit an, «Hertzliebe Brüder vnd Eydtossen».³⁶⁹ Eidgenössisch sind alle, ob evangelisch oder katholisch, Bauernstand, Geistlichkeit oder Obrigkeit. Alle werden gleich behandelt und sind gleichermaßen zur sittlich-moralischen Umkehr angerufen.

Der Verfasser will die Interpretation des Konfliktes in der öffentlichen Wahrnehmung beeinflussen. Es handle sich nicht um einen konfessionalistisch motivierten Krieg gegen den Antichristen, sondern um die Verletzung von Regeln, die dem friedlichen Zusammenleben und dem Gemeinwohl dienen. Diese Darstellung unterscheidet sich grundsätzlich von derjenigen, die im Dreissigjährigen Krieg üblich war. Letzterer wurde in der öffentlichen Publizistik mehrheitlich als fundamentaler Krieg gegen den Antichristen und als reiner Glaubenskampf inszeniert, obwohl ökonomische und machtpolitische Interessen ebenso eine Rolle spielten. Die Hassstereotypen im Dreissigjährigen Krieg heizten die Situation zusätzlich auf, während die eidgenössischen Medien darauf abzielten, die Rückkehr zur Gemeinschaft vorzubereiten; dies trifft sogar auf das Zürcher Kriegsmanifest, der eigentlichen Kriegserklärung, an die katholischen Orte zu. Die Stände im Deutschen Reich betrachteten einander nicht als Genossen und Brüder, wie dies die katholischen und evangelischen Orte trotz unterschiedlicher Konfession taten. Die Vorstellung, Genossen einer Gemeinschaft zu sein, war typisch für Republiken.

Bei diesen Forderungen nach gesamteidgenössischer Ordnung und Frieden muss beachtet werden, dass Pfyffer als Angehöriger des Standes Luzern nicht nur aus gemeinnützigen Gründen Chaos und Krieg verurteilte. Dies hatte auch praktische Gründe, denn die katholischen Orte profitierten vom Status quo der katholischen Bevorteilung im 2. und 3. Landfrieden und hatten kein Interesse daran, dass jemand an den althergebrachten Verordnungen rüttelte, was immer Unordnung und Unruhe zur Folge gehabt hätte.

Das Bild auf der Titelseite der Flugschrift ist ein Holzschnitt eines unbekanntenen Künstlers. Da die dazugehörige Flugschrift in Luzern gedruckt wurde, kann vermutet werden, dass auch das Bild in diesem geografischen Raum und sozio-kulturellen Kontext entstanden ist. Das Bild wurde spätestens im Jahr 1656 erstellt und stammt vermutlich von einem katholischen Künstler der Innerschweiz. Es konnte bisher in keiner anderen Flugschrift gefunden werden.

Da über den Künstler beziehungsweise die Künstlerin des Bildes nichts bekannt ist, ist die ikonographisch-ikonologische Methode kombiniert mit der Cluster Analyse die geeignetste, um das Bild zu unter-

³⁶⁸ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 1656: 9.

³⁶⁹ [Pfyffer], Der alte Eydtgnoß, 165: 10.

suchen und auszuwerten. Im Folgenden werden die Ergebnisse dieser in der Einleitung beschriebenen Methode präsentiert. Es wird dabei die männliche Form, der Künstler, verwendet, da angenommen wird, dass es sich beim Kunstschaffenden aufgrund der sozio-politischen Umstände der Entstehungszeit Mitte des 17. Jahrhunderts vermutlich um einen Mann handelte.

Das Bild zeigt einen Raum, von dem die Betrachtenden drei Seitenwände sehen (siehe Abb. 14). An der Wand auf der linken Seite sehen die Betrachtenden drei, an der Wand auf der rechten Seite ein Fenster. An der Rückwand in der Bildmitte befinden sich ein Bild mit nicht erkennbarem Motiv, rechts und links davon sind je zwei Säulen. Eine Wappenkonstellation befindet sich oberhalb des dargestellten Bildes am oberen Rand der Bildkomposition. An den drei Wänden sitzen auf Bänken und Stühlen insgesamt acht männlich aussehende Personen mit schweren, opulenten Mänteln und Hüten. Am unteren Bildrand und in der Mitte des Raumes stehen zwei, ebenfalls männlich aussehende Personen, die mit dem Rücken zu den Betrachtenden gewandt sind. Sie sehen zu den sitzenden Personen, wobei die Person auf der linken Seite ein Schwert umgebunden hat und einen Hut in der Hand hält. Der Boden, auf dem diese zwei Personen stehen, ist im Gegensatz zum Boden der aussen herum sitzenden Personen leicht eingesenkt und mit unregelmässigen Strichen unterteilt. Durch die Fenster sieht man eine hügelige Landschaft mit einigen Gebäuden, zwei Personen und Vögeln.



Abb. 14: Holzschnitt auf der Titelseite der Flugschrift «Der alte Eydtnoß» ([Pfyffer], *Der alte Eydtnoß*, 1656.)

Die zentralen Aussagen des Bildes werden anhand zweier Schlüsselemente oder Leitideen herausgearbeitet, deren Analyse die folgenden Auswertungen strukturieren. Ein solches stellt einerseits die Personengruppe dar, da sie sofort ins Auge springt, viel Platz einnimmt, wiederholt auftritt und die Bildaussage völlig verändern würde, würden die Personen fehlen. Als zweites Schlüsselement wird die Wappenkonstellation am oberen Bildrand, bestehend aus zwei Löwen und drei Wappen, definiert. Sie weist eine besondere Signifikanz auf, da sie den übrigen Elementen übergeordnet ist.

Das Bild will die gleiche Aussage transportieren, wie der Text, nämlich den Appell an die alten Werte der früheidgenössischen Ge-

meinschaft, wie sie sich der Autor vorstellt: das gemeinsame, aggressionsfreie Debattieren. Die Szenerie, wie sie im Raum auf dem Bild dargestellt ist, zeigt eine geordnete, ruhige Versammlung von acht sitzenden und zwei stehenden männlichen Personen. Es herrscht Ordnung. Zahlreiche Elemente beschreiben die Männer genauer wie die dicken, langen Gewänder, welche die Personen als vermögende, der Oberschicht angehörige Eliten ausweisen. Es werden vermutlich Patrizier in einer Ratsversammlung sein. Ihre Mimik und Gestik deuten darauf hin, dass die Personen miteinander im friedlichen Dialog sind. Auch wenn die beiden Personen oben in der Mitte des Bildes vermutlich eine vorsitzende oder leitende Funktion ausüben, da sie einen besonderen Platz im Raum einnehmen, so sind sie den anderen Personen nicht übergeordnet. Die beiden stehenden Männer haben als einzige die Hüte abgenommen und haben keinen festen Platz in der Versammlung. Sie könnten bittstellende Gäste sein. Wenn man zu Besuch ist, ein politisches Anliegen vorträgt oder um etwas bittet, nimmt man seinen Hut ab. Sie tragen aber noch ihre Waffen und sind deswegen weder Feinde noch Gefangene, Angeklagte oder Angehörige der drei Jahre zuvor entwaffneten Untertanen. Es findet ein Kommunikationsakt zwischen den anwesenden Personen statt. Es handelt sich nicht um ein Strafgericht.

Die Szene spielt sich in einem Innenraum ab. Der Raum ist reich ausgestattet, was die Säulen und aufwändige Architektur, sowie die unterschiedlichen Ebenen des Bodens zeigen. Es handelt sich vermutlich um ein öffentliches Gebäude. In der Alten Eidgenossenschaft könnte es sich um einen Ratssaal oder eine Gerichtsstube gehandelt haben, da der höfische Kontext fehlte. Eine Kirche ist es ebenfalls nicht, da die dafür typische Architektur, Kanzel, Altar und Taufstein nicht abgebildet sind. Möglich wäre noch ein Empfangssaal in einem der fürstenähnlichen Landsitze der vermögenden eidgenössischen Elite. Aufgrund der Dialog- und Verhandlungssituation wird ein Ratssaal vermutet. Seine reiche Ausstattung dient der Repräsentation und der Präsentation der Ehre des Standes nach innen und aussen.

Nur der Blick durch die Fenster erlaubt, die Aussenwelt wahrzunehmen. Die Personen sitzen mit dem Rücken zum Fenster, nur eine Person hinten links scheint aktiv hinauszuschauen. Neben der idyllischen Landschaft vor dem Fenster fallen die vermeintlichen Vögel ins Auge, da sie aufgrund ihrer Schwärze etwas bedrohlich wirken. Der Künstler verweist mit dem Blick nach draussen darauf, dass ausserhalb der Ratsversammlung eine weitere Welt existiert, die mit der Szenerie im Ratssaal verbunden ist. Der Künstler sieht die anwesenden Personen in der Pflicht, ihren Dialog lösungsorientiert an den Bedürfnissen der abhängigen Aussenwelt auszurichten.

Die Wappenkonstellation am oberen Bildrahmen wird von den Säulen rechts und links eingerahmt, wodurch sie eine herrschaftliche Aura erhält. Die oberen Fensterrahmen, die auf eine aufwändige Architektur hindeuten, laufen in ihrem Fluchtpunkt direkt auf die Wappenkonstellation zu, weshalb auch das Betrachterauge dahin gelenkt wird. Zwei Personen-Paare befinden sich in der Linie unter der ebenfalls zweigeteilten Wappenkonstellation. Diese Komposition stellt die Mitte des Bildes dar, auch wenn dies geometrisch nicht zutrifft. Die Wappentiere sind zwei auf ihren Hinterbeinen stehende Löwen. Beim über-

geordneten Wappen ist der Reichsadler erkennbar. Die beiden anderen Wappen sind leer. Sie wirken durch ihre Anordnung und Darstellung mit den flankierenden Löwen ehrenvoll. Es handelt sich hierbei vermutlich um das Luzerner Wappen. Dies ist erkennbar aufgrund der Konstellation der beiden Löwen und der drei Wappen, die für das Luzerner Standeswappen im 17. Jahrhundert typisch ist.³⁷⁰ Die Szene findet also vermutlich im Luzerner Rathaus statt. Wer die Gäste sind, ob sie aus Luzern oder von auswärts stammen, lässt sich nicht erkennen.

Im Text sind deutliche Gegenüberstellungen, sogenannte «god and devil»-Aussagen festzustellen. Das Bild zeigt nur die beschriebene «god»-Aussage. Es fehlt eine direkte Gegenüberstellung des gezeigten Kosmos zum Chaos. Ein Vergleich mit dem Textinhalt und dem historischen Kontext erlaubt es, die Bildelemente nicht nur auf ihre symbolischen und metaphorischen Inhalte zu prüfen, sondern umfassender zu interpretieren und auszuwerten. Mit Hilfe des Textinhaltes können die Bildelemente gedeutet werden. Der Text der Flugschrift deutet die aktuellen Ereignisse durch die katholische Brille, vermeidet es aber, konkreten Akteuren eine Schuld zuzuweisen. Vielmehr handelt es sich um einen Appell, der alle Eidgenossen zu einem tugendhafteren Leben und einer guten Ordnung aufruft – unabhängig von ihrer Konfession. Die einzige Stelle, an der einer Partei Schuld oder Verantwortung unterstellt wird, ist die Ermahnung aller Lesenden im Anschluss an die dreizehn Appelle. Die jüngsten Ereignisse hätten gezeigt, dass Gott diejenigen bestrafte, welche Konflikte verursachen. Die Schrift ist im Unterschied dazu, was man von einer Zeitkritik erwarten würde, in versöhnlicher Manier verfasst. Alle Eidgenossen sollen gleichermassen an einer lebaren Zukunft arbeiten.

Das Bild verdeutlicht den Kern des Appells, den der Autor im Text formuliert. Es geht ihm nicht um religiöse Streitigkeiten, um die Betonung konfessioneller Unterschiede oder Schuldzuweisungen, sondern um die Kritik an «Standeskrankheiten» der regierenden Eliten. Er fordert ein zivilisiertes Regiment, friedliche Verhandlungen, geordnete politische Versammlungen und eine allgemeine, gute Policey. Wie er sich eine ordentliche Regierung und eine gut funktionierende Republik vorstellt, ist auf dem Bild dargestellt.

Die Szenerie stellt eine friedliche Ratssitzung im Sinne eines paternalistischen Herrschaftsverständnisses dar. Die Bildbetrachtenden wissen aufgrund der Wappen, dass es sich um Luzern handelt. Da der Grosse Rat aus 64 und der Kleine Rat aus 18 Räten bestand,³⁷¹ lässt die kleine Personengruppe vermuten, dass man eine idealisierte Szene aus dem Kleinen Rat beobachtet. Man erkennt einen friedlichen Austausch der Patrizier mit auswärtigen Gästen unbekannter Herkunft. Die gegenseitige Kommunikation läuft friedlich ab. Die Szene ist ein Beispiel für die gute Ordnung. Die Gäste tragen ihre Anliegen vor, die Gastgeber

³⁷⁰ Das Luzerner Standeswappen wurde im 17. Jahrhundert durch ein doppeltes Luzerner Stadtwappen, über dem das gekrönte Wappen des Reichsadlers angeordnet war und insgesamt von zwei aufrechtstehenden Löwen gehalten wurde, dargestellt. Der Bezug auf und die Legitimation durch die Reichszugehörigkeit verschwand erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Vgl. die Standesscheibe von Luzern im Kloster Wettingen:

https://de.wikipedia.org/wiki/Luzern#/media/Datei:Wettingen_Kreuzgang_4767.jpg.

³⁷¹ Jäggi, Luzern.

hören zu. Das Bild symbolisiert eine gut funktionierende städtische Obrigkeit. Es lehnt sich insofern an den Text an, als dass es zeigt, wie sich die Regierenden verhalten sollten und wie eine Ratssitzung ablaufen sollte. Es zeigt damit den Idealzustand und dient als Vorbild. Die fehlenden Wappen der anwesenden Personen (ob Standes- oder Familienwappen) verdeutlichen, dass hier nicht Vertreter separater Stände, Zünfte oder Interessensgruppen vertreten sind, sondern Genossen, die gemeinsam die gute Regierung bilden.

Zentral für die Auswertung ist die Frage, ob das Bild auf der Titelseite zum Inhalt der Flugschrift passt und damit speziell für diesen Text angefertigt wurde oder nicht. Aus Sicht der Verfasserin hat die Analyse des Bildes und der Abgleich mit dem Text dargelegt, dass davon ausgegangen werden kann, dass das Bild entweder extra für die untersuchte Schrift angefertigt wurde, oder aber für einen Text mit sehr ähnlichem Thema. Ein Vergleich mit anderen Druckschriften von David Hautt hat ergeben, dass unter den bisher gefundenen Publikationen der Offizin kein anderes Werk das gleiche Bild beinhaltete.³⁷² Es muss aber beachtet werden, dass die Aussage des Bildinhaltes mehrdeutig ist und erst durch den Text eine bestimmte Interpretation plausibler erscheint als andere. Damit erscheint es ebenso gut möglich, dass das Bild für einen Text mit anderem Inhalt wie beispielsweise dem Bericht einer Gesandtschaft erstellt wurde. Da die Druckereien Holzschnitte untereinander verkauften, wäre es daher auch denkbar, dass das Bild in einer anderen Offizin für ein anderes Werk angefertigt und bereits einmal verwendet wurde.³⁷³

In Bezug auf den Entstehungskontext stellt sich die Frage, weshalb Ludwig Pfyffer von Altshofen und David Hautt die Flugschrift anonym veröffentlichten und sich sogar die Mühe machten, ein Pseudonym für den Druckort zu erfinden. Wollten sie sich vor allfälliger Verfolgung aufgrund verbotener, obrigkeitskritischer, systemkritischer, spöttischer oder «revolutionärer» Inhalten schützen oder wollten sie den Anschein erwecken, ein Laie hätte den Text verfasst?

Der Verfasser stammte aus einem der einflussreichsten und vermögendsten eidgenössischen Patriziergeschlechter des 17. Jahrhunderts. Er konnte eine erfolgreiche militärische und politische Laufbahn vorweisen³⁷⁴ und gehörte zur politischen Oberschicht des katholischen Vorortes Luzern, welche die Grenzen des Sagbaren mitbestimmte und die Deutungshoheit der gegenwärtigen Situation für sich beanspruchte. Der Verfasser war damit Teil derjenigen Elite, die vom aktuellen System profitierte, und nicht des untertänigen Volkes. 1647, neun Jahre vor der Veröffentlichung der untersuchten Flugschrift, hatte er bereits Ärger mit dem Rat von Luzern wegen einer Schmähschrift gehabt. Im Text übt Pfyffer Kritik an der eidgenössischen Bevölkerung und Regierungsvertretern hinsichtlich ihrer Rekrutierungspraktiken. Die Biographie von Pfyffer könnte darauf hindeuten, dass er die militärische Karriere bevorzugte und sich nicht gut in die politischen Eliten einfügen konnte. Der Text kritisierte die aktuellen Regimenter, zu denen er eigentlich gehörte. Seine häufige Abwesenheit führte vermutlich dazu,

³⁷² Suche in den online-Plattformen VD17 und e-rara.

³⁷³ Bellingradt, *Dynamic*: 26-27.

³⁷⁴ zur Gilgen, Ludwig Pfyffer [von Wyher Junior].

dass er die Amtsgeschäfte nicht aktiv mitgestalten konnte und sich nicht wirklich als Teil des politischen Systems betrachtete. Das Amt im Luzerner Rat schien eher eine familiäre Pflicht als selbstgewählt Lebensaufgabe gewesen zu sein. Es erscheint daher nachvollziehbar, dass er sein Werk nicht mit seinem Namen veröffentlichte aus Angst vor weiteren Problemen mit dem Luzerner Rat, denn mit seiner Flugschrift rüttelt er an der obrigkeitlichen Deutungshoheit der aktuellen Situation.

Besonders in Luzern hatte sich das politische System im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts deutlich verändert, was sich dadurch auszeichnete, dass das sich ausbildende Patriziat zunehmend auf Kosten der Bevölkerung an politischer Macht gewann.³⁷⁵ Die Rechte der städtischen und ländlichen Bevölkerung wurden durch den Kleinen Rat immer stärker beschränkt und finanziell immer stärker belastet.³⁷⁶ Das neue paternalistisch-aristokratische Selbstverständnis der politischen Oberschicht äusserte sich in einem zunehmend am französisch-höfischen Vorbild orientierten luxuriösen Lebensstil. Die Entwicklungen stiessen in der Bevölkerung auf Widerstand. Sie wünschten sich ein politisches System wie in den benachbarten Landsgemeindedemokratien wie beispielsweise in Ob- und Nidwalden. Die Unzufriedenheit der Untertanen hatte im Bauernkrieg von 1653 ihren Höhepunkt erreicht. Die Obrigkeit sah sich zu einem harten Durchgreifen gezwungen und liess zahlreiche Rädelsführer hinrichten.³⁷⁷

Die Anonymität des Textes sollte daher vermutlich die Fiktion eines Verfassers erwecken, der aus dem Volk und nicht aus der privilegierten Luzerner Oberschicht stammte. Der akademisch gebildete Verfasser wollte den Anschein eines Laien erwecken, um der Schrift eine Volksnähe zu suggerieren und damit grössere Allgemeingültigkeit und Legitimation zu erreichen.³⁷⁸ Dies hatte zum Ziel, dass sich die breite Bevölkerung, die Adressaten von Flugschriften, mit dem Text stärker identifizieren konnte. Sie sollten davon ausgehen, dass der Autor einer von ihnen war und wie sie ein Untertane. Um der Leserschaft dennoch die eigene Bildung und Analysekompetenzen vorzuführen, wurden zahlreiche historische Vergleiche und Bezüge im Text eingebaut.

Zudem wäre es nicht möglich gewesen, im Text Wilhelm Tell als historische Figur sprechen zu lassen, wenn ein anderer Autor genannt worden wäre. Vielmehr sollte der Eindruck eines fiktiven Vortrages des eidgenössischen Volkshelden an seine Nachfahren erweckt werden. Daher schliesst die Flugschrift mit der vermeintlichen Unterschrift von Wilhelm Tell und einer Abbildung des Uri-Stiers.

Der Druckort wurde durch ein Pseudonym verschleiert. Uranienburg gibt es nicht. Oranienburg hiess ein Schloss, welches im Jahr 1652 im damaligen Ort Bötzwow gebaut wurde. Darum herum entstand die heutige Stadt Oranienburg im norddeutschen Brandenburg, die aber im 17. Jahrhundert noch unbedeutend war und aus Sicht der Verfasserin weder Ludwig Pfyffer noch der Luzerner Bevölkerung bekannt war. Der fingierte Druckort sollte eine konfessionell und machtpolitisch unparteiische Plattform inszenieren.

³⁷⁵ Messmer, Hoppe, Patriziat: 152-156, 273-275.

³⁷⁶ Brändle, Tyrannen: 67.

³⁷⁷ Polli-Schönborn, Widerstandstradition: 105-130.

³⁷⁸ Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 317, 319-320.

Aus Sicht der Verfasserin könnte diese Kombination von anonymer Veröffentlichung und fingiertem Druckort darauf hindeuten, dass die Urheber den Eindruck erwecken wollten, unparteiisch über die aktuellen eidgenössischen Ereignisse zu berichten. Denn die Leserschaft konnte vom fingierten Druckort nicht auf ein bestimmtes konfessionelles Umfeld schliessen. Das Pseudonym des Druckortes hätte damit die gleiche Funktion wie die Verortung der «Kunckelstuben-Gespräche» im konfessionell gemischten Thurgau.

Dementsprechend formulieren Text und Bild andere Selbst- und Fremdbilder als von einem Angehörigen der katholischen Luzerner Obrigkeit erwartet werden würde. Anstatt die Kriegsschuld beim unterlegenen Gegner, den evangelischen Orten, zu suchen und diesen moralisch zu demontieren, ist die Schrift auf eidgenössische Einheit ausgelegt. Das Selbstbild, das der fiktive Sprecher Wilhelm Tell von sich formuliert, entspricht dem, wozu die Lesenden erzogen werden sollen. Er steht für alle eidgenössischen Idealwerte und Tugenden wie reine Sittlichkeit, Frömmigkeit, Vertrauen auf Gott, Heldenmut, Kampf für Vaterland und Freiheit, Unabhängigkeit von auswärtigen Mächten und Verlockungen. Allem voran ist Tell ein Vorkämpfer für die eidgenössischen Bünde, Verträge und Satzungen. Sie machen den Kern der guten, christlichen Ordnung aus. Damit ist das Ziel der Flugschrift klar, sie verlangt die Einhaltung der eidgenössischen Bünde und Verträge.

Die «Anderen» sind hier die Lesenden selbst, deren Charakterisierung durch die Appelle implizit formuliert ist, indem der Verfasser fordert, gewisse Verhaltensweisen einzustellen. Es sind dies Handlungsmuster, die im Kontrast zu den alteidgenössischen Werten stehen, als Unarten der Jugend und Neuerungen aus dem Ausland gelten. Die Gruppen von «wir» und den «Anderen» wird damit nicht über eine feste Eigenschaft definiert wie die konfessionelle oder kantonale Zugehörigkeit, sondern über Verhaltensweisen, die eidgenössisch und gottgefällig sind oder eben nicht. Der Autor weckt bei den Lesern den Wunsch, zur «wir»-Gruppe gehören zu wollen. In die Gemeinschaft werden alle inkludiert, die diese eidgenössischen Werte akzeptieren, schätzen und umsetzen wollen; gleichzeitig werden alle exkludiert, die dagegen verstossen. Zürich beispielsweise hat mit seinem Verstoss gegen die eidgenössischen Verträge diesen Ausschluss provoziert. Der Text muss, da der Villmergerkrieg schon vorbei ist, nicht mehr erläutern und belegen, inwiefern die evangelischen Orte die gemeinsamen Bünde gebrochen haben. Dieses Wissen wird vorausgesetzt. Wenn Zürich nun aber den Forderungen nachkommt und die eidgenössischen Werte wieder einhält, wird es wieder in die Genossenschaft der sich gegenseitig die Treue schwörenden Orte aufgenommen.

Die Ausführungen verdeutlichen einmal mehr, dass Fremd- und Selbstbilder über Handlungen und Verhaltensmuster formuliert wurden. Die jeweils eigenen und fremden Gruppen wurden nicht über fiktive Eigenschaften und Merkmale ausgedrückt. Zuteilungskriterien waren nicht die konfessionelle oder kantonale Zugehörigkeit, die schwer verändert werden konnten, oder gar das Geschlecht oder die Herkunft, die nicht angepasst werden konnten. Diese Beobachtung konnte bereits bei der Analyse der Kriegsmanifeste festgestellt werden und trifft auch hier zu. Beide Medien konstruierten Fremd- und Selbst-

bilder auf die gleiche Art und Weise. Die Gruppenzuschreibungen über Handlungsweisen erlaubten es, dass die Anderen zu einer Verhaltensanpassung motiviert, in die Gemeinschaft zurückgeholt und damit die akut relevantesten Gruppenidentitäten ausgetauscht werden können.

Zudem wird deutlich, dass für den Verfasser und den Künstler alle Lesenden und alle eidgenössischen Bewohner Teil einer einzigen Gruppe sind. Sie haben sich Laster zuschulden kommen lassen und sie können durch eine Rückkehr zu den eidgenössischen Werten das «Schweyzerland» retten. Es steht jedem Individuum frei, in die «wir»-Gruppe einzutreten. Die Kategorisierung in «wir» und «die Anderen» beziehungsweise Gut und Böse geschieht über die Beurteilung, ob sich jemand den eidgenössischen Prinzipien gemäss verhält oder nicht. Was gemein-eidgenössisches Verhalten ist, ist auf dem Bild dargestellt. Niemand wird ausgeschlossen. Die Flugschrift hat eine inkludierende Absicht; sie will alle Lesenden und alle Eidgenossen zurück auf Kurs bringen und damit in einer friedlichen Gemeinschaft vereinen. Dem Verfasser gelingt es, die konfessionelle Polemik so gering zu halten, dass es dem unwissenden Leser schwerfallen würde, dessen Herkunft und konfessionelle Zugehörigkeit zu bestimmen. Die Kritik an der aktuellen Situation in der Eidgenossenschaft soll vielmehr die Einheit stärken und ein friedliches Zusammenleben der Konfessionen ermöglichen, indem sowohl die Laster als auch die Tugenden allen offenstehen.

Damit unterscheidet sich die Flugschrift fundamental von der angenommenen Vorgängerschrift, der Predigtsammlung des Zürcher Pfarrers Felix Wyss. Mehrere textuelle Parallelen und der gleichlautende Titel mit entgegengesetztem Vorzeichen deuten aus Sicht der Verfasserin darauf hin, dass eine Verbindung zu den schriftlichen Predigten besteht. Ob es sich dabei um eine eher unbewusste Inspiration oder um eine bewusst konstruierte Antwortschrift und einen beabsichtigten Gegenentwurf handelt, kann an dieser Stelle nicht belegt werden. Die intertextuellen Bezüge lassen aber darauf schliessen, dass Ludwig Pfyffer den Predigtband von Felix Wyss zumindest kannte.

Geht man von dieser Annahme aus, können die Unterschiede zwischen den beiden Texten eine spannende Entwicklung aufzeigen: Der Geistliche legte das 13. Kapitel des Markusevangeliums textnah aus und verstand unter der Apokalypse ein kriegsähnliches, katastrophales Ereignis. In seinem Text, der vor dem Krieg entstand, waren die evangelische Glaubensgemeinschaft und in erster Linie der Stand Zürich entscheidende Identifikationsfiguren für Verfasser und Publikum. «Der alte Eydtgnoß» wurde nach dem Krieg verfasst und von diesen Ereignissen beeinflusst. Der Krieg führte den Eidgenossen vor Augen, wie wichtig das friedliche Zusammenleben war. Daher rief die Flugschrift von 1656 in Erinnerung, dass Zwistigkeiten das Eingreifen äusserer Mächte nach sich ziehen und die Autonomie der Eidgenossenschaft gefährden könnte. Daher wurde die Betonung der eidgenössischen Identität nach dem Krieg wichtig, um ein friedliches Zusammenleben zu propagieren. Im Schatten des Konflikts erscheint dem kriegserfahrenen Militär und Politiker Ludwig Pfyffer nicht der Krieg mit seinen Schrecken die grösste Gefahr für die Eidgenossenschaft, sondern der selbstverschuldete Verlust der eigenen Freiheiten. Er appelliert daher zielgerichtet an eine Rückkehr zu den alteidgenössischen Tugenden. Um

seine Reichweite zu erhöhen und nicht aufgrund seiner konfessionellen und ständischen Herkunft das Publikum einzuschränken, veröffentlichte er seinen Appell anonym, ohne Druckort und liess den gesamteidgenössischen Helden Wilhelm Tell sprechen, in der Hoffnung, auch evangelische Eidgenossen zu erreichen.

Nach dieser Flugschrift nahmen im 17. Jahrhundert die Bezüge auf eine gesamteidgenössische Geschichtstradition ab, denn die Bewohner der Eidgenossenschaft nahmen sich immer weniger als Einheit wahr und bezogen sich in ihrer politischen Identität vermehrt auf die einzelnen Orte.³⁷⁹ Ludwig Pfyffer griff also auf ein Auslaufmodell zurück, um ein gesamteidgenössisches friedliches Zusammenleben zu propagieren. Nachdem das Zusammenraufen einigermassen geglückt war, konnten sich die Orte wieder auf den Ausbau ihrer kantonalen Identität konzentrieren, der bereits vor dem Krieg begonnen hatte. Die akute Gefahr einer Invasion war beseitigt.

Die Kritik an der gegenwärtigen «betrübten Zeit» stellte aber kein singuläres Phänomen im Kontext des 1. Villmergerkrieges dar. Es handelt sich bei der geäusserten Zeitkritik um eine allgemeine Stimmung und von verschiedenen Akteuren vertretene Meinung, welche die eidgenössische Gesellschaft zunehmend als sündhaft betrachtete und eine Rückkehr zu den alten Sitten forderte. Dieser Appell wurde in verschiedenen populären Medien propagiert. Dazu zählten neben Flugschriften und Predigten beispielsweise auch geistliche Lieder, von denen vermutlich eine grössere Wirkung ausging, da die Rezipienten die Inhalte aktiv mitsangen.³⁸⁰

Die Vermutung, dass das Bild auf den Textinhalt abgestützt entstanden ist, wird durch einen diachronen Vergleich ähnlicher Bildinhalte gestützt. Aus dem 17. und 18. Jahrhundert sind mehrere Bilder mit ähnlicher Bildkomposition überliefert. Sie zeigen ebenfalls eine friedliche Verhandlung eines politischen Gremiums, der gesamteidgenössischen Tagsatzung. Eine Radierung, die Ende des 17. Jahrhunderts entstanden ist, zeigt die eidgenössische Tagsatzung in Baden von 1531. Der Urheber ist nicht bekannt, hat aber illustriert, in welcher Ordnung die Tagsatzungen sogar nach dem 2. Kappeler Krieg gehalten wurden und welche anwesenden Gesandten wo sassen (siehe Abb. 15).³⁸¹

Eine zweite Darstellung der eidgenössischen Tagsatzung in Baden von 1531 wurde etwa 100 Jahre später als Kupferstich angefertigt (siehe Abb. 16).³⁸² Ohne die Bilder im Detail zu untersuchen oder zu analysieren, kann eine auffallende Ähnlichkeit zwischen ihnen festgestellt werden. Dies liegt einerseits daran, dass sie das gleiche Motiv abbilden, andererseits ist auch denkbar, dass der unbekannte Künstler des Kupferstiches die Radierung kannte und als Inspiration nutzte. Auf beiden Darstellungen ist der besondere Platz des Vorortes Zürich erkennbar, welches den Vorsitz führte. Die Gesandten der eidgenössischen und zugewandten Orte sitzen in einer vorgegebenen Reihenfolge um die leere Fläche in der Mitte des Raumes. Die Ambassadoren der Grossmächte, auswärtige Gesandten, die Kanzleischreiber sowie anwesende

³⁷⁹ Lau, Stiefbrüder: 60.

³⁸⁰ Däppen, Lieder: 4-7.

³⁸¹ Die Tagsatzung in Baden 1531 (StABS F 46).

³⁸² Sitzung der eidgenössischen Tagsatzung in Baden 1531 (StAAG GS/00276-2).

Landvögte, die vereidigt werden oder ihre Jahresrechnung ablegen, befinden sich auf besonders ausgewiesenen Plätzen. Die anwesenden Personen kommunizieren miteinander; ihre Gesichter sind einander zugewandt.



Abb. 15: Die Tagsatzung in Baden 1531 (Radierung eines unbekanntes Künstlers, Ende 17. Jahrhundert) (StABS F 46)



Abb. 16: Sitzung der eidgenössischen Tagsatzung in Baden 1531 (Kupferstich 1793, Abzug um 1820) (StAAG GS/00276-2)

Für die vorliegende Untersuchung von Bedeutung ist die ähnliche Darstellungsart der eidgenössischen Zusammenkunft und des gegenseitigen Austausches. Im zu untersuchenden Bild von 1656 findet irgendeine Versammlung statt, die Grundkonstellation ist gleich. Anwesende der politischen Eliten diskutieren und verhandeln die aktuellen Geschäfte in vorbildlich geordneter Manier. Es handelt sich nicht um Bilder, die verhärtete Fronten wiedergeben, sondern um eine Situation gleichberechtigter Debatte, der Mediation und des Ausgleichs. Sie stellen damit das Ideal einer Ratssitzung beziehungsweise einer Tagsatzung dar, wie sie im Text gefordert werden und dem allgemeinen Nutzen dienen. Damit erscheint plausibel, dass das Bild auf den Textinhalt abgestimmt wurde. Auch wenn die Appelle des Textes an die Lesenden, die alten Sitten und Tugenden zu bewahren, im Bild nicht wiedergefunden werden, so verdeutlicht es doch den grundlegenden Aufruf zu Einigkeit und Frieden.

Das Motiv der geordneten Versammlung von Gesandten und

Ratsmitgliedern, die auf ihren zugewiesenen Plätzen an den Seitenwänden eines Innenraumes sitzen, findet sich in verschiedenen Darstellungen der Frühen Neuzeit. Die Luzerner Chronik von Diebold Schilling aus dem Jahr 1513 ist mit zahlreichen Darstellungen von Ratsversammlungen und Gesandtenempfangen illustriert. Sie alle zeigen den gleichen Innenraum, die mit Holz ausgekleidete Stube im alten Rathaus mit reich geschmückten Glasfenstern, die die Wappen der verschiedenen eidgenössischen Orte und den Stadtheiligen Leodegar zeigen. Üblicherweise befand sich auf der rechten Seite des Raumes ein Tisch, um den sich die Ratsherren gruppieren und auf der linken Seite der Kachelofen. Bittsteller oder Gesandte, die auch hier ihre Schwerter tragen, befanden sich jeweils im Zentrum des Bildes (siehe Abb. 17). Die gleiche Bildkomposition findet sich mehrfach in der Chronik.³⁸³



Abb. 17: Der König von Ungarn Matthias Corvinus schliesst mit den eidgenössischen Orten 1479 ein Bündnis (Diebold Schilling: Luzerner Chronik, Luzern 1513, fol. 245.)

Flugschriften wurden nur in Ausnahmefällen kostenlos verteilt, wenn beispielsweise eine weltliche oder kirchliche Obrigkeit ein Interesse daran hatte, die Bevölkerung über einen Sachverhalt zu unterrichten und zu beeinflussen, wie dies beispielsweise bei den Kriegsmanifesten der Fall war. Ansonsten wurden sie verkauft und sollten den Produzenten ihre Kosten decken und Gewinne abwerfen. Die Bilder auf den Titelseiten der Flugschriften wurden daher ansprechend und interessant gestaltet. Die Bilder sollten die Neugierde der potentiellen Käufer wecken und sie zum Kauf locken. Ganz praktisch dienten die Titelblätter also auch als Kaufanreiz.³⁸⁴

In Bezug auf die untersuchte Flugschrift und ihr Titelblatt kann nur vermutet werden, ob es ihm neben seiner Aufgabe, den Text in pointierter Form darzustellen, auch gelungen ist, anziehend auf die Käuferschaft zu wirken. Ästhetische Geschmäcker anderer Epochen abzuschätzen, ist ein schwieriges Unterfangen und kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es darf aber vermutet werden, dass die

³⁸³ Korporation Luzern S 23, fol. 105, 175, 225, 245, 248, 251, 256, 265, 333, 392, 496, 498, 530: 1513 – Eidgenössische Chronik des Luzerners Diebold Schilling.

³⁸⁴ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 245; Köhler, Flugschriften der frühen Neuzeit: 312.

gute Qualität des Holzschnittes und die Tatsache, dass sich überhaupt ein Bild auf dem Titelblatt befand, die Kundschaft eher zum Kauf motiviert hat, als wenn das Bild fehlen würde. Insbesondere, da das Motiv der freundschaftlich verhandelnden Räte und Gesandte, wie bereits aufgezeigt wurde, weit verbreitet und möglicherweise allgemein bekannt war. Die friedliche Stimmung auf dem Titelbild wird dem allgemeinen Friedenswillen entgegengekommen sein.

Abschliessend wird auf die Frage eingegangen, wie der Verfasser und der Künstler zu den Ereignissen in der Alten Eidgenossenschaft standen. Der Bildproduzent zeigt in seinem Bild eine idealtypische, friedliche, geordnete Versammlung eines politischen Gremiums im Luzerner Rathaus. Die Darstellung zeigt, wie sich Verfasser und Bildproduzent ein tugendhaftes, gesittetes, an alten Werten und Normen orientiertes Regiment vorstellen. Es dient als Vorbild für die politische Elite, die gemäss Text vom rechten Weg abgekommen ist.

Der Text geht auf die aktuelle Lage ein. Der Verfasser sieht die Ursache für die Verwüstungen in der konfessionellen Spaltung, dem schlechten Regiment der Obrigkeiten und dem Verlust der alteidgenössischen Tugenden, Sitten und Werte, die durch ausländische Einflüsse verändert worden seien. Er greift die Argumentation der katholischen Orte in ihrer offiziellen Stellungnahme zu Beginn des Villmergerkrieges auf, dass der Abfall vom alten Glauben die Grundursache für alle Konflikte sei.³⁸⁵ Ansonsten geht er nicht auf die Glaubensspaltung ein und äussert sich nur dazu, wie aus seiner Sicht die anderen Mängel verbessert werden sollen. Für ihn ist der Konflikt weniger eine theologisch-konfessionelle Auseinandersetzung als vielmehr eine Folge moralischen Niedergangs. Er erwähnt die offizielle Rhetorik, um den Erwartungshorizont der Lesenden anzusprechen. Gleichzeitig macht er deutlich, dass die Debatte nicht konfessionalistisch geführt werden soll. Er zieht die Diskussion aus der konfessionellen Ecke heraus und verortet sie in der politisch-verwaltungs-rechtlichen.

Der Verfasser appelliert an die Lesenden, die eidgenössischen Problemfelder zu reparieren. Dies gelingt durch eine innere Reinigung von schlechten Sitten, Korruption und ausländischem Luxusdenken. Die Lesenden sollen sich auf die alten Werte und bewährten Konfliktlösungsmechanismen zurückbesinnen, an die Tell die Lesenden erinnert, um die aktuellen Konflikte zu lösen. Autor und Künstler verzichten darauf, konkret vom Krieg zu sprechen oder die Kriegsschuldfrage anzusprechen. Der Text begnügt sich damit, die gefährliche Zeit zu beklagen und darauf hinzuweisen, dass Gott die Schuldigen bereits bestraft hat. Da die Flugschrift den Zweck hat, zu zeigen, wohin sich die Gesellschaft entwickeln soll und weshalb dies gut sei für sie, ist diese Hauptaussage im Bild dargestellt. Kriegsursachen, Kriegsschuld oder angeprangerte Unsitten tauchen nicht auf, denn es geht der Flugschrift um Versöhnung, Verbesserung und Fortschritt.

Die Flugschrift präsentiert sowohl im Text als auch im Bild mehr Gemeinschaftssymbole als trennende. Hasssymbole finden sich keine. Damit kann die These von Martin Fenner, Tell sei im 17. Jahrhundert ausser im Kontext des Bauernkrieges ausnahmslos als Träger konfes-

³⁸⁵ Wahrhaftige und gründtliche Widerlängung, 1656: 1.

sioneller Polemik genutzt worden,³⁸⁶ widerlegt werden. Die gegenwärtige Lage wird vom Autor nicht als einen Vernichtungskrieg dargestellt, sondern als eine gefährliche Situation, an der alle Lesenden gleichermaßen verantwortlich sind durch ihre Abkehr von den alteidgenössischen Werten und Tugenden. Auch bei den Vorwürfen und der Kritik an den inneren Verhältnissen und Verhaltensweisen bleibt das Verbindende zentral. Die Lesenden sind eine brüderliche Einheit. Kritisiert wird ihr «un-eidgenössisches» Verhalten, womit die Möglichkeit zur Versöhnung gegeben ist, sollten die Angesprochenen ihr Verhalten ändern. Diese spezifische Ausgangslage in der Eidgenossenschaft ermöglicht es im Gegensatz zum Dreissigjährigen Krieg im Reich, Coping-Strategien und Friedensfindungsprozesse bereits in der Eskalationsphase des Konfliktes anzulegen. Denn die Argumentation fordert, man solle wieder zu Genossen werden.

Die Unterschiede zum Dreissigjährigen Krieg werden zudem sichtbar in der Art und Weise, wie Versammlungen verschiedener interessierter Fürsten dargestellt wurden. Das Flugblatt «Groß Europisch Kriegs-Balet / getantzet» wurde um 1643 oder 1644 publiziert und kritisierte die fortwährende Kriegführung der europäischen Mächte (siehe Abb. 18). Die Darstellung zeigt die Szene eines höfischen Tanzes in einem mit Vorhängen geschmückten Saal. Am Tanz nehmen alle relevanten Fürsten teil, die im Dreissigjährigen Krieg eine Rolle spielten. Auf der rechten Bildseite (aus Sicht des Betrachters) befindet sich der französische König mit seinen Verbündeten,³⁸⁷ links der Kaiser und seine Gefolgschaft. Rund um sie herum reihen sich die verschiedensten involvierten und zuschauenden Akteure ein wie der türkische Sultan, die Fürstbischöfe von Mainz, Köln und Trier, Friedrich Wilhelm von Brandenburg oder Herzog Karl IV. von Lothringen. Links im Hintergrund sind die englischen Adligen zu sehen und vorne in der Mitte mit dem Rücken zum Betrachter die Vertreter der eidgenössischen Orte. Über der Szene schweben auf der rechten Seite ein Engel mit Schwert, Rute und Ölzweig und auf der linken Seite der personifizierte Neid. Er ist als solcher erkennbar durch die Schlangen auf seinem Kopf anstelle seiner Haare.³⁸⁸

Der Text berichtet, der Neid habe ein Fest veranstaltet. Die anwesenden Fürsten würden aufgrund ihres politischen Interesses mit dem grossen Krieg das Land und die Bevölkerung gefährden. Während Frankreich und der Kaiser motiviert sind, am Tanz teilzunehmen, möchte beispielsweise der Kurfürst von Sachsen den Tanz verlassen. Die eidgenössischen Gesandten werden für ihr Söldnerwesen und eine fehlende Kriegsstrategie kritisiert: «Wir dantzen an beyden Seyten / Vmbzuhalten zwischen beyden / Vnd zu lügen nach dem Tack / Der im Spiel am besten knack.»³⁸⁹ Der Engel ermahnt die Tanzgesellschaft, Frieden zu schliessen oder schwerste Plagen zu ertragen.³⁹⁰

Ohne im Detail auf alle beteiligten Akteure, ihre Rolle im Dreis-

³⁸⁶ Fenner, Bedeutung: 59-62.

³⁸⁷ Ludwig XIV. von Frankreich war 1643 erst vier Jahre alt, als sein Vater starb und er sein Nachfolger wurde. Er ist daher auf dem Flugblatt als Kind dargestellt.

³⁸⁸ Groß Europisch Kriegs-Balet, 1643/44: 344.

³⁸⁹ Groß Europisch Kriegs-Balet, 1643/44: 345.

³⁹⁰ Groß Europisch Kriegs-Balet, 1643/44: 344.

sigjährigen Krieg und im dargestellten Tanz einzugehen, wird im Folgenden auf einige Beobachtungen eingegangen, die im Zusammenhang mit der analysierten Flugschrift von Interesse sind. Die Komposition der verschiedenen Figuren in der Abbildung ist nicht zufällig. Die Figuren stellen pointiert die aktuellen Handlungsmaximen der jeweiligen Fürsten im Kontext des Konfliktes dar. England beispielsweise mischte sich kaum in die kontinentaleuropäischen Machtkämpfe ein, da es seit 1642 mit einem Bürgerkrieg im Innern beschäftigt war. Dementsprechend nehmen die englischen Vertreter in der Grafik nicht am Tanz teil.



Abb. 18: Flugblatt «Gross Europisch Kriegs-Balet / getantzet» (Groß Europisch Kriegs-Balet, 1643/44: 344.)

Das Flugblatt kritisierte die kriegführenden Mächte, ihre eigenen Interessen über das Wohl der Bevölkerung zu stellen und forderte, Frieden zu schliessen. Insofern formuliert es den gleichen Anspruch wie das untersuchte Titelbild der Flugschrift. Auf den ersten Blick fallen dem Betrachtenden zahlreiche Parallelen auf. Eine Gruppe von Entscheidungsträgern befindet sich in einem reich ausgestatteten Innenraum, es wird sich um ein offizielles Gebäude handeln. Auch hier reihen sie sich um einen leeren Platz in der Mitte. Die zugrundeliegende Bildrhetorik unterscheidet sich aber völlig. Das Titelbild der Flugschrift appelliert zur Ordnung, indem es den gewünschten Idealzustand vorzeigt. Das Bild des Flugblattes aus dem Dreissigjährigen Krieg hingegen formuliert seinen Appell, indem es das aktuelle Geschehen in der Tanz-Satire pointiert darstellt. Der eidgenössischen Bildrhetorik ist eine deeskaliierende Funktion eigen. Sie will als Vorbild dienen und den Bildbetrachtenden aufzeigen, wonach sie streben sollen. Ein Feindbild

fehlt völlig, stattdessen wird nur der tugendhafte Teil dargestellt. Das Bild des Flugblattes hingegen stellt seine Forderungen in Form einer Satire dar. Einerseits weil der militärische Konflikt viel länger dauerte als in der Eidgenossenschaft und sich deswegen stereotype Bildmotive ausbilden konnten.³⁹¹ Andererseits ist die ironische Antwort auf die Interessenslage der politischen Entscheidungsträger eine Coping-Strategie, die es erlaubt, mit der verheerenden Kriegssituation, die in der Eidgenossenschaft viel geringer war, umzugehen.

3.9.9 *Weitere Flugblätter und Flugschriften aus dem Kontext des 1. Villmergerkrieges*

Neben den «Thurgauer Gesprächen» und «Der Alte Eydtgnoß» entstanden im Kontext des 1. Villmergerkrieges weitere Flugschriften, die sich in der einen oder anderen Form zur konfessionspolitischen Situation äusserten. Sie werden im Folgenden anhand ihrer zeitlichen Entstehung eingeordnet. Texte, die vor dem Krieg entstanden, kommentierten eine andere politische Situation als diejenigen, die während oder nach dem Krieg entstanden.

Texte, die vor dem 1. Villmergerkrieg entstanden, zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Misstrauen zwischen den Konfessionen und die Anwesenheit des konfessionellen Gegenstücks als ein Hauptproblem ihrer Zeit deuteten. Dazu zählte das «Catholisch Tisch-Gespräch», das 1617 erstmals gedruckt und 1655 neu aufgelegt wurde. Es rekurriert daher nicht direkt die aktuellen Zeitgeschehnisse, scheint aber aktuelle Bezüge und Denkmuster aufzunehmen, ansonsten wäre es nicht erneut gedruckt worden. In der Flugschrift findet ein Dialog zwischen katholischen Protagonisten statt. Nach einer fiktiven, nicht näher beschriebenen Predigt unterhalten sich ein alter Amtmann, ein junger Student, ein Priester und ein berühmter Jesuit. Der Titel verspricht eine Diskussion über das Thema, ob man verpflichtet sei, jeden Eid zu halten. Es handle von der päpstlichen Dispensation von eben dieser Pflicht und den jesuitischen Lügen, die «Aequivocatio» genannt werden. Der Begriff Äquivokation bezeichnet eine Information, die bei der Übermittlung vom Absender zum Adressaten verloren geht. Im Text wird darunter verstanden, dass geistliche Autoritäten das Recht haben, geschlossene Abmachungen zu Gunsten der Religion für ungültig zu erklären. Gedruckt wurde die Schrift ohne Angaben von Druckort oder Verfasser. Als Autor konnte Johann Fadenrecht ausgemacht werden, über den aber ansonsten nichts bekannt ist.

Zu Beginn des Dialogs lobt der Amtmann den Pastor für seine gute Predigt, in der er Luther trefflich kritisiert habe. Er lädt ihn zum Abendessen ein, gemeinsam mit seinem jungen Vetter, der gerade von seinem Jurastudium in Frankreich zurückkehrt ist. Der Amtmann befürchtet, dass er dort mit Calvinisten verkehrt habe. Daher soll der Pastor zum Gespräch kommen. Da dieser aber nicht gerne diskutiert und von sich sagt, schlecht auf die Jugend eingehen zu können, bringt er einen Jesuiten mit.

Der Student wird um seine Meinung zum Frieden gefragt und

³⁹¹ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 245-246.

antwortet, man könne darüber noch nicht viel sagen. Denn die Menschen trauen einander nicht. Ein Grund dafür seien die Jesuiten, die propagieren, es sei keine Sünde, wenn ein katholischer Untertan gegen seine Obrigkeit, die lutherisch werde, rebelliere und von seinen geschworenen Untertanenpflichten abtrünnig werde. Darunter habe der Student gelitten. Seine lutherischen Kommilitonen hätten ihn damit aufgezogen und kritisiert. Er sei in einen Topf geworfen worden mit den Jesuiten, nur aufgrund dessen, dass auch er katholisch war.³⁹²

Der Jesuit gibt zu bedenken, dass man diese Meinung nicht so strikt lehre. Es würden verschiedene Meinungen kursieren. Daraufhin fragt der Amtmann, ob man wirklich einen Eid brechen dürfe. Er hätte nicht gedacht, je von Lutheranern verspottet zu werden, den katholischen sei der Meineid erlaubt.³⁹³ Ihm antwortet der Student, der betont, ein frommer Katholik zu sein. Er habe aber in den ihm vorgelegten Büchern tatsächlich gelesen, dass die Jesuiten gemäss dem Konzil von Trient lehren, man müsse Ketzern oder Protestanten einen geleisteten Eid nicht halten. Daher könne man mit Ketzern keinen Vertrag, kein Bündnis und keinen beständigen Frieden schliessen. Sollte man doch diesbezüglich einen Eid geschworen haben, so sei der nicht bindend. Ketzer seien alle diejenigen, die nicht zum Papst halten.

Diese Vorstellungen kritisiert der Student und wirft dem Jesuiten «Aequivocatio»³⁹⁴ vor. Er versteht darunter, nicht alles richtig und wahr zu erzählen. Geistliche hätten beispielsweise Kaiser Sigismund gesagt, Jan Huss könne für seine theologischen Schriften nicht für schuldig befunden werden. Aber dennoch sei er anschliessend verurteilt und verbrannt worden. Denn Sigismund wurde überredet, sein Wort nicht zu halten und Huss das versprochene sichere Geleit nicht gewährt. Auch wenn es die Jesuiten damals «in rerum natura»³⁹⁵ noch nicht gegeben habe, würden sie derartiges Vorgehen als Glaubensgrundsatz gutheissen. Der Jesuit verteidigt die Verbrennung von Huss, sie sei gerechtfertigt gewesen. Nur der Kaiser habe das sichere Geleit versprochen. Der Papst aber als heiliger Obermeister habe das Versprechen nicht halten müssen. Am Beispiel von Jan Huss wird die Funktions- und Denkweise der kritisierten Praktik, Verträge und Eide für ungültig zu erklären, wenn sie mit Nichtkatholiken geschlossen worden sind, vorgeführt.

Sowohl der Student als auch der Amtmann äussern Verständnis für das Misstrauen der Evangelischen gegenüber den Katholischen. Wenn sie sich nicht mal eines kaiserlichen Eides sicher sein dürften, wie sollten sie den Katholischen je trauen. Der Jesuit weist darauf hin, dass dies nur in Ausnahmefällen vorkomme, wenn eigentlich der Klerus für eine versprochene Sache zuständig sei.³⁹⁶

Der Amtmann und der Student führen weitere Beispiele an. Unter anderem habe Luther, der 1521 an den Reichstag in Worms gerufen und dem ebenfalls freies Geleit versprochen wurde, nur durch besonderen Schutz von Verbündeten vor der Tötung gerettet werden können. Die Stimmung kippt nun endgültig. Der Amtmann unterstützt seinen Vetter

³⁹² Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 2.

³⁹³ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 2-3.

³⁹⁴ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 3.

³⁹⁵ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 4.

³⁹⁶ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 4-5.

darin, dass das Misstrauen der Evangelischen verständlich sei. Schliesslich wirft der Student dem Jesuiten vor, ihre Eide und Versprechen würden auf Betrug basieren. Sie würden viel versprechen, aber nur wenig halten. Daher würden in Frankreich und in den Niederlanden die Eide und Versprechen der Jesuiten für Betrug gehalten werden, denn der Papst wolle den Ketzern oder Evangelischen keine Verträge halten. Sie wüssten, dass den Jesuiten erlaubt sei, ihre Versprechen zu leugnen «krafft einer kunst *Aequivocatio* genant / die lehret / wie man wider wüssen vnd gewüssen / wider alle wahrheit vnd billichkeit reden vnd handeln möge.»³⁹⁷

Die Folge sei, dass Untertanen ihren Gehorsamseid bei einer evangelischen Obrigkeit nicht mehr befolgen müssten, was der Jesuit in Ordnung, Amtmann und Student aber als gefährlich einschätzen. Die Untertanen hätten so das Recht, wann immer sie wollten, zu rebellieren und ihre Pflichten zu verweigern. Dies würde die Sicherheit aller gefährden. Alle Verträge, Bündnisse, Vereinigungen und Friedensverhandlungen würden ihre Gültigkeit verlieren.³⁹⁸

Der Jesuit erläutert, eine solche Sorge sei unbegründet, da der Papst keine Verträge und Bündnisse von Königen und Fürsten nach eigenem Gefallen auflöse. Wenn katholische und nicht katholische Parteien einen Vertrag abschliessen, der die Religion oder den Glauben betreffe, so habe der Papst ein Ratifizierungs- und Kassierungsrecht. Dies diene dem allgemeinen Wohl aller Christen. Davon seien gemeine Händel unter Bürgern und Bauern ausgenommen. Es diene schliesslich dem Gemeinen Wesen, wenn Kaufhandlungen sicher stattfinden können. In diesem Falle treffe «vnsre *Aequivocations* Regul nicht»³⁹⁹ zu.

Die alltäglichen Praktiken würden allerdings ein anderes Bild zeigen, wirft der Student ein. Der Papst mische sich sowohl in geistliche als auch in politische Händel ein und vernichte, was ihm nicht passe. Damit heisse er Meineid gut und fördere das Misstrauen, denn man könne nie sicher sein, ob der Papst einen gültigen Vertrag nicht auflöse. Dadurch werde das ganze Konzept eines Versprechens nichtig, denn der Papst würde sogar eigene, von ihm geschlossene und gesiegelte Verträge, sobald es ihm passe, wieder auflösen. Damit würden diejenigen, die ihre eigenen Worte hielten, sich selbst bestrafen. Sie würden profitieren, würden sie lügen.⁴⁰⁰

In der Folge wird nun über die Praktik der *Aequivocation* diskutiert. Die kritischen Anwesenden fragen sich, ob es richtig sei, dass diese den Jesuiten die Macht gebe, weitreichende Vereinigungen und Verträge aufzuheben, wenn es ihren Zielen diene. Auch wenn der Student immer wieder betont, er sei ein frommer, überzeugter Katholik, so kritisiert er die Katholischen, die einen geschlossenen Friedensvertrag mit den Evangelischen unter der Begründung auflösen versuchen, er sei gegen den päpstlichen Willen geschlossen worden. Die *Aequivocation* sei ein Mittel der Jesuiten, einen Eid «förmlich zu brechen»;⁴⁰¹ es wird inzwischen nicht mehr davon gesprochen, dass der Eid aufgehoben oder

³⁹⁷ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 6.

³⁹⁸ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 6.

³⁹⁹ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 8.

⁴⁰⁰ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 7-8.

⁴⁰¹ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 10.

für ungültig befunden werde, sondern aktiv gebrochen. In einem interkonfessionellen Handel könnten Evangelische nicht mehr auf katholische Versprechen und Verträge vertrauen; sie müssten ständig fürchten, dass die Abmachungen gebrochen und sie ausgenommen werden.⁴⁰²

Die Rolle des Papstes zu diskutieren, werde heute kein Ende finden, dazu seien gelehrte Studien notwendig, die nicht vom gemeinen Volk beurteilt werden könnten, schliesst der Jesuit an. Man wolle nicht, dass alle Katholischen sich nicht mehr an die Verträge halten. Einen Eid aufzuheben, sollte nur geschehen, wenn es zum Wohle der katholischen Sache sei. Die Katholischen seien auch ihren Obrigkeiten zu Gehorsam verpflichtet, nicht aber bei einer evangelischen Herrschaft, wenn diese nicht regiere, wie es sich gehöre. Der Jesuit spricht erstaunlich wenig, obwohl der Student und Amtmann vorgeben, sie würden diese Praktik verstehen wollen. Er hat kaum die Möglichkeit, sich zu erklären und stellt sich durch inhaltlose Begründungen bloss. Die Meinungen sind daher recht früh gebildet. Der anfänglich besorgte Amtmann, sein Vetter könne zu sehr mit katholisch-kritischen Ideen konfrontiert worden sei, lässt sich innert kürzester Zeit von den Anschuldigungen gegen den Papst und die Jesuiten überzeugen. Er zeigt Verständnis für die Evangelischen und besteht darauf «Ein Ehrenmann helt sein Wort»,⁴⁰³ unabhängig von der Religion des Vertragspartners.

Der Student liefert weitere Alltagsbeispiele, welche belegen, dass die rechte Ordnung und Gesellschaft leiden, wenn der Meineid erlaubt würde. Der Pastor, weiterhin auffällig wortkarg, könne dazu nichts sagen. Überhaupt tritt der Pastor kaum in Erscheinung und wirft kein gutes Licht auf die katholischen Pfarrer. Die wenigsten Fragen kann er beantworten. Die Diskussion hat inzwischen Fahrt aufgenommen, es geht um ganz alltägliche Übereinkünfte und praktische Folgen der jesuitischen Praxis, Eide für ungültig zu erklären. Damit wird den Lesenden aufgezeigt, dass das päpstliche Verhalten Auswirkungen auf alle Menschen und ihren geordneten, geregelten Alltag hat. Das Beispiel von nicht gehaltenen Eheversprechen oder von wandernden Pestkranken, die ihre Herkunft verschweigen, verdeutlichen, dass der Meineid nicht zum Wohle der Gesellschaft eingesetzt werden könne und immer jemand zu Schaden kommt. Mit derartigem Anschauungsmaterial wird dem Leser die Relevanz der Diskussion für das eigene Leben aufgezeigt. Amtmann und Student erklären, dass für den Standpunkt der Jesuiten keine biblischen Belege zu finden sind. Sie setzen daher deren Wirken in einen apokalyptischen Zusammenhang. In der Weissagung heisse es, «Es werden vnder euch Lügenlehrer seyn / die mit erdichten reden euch bekriegen werden.»⁴⁰⁴

Zahlreiche Beispiele sollen den Leser überzeugen, dass Meineid die allgemeine Ordnung und das Glück der Menschen gefährde. Gegenbeispiele demonstrieren, dass grosse Männer und Frauen viel Mühe auf sich genommen haben, um ihr Wort zu halten, und dafür mit Ansehen und Anerkennung belohnt wurden. Fälle von Meineidigen würden zeigen, dass sie durch ihr unrechtes Handeln von Gott bestraft worden

⁴⁰² Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 9-10.

⁴⁰³ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 11.

⁴⁰⁴ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 20.

seien.⁴⁰⁵ Denn schwören oder einen Eid leisten, bedeutete in der Frühen Neuzeit, Gott als Zeugen für das gegebene Versprechen anzurufen. Ein Eid war ein sakraler Akt. Daher fordert der Student den Pfarrer auf, seine Schützlinge zu warnen, keinen untreuen Meineid zu leisten. «Denn Gott kans nicht leiden.»⁴⁰⁶

Diese Aussage verdeutlicht, dass die Gesprächshierarchie den Erwartungen entgegengesetzt ist. Der stille, unwissende Pastor wird von seinen Gemeindemitgliedern, die er eigentlich theologisch und seelsorgerlich betreuen und übertreffen müsste, informiert und belehrt. Die Situation gleicht einem verkehrten Klassenzimmer, bei der die Schüler*innen ihre Lehrpersonen unterrichten. Der Student und der Amtmann sind besser informiert über theologische Fragen, über Fallbeispiele und Geschichten der Kirchenväter. Hinzu kommt, dass der Pastor auch dann nichts sagt, wenn er direkt angesprochen wird. Stattdessen ergreift der Jesuit das Wort und führt das Gespräch an seiner Stelle, muss aber viel Kritik einstecken. Die jesuitische Lehre würde dem ganzen katholischen Glauben Unehre bringen, was den Amtmann zu einer skandalösen Aussage bewegt: «Wann das heißt Catholisch seyn / nicht halten / was man verspricht / so wollte ich auch eher Lutherisch oder Calvinisch seyn / dann zu einem treulosen Mann werden.»⁴⁰⁷

Der Jesuit rechtfertigt die Lehrmeinung seiner Sozietät, dass sie dazu diene, der fast zerfallenen Kirche wieder aufzuhelfen, wozu alle notwendigen Mittel ergriffen werden müssten, wenn es dem allgemeinen Besten diene. Worauf aber der Pastor doch noch Partei ergreift und den weltlichen Gesprächsteilnehmern zustimmt, er könne nicht entschuldigen, dass der Papst diejenigen Leute entschuldige, die Aufruhr stiften und Gegner töten. Der Jesuit allerdings beschuldigt ihn, nichts zu verstehen, worauf der Amtmann einschreitet. Man wolle es nicht zum Streit kommen lassen, er danke für das Gespräch, das man ein anderes Mal weiterführen werde.⁴⁰⁸

Im Laufe des Gesprächs gelingt es Amtmann und Student aufzuzeigen, dass das Konzept der *Aequivocatio* nicht auf Verträge, die die Religion betreffen, begrenzt bleibt. Stattdessen gefährde dieses Konzept das ganze religiöse und soziale Leben wie die Ehe, Aussagen vor Gericht oder Handel. Obwohl alle Gesprächsteilnehmer katholisch sind, gerät der Jesuit stark unter Beschuss und in Argumentationsnot. Der Grundtenor ist entsprechend nicht sehr katholisch-freundlich. Der Amtmann kommt sogar zum Schluss, nicht mehr katholisch sein zu wollen, wenn er dafür seine Ehre aufgeben müsste. Das Dialogstück, das an die scholastischen Disputationen angelehnt ist, verfolgt aber dennoch nicht die Intention, eine der Konfessionen zu verteufeln, wie in den Reformationsdialogen des frühen 16. Jahrhunderts. Stattdessen geraten die Jesuiten ins Visier. Anhand der Kritik an ihren Lehren wird die Frage behandelt, wie zentral der interkonfessionelle Austausch und das gegenseitige Vertrauen ist, um eine lebbare Koexistenz aufzubauen.

Auch wenn der Text 1617 publiziert wurde, so war sein Nachdruck von 1655 im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges sehr beliebt, die

⁴⁰⁵ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 20-26.

⁴⁰⁶ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 26.

⁴⁰⁷ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 27.

⁴⁰⁸ Catholisch Tisch-Gespräch, 1655: 27-28.

Nachfrage hoch. Es wird angenommen, dass die Flugschrift weit verbreitet war; sie ist bis heute in Archiven in Basel, Luzern, St. Gallen und in mehrfacher Ausführung in Zürich erhalten geblieben. Die Thematik, die interkonfessionelles Vertrauen und Misstrauen anspricht, beschäftigte den öffentlichen Diskurs grundlegend. Auch in den «Thurgauer Gesprächen» werden diese Motive angetönt. Die evangelischen Arther werden aufgrund ihres Meineides hingerichtet. Abmachungen zwischen den eidgenössischen Orten werden von Zürich missachtet. Der Topos des interkonfessionellen Vertrauens erklärt die Aktualität und Beliebtheit der Flugschrift im Kontext des 1. Villmergerkrieges.

Während sich auf dem Titelblatt der Ausgabe von 1617 lediglich eine Verzierung befindet, ist auf derjenigen von 1655 ein Bild abgedruckt (siehe Abb. 19). Dieses zeigt drei Männer, die durch ihre Kleidung und Waffen, Hellebarden und Schwerter, als Soldaten erkennbar sind. Sie scheinen von rechts nach links zu gehen, im Hintergrund befindet sich ein schräger Baum. Da es sich um einen Nachdruck handelt, wird die Darstellung nicht direkt vom Verfasser als notwendige Pointierung seiner Inhalte gestaltet oder gefördert worden sein. Die Soldaten scheinen auch weniger einen Zusammenhang mit dem Inhalt der Flugschrift als vielmehr mit dem zeitgenössischen Kontext gehabt haben. Es wird vermutet, dass das Bild deswegen gewählt wurde, um die Flugschrift mit der Gegenwart zu verbinden und darauf aufmerksam zu machen, dass man etwas zum Konflikt zu sagen habe.

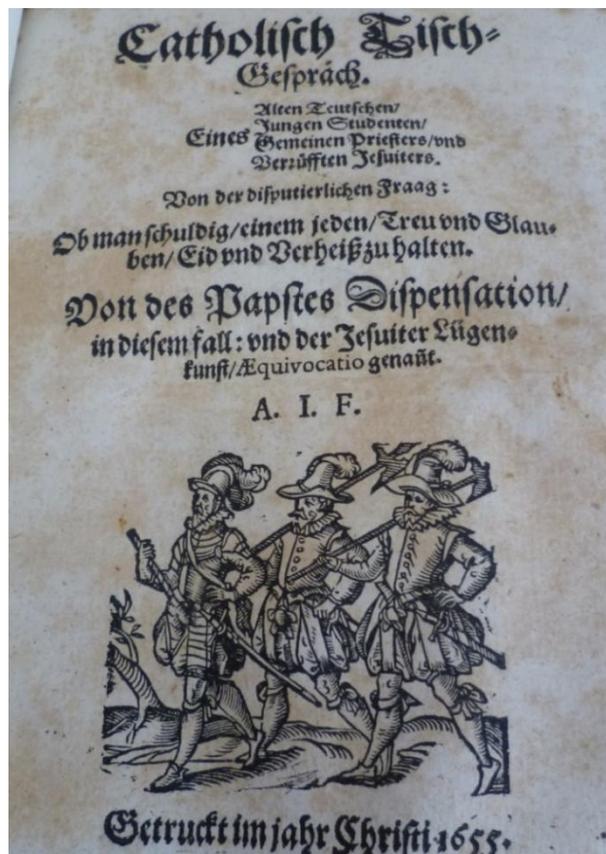


Abb. 19: Titelblatt der Flugschrift «Catholisch Tisch-Gespräch», Nachdruck (Catholisch Tisch-Gespräch, 1655.)

Eine weitere Druckschrift, die kurz vor dem Krieg entstand, ist

das Flugblatt «Fleüch vor der Sünd» (siehe Abb. 20). Es handelt sich dabei um das Zürcher Neujahrsblatt des Jahres 1656, das von der Bürgerbibliothek Zürich jeweils am Berchtoldstag, dem 2. Januar, herausgegeben wurde. Ende Dezember 1655 bis Mitte Februar 1656 war die Zeit der grössten Eskalation in Bezug auf den 1. Villmergerkrieg. Es ist daher anzunehmen, dass sich das Neujahrsblatt mit Kommentaren zur aktuellen Situation nicht zurückhielt, weshalb eine Analyse der verwendeten Bild- und Textrhetoriken sowie ihr Zusammenwirken als fruchtbar erachtet wird.



Abb. 20: Flugblatt «Fleüch vor der Sünd» (Meyer, Simler, Sünd 1656.)

Wie bei einem Flugblatt üblich handelt es sich um einen einseitigen Einblattdruck. Unter dem Titel «Fleüch vor der Sünd, so weicht der Feind» befindet sich das Bild, das etwa die Hälfte der Seite einnimmt, und schliesslich folgt ein kurzer Text. Die Abbildung ist eine Radierung, der Text besticht durch seine Kürze und seine visuell ansprechende Gliederung. Das Bild stammt von Conrad Meyer (1618-1689), einem Maler, Zeichner und Radierer aus Zürich. Er schuf ein vielfältiges Werk, welches unter anderem Portraits, mythologische und biblische Szenen oder Landschaftsbilder beinhaltet. Gemeinsam mit Johann Wilhelm Simler, dem Verfasser des vorliegenden Textes, gab er seit 1645 die Neujahrsblätter der Zürcher Bürgerbibliothek heraus und galt als einer der angesehensten und einflussreichsten Zürcher Künstler seiner Zeit.⁴⁰⁹ Im Gegensatz zu vielen anderen Kunstschaaffenden behielt

⁴⁰⁹ Bhattacharya, Conrad Meyer.

er die Druckplatten seiner Werke selbst und verwendete sie teilweise mehrfach. 1685 übergab er die Aufgabe, die Grafiken der Zürcher Neujahrsblätter zu gestalten, seinem Sohn Johannes Meyer dem Jüngeren, der auch seinen Kunstverlag weiterführte.⁴¹⁰

Johann Wilhelm Simler (1605-1672) war seit 1632 Kurator der Zürcher Bürgerbibliothek, veröffentlichte 1648 die erfolgreiche Sammlung «Teutsche Gedichte» und mehrere Schriften zu den Wahlen der Bürgermeister Johann Heinrich Waser und Hans Heinrich Rahn.⁴¹¹ Die Texte für die Neujahrsblätter verfasste er von 1645 bis 1670.⁴¹²

Die Zürcher Bürgerbibliothek wurde 1629 gegründet. Ende des Jahres 1644 wurde geplant, den Kindern der Zürcher Zünfte, welche jeweils am Berchtoldstag am 2. Januar die Gesellschaftsbeiträge ins Gesellschaftslokal brachten und dafür mit süßem Gebäck beschenkt wurden, ein hübsches Gedicht oder Lied zu schenken. Hübsch bedeutete in diesem Zusammenhang ein nützliches Lied mit vorbildlichem, theologischem oder moralischem Inhalt. Seit 1645 liess die Zürcher Bürgerbibliothek daher jedes Jahr ein Flugblatt drucken und verteilen, welches ein Bild mit Text kombinierte und einen moralisch-didaktischen Inhalt hatte. Das erste Neujahrsblatt hatte eine geordnete bürgerliche Tischzucht zum Inhalt und proklamierte die protestantischen Tugenden der Bescheidenheit. Die Text-Bild-Kombination sorgte dafür, dass die belehrenden Inhalte einander verstärkten.⁴¹³

In Zürich entwickelte sich seit dem frühen 16. Jahrhundert eine bedeutende Tradition emblematischer Drucke, welche Text und Bilder miteinander kombinierten. Druckgrafiken wurden zahlreich und mit grosser Ausstrahlung hergestellt. Die Flugblattdrucke hatten eine grosse Wirkung und präsentierten anschaulich Zürcherisch-protestantische Tugenden.⁴¹⁴ Die Zürcher Neujahrsblätter stehen in dieser Tradition. Sie wurden sehr beliebt, weshalb bald auch andere Institutionen und eidgenössische Städte ihre eigenen Neujahrsblätter herausgaben.⁴¹⁵

Für die Analyse ist neben der Urheberschaft entscheidend, an wen die Neujahrsblätter gerichtet waren. Sie wurden den Kindern der regimentsfähigen Zürcher Bürgerfamilie verteilt, die ihre Abgaben den Gesellschaften brachten, und gelangten nicht in den Buchhandel oder öffentlichen Verkauf. Verfasser und Künstler sowie die Rezipienten des Flugblattes entstammten damit der gleichen gesellschaftlichen Schicht, der stadtbürgerlichen Elite. Die Urheber «produzierte[n] praktisch für sich selbst»,⁴¹⁶ weshalb für sie klar war, was produziert werden sollte. Die Inhalte waren daher auf Zürich bezogen; erstaunlich häufig wurde die Stadt selbst – aus Sicht eines Stadtzürchers – dargestellt. Didaktische Lehrinhalte oder mahnende Bibelgeschichten wurden jeweils in den Zürcher Kontext transferiert, um die «moralischen Lehrsätze zum politischen Programm»⁴¹⁷ zu aktualisieren.

Das Zürcher Neujahrsblatt von 1658 hatte die «Concordia

⁴¹⁰ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 112.

⁴¹¹ Schmid, Johann Wilhelm Simmler.

⁴¹² Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 117.

⁴¹³ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 109, 112.

⁴¹⁴ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 126-127.

⁴¹⁵ Peyer, Wappenkranz: 130.

⁴¹⁶ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 117.

⁴¹⁷ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 118.

coelestis harmonia», die Eintracht in der Gegenwart zum Schutz des Vaterlandes, zum Thema. Dies kann als Bemühen verstanden werden, den Sinn für die eidgenössische Freundschaften bei den Kindern, den zukünftigen Eliten, zu fördern. Von 1673 bis 1679 befassten sich die Neujahrsblätter mit der Geschichte der Eidgenossenschaft mit der Betonung der Einigkeit und des Friedens. Dargestellt wurden beispielsweise 1673 der Wappenkranz der dreizehn eidgenössischen Orte, der Rütlichswur oder die Schlacht bei Laupen.⁴¹⁸

Die beschriebenen Charakteristika des Zürcher Neujahrsblatt zeigen, dass die Urheber mit diesen Flugblättern einen bestimmten Zweck verfolgten, nämlich die moralische Unterweisung der Zürcher Stadtjugend. Eidgenössische und evangelische Tugenden wurden propagiert, die vaterländische Geschichte aus Zürcher Sicht interpretiert. Es ging nicht «nur» um ästhetische Unterhaltung, sondern um zielgerichtete Belehrung. Dementsprechend kann untersucht werden, inwiefern das Neujahrsblatt von 1656 einen zeitgenössischen Kommentar zum aktuellen Zerwürfnis zwischen den eidgenössischen Orten darstellte, und, falls es dies war, wie dieser Kommentar aussah.

Nach Zürcher Kalender hatten die Zürcher Gesandten die eidgenössische Vermittlungstagsatzung in Baden am 24. Dezember 1655 unter dem Vorwand, Weihnachten zu Hause feiern zu wollen, verlassen. Obwohl sie bei Ihrer Abreise angekündigt hatten, nach dem Fest weiter zu verhandeln,⁴¹⁹ wurde das Zürcher Kriegsmanifest, die Kriegserklärung an die katholischen Orte und übergeordnete Propagandaschrift, am 26. Dezember beschlossen und einen Tag später gedruckt.⁴²⁰ Der Auszug der Zürcher Truppen erfolgte ebenfalls am 26. Dezember 1655. Zwei Tage später marschierten sie in den Thurgau ein, nahmen den Thurgauer Landvogt Jakob Wickart aus Zug gefangen und die Hauptmacht marschierte nach Rapperswil.⁴²¹ Mehr war zum Zeitpunkt der Verteilung des Neujahrsblattes noch nicht geschehen. Die Schlacht bei Villmergen sollte erst am 14. Januar stattfinden.⁴²² Inhaltlich konnte sich das Flugblatt selbst bei rascher Produktion also höchstens auf den Einmarsch im Thurgau und die Belagerung von Rapperswil beziehen.

Der halbseitige Text beginnt mit dem Appell an die Leserschaft, wachsam zu sein, denn ihr Widersacher, der Teufel, gehe umher wie ein brüllender Löwe und suche, wen er verschlingen könne. Ihm könne nur widerstehen, wer fest im Glauben sei. Dabei handelt es sich dabei um ein Bibelzitat aus dem 1. Petrusbrief, Kapitel 5, Verse 8 bis 11. So zumindest der Titel. Explizit notiert sind nur die ersten anderthalb Verse; der Schluss, «...und wisst, dass eure Brüder und Schwestern überall auf der Welt dieselben Leiden ertragen müssen. Der Gott aller Gnade aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus, er wird euch nach einer kurzen Zeit des Leidens zurechtbringen, stärken, kräftigen und auf festen Grund stellen. Ihm sei die Herrschaft in alle Ewigkeit, Amen.»⁴²³ fehlt, beziehungsweise ist nur

⁴¹⁸ Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 121-122.

⁴¹⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1a: 295-309.

⁴²⁰ Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3.

⁴²¹ Niederhäuser, Krieg: 229; Rothlin, Krieg: 16.

⁴²² Spörri, Villmerger- oder Rapperswilerkrieg: 3.

⁴²³ Zürcher Bibel, 1 Petrus 5, 8-11.

mit einem «etc.» angegeben.

Ohne Auslegungshinweise folgt die nächste Bibelstelle aus dem Epheserbrief, Kapitel 6, Vers 11 mit dem Aufruf, die Rüstung Gottes anzuziehen, um gegen die tückischen Tricks des Teufels bestehen zu können. Es handle sich nicht um einen Kampf gegen Fleisch und Blut. Auf den Schluss der Bibelstelle, bei der es darum geht, dass gegen die Mächte des Fürsten der Finsternis gekämpft wird, gegen die nur die göttliche Rüstung hilft, wurde ebenfalls nur implizit verwiesen.

Während die ersten beiden Bibelzitate als schöne, übersichtliche und separate Absätze gruppiert wurden, folgt nahtlos ein Zitat aus dem Jakobusbrief, Kapitel 4, Verse 7 und 8. Es beginnt mit der Aufforderung, Gott untertänig zu sein, dem Teufel zu widerstehen, sodass er fliehen werde. Wer sich Gott nähert, den wird er nahe zu sich nehmen. Obwohl die Bibelstelle nicht zu Ende ist, steht kein «etc.». Der Schluss, «Reinigt eure Hände, ihr Sünder, und läutert eure Herzen, ihr Zweifler»⁴²⁴ fehlt. Da der Text einerseits mitten in der Zeile beginnt, andererseits der Schluss am Seitenrand eingepfercht auf eine Zwischenzeile geschrieben wurde und alle anderen Zitate schön gruppiert sind mit einem zentrierten Titel, der die zitierte Bibelstelle nachweist, wirkt das Jakobus-Zitat nachträglich hinzugefügt. Die Einfügung ist deswegen sichtbar, da das Flugblatt mit Hilfe einer Druckplatte und nicht mit beweglichen Lettern wie beispielsweise Bücher gedruckt wurde.

Es folgt die letzte, wieder strukturiert dargestellte Bibelstelle mit zentriertem Titel, der besagt, dass das Zitat aus dem Buch Jesus Sirach, Kapitel 21 stammt. «Fleuch vor der Sünde wie vor einer Schlange, Denn so du ihr zu nahe kommst, so sticht sie dich, Ihre zäue sind wie Löwen zäue, und tödten den Menschen.»⁴²⁵ Es handelt sich dabei um Vers 2 aus Jesus Sirach, Kapitel 21. Diese Textstelle ist in einer anderen Schrift, kleiner und feiner abgedruckt. Dies erstaunt auf den ersten Blick. Dieses letzte Bibelzitat hat direkten Bezug zum Titel des Flugblatts. Es fasst den zentralen Topos von Text und Bild am pointiertesten zusammen und müsste eigentlich herausstechen, auch optisch. Dies übernimmt allerdings die daran anschließende und abschliessende Auslegung der Bibeltexte, «Flässig betten, Gott an schreyen, machet daß die Feinde fleühen.»⁴²⁶ Dies deutet darauf hin, dass für die Verfasser die konkrete Umsetzung im Alltag zentral war. Die Bibelzitate waren aus ihrer Sicht der Leserschaft bekannt. Sie mussten aber über deren Bedeutung unterrichtet werden.

Da es sich bei der untersuchten Quelle um ein Flugblatt handelt, das auf den ersten Blick die Betrachtenden in seinen Bann ziehen und überzeugen soll, ist es durchaus von Relevanz, wie der Text dargestellt ist. Die ersten Buchstaben der jeweiligen Verse sind als schöne, auffällige Initialen gestaltet; ebenso der Anfangsbuchstabe «G» in «Gott», sodass dieses Wort aus dem Text optisch heraussticht. Daneben sind am grössten und auffälligsten für das Betrachterauge einerseits der Titel und andererseits die Auslegung am Schluss.

Die zentralen Bibelzitate machen dem Leser deutlich, dass der Teufel unter ihnen ist und versucht, den Menschen zu schaden. Er wird

⁴²⁴ Zürcher Bibel, Jakobus 4, 8.

⁴²⁵ Meyer, Simler, Sünd, 1656.

⁴²⁶ Meyer, Simler, Sünd, 1656.

einerseits als brüllender Löwe, aber auch als Schlange personifiziert. Die Metaphern dienen dazu, bestimmte Eigenschaften des Teufels stärker zu betonen. Der brüllende Löwe ist stark und gefährlich, die Schlange kann sich unauffällig anschleichen und zubeissen. Seit der Erbsünde gilt sie als nicht vertrauenswürdige Wesen.

Die Abbildung nimmt etwa die Hälfte der Seite ein. Man sieht eine Freiluft-Szene: im Vordergrund befindet sich ein Hügel, der rechts zur Seite abfällt. Links auf dem Hügel steht die Ruine einer Mauer, aus der oben ein kleiner Baum wächst. Der Hügel ist bewachsen mit Gräsern, Blumen und kleinen Büschen. Im Hintergrund erkennt man einen hoch aufragenden, felsigen Berg sowie unten rechts einen See mit einem kleinen Segelschiff. Der Himmel ist stark bewölkt, was eine bedrohliche Stimmung schafft.

Die Szene im Vordergrund besteht aus einem geflügelten Löwen auf der rechten Seite, der gefährlich wirkt und nach links schaut, wo sich ein kleiner Mensch, vermutlich ein Kind, nur mit einem Cape bekleidet befindet und mit erhobenen Armen nach links und vom Löwen weg zu gehen, zu fliehen scheint. Er sieht in Richtung des Löwen. Rechts vom Menschen in der unteren Bildmitte befindet sich zudem eine Schlange, die sich ebenfalls auf den kleinen Menschen zubewegt und bedrohlich mit der Zunge zischt. Löwe und Schlange wirken, als würden sie den kleinen Menschen umzingeln wollen. Links hinter dem Kind an der Mauer steht ein alter Mann mit langem Umhang, Bart und Heiligenschein, der die Hände zum Gebet gefaltet und den Blick gen Himmel gerichtet hat. Vor ihm befindet sich ein aufgeschlagenes Buch. Rechts von ihm auf der Mauer steht ein Hahn, der gerade zu krähen scheint. Unten links auf einem Stein befinden sich die Initialen des Künstlers Conrad Meyer, «C.M.».

Bild und Text beziehen sich eindeutig aufeinander. Mehrere im Text erwähnte Motive wie der Löwe oder die Schlange befinden sich auf dem Bild. Der Entstehungskontext des Flugblattes erlaubt es, diese Vermutung zu erhärten. Die Neujahrsblätter wurden als Ganzes konzipiert und veröffentlicht. Für sie wurden eigens neue Bilder hergestellt und nicht auf wiederverwendete Holzschnitte zurückgegriffen.

Mehrere Elemente verdienen noch vor der inhaltlichen Analyse Beachtung. Eine erste, möglicherweise banale Beobachtung betrifft die angefangenen, unfertigen Bibelzitate. Dass jeweils nur der Beginn der Textstelle zitiert und mit einem etc. abgeschlossen wurde, weist darauf hin, dass die Urheber davon ausgingen, dass die Lesenden entweder die Textstellen auswendig konnten oder sowohl Interesse als auch die Möglichkeit hatten, den Rest im Neuen Testament oder in den Apokryphen nachzuschlagen. Das Publikum, die Kinder der regimentsfähigen Familien, verfügten über eine gewisse Bildung. Sie konnten den Text lesen, kannten die Bibelstellen auswendig oder hatten zumindest Zugang zu einer Bibel, um sie nachzulesen.

Eine weitere Beobachtung betrifft das bereits beschriebene Ungleichgewicht von Ordnung und Unordnung der formalen Textgestaltung. Die Verse aus Jakobus wirken nachträglich eingefügt, diejenigen aus Jesus Sirach so, als hätte man Platz sparen müssen. Auch hier wäre ein nachträgliches Einfügen denkbar. Dies erweckt den Eindruck, dass bei der Produktion etwas nicht seinen gewohnten Gang genommen hat.

Diese Einsicht verhärtet sich, wenn man das Flugblatt mit anderen Neujahrsblättern von Meyer und Simmler vergleicht, deren Kompositionen einwandfrei sind.⁴²⁷ Eine derartige aussergewöhnliche Situation könnte beispielsweise eine kurzfristige Anpassung oder Änderung von Teilen oder gar des ganzen Neujahrsblattes gewesen sein. Aus Sicht der Verfasserin darf angenommen werden, dass die Urheber das Neujahrsblatt rasch auf die aktuelle Situation angepasst haben.

Das Bild unterstreicht und pointiert den Textinhalt. Es geht um eine äussere Gefahr, die sich durch einen Angriff des Teufels auf die Gläubigen manifestiert. Diese Bedrohung ist hier illustriert durch die bedrohlichen, bevorstehenden Angriffe des personifizierten Teufels in Form eines geflügelten Löwen und einer Schlange. Der Löwe hat kleine Hörner und stellt damit ein bedrohliches Fabelwesen dar. Der Teufel macht nicht Halt vor unschuldigen, nackten Kindern. Helfen kann allein das Vertrauen auf Gott und das Gebet, was der Mann im Hintergrund tut. Er wird von der Schlange und dem Löwen nicht beachtet, weil er auf Gott vertraut.

Die Flugschrift stellt sowohl die äussere Gefahr als auch die Lösung des Problems dar. Sie rüttelt auf, die Situation sei ernst. Allein Gottesfürchtigkeit und ernsthaftes Beten können vor dem teuflischen Angriff retten. Die Symbolik ist zu Beginn des Jahres 1656 topaktuell. Die evangelische Konfession in ganz Europa sieht sich mit einer besonderen Bedrohungslage konfrontiert, die sowohl reale als auch gefühlte Aspekte umfasste. In diesem Zusammenhang sind beispielsweise die Bemühungen um ein verbessertes Schulwesen zu verstehen.⁴²⁸ Die katholischen Orte bedrohen die unschuldigen evangelischen Orte, die nur durch eine Rückkehr zu den protestantischen Tugenden, bestehen können. Die Flugschrift ruft die Lesenden auf, dem obrigkeitlichen Kurs zu folgen und die äussere Gefahr ernst zu nehmen. Sie schafft dabei ein klares Feindbild. Bedrängt wird man nicht von menschlichen Kriegeren, sondern vom Teufel höchst selbst. Die von den katholischen Orten ausgehende Gefahr stellt eine teuflische Bedrohung dar.

Das Selbstbild der evangelischen Seite ist mehrschichtig. Die betenden, auf Gott vertrauenden, bibellesenden Evangelischen können die Gefahr von sich abwenden. Die unschuldigen, aber nicht betenden Kinder sind nicht vor teuflischen Angriffen sicher. Die Evangelischen werden unrechtmässig angegriffen. Sie haben es aber selbst in der Hand, die Aggressionen abzuwehren.

Im innerzürcherischen Kontext kann damit eine Form der Gruppenbildung nachgewiesen werden, die auf der konfessionellen Zugehörigkeit beruht, auch wenn dies nicht explizit erwähnt wird. Die Annahme, bei den Teufeln könnte es sich um die katholischen Orte handeln, ist zu weit gegriffen. Die grosse Aktualität des Neujahrsblattes macht aber einen Bezug zur gegenwärtigen Lage wahrscheinlich. Das Bild verdeutlicht dem Betrachtenden die als gross empfundene Bedrohungslage der evangelischen Konfessionsangehörigen, wie sie Mitte des 17. Jahrhunderts in ganz Europa verbreitet war.

Die dargestellte äussere Bedrohung für die Evangelischen deutet

⁴²⁷ Beispiele finden sich einerseits bei Boerlin-Brodbeck, Neujahrsblätter: 111, 113-116, 118-126; andererseits unter www.e-rara.ch.

⁴²⁸ Egger, Beschreibungen: 8-9 (prov.).

auf die individuelle Einstellung der Urheber. Verfasser und Künstler entstammen einer bürgerlichen Oberschicht mit Nähe zur regimentsfähigen Bevölkerungsgruppe und tragen möglicherweise den Kriegsentcheid mit. Das anvisierte Publikum waren die Kinder der politischen Elite der Stadt. Ein Aufruf zu einer friedlichen Beilegung des Konflikts hätte der offiziellen Strategie der Zürcher Regierung, die bereits den Krieg erklärt und Truppen ausziehen liess, widersprochen. Die Urheber hätten sich als nicht linientreue Andersdenkende, möglicherweise als Verräter an der Sache Zürichs zu erkennen gegeben. Selbst wenn sie also den Krieg missbilligt hätten, was aus der Quelle aber nicht hervorgeht, hätten sie keine Friedensschrift verfassen können. Da sie ihren Entwurf kurzfristig den veränderten Rahmenbedingungen anpassten, wird vermutet, dass sie den Krieg unterstützten. Ansonsten hätten sie einen nicht auf die aktuelle Situation angepassten Entwurf publiziert. Ihr Anliegen war daher vermutlich, die Kinder der regimentsfähigen Familien auf die Kriegslinie einzustimmen. Die Kinder würden früher oder später Verluste erfahren durch den Krieg, sei es durch verwundete oder verstorbene Angehörige, oder aber durch Einschränkungen in der städtischen Versorgung.

Der Inhalt erinnert an ein anderes Flugblatt von Conrad Meyer, dessen Entstehungszeitpunkt allerdings nicht genau datiert werden kann. Das Flugblatt «Christen Kampf» entstand Mitte des 17. Jahrhunderts und lehnt an das 6. Kapitel der Epheserbriefe, Verse 10 bis 20 an. Die Gläubigen werden zum Kampf gegen die Feinde «Sünde, Tod und Teufel» aufgerufen. Die kämpfenden Christen werden durch einen Soldaten in der Bildmitte dargestellt (siehe Abb. 21). Mythische Gestalten wie ein Mensch mit einem Tierkopf sind die angreifenden Feinde Teufel, Sünde und Tod. Letzterer ist dargestellt als geflügeltes Skelett mit Sense. Unten rechts ist die Hölle angedeutet und zeigt, was dem Christen blüht, sollte er seinen Kampf verlieren. Der Text erläutert, mit welchen Mitteln die Gläubigen gegen die Feinde kämpfen können. Es sind dies die Wahrheit, Gerechtigkeit, Glaube, Heil und Geist, die dem Soldaten in Form von Lendengurt, Brustpanzer, Schild, Helm und Schwert zur Verfügung stehen. Das Schwert ist die Waffe des Geistes, also das Wort Gottes. Es ist die einzige Angriffswaffe der frommen Christen.⁴²⁹

Das Zürcher Gebetbuch, welches extra für die Soldaten im 1. Völkmergerkrieg publiziert und verteilt wurde, stellt die gleiche Bibelstelle ins Zentrum der Ereignisdeutung (siehe Kapitel 3.5.3).⁴³⁰ Die Tatsache, dass verschiedene Medien und in verschiedenen Situationen auf das 6. Kapitel des Buches Epheser Bezug nahmen, verdeutlicht seine Bedeutung für das theologische Alltagsdenken in Zürich Mitte des 17. Jahrhunderts. Darauf aufbauend kann vermutet werden, dass die Zürcher Öffentlichkeit ihre Gegenwart im Sinne eines allgemeinen christlichen Glaubenskampfs deutete. Ein Kampf, der von einem christlichen Krieger ausgefochten wurde, der durch seinen Glauben an Gott mit allen notwendigen Rüstungsgegenständen und Waffen ausgerüstet den Sieg über das Böse erringen würde.

Auf der linken Bildseite zeigt eine Gruppe frommer Gläubiger, dass auch das Gebet eine Verbindung zu Gott herstellt, sodass die

⁴²⁹ Meyer, Christen Kampf: 52-53.

⁴³⁰ Kleines Bettbüchlein, 1656: 3.

Betenden die Widerstandswaffen auf geistiger Ebene erlangen. Gott werde den Betenden die notwendigen Waffen gegen die Feinde geben. Auf der oberen Bildhälfte ist dargestellt, was die Gläubigen erhalten, wenn ihr Kampf siegreich ist. Die Frommen erhalten von Jesus die Krone, die das ewige Seelenheil, das ewige Leben symbolisiert. Umgeben und geschützt wird dieser Akt von der Engelsschar, welche die Leidenswerkzeuge Jesu wie einen Schwamm, ein Kreuz oder eine Lanze tragen, was die Passion Jesu symbolisieren soll, durch die die Menschen Vergebung für ihre Sünden erhalten und durch die es erst möglich ist, das ewige Seelenheil zu erlangen.⁴³¹



Abb. 21: Flugblatt «Christen Kampf» (Mitte 17. Jahrhundert) (Meyer, Christen Kampf: 53.)

Das Bild des menschlichen Lebens als Kampfes geht auf Hiob, Kapitel 7, zurück. Der Text nimmt Bezug auf den Inhalt des Buches Hiob, das Leben sei geprägt von einem ständigen Kampf gegen die Feinde, gegen die nur mit Hilfe der geistlichen Waffen Wahrheit, Gerechtigkeit, Glaube und Heilsgewissheit erfolgreich gekämpft werden könne. Dieses Bild des christlichen Kämpfers war seit dem Mittelalter weit verbreitet und ein beliebtes Motiv in religiösen Konflikten.⁴³²

Die Darstellung auf dem Flugblatt von Conrad Meyer verweist auf die gleiche Thematik wie das untersuchte Zürcher Neujahrsblatt von 1656. Es geht darum, gegen die äusseren Angriffe, Versuchungen und Sünden zu kämpfen, um das eigene Seelenheil zu erlangen. Im Gegensatz zum Bild des Neujahrsblattes erscheint der Kampf hier deutlich

⁴³¹ Meyer, Christen Kampf: 52-53.

⁴³² Meyer, Christen Kampf: 52-53.

optimistischer dargestellt. Das Bild strahlt eine Siegeszuversicht aus, die die Betrachtenden motivieren soll, den Lebenskampf mutig anzugehen. Die Frommen dürfen sich sicher sein, dass sich der Kampf lohnt. Die Angriffe der Feinde können den wahrhaft Gläubigen nichts anhaben. Die Leiden Jesu sollen den Bildbetrachtenden als Vorbild und als Gewissheit dienen, dass am Ende das ewige Seelenheil wartet. Dieser Topos lehnt an das von Konrad Burkhard in seinem Predigtband «Die vier Hauptpunten» von 1656 propagierte Verständnis des Jüngsten Gerichtes als eines majestätischen, herrlichen Ereignisses an. Burkhard beschreibt die gleiche Situation, dass der Herr umringt von Wolken und Engeln auf die Erde herabschreiten werde und die Frommen mit dem ewigen Leben belohne.⁴³³

Das Flugblatt «Christen Kampf» verweist auf eine heilsgeschichtliche Gegenwartsdeutung. Den Gläubigen soll mit Hilfe biblischer Texte und Bilder erleichtert werden, die gegenwärtigen schweren Zeiten zu bestehen, indem die zeitgenössischen Herausforderungen eine wichtige Funktion im göttlichen Plan einnehmen. Hierbei können klare Bezüge und gegenseitige Beeinflussung zwischen den Zürcher Predigten und den Bildinhalten von Conrad Meyer hergestellt werden. Die Umdeutung der aktuellen Gegenwart, die durch die konfessionellen Spannungen geprägt ist, ist eine deutungsorientierte Coping-Strategie, die es erlaubt, Herausforderungen und Konflikten einen Sinn zu geben und damit leichter anzunehmen.

Diejenigen Flugschriften, die nach dem 1. Villmergerkrieg entstanden, fanden eine veränderte politische Situation vor. Die evangelisch geprägte Flugschrift «Synodus Sanctorum Helveticorum» beispielsweise betont, wie die Zürcher Predigten, dass der Papst der Antichrist sei. Ansonsten ist weit weniger von einer äusseren Bedrohungslage festzustellen als in den Flugblättern vor dem Krieg. Stattdessen geht es darum, die katholische Heiligenverehrung zu kritisieren und ins Lächerliche zu ziehen. Die katholische Flugschrift «Der Alte Eydtnoß» blickt ebenfalls mit veränderter Sicht auf die Situation. Es geht zwar weiterhin darum, für Frieden und friedlichen Dialog einzustehen. Gleichzeitig ist der Zeitpunkt nach dem Krieg günstig, um grundsätzliche Kritik am aktuellen politischen System zu üben. Ein Vorgehen, das kurz vor oder während des Krieges nicht möglich gewesen wäre, ohne als Verräter oder Gefährder der Einheit zu gelten.

Die Flugschrift «Synodus Sanctorum Helveticorum» wurde 1656 anonym veröffentlicht. Als Verfasser konnte Johann Georg Müller (1610-1672), ein evangelischer Pfarrer aus Thalwil (ZH), eruiert werden. Der Synodus beschreibt eine Versammlung von eidgenössischen Heiligen, die sich darüber beklagen, durch einen neuen Heiligen, Karl Borromäus, ersetzt worden zu sein. Borromäus (1538-1584) war die führende Figur der gegenreformatorischen Bestrebungen im eidgenössischen Raum und sehr bekannt.⁴³⁴ Er stammte aus einer angesehenen Mailänder Familie, sein Onkel war Giovanni Angelo de Medici (1499-1565). Als dieser 1559 zum Papst gewählt wurde, beförderte er den doktorierten Geistlichen Karl Borromäus zum Kardinalsdiakon und ein Jahr später zum Staatssekretär des Kardinals. 1563 wurde er zum Bi-

⁴³³ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 291.

⁴³⁴ Fink, Nuntiatur: 50; Sulzberger, Geschichte: 62-63.

schof geweiht, ein Jahr später wurde er Kardinal.⁴³⁵

Seit 1566 residierte er in seinem Erzbistum Mailand und trieb die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient engagiert voran. Dies beschränkte sich nicht nur auf sein näheres Umfeld. Der Papst erteilte ihm die Aufgabe, die katholischen Gebiete der Eidgenossenschaft und der drei Bünde zu visitieren. Dazu besuchte er die eidgenössischen Gebiete persönlich und kritisierte die schwache moralische und materielle Verfassung der eidgenössischen Geistlichen und Bevölkerung. Seine Visitationen hatten nachhaltige Wirkung,⁴³⁶ denn die katholischen Orte zeigten sich aufgeschlossen gegenüber Borromäus und den katholischen Reformen. Sie baten den Papst bereits 1560, Borromäus zum Protector Helvetia zu ernennen. Daher gelang es ihm, seine Reformbemühungen um eine tiefgreifende moralische Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, um das Zurückdrängen des evangelischen Glaubens und um gegenreformatorische Reformen voranzutreiben. Dies trotz des Widerstandes des Klerus, auf alte Gewohnheiten und Rechte nicht verzichten zu wollen. Sein Wirken wurde zentral für die katholischen Reformen im Alpenraum und die benachbarten Gebiete im Norden.⁴³⁷

1579 bemühte er sich um die Einrichtung einer ständigen Nuntiatur in der Eidgenossenschaft, um die Betreuung und Kontrolle der Geistlichen zu verbessern, die katholischen Reformen voranzutreiben und zu verhindern, dass sich der evangelische Glaube weiter ausbreitete. Die Nuntiatur blieb dennoch vorerst noch temporär und wurde erst zwei Jahre nach seinem Tod 1586 in eine ständige umgewandelt. Dies war erst durch eine Neuorientierung der päpstlichen Diplomatie unter dem sittenstrengen und reformeifrigen Sixtus V. sowie auf Basis der Einsicht, dass nur damit die Borromäischen Erfolge dauerhaft gefestigt werden konnten, möglich. Daneben bemühte sich Borromäus um eine verbesserte Ausbildung des eidgenössischen Klerus und gründete dazu unter anderem 1579 in Mailand das Collegium Helveticum, welches 50 Stipendien an eidgenössische Priesteranwärter vergeben und eine fundierte Ausbildung in Mailand ermöglichen konnte. Auch die Berufung der Jesuiten nach Luzern 1577 unterstützte das Anliegen, die Ausbildung eidgenössischer Priester zu verbessern.⁴³⁸

Aufgrund seines grossen persönlichen Einsatzes um innere und äussere Reformen der Kirche sowie aufgrund seines asketischen Lebensstils galt er als Idealbild eines tridentinischen Bischofs. Das Erzbistum Mailand betrachtete man als Vorbild, da hier die Beschlüsse des Konzils von Trient am schnellsten, mustergültigsten und umfassendsten umgesetzt wurden.⁴³⁹

1610, nur 26 Jahre nach seinem Tod, wurde er heiliggesprochen und vom Papst als Schutzpatron der katholischen Eidgenossenschaft durchgesetzt, obwohl man sich für diese Position Bruder Klaus gewünscht hätte. Karl Borromäus wurde in der katholischen Eidgenossenschaft verehrt, was auf die grosse Durchsetzungskraft der katholischen

⁴³⁵ Crivelli, Borromäus.

⁴³⁶ Fink, Nuntiatur: 51.

⁴³⁷ Fink, Nuntiatur: 35, 38.

⁴³⁸ Fink, Nuntiatur: 37-39.

⁴³⁹ Fink, Nuntiatur: 51.

Reform unter ihm hinweist. Als die katholischen Orte den Goldenen Bund von 1586 im Jahr 1655 um weitere Mitglieder erweiterten und neu beschworen, erhielt er den aktualisierten Namen Borromäischer Bund.⁴⁴⁰ In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts liessen die katholischen Reformkräfte und damit auch die Verehrung von Borromäus aber deutlich nach.⁴⁴¹ Die katholischen Orte hatten nie aufgehört, sich dafür einzusetzen, dass Niklaus von Flüe beziehungsweise Bruder Klaus die Position des eidgenössischen Patrons erhalte. Trotz intensiver Lobbyarbeit gelang es den katholischen Orten aber nicht, Niklaus von Flüe heiligsprechen zu lassen. 1669 wurde er immerhin von Papst Clemens IX. offiziell seliggesprochen; 1947 dann heilig.⁴⁴²

Die Tatsache, dass Karl Borromäus auf Druck der Kurie 1655 Schutzpatron des erneuerten Goldenen Bundes und der katholischen Eidgenossenschaft wurde, zog vielfach den Spott der evangelischen Orte auf sich. Hauptkritikpunkt war, dass der Schutzheilige erst vor 71 Jahren verstorben war und daher viel zu wenig zur Konstituierung der Eidgenossenschaft oder der katholischen Orte beigetragen hatte, als dass er deren Schutzheiliger sein könnte.

Auslöser für die Schrift «Synodus Sanctorum Helveticum» war die Tatsache, dass der ehemalige Mailänder Erzbischof zum Schutzpatron des katholischen Bündnisses erhoben wurde. Im Text treffen daher die hölzernen Bildnisse der Heiligen und Gottes aufeinander unter implizitem Verweis auf die evangelische Bilderkritik und Ablehnung der Heiligenverehrung. Die Szenerie wirkt skurril und hat den Zweck, die katholischen Glaubenspraktiken lächerlich zu machen. Dadurch, dass Gott ebenfalls als Holzfigur gleichsam einer Götzenfigur auftritt, wird den katholischen Orten ihr Anspruch auf ihn als ihren Herrn entzogen.

Der Text ist in Alexandrinern mit Paarreimen verfasst, wie es für barocke Dramen üblich war. Die Heiligen beschwerten sich, dass sie durch Borromäus ersetzt wurden. Einer nach dem anderen trägt in einem Plädoyer seine Kritik und Anklagepunkte vor. Insbesondere Fridolin von Glarus sticht mit einer sehr langen Rede hervor. Anschliessend entwickelt sich ein wechselseitiger Dialog zwischen Ida von Solothurn, der Heiligen Verena, Maria und Christus selbst.

Die Vorwürfe lauten, man werde durch einen Welschen, nicht einen Einheimischen ersetzt. Die Heiligen werfen ihm vor, sexuell unkeusch und trunksüchtig gewesen zu sein. Ausserdem gehöre er aufgrund seiner antichristlichen Haltung in die Hölle. Dieser Topos, dass sich die evangelischen Eidgenossen über den apostolisch installierten Schutzpatron der katholischen Eidgenossenschaft lustig machten, war ein weitverbreitetes Motiv.⁴⁴³ Die Heiligen äussern nicht grundsätzlich Kritik am Borromäischen Bund, sondern werfen dem Schutzpatron zahlreiche stereotype Anschuldigungen vor, die man mit liederlichen katholischen Geistlichen verband. Seit der Reformation hatte sich unter den Evangelischen das Bild der wollüstigen katholischen Geistlichen verbreitet, die auf Kosten der Bevölkerung in goldenen Palästen in luxuriösem Überfluss leben. Die reformatorische Kritik hatte sich seit

⁴⁴⁰ Bolzern, Bund.

⁴⁴¹ Fink, Nuntiatur: 59.

⁴⁴² Meier, Bruder: 264, 268; Schmid, Bruder: 322-323; Wymann, Karl Borromeo: 55.

⁴⁴³ Rey, Begegnung: 156-158.

jeher auch gegen die Berufung auswärtiger Geistlicher auf die eigenen Pfarrstellen gerichtet. All diese Vorwürfe konzentrieren sich hier im formulierten Feindbild Karl Borromäus.

Die grosse Beliebtheit des Schutzpatrons in den katholischen Gebieten wird ebenfalls Zielscheibe des Spotts. Denn die Anhänger von Borromäus würden damit seine Sünden und Laster unterstützen. Zusätzlich wird die Praxis, Personen heilig zu sprechen, in Frage gestellt. In den abschliessenden beiden Vierzeilern beklagt zuerst Borromäus selbst seine hoffnungslose Situation, danach folgt «Des Richters urtheil-spruch»,⁴⁴⁴ der an die Gläubigen gerichtet ist und Borromäus für immer in die Hölle verbannt.

Thema und Konstellation der Flugschrift erinnern an das 1648 publizierte Werk «*Helvetia Sancta*» von Heinrich Murer (1588-1638). Murer war Mönch und Prokurator der Kartause Ittingen bei Frauenfeld. Daneben verfasste er mehrere kirchenhistorische Texte. Zehn Jahre nach seinem Tod erschien bei der Druckerei David Hatt in Luzern sein wichtigstes Werk, die «*Helvetia Sancta*». Sie wurde reich ausgestattet mit Verzierungen und 38 Kupferstichen von Rudolf Meyer. Meyer wiederum war ein Maler, Künstler und Kupferstecher aus Zürich, der zahlreiche Andachtsbilder schuf. Die Radierungen für die «*Helvetia sancta*» erstellte er bereits 1636.⁴⁴⁵ Aufgrund ihrer grossen Bedeutung und Resonanz wurde die «*Helvetia Sancta*» 1751 ein zweites Mal aufgelegt. Dennoch war es als 432seitiges Buch mit zahlreichen Kupferstichen für einen Grossteil der Bevölkerung nicht erschwinglich. Inhaltlich wurden die eidgenössischen Heiligen chronologisch fortlaufend vorgestellt und mit einem Register versehen.

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Werken «*Helvetia Sancta*» und «*Synodus Sanctorum Helveticum*» bestehen unter anderem in der beschriebenen Thematik, die Heiligen vorzustellen oder gar selbst sprechen zu lassen. In beiden Werken treten die Märtyrer der thebäischen Legion Urs, Schutzpatron der Stadt Solothurn, Mauritius und Viktor auf.⁴⁴⁶ Des Weiteren widmen sich beide Texte der heiligen Verena, dem Glarner Schutzheiligen Fridolin sowie Otmar, dem Begründer des Klosters St. Gallen. Ida von Toggenburg wird im «*Synodus Sanctorum Helveticum*» fälschlicherweise als Ida von Solothurn vorgestellt; es wird sich aber vermutlich um die gleiche Heilige handeln. Nicht zuletzt behandeln beide Texte Niklaus von Flüe, der zwar noch nicht offiziell von der römischen Kirche als Heiliger geführt, von der eidgenössischen Bevölkerung aber als solcher verehrt wurde.⁴⁴⁷

Die Spottschrift «*Synodus Sanctorum Helveticum*» formulierte nur indirekt ein Fremdbild. Der Text richtet sich in erster Linie gegen Karl Borromäus und seine als zu wichtig empfundene Rolle für die katholische Eidgenossenschaft. Die Sicht auf die Katholischen äusserte sich in Form der Kritik an der katholischen Glaubenspraktik, Heilige zu verehren wie Holzbilder oder sich vom Papst einen fremden Patron aufzwingen zu lassen.

⁴⁴⁴ Müller, *Synodus*, 1656: 15.

⁴⁴⁵ Bhattacharya, Rudolf Meyer.

⁴⁴⁶ Gorys, *Lexikon*: 280-281.

⁴⁴⁷ Müller, *Synodus*, 1656: 6-7; Murer, *Helvetia sancta*, 1648: XX.

3.9.10 *Vergleich mit Flugblättern aus dem Dreissigjährigen Krieg und zur «Türkengefahr»*

Im Dreissigjährigen Krieg sind Flugblättern in grosser Zahl entstanden. Aufgrund seiner Länge sind es deutlich mehr, als im 1. Villmergerkrieg produziert wurden. Sie verdeutlichen die jeweilige Sicht auf den Krieg, die Kriegsschuld und den Kriegsgegner. Wie üblich bestehen sie jeweils aus einer Abbildung und einer kurzen textuellen Erläuterung dazu.⁴⁴⁸ Es wird jeweils auf den ersten Blick deutlich, welche Einstellung die Produzenten hatten; denn die dargestellten Bildinhalte waren stark pointiert, die dargestellten Figuren durch bekannte Attribute ergänzt, die sie eindeutig in ihrer Rolle und Beurteilung charakterisierten. Auf dem Flugblatt «Vergleichung, Des Babsts Schlüssel, mit des Apostels Petri Schissel» aus der Mitte des 17. Jahrhunderts ist beispielsweise der Papst durch seine Tiara unverkennbar abgebildet. Er sitzt, von Pfauenfederbüscheln umgeben, in einer Sänfte, die von mindestens zehn Personen getragen wird, was ihn als hochmütig markiert. Die katholische Personengruppe befindet sich am Abgrund, während die evangelischen Figuren hinter Petrus mit Heiligenschein in den Ausläufern der Sonnenstrahlen stehen.⁴⁴⁹ Eine andere Flugschrift aus dem Jahre 1630 stellt die evangelische Konfession als lichtbringender, alttestamentarischer siebenarmiger Leuchter dar und verdeutlicht damit die Wahrnehmung, die evangelische Konfession bringe Licht in die dunkle Welt.⁴⁵⁰

Sowohl Flugblätter, die von Schlachten berichten als auch diejenigen, die den Krieg kommentieren, stellen die transportierten Inhalte nicht sachlich-objektiv dar. Sie sind gemäss der Gesinnung des Flugblattproduzenten gefärbt; die eigene Seite wird glorifiziert, der Gegner moralisch abgewertet. Die göttliche Hilfe kann nur der eigenen Seite zukommen. Die Niederlage in einer Schlacht erscheint in den Flugblättern immer als selbstverschuldet aufgrund von Hochmut, Zügellosigkeit oder anderen moralischen Vergehen der Truppenführer.⁴⁵¹

Zentrales Motiv der Flugblattinhalte war unter anderem der Versuch, die eigenen kriegerischen Handlungen durch die moralischen Vergehen der Gegner zu legitimieren. Weniger wichtig waren die politischen Bedingungen und Bündnisverträge. Es ging inhaltlich nicht um Information, sondern darum, das Publikum zu überzeugen, indem das Konzept des gerechten Krieges aufgenommen wurde.⁴⁵²

Die Flugblätter aus der Zeit des Dreissigjährigen Krieges illustrieren die apokalyptische Deutung des Krieges durch die Zeitgenossen. Beispielsweise wird in einem protestantisch gefärbten Flugblatt von 1632 die katholische Kirche, personifiziert durch den Papst, als siebenköpfiges Monster der Apokalypse mit päpstlicher Tiara dargestellt (siehe Abb. 22). Gemeinsam mit einem Widder mit Jesuitenhut bedroht er die paritätische Reichsstadt Augsburg und versorgt sie mit katholischen Geistlichen. Der Text des Flugblattes erläutert den Inhalt der Abbildung; die päpstliche Aggression werde im 13. Kapitel der Offenba-

⁴⁴⁸ Kluth, Krieg: 444-446.

⁴⁴⁹ Vergleichung: 82-83.

⁴⁵⁰ Eigentliche abbildung des Leuchters wahrer Religion, 1630: 102-103.

⁴⁵¹ Kluth, Krieg: 447.

⁴⁵² Kluth, Krieg: 448.

zung als Angriff des Antichristen vorhergesagt. Das Flugblatt kommentiert die bayrische Besetzung, die das Restitutionsedikt von 1629 auf Kosten der ansässigen Protestanten durchsetzte.⁴⁵³



Abb. 22: Flugblatt «Die betrangte Stadt Augspurg» (1632) (Harms, *Flugblätter*, S. 461.)

Der zweite Teil des Flugblattes wurde im gleichen Jahr publiziert und verwendet die gleichen Bildmotive, dieses Mal allerdings im Sinne eines Sieges über den Antichristen: das siebenköpfige Ungeheuer und der Widder liegen besiegt am Boden, über ihnen steht ein Mann in Rüstung mit erhobenem Schwert (siehe Abb. 23). Der Text erläutert, Gott habe die Stadt durch die Hand des schwedischen Königs vom Antichristen befreit.⁴⁵⁴

Während die konfessionelle Polemik auf ein reiches Arsenal an Bildmotiven zurückgriff, um die jeweilige Gegenseite zu diffamieren, stellten nur wenige Flugblätter Allegorien des Dreissigjährigen Krieges dar. Sie behandeln hauptsächlich Kriegsursachen und Kriegsfolgen. Ursachen des Krieges seien die Sünden der Menschen, welche die Strafe Gottes heraufbeschworen hätten. Den Menschen fehle es an Tugendhaftigkeit. Die Untreue der deutschen Fürsten untereinander würde zum Untergang der christlichen Ordnung führen. Der Krieg ist negativ konnotiert und wird als chaotischer Zustand der Gesetzlosigkeit, als allgemeine Unordnung und Zerstörung dargestellt, der katastrophale Nachwirkungen verursacht. Es werden brennende Städte, flüchtende Menschen, Monster, Kriegselend und Tod dargestellt. Ungeheuer verdeutlichen den teuflischen Ursprung des Krieges. Damit werden mittelalterliche Vorstellungen eines grundlegenden Gegensatzes zwischen Tu-

⁴⁵³ Harms, *Flugblätter*: 460-461; Schmidt, *Religion*: 429-433; Tschopp, *Deutungsmuster*: 16-17.

⁴⁵⁴ Harms, *Flugblätter*: 462-463; Schmidt, *Religion*: 429-433.

gend und Laster rekuriert und weniger humanistische Ideen. Sie appellieren implizit, zum Frieden zurückzukehren. Auch wenn nicht alle Flugblattdarstellungen eindeutig interpretierbar sind, sind ihre Forderungen klar, der Krieg muss beendet und die Lebenssituation für die Welt verbessert werden, da der Krieg ansonsten unaufhaltsam alles zerstören wird.⁴⁵⁵



Abb. 23: Flugblatt «Die durch Gottes Gnad erledigte Stadt Augspurg» (1632) (Harms, Flugblätter, S. 463.)

Im Gegensatz zu den eidgenössischen Flugschriften und Titelbildern der Flugschriften, werden auf Flugblättern des Dreissigjährigen Krieges die Schrecken des Krieges sehr plastisch und anschaulich, seine schändlichen Ursachen und verheerenden Folgen dargestellt. Die lange Kriegsdauer erlaubte es, dass sich wiedererkennbare Symbole, die für bestimmte Akteure, Gruppen oder Handlungen standen, ausbilden konnten, was in der Eidgenossenschaft nicht der Fall war. Das Phänomen des Medienkrieges begleitete den Dreissigjährigen Krieg viel stärker als die eidgenössischen Konflikte.

Ein Vergleich der Bildinhalte mit denjenigen, die in eidgenössischen Flugschriften im Kontext des 1. Villmergerkrieges verwendet wurden, legt grosse Unterschiede zu Tage. Die eidgenössischen Flugschriften gestalteten sich deutlich weniger polemisch. Die Bilder zeigten friedliche Alltagssituationen und keine personifizierte Metaphern. Bilder mit ähnlich explosiven Inhalten, wie sie im Kontext des Dreissigjährigen Krieges entstanden und beispielsweise mit der Metapher des Antichristen spielten, fehlten hier völlig. Eine mögliche Ursache dafür könnte die Kürze des Krieges sein. Andererseits könnte dies aber auch in den verbreiteten Feindbildern und Rhetoriken begründet liegen.

⁴⁵⁵ Kluth, Krieg: 450-458.

Die Gegner wurden nicht als absolute Feinde dargestellt, sondern als Miteidgenossen, die auf Abwege geraten waren und nun wieder auf Kurs gebracht werden mussten. Das Gegenüber als Antichrist darzustellen, verschliesst den Weg zurück zur Gemeinschaft für diesen völlig, denn der Teufel kann auch durch gute Taten nicht «gut» werden und in die Gruppe aufgenommen werden.

In den Kriegsalllegorien des Dreissigjährigen Krieges ging es weniger darum, ein Feindbild zu transportieren oder die Frage nach dem gerechten Krieg zu beantworten, als darum, den Schrecken des Krieges darzulegen und damit die Forderung nach Frieden zu legitimieren. Dazu verwendeten sie bekannte Bildmotive wie Figuren aus der Antike oder aus der alltäglichen Lebenswelt der Betrachtenden. Diese verbanden sie mit bekannten Deutungsmustern wie teuflischen Monstern. Die Kriegsalllegorien transportierten die Idee, dass der Krieg aus einem Ungleichgewicht erwachsen war, «einer Störung der *Harmonia mundi*»⁴⁵⁶ und unterstrichen die Forderung nach Frieden.

Die Befunde aus den Vergleichen deuten darauf hin, dass im Deutschen Reich eine stärkere Radikalisierung der konfessionellen Gruppen stattgefunden hat als in der Eidgenossenschaft, in der sich für die religiösen Parteien keine Bildmetaphern etabliert haben. Einerseits scheinen sich die Stereotypen nicht so stark ausgebildet zu haben, dass sie auf allegorische Figuren verkürzt werden konnten. Andererseits fehlte inhaltlich eine absolute Verurteilung des Gegenübers. Weder der gemischtkonfessionelle Alltag noch der konfessionspolitische Konflikt stellten sich gleichermassen hasserfüllt dar, wie im Deutschen Reich zur Zeit des Dreissigjährigen Krieges.

Eine mögliche Ursache liegt darin, dass bildliche Feindbilder in der frühneuzeitlichen Publizistik die Produkte längerer Entwicklungen und Prozesse darstellten. Im Kontext des Dreissigjährigen Krieges sind sie das Produkt verlorener Orientierung im Zuge der langen Kriegsdauer und des Restitutionsedikts von 1629. Als Reaktion auf die Orientierungslosigkeit entwickelten sich in der publizistischen Literatur zunehmend Feindbilder.⁴⁵⁷ Die konfessionelle Spaltung lag in der Eidgenossenschaft zwar wie andernorts schon lange zurück, konnte aber so weit befriedet werden, dass ein gemischtkonfessioneller Alltag auf Bundesebene und in bikonfessionellen Gebieten möglich war. Die Konfliktphasen wie die Kappeler Kriege und Villmergerkriege dauerten zu kurz, als dass sich feste bildliche Stereotypen ausbilden konnten.

Das gemeineidgenössische Bewusstsein, zusammen zu gehören, überwog die konfessionellen Streitpunkte. Beide Parteien zweifelten nicht grundsätzlich an der Rechtmässigkeit des 2. Landfriedens, während im Deutschen Reich die Legitimität und Sinnhaftigkeit des Restitutionsedikts von 1529 von der protestantischen Bevölkerung, protestantischen und auch einigen katholischen Fürsten bezweifelt wurde.⁴⁵⁸ In der Eidgenossenschaft ging es Zürich nicht darum, den Landfrieden als institutionellen Rahmen abzuschaffen, sondern darum, seine Bestimmungen anzupassen; auch wenn die gewünschten Anpassungen den bisherigen Landfrieden so gut wie aufgehoben hätten.

⁴⁵⁶ Kluth, Krieg: 461.

⁴⁵⁷ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 245-246.

⁴⁵⁸ Schmidt, Dreissigjähriger Krieg: 45-48; Kaufmann, Krieg: 24-26.

Der rhetorische Umgang mit dem konfessionellen Anderen unterschied sich nicht nur im Kontext des Dreissigjährigen Krieges und in der Eidgenossenschaft der 1650er Jahre, sondern auch vom Feindbild der sogenannten Türken. Damit gemeint waren alle möglichen Gruppierungen des Osmanischen Reiches und des orientalisches verklärten Ostens. Mitteleuropa kam vor allem in kriegerischen Auseinandersetzungen mit ihnen in Kontakt. Erstes Aufeinandertreffen erfolgte 1396 bei Nikopolis, als das Kreuzfahrerheer von Sigismund von Ungarn von den türkischen Truppen von Sultan Bâyezîd vernichtend geschlagen wurde. In den folgenden Jahrzehnten eroberten die Osmanen Griechenland und Konstantinopel. Berichte über die türkischen Grausamkeiten schürten in ganz Europa ein Angst- und Furchtbild.

Erst die erfolglose Belagerung von Wien 1529 stoppte den osmanischen Vormarsch auf dem europäischen Festland. Es folgten langwierige Auseinandersetzungen und Türkenkriege von 1566 bis 1568, 1593 bis 1615 und 1663 bis 1664, die mehrheitlich im ungarischen Raum stattfanden. Die osmanische Bedrohung war nahe und dieses Bewusstsein im Reich präsent. 1683 belagerten die Osmanen erneut erfolglos Wien, bis 1697 der Frieden von Karlowitz geschlossen wurde und den kriegerischen Auseinandersetzungen ein Ende bereiteten.⁴⁵⁹

In Europa wusste man sehr wenig über das Osmanische Reich und die muslimische Kultur. Die wenigen Berichte über das entfernte Land stammten vorwiegend von ehemaligen Gefangenen oder Sklaven. Die Beschreibungen fielen entsprechend negativ aus.⁴⁶⁰ Die kriegerischen Kontakte führten zu einer neuen, intensiven Auseinandersetzung mit den Osmanen in Druckschriften, Liedern oder Predigten,⁴⁶¹ wobei gerade die Kriegserfahrungen die Wahrnehmung der Osmanen langanhaltend prägten. Im öffentlichen Diskurs entstand um die Türkengefahr ein klares Feindbild, welches den mittelalterlichen Antagonismus zwischen Christen und Heiden durch den neuen Gegensatz zwischen Christen und Osmanen ersetzte.⁴⁶²

Die Vorstellungen von den Osmanen, die im frühneuzeitlichen Europa verbreitet waren, bildeten sich im frühen 16. Jahrhundert aus und hielten sich einigermaßen stabil. Die Osmanen galten als hochmütig, schlagkräftig, mächtig und angsteinflössend. Ihre Kavallerie wurde als übermächtig, ihre Armee als zahlenmässig überlegen wahrgenommen. Gemäss den Schilderungen verhielten sie sich auf ihrem Weg rücksichtslos, brannten Dörfer nieder, schändeten Frauen, töteten und assen kleine Kinder. Die Männer würden als Gefangene in die Türkei gebracht. In der Schlacht würden sie vor keiner List zurückschrecken, um dem Gegner zu schaden. Ihre Kriegsführung sei unmenschlich. Die grausamen, gewaltbereiten Osmanen würden gemäss dem furchteinflössenden Feindbild eine verwüstete Landschaft und Bevölkerung zurücklassen, seien aber auch gegen das eigene Volk grausam und tyrannisch. Diese Charakteristika wurden in der Publizistik des 16. und 17. Jahrhunderts immer wieder verwendet und bildeten sich zu Stereotypen und Klischees aus. Wobei sich diese weniger an realen Ereignissen als

⁴⁵⁹ Schilling, Aspekte: 227-229.

⁴⁶⁰ Eibach, Annäherung: 25-26.

⁴⁶¹ Schillinger, Franzosen: 169.

⁴⁶² Eibach, Annäherung: 24-26.

an alten Vorstellungen von heidnischen Völkern orientierten. Insbesondere die grausamen Gewalttaten wiederholten sich in allen Kriegsberichten immer wieder.⁴⁶³ Diese wurden aufgrund der Vorstellung, selbst die absolute Glaubenswahrheit zu besitzen, als illegitim verurteilt, während die eigenen gewalttätigen Handlungen, die sich wie die türkischen in Form von Massakern äusserten, als legitim beurteilt wurden.⁴⁶⁴

Die verschiedensten Medien, Druckschriften, Reden und Predigten, reproduzierten das gleiche Feindbild, dass die Osmanen gefährlich seien. Zentral waren die religiösen Aspekte des Feindbildes.⁴⁶⁵ Da die Osmanen das Ziel hätten, die Christen zu verfolgen und zu vernichten, waren sie nicht eine normale Gemeinschaft wie andere europäischen Völker. Sie galten als Feinde der Christenheit und als Gefahr für alle Christen. Sie handelten im Auftrag des Teufels und würden als gerechte, göttliche Strafen für das sündige Verhalten der Christen die Apokalypse einleiten. Ähnlich wie die apokalyptische Gegenwartsdeutung im Dreissigjährigen Krieg und in den 1650er Jahren der Eidgenossenschaft, sollte die Verbreitung der sogenannten «Türkengreuel» dazu motivieren, den eigenen Lebenswandel verbessern und begangene Sünden zu büssen. Das christliche Selbstbild fiel damit in Abgrenzung zum äusseren Fremden nicht nur positiv aus. Im Gegensatz zu den konfessionellen Feindbildern hatten die Osmanen in der öffentlichen Wahrnehmung allerdings nicht nur negative Eigenschaften. Sie wurden für ihre Disziplin, Frömmigkeit und Bescheidenheit in Bezug auf Essen, Kleidung und Schmuck positiv gewürdigt. Das Feindbild der Türken als Tyrannen und apokalyptisches Heer wurde zwar propagandistisch für einen Appell, sich von den Sünden abzuwenden, genutzt. Daneben konnten aber problemlos Vorstellungen bestehen, der türkische Staat funktioniere vorbildlich.⁴⁶⁶

Um die militärischen Erfolge der Osmanen zu erklären, wurden traditionelle Deutungsmuster verwendet wie die Gottesstrafe, ähnlich wie in den anderen untersuchten Konflikten. Das negative Türkenbild diente nur teilweise dazu, die militärischen Abwehrbemühungen propagandistisch zu unterstützen. Zentrale Funktion des immer wieder neu aufgelegten Türkenbildes war, dass sich die Bevölkerung im Kontrast zum Feind Osmane in ihren «eigenen Denk- und Sozialstrukturen bestätigte.»⁴⁶⁷ Flugblätter und Flugschriften waren an der komplexen Meinungsbildung im öffentlichen Diskurs beteiligt. Sie illustrieren nicht nur die Vorstellungswelt des Verfassers und seines Publikums, sondern gestalteten den lebensweltlichen Alltag selbst mit.⁴⁶⁸ Wie bei Versuchen, im Dreissigjährigen Krieg Frieden zu stiften, appellierten Flugschriften angesichts der äusseren Bedrohung an die politische und geistige Einheit des Deutschen Reiches, um die gewünschte Handlung des gemeinsamen Widerstandes zu erreichen.⁴⁶⁹

Die Osmanen stellten das kontrastierende Gegenteil zum eigenen

⁴⁶³ Schilling, Aspekte: 227-230, 237

⁴⁶⁴ Eibach, Annäherung: 29.

⁴⁶⁵ Schillinger, Franzosen: 169-172.

⁴⁶⁶ Eibach, Annäherung: 27-32.

⁴⁶⁷ Schilling, Aspekte: 237.

⁴⁶⁸ Oelke, Konfessionsbildung: 62-68.

⁴⁶⁹ Schilling, Aspekte: 236.

Selbstbild dar.⁴⁷⁰ Sie wurden daher argumentativ genutzt, um einen politischen Gegner zu diffamieren, indem ihm ein Bündnis mit den Osmanen unterstellt wurde. Frankreich wurde im Zuge der antifranzösischen Polemik gar mit den Osmanen gleichgesetzt, obwohl die beiden Parteien als völlig unterschiedlich wahrgenommen wurden. Franzosen wurden als «occidentalische Türcken»⁴⁷¹ bezeichnet. Ausserdem wurden vermeintliche Analogien beschrieben, sodass sich die Feindbilder gegenseitig verstärkten. Das bekannte, stark negative Emotionen auslösende türkische Feindbild wurde genutzt, um das Bild von Frankreich, das vor allem in aristokratischen Kreisen auch nach dem Dreissigjährigen Krieg noch positiv konnotiert war, mit demjenigen der Osmanen gleichzuschalten. Die negativen Gefühle gegenüber den Türken sollten auf Frankreich übertragen werden.⁴⁷²

Die öffentliche Wahrnehmung der Osmanen veränderte sich mit den militärischen Siegen europäischer Truppen seit dem Türkenkrieg von 1663 bis 1664. Spätestens seit der vernichtenden Niederlage der Osmanen im Zuge ihrer Belagerung von Wien 1683 machte das Bild der Türkengefahr anderen Narrativen Platz wie beispielsweise dem Türkenspott. Aufklärerische Diskurse veränderten die Muster der bisherigen Fremdwahrnehmung schliesslich weiter und behandelten die Frage der als despotisch wahrgenommenen orientalischen Staatsform, auch mit Bezug auf die europäischen Monarchien.⁴⁷³

Die Propagierung eines Feindbildes diente im Konfliktfall also nicht nur der Abgrenzung und Exklusion des jeweils Anderen, sondern auch dazu, die eigene Gruppe auf Kurs zu bringen, zu gewünschtem sittlichem Verhalten und gemeinsamem Vorgehen zu motivieren.

3.9.11 Zwischenfazit: Mehrschichtige Identitäten und Alteritäten in frühneuzeitlichen Flugschriften

Die Erforschung der Zusammenhänge von Bild- und Wortrhetorik von Flugschriften und Flugblättern der Frühen Neuzeit ist noch weitgehend unerforscht. Dies ist umso erstaunlicher, als dass die Medien Flugschriften und Flugblätter in der Frühen Neuzeit eine enorme Breitenwirkung und meinungsbeeinflussende Effekte hatten. Die Kombination von Text und Bild hatte den Zweck, verschiedene Sinne anzusprechen und war damit für eine grosse Bevölkerungsschicht zugänglich. Eine erste Untersuchung der Bild- und Textrhetorik in Flugschriften leistete Wolfgang Harms in seinem Beitrag zu den Feindbildern in illustrierten Flugblättern der Frühen Neuzeit. Er legte dar, dass insbesondere die pointierte Plakatierung der gegenüberstehenden Gruppen, die durch die Kürze der Flugblätter determiniert ist, dazu beigetragen hat, Feindbilder und Stereotypen auszubilden. Die Feindbilder wurden explizit formuliert und waren vor allem dann wirkmächtig, wenn sie sich im vorherrschenden Weltbild an negativ aufgeladenen Positionen wie in der Nähe des Teufels einordneten. Daher waren Motive mit Bezug zur Hölle sehr beliebt. Flugschriften waren eher geeignet, zu ver-

⁴⁷⁰ Schilling, Aspekte: 236.

⁴⁷¹ Schillinger, Franzosen: 173.

⁴⁷² Schillinger, Franzosen: 169-173.

⁴⁷³ Eibach, Annäherung: 33-34.

suchen, Feindbilder wieder aufzulösen.⁴⁷⁴

Die in diesem Kapitel getätigten Untersuchungen der Flugschriften und Flugblätter, die im Kontext des 1. Villmergerkrieges entstanden sind, leisten damit einen Beitrag dazu, diese Forschungslücke zu schliessen. Es konnte aufgezeigt werden, dass im eidgenössischen Raum viel weniger radikale konfessionelle bildliche Stereotypen ausgebildet haben als im Dreissigjährigen Krieg. Dies hängt unter anderem auch damit zusammen, dass die in den Texten dargestellten Feindbildern weniger absolut formuliert wurden, als im Rahmen eines Krieges anzunehmen wären. Die jeweiligen Gegner wurden als Miteidgenossen angenommen, die sich aufgrund ihrer fehlgeleiteten Handlungen selbst aus der gemeinsamen Gruppe ausgeschlossen hatten. Durch eine Verhaltensänderung sollten sie zurückgeholt werden. Text- und Bildrhetorik beeinflussten einander.

Die «Thurgauer Gespräche» rufen zu einer friedlichen Lösung des Konfliktes auf. Dies war nicht im Sinne der Zürcher, die nachdrücklich zum Krieg drängte. Dennoch verbreiteten sich die Flugschriften in der Eidgenossenschaft rasch. Hat in diesem Falle die Zensur versagt oder war Luzern, wo die Flugschrift gedruckt wurde, an einer friedensfordernden öffentlichen Meinung interessiert?

Eine funktionierende Zensur würde bedeuten, dass eine autoritäre Institution wie zum Beispiel weltliche oder kirchliche Obrigkeiten Produktion und Vertrieb von Schriftgut erfolgreich kontrolliert. Zweck der Zensur war es zu überwachen, worüber die Untertanen kommunizierten und welche Meinungen vertreten wurden. Die Eidgenossenschaft kannte in der Frühen Neuzeit keine Pressefreiheit.⁴⁷⁵ Die Obrigkeiten versuchten, nichtkonforme Meinungsbildung zu verhindern.⁴⁷⁶ Dazu gehörte unter anderem auch, dass überwacht wurde, ob das Verbot, die jeweils anderen Konfession zu beleidigen, eingehalten wurde.⁴⁷⁷ Die Zensur war nicht nur ein Instrument, neue Ideen zu unterdrücken, sondern auch eine Massnahme der Obrigkeit, Ordnung zu schaffen und durch das Verbot gegenseitiger Beleidigungen sozialen Unfrieden zu verhindern.⁴⁷⁸

Um dies zu erreichen, wurden die publizierten Texte vor der Drucklegung überprüft oder nach der Entdeckung unliebsamer Druckschriften konfisziert und vernichtet. Welche Inhalte als nichtkonform galten und zensiert wurden, hängt vom jeweiligen zeitlichen und politischen Kontext ab. Im 16. Jahrhundert wurden vor allem theologische Texte und Autoren zensiert, im 17. und 18. Jahrhundert vermehrt solche, die neue politische Theorien propagierten und obrigkeitskritische Forderungen stellten.⁴⁷⁹

Die Wirkung der Zensur ist schwer zu beurteilen. Sie konnte von sehr effektiv bis praktisch wirkungslos reichen. Der erfolgreichste Effekt der Zensur war vermutlich die Selbstzensur, die sich die Autoren

⁴⁷⁴ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 246-253, 262.

⁴⁷⁵ Clavien, Scherrer, Presse.

⁴⁷⁶ Würgler, Medien: 122.

⁴⁷⁷ Haas, Zwingli: 28-29; Knittel: Werden: 21-22, 367-368; Meyer, Kappeler Krieg: 240-242, 312.

⁴⁷⁸ Würgler, Medien: 126.

⁴⁷⁹ Würgler, Medien: 122-125.

aus Sorge, nicht publizieren zu können, selbst auferlegten.⁴⁸⁰ Für die untersuchten Flugschriften kann davon ausgegangen werden, dass im Kriegskontext die Zensur nicht funktionierte. Hinzu kommt, dass diejenigen Schriften, die Frieden katholischer Prägung propagierten, durch Luzern gefördert wurden, das nicht an einem teuren Krieg, in dem es viel zu verlieren konnte, interessiert war.

Anders lag der Fall bei «Der Alte Eydtgnoß». Die Flugschrift, die erst nach dem Krieg publiziert wurde, kritisierte die verkommenen Sitten von Untertanen und Obrigkeiten, die an der Misere verantwortlich seien. Derartige Inhalte liefen Gefahr, verboten zu werden oder zumindest dem ohnehin angeschlagenen Ruf des Verfassers Ludwig Pfyffer noch weiter zu schaden. Es war daher vorausschauend, den Text anonym zu veröffentlichen. Gleichzeitig galt für alle untersuchten Flugschriften, dass die Nichtnennung des vermutlich gebildeten Autors dem Publikum den Eindruck vermitteln sollte, der Verfasser könnte aus der einfachen Bevölkerung stammen und damit einer von ihnen sein.

Chroniken, Flugschriften und Lieder sind Kommunikationsmedien, die ein breites, anonymes Publikum ansprachen. Sie waren damit einerseits an die mediale Öffentlichkeit gerichtet, andererseits gestalteten sie aktiv die politische Öffentlichkeit mit.⁴⁸¹ Die gegenseitigen Bezüge von Flugschriften auf Vorgängertexte, wie dies in den «Thurgauer Gesprächen» oder in der Flugschrift «Der Alte Eydtgnoß» nachgewiesen wurde, verdeutlicht, dass die Kommunikationsräume überkonfessionell funktionierten. Die Texte wurden von Angehörigen beider Konfessionen gelesen, bearbeitet, kommentiert und rezipiert. Der Austausch zwischen den Konfessionen war damit – zumindest auf schriftlicher Ebene – deutlich grösser, als bisher angenommen.⁴⁸²

Es stellt sich daher die Frage, ob die untersuchten Flugschriften Propaganda oder Informationslieferanten waren. Unter Propaganda versteht man den systematischen Versuch, die Sichtweisen und Handlungen des Publikums so zu beeinflussen, dass sie für die eigenen Zwecke gesteuert werden können. Um dies zu erreichen, erhalten die Adressaten gezielt ausgewählte Informationen, die in manipulativen Texten und Bildern verpackt und transportiert werden. Die Manipulation reicht von alltäglicher Werbung über religiöse Mission bis hin zu politisch-ideologischer Propaganda.⁴⁸³

Der Aufschwung der neuen Druckmedien zu Beginn des 16. Jahrhunderts veränderte propagandistische Prozesse grundlegend. Durch sie konnte in kurzer Zeit ein viel grösseres Publikum erreicht werden, noch dazu über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg, als mit bisherigen Propagandamitteln wie den mündlichen Berichten. Druckmedien wurden in propagandistischer Absicht von staatlichen und kirchlichen Institutionen, verschiedenen weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen wie beispielsweise des Bauernstandes aber auch von Individuen genutzt. Flugschriften sind dabei nur ein mögliches Kommunikationsmedium.⁴⁸⁴ Insbesondere illustrierte Flugblätter wur-

⁴⁸⁰ Würgler, Medien: 125-126.

⁴⁸¹ Vgl. Landwehr, Diskursanalyse: 91.

⁴⁸² Lau, Stiefbrüder: 48, 68-79.

⁴⁸³ Würgler, Medien: 127.

⁴⁸⁴ Würgler, Medien: 127-128.

den seit der Reformation als propagandistische Kommunikationsmedien genutzt, um die Rezipienten gezielt emotional zu beeinflussen und zu einer bestimmten Handlung zu bewegen.⁴⁸⁵

Wichtige gesellschaftliche und politische Ereignisse lösten jeweils einen Aufschwung propagandistischer Textproduktion aus. Dazu gehörten neben der Reformation auch der Dreissigjährige Krieg oder die französischen Feldzüge unter Ludwig XIV. Die propagandistischen Begleitmedien dienten dazu, die eigene Kriegspartei zu legitimieren und den Feind zu denunzieren. Im Krieg gegen die Osmanen halfen die propagandistischen Flugschriften ausserdem, Spenden zu sammeln und Truppen zu mobilisieren.⁴⁸⁶

Propaganda ist wirksam, wenn sie an den kognitiven Horizont der angesprochenen Zielgruppe angepasst ist und eine emotionale Reaktion hervorrufen kann. Propagandistische Flugschriften mit agitatorischer Intention zielten daher darauf ab, ihre Rezipienten zu einer bestimmten Haltung und Handlung zu bewegen. Sie veränderten sich im Laufe der konfessionellen Konflikte zwischen 1632 und 1657 inhaltlich und formal, was darauf hindeutet, dass sich die Flugschriftenpublizistik an veränderte Umstände, Wünsche, Geschmäcker aber auch Intentionen anpasste. Die appellativen Texte mussten jeweils an den aktuellen Kommunikationszusammenhang angepasst werden, um ihre beabsichtigte Wirkung zu erreichen.⁴⁸⁷

Die in der vorliegenden Studie untersuchten Flugschriften verfolgten eine andere Intention als die kriegstreibende Partei. Sie forderten eine friedliche Beilegung des Konfliktes, je nach Ausrichtung unter katholischen oder evangelischen Vorzeichen. Um zum Frieden aufzurufen, bot sich ein Dialog in der gemischtkonfessionellen Gemeinen Herrschaft an. Die Figuren eines Wirtes und eines Bauern wurden herbeigezogen, um die didaktischen Gespräche möglichst nah am Lebensalltag der Bevölkerung darzustellen. Die Wirtsstube stellte dabei die beliebteste Kulisse für die Friedensgespräche statt. Wirtshäuser galten als quasiöffentliche Räume und unparteiische Plattform, in denen verschiedene Bevölkerungsgruppen miteinander ins Gespräch kamen.⁴⁸⁸ Dies ermöglichte es, dass Dialoge, die ansonsten aufgrund sozialer Gräben nicht möglich waren, geführt werden und damit Coping-Prozesse stattfinden konnten. Im alltäglichen Kontakt wurde es möglich, mit dem Konflikt der konfessionellen Diversität umzugehen. Lokalitäten, an denen dies denkbar war, waren beschränkt. Die meisten Orte wiesen eine konfessionelle und ständische Zuschreibung auf, sodass ein Dialog unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen nicht auf neutralem Boden und vermeintlich auf Augenhöhe stattfinden konnte.

Den Flugschriften gelang es, andere Haltungen zu transportieren als die obrigkeitlichen Schriften. Sie formulierten und betonten andere Gruppenidentitäten und andere Fremdbilder, als sie in obrigkeitlichen Texten akzentuiert wurden. Dabei wurden bekannte Narrative und Denkschemata angesprochen, die nicht nur die konfessionelle Andersartigkeit erwähnten, sondern in zentralem Masse den gemeineidgenös-

⁴⁸⁵ Oelke, *Konfessionsbildung*: 437-444.

⁴⁸⁶ Würzler, *Medien*: 128-129.

⁴⁸⁷ Schillinger, *Franzosen*: 186.

⁴⁸⁸ Fuchs, *Gasthaus*.

sischen Frieden betonten. Dieser war im zeitgenössischen Geschichtsverständnis eng an die eidgenössische Freiheit und Befreiungstradition gekoppelt. Diese Topoi sprachen die Erwartungshaltung der Rezipienten an,⁴⁸⁹ da sie die eidgenössische Gründungsgeschichte kannten. Die Leistungen der eigenen Vorfahren reservierten sie für sich und sahen sich daher in der Pflicht, sie zu verteidigen und zu bewahren. Die friedenspropagierenden Flugschriften sprechen bekannte und verbreitete Haltungen und Vorstellungsmuster an, um eine gemeineidgenössische Handlung zu implementieren.

Der Vergleich mit dem Dreissigjährigen Krieg zeigt, dass auch in diesem Konflikt versucht wurde, durch die Betonung einer gemeinsamen deutschen Nationszugehörigkeit im vormodernen Sinne, Frieden zwischen konfessionell unterschiedlichen Gruppen zu propagieren und verträglich zu machen.⁴⁹⁰

In sich verändernden politischen Prozessen konnte die Darstellung von Selbst- und Feindbild variabel ausfallen. Zu stabile Wertvorstellungen konnten zu starr sein, um das sich wandelnde Tagesgeschehen kommentieren zu können. Daher unterschieden sich die Flugblätter aus der Anfangszeit des Dreissigjährigen Krieges stark von späteren Phasen.⁴⁹¹ Die lange Konfliktdauer führte dazu, dass die Kriegsparteien und konfessionellen Gruppen propagandistisch aufgeladen wurden und sich eindeutige Stereotypen etablierten. Aus ihnen entwickelte sich eine Bildsprache, die es ermöglichte, die verschiedenen Akteure und Kriegsparteien karikaturartig darzustellen und auf Flugblattdarstellungen wiederzuerkennen.

Auch wenn eine derartige Radikalisierung der Selbst- und Fremdbilder in der Eidgenossenschaft aufgrund der Kürze der heissen Phase des Konflikts ausblieb, können ähnliche Entwicklungen der veränderten Konfliktdeutung und -darstellung im Kontext des 1. Villmergerkrieges festgestellt werden. Die eidgenössische Publizistik vermied es vor und während des Krieges, konfessionelle Selbst- und Fremdbilder zu betonen. Sie argumentierte stattdessen politisch und akzentuierte verbindende Elemente wie den gesamteidgenössischen Frieden. Die «Thurgauer Gesprächen» propagierten, mit Ausnahme des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs» von 1657, ein friedliches Zusammenleben und versuchten, eine kriegerische Auseinandersetzung zu verhindern. Dies änderte sich auch nicht in den ersten Monaten nach dem Krieg, die noch von einer labilen Unsicherheit geprägt waren, ob der Frieden auch wirklich dauerhaft halten würde. Im Gegenteil, «Der Alte Eydtgnoß» ging kaum noch auf das Problem der erzwungenen gemischtkonfessionellen Koexistenz ein.

Dies steht in völligem Gegensatz zur Flugblattliteratur vierzig Jahre früher. Die Flugblätter, die im Jahr des Reformationsjubiläums 1617 publiziert wurden, zeigten ein ausgeprägtes konfessionelles Sonderbewusstsein. Nur wenige Flugblätter widmeten sich der Vermittlung zwischen den Konfessionen.⁴⁹² Auch die analysierten Flugschriften von Johann Philipp Spiess aus dem Jahr 1632 zeigen deutlich abgrenzende

⁴⁸⁹ Carl, Verwirrung: 220-221.

⁴⁹⁰ Siehe Flugblatt: Deß verjagten Frieds erbärmliche Klagred, 1632: 180-181.

⁴⁹¹ Harms, Flugblatt der frühen Neuzeit: 260-261.

⁴⁹² Oelke, Konfessionsbildung: 439-440.

Tendenzen. Allerdings ist ein deutliches Unbehagen gegen die konfessionspolitischen Forderungen, sich den Glaubensgenossen militärisch anzuschliessen, zu vernehmen. Spiess argumentierte bereits nicht mehr religiös-konfessionell, wie dies zu Beginn des Jahrhunderts in Flugblättern noch üblich war. Weitere zwanzig Jahre später haben die Erfahrungen aus dem gemischtkonfessionellen Zusammenleben und des schreckensbehafteten Dreissigjährigen Krieges dazu geführt, dass konfessionelle Argumentationsstrategien in öffentlichen Diskursen im Kontext von Konflikten verschwanden.⁴⁹³ Die Grenzen des Sagbaren hatten sich verschoben.

Erst ein Jahr nach der Befriedung des Konfliktes war es wieder möglich, konfessionell zu argumentieren, wie dies das zweite «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» von 1657 macht. Allerdings nur so lange, als nicht der Anschein erweckt wurde, einen fanatischen Krieg zu führen. Die Flugschrift konnte erst publiziert werden, als die Gefahr eines ausartenden Religionskrieges bereits gebannt war. Ihre geringe Breitenwirkung und eher dürftige Rezeption deuten allerdings darauf hin, dass die eine derartige Polemisierung nicht mehr der Erwartungshaltung in der Bevölkerung entsprach. Die Flugblattanalyse verdeutlicht damit ein provisorisches Einfrieren des Konfessionalisierungsprozesses im Angesicht der Kriegsgefahr.

⁴⁹³ Head, Thurgau: 245-248.

3.10 Coping-Strategien in Volksliedern und Kriegsberichten

3.10.1 *Zum Quellenwert von historischen Volksliedern für die interdisziplinäre Forschung*

Historische Volkslieder sind für die Analyse der Fragestellungen der vorliegenden Studie hervorragend geeignete Quellen. Es handelt sich dabei um mediale Quellen, die weder obrigkeitlich noch von einer politischen, geistlichen oder gelehrten Elite verfasst wurden. Daher wird im Folgenden darauf eingegangen, was Volkslieder genau sind, wie sich der Forschungsstand hinsichtlich der Volkslieder, die im Kontext des 1. Villmergerkrieges entstanden sind, gestaltet und welches Erkenntnisinteresse die vorliegende Arbeit mit den Liedquellen verbindet.

Die Volkslieder zirkulierten in der sogenannten einfachen Bevölkerung und wurden häufig von Vertretern dieser sozialen Unterschicht oder zumindest von Personen, die ihr nahestanden, verfasst. Historische Volkslieder von und über den 1. Villmergerkrieg sind in Form zahlreicher Druck- und Handschriften in verschiedenen Archiven überliefert. Dies verdeutlicht ihre grosse Verbreitung. Eine Analyse der Liedtexte erlaubt es, Begriffe und Bilder, die von der breiten Bevölkerung verwendet wurden, zu untersuchen. Die Kenntnis davon, welche Lieder zu welchen Gelegenheiten gesungen und allenfalls nach einer längeren Pause wieder hervorgenommen wurden, erlaubt es, zu rekonstruieren, mit welchen Konnotationen die jeweiligen Lieder verbunden waren.

Die historischen Volkslieder stellen eine besondere Form der Volkslieder dar und zeichnen sich dadurch aus, dass sie bei historischen Ereignissen und mit Bezug auf diese Ereignisse entstanden. Sie erzählen von herausragenden Ereignissen, berichten von Helden und tapferem Verhalten, beschreiben aber auch oft grausam realistisch die Gewalt in Schlachten. Sie entstanden entweder zeitgleich oder kurz danach durch Personen, die sich mit den Geschehnissen verbunden fühlten. Daher können sie in der Regel als künstlerisch komponierte Berichte von Augenzeugen betrachtet werden.¹ Die Produzenten dieser historischen Ereignislieder waren dabei Vertreter der einfachen Bevölkerung. Die Autoren können meistens nicht mehr rekonstruiert werden. Es darf aber davon ausgegangen werden, dass es sich dabei meistens um Gemeinschaftswerke einer Gruppe handelte oder die Texte im Laufe der Tradierung ergänzt oder verändert wurden. Historische Volkslieder unterscheiden sich von politischen Liedern dadurch, dass letztere von gelehrten Dichtern mit didaktischer Absicht gezielt verfasst wurden. Gelehrte Dichter gehörten meist einer sozialen Elite an, die entweder Teil der politischen Oberschicht oder abhängig von ihr waren. Sie genossen eine besondere Ausbildung und stammten in der Regel aus einem privilegierten Milieu als der Grossteil der Bevölkerung. Die Volkslieder hingegen stammten aus dem Volk und waren keine Kunstprodukte von Gelehrten oder Künstlern. Eine ausgefeilte Sprache war viel weniger wichtig als die Aussagekraft des Textinhaltes. Daher zeichnen sich die volkstümlichen Lieder durch zurückgenommene Verfasser aus. Es sind Berichte aus dem Volk, die sich mit der Gegenwart und aktueller Stimmung im Volk befassten. Da dies gefährlich war, blieben die meisten

¹ Christ-Kutter, Spiel: 44-45; Tobler, Volkslieder der Schweiz: 315-316.

Verfasser oder Verfassergruppen anonym. Da es gefährlich und irrelevant war, sich als Urheber zu outen, schliesslich war damit kein finanzieller Gewinn verbunden, bleiben die Verfasserangaben vage. Häufig wurde angegeben, «ein Eidgenosse», «ein Töchterlein» oder «ein Berner» habe das Lied getextet. Anhand dieser Pseudonyme ist es immerhin möglich, Aussagen über Identität des Urhebers zu treffen.²

Die historischen Volkslieder waren zum Singen und nicht zum Lesen bestimmt. Sie standen in einer unmittelbaren, direkten Beziehung zum besungenen Ereignis. Damit standen sie poetischen Textformen nahe, die bereits sehr früh bedeutende historische Ereignisse erzählten und lobpriesen. Da die Volkslieder Erzeugnisse des Volkes waren, geht ihr Nutzen weit über die Ereignisrekonstruktion hinaus. Sie erlauben Rückschlüsse auf Volksmeinungen und -mentalitäten.³

Die Volkslieder wurden durch gedruckte Liedflugschriften oder durch mündliche Weitergabe verbreitet. Fahrende Sänger, wandernde Studierende, Söldner aber auch aus dem Krieg heimkehrende Soldaten verbreiteten die Lieder. Die Liedflugschriften hatten den Vorteil, dass sie in weit entfernte Gebiete getragen und dort die Liedinhalte publik gemacht werden konnten.⁴ Da sie inhaltlich oft den jeweiligen Gegner, exponierte Persönlichkeiten oder Gruppen schmähten und sich über sie lustig machten, führten Liedtexte zu vielen Anklagen. Dies deutet darauf hin, dass die Lieder einen wichtigen Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung hatten. Streitlieder gegen äussere Feinde waren kein Problem für die politische Ordnung; diejenigen, die bei inneren Konflikten entstanden, hingegen schon. Daher wurde die Verbreitung von Liedern obrigkeitlich streng verboten. Doch die staatliche Kontrolle war im Falle des flüchtigen Mediums des Gesangs nicht einfach.⁵ Zahlreiche Anklagen verliefen ohne Ergebnis, da keine Beweise vorgelegt werden konnten, dass sich die Beschuldigten tatsächlich der angeklagten Vergehen schuldig gemacht hatten.

Aus der Eidgenossenschaft zur Zeit des Ancien Régime sind etwa 130 bis 150 historische Volkslieder bekannt. Teilweise betreffen mehrere Lieder das gleiche Ereignis. Die Blütezeit ist im 15. und frühen 16. Jahrhundert anzusiedeln, als die grossen Kriegszüge und Erfolge der eidgenössischen Expansion dazu motivierten, die Schlachtensiege in Form von Heldenepen zu besingen. Die Ursprünge der eidgenössischen Historiografie sind etwa in der gleichen Zeit zu verorten. Insbesondere der Alte Zürichkrieg, die Burgunderkriege und der Schwabenkrieg wurden fleissig besungen. Politisch einschneidende Ereignisse waren immer wieder unmittelbarer Anlass von künstlerischen Kommentaren. Die Volkslieder waren in der Regel gegen die adligen und adelsähnlichen Oberschichten gerichtet und priesen die mutigen, starken und tapferen Handlungen der einfachen Bauern. Sie zeugen von einem grossen Vertrauen in Gott, der die frommen Unternehmungen unterstützen werde und dem die eigenen Erfolge zu verdanken seien.⁶

Die Hochkonjunktur historischer Volkslieder hängt mit der Ent-

² Tobler, Volkslieder der Schweiz: 305-323.

³ Tobler, Volkslieder der Schweiz: 305-316.

⁴ Schlumpf, Puren: 131-132.

⁵ Tobler, Volkslieder der Schweiz: 319-321.

⁶ Christ-Kutter, Spiel: 43-45.

stehung der eidgenössischen Historiographie im Kontext der Ablösung vom Reich zusammen. Es ist kein Zufall, dass der Höhepunkt der historischen Ereignislieder um 1500 auszumachen ist, als die Eidgenossenschaft unter besonders grossem Legitimationsdruck für ihren Sonderweg abseits vom Reich stand. Danach lässt sich eine abnehmende Beliebtheit der historischen Volkslieder feststellen. Einerseits wurden die unteren Stände zunehmend von der politischen Entscheidungsfindung ausgeschlossen, weshalb sie sich auch weniger durch Liedkommentare dazu äusserten. Andererseits führte die neue Druckpresse dazu, dass sich die Leitmedien der politischen Öffentlichkeit von mündlich tradierten Liedern in Richtung Flugschriften und Flugblätter verschoben. Ausserdem war die Eidgenossenschaft offiziell nicht mehr an den grossen Kriegen Europas beteiligt. Damit fehlte der stofflich-inhaltliche Nachschub für die Entstehung historischer Lieder, deren Hauptthema Schlachten und Kriege darstellten. Wichtige Ereignisse des 17. Jahrhunderts wie der Bauernkrieg oder der 1. Villmergerkrieg fungierten nun als Liedmotive für eine jüngere Generation historischer Volkslieder.⁷ Für die Analyse und das Verständnis der historischen Volkslieder ist entscheidend, dass von den Menschen der Frühen Neuzeit die damit transportierten Inhalte in der Regel als historische Tatsachenberichte betrachtet wurden. Für ein frühneuzeitliches Individuum war das Tellenlied ein historisches Lied und kein Mythos.

Grundsätzlich konnten alle Themen, welche die Gemüter bewegten, in den Liedern besungen werden. Inhaltlich wurde im Liedtext häufig ein Dichter konstruiert, welcher als Berichterstatter vom Ereignis erzählte. Dadurch sollte der Autor als Teilnehmer der Geschehnisse erscheinen und unterstrichen werden, dass es sich um einen Augenzeugenbericht handelte. Der fromme, gottesfürchtige Grundton führte dazu, dass sogar Schlachtenberichte mit einem Lob auf Maria begannen und endeten. Dadurch sollte das Töten im Krieg unter göttlichen Schutz gestellt werden und selbst die schlimmsten Schlachtgräuel als gottgefällig legitimiert werden. Der Ausgang von Schlachten erscheint in den historischen Volksliedern in der Regel als explizites Gottesurteil.⁸

Der Vorteil von Liedern war, dass sie sich aufgrund der mündlichen und schriftlichen Tradierung sehr schnell verbreiten konnten, denn die an der Distribution beteiligten Akteure mussten nicht zwingend lesen können, um die Textinhalte weiterzugeben. Dank der melodischen Versform konnten sich die Zeitgenossen die Texte rasch merken. Daher wurde auch in der Reformationszeit häufig auf das Medium des Gesangs zurückgegriffen, um polemische Inhalte zu transportieren und zu verbreiten. Durch die Lieder sollten die neuen Glaubensgrundsätze in der Bevölkerung bekannt gemacht und verfestigt werden.⁹ Wenn die Lieder sehr bekannt waren und beispielsweise aufgrund ihres obrigkeitkritischen Inhaltes verboten worden waren, reichte mitunter die Melodie, ein blosses Summen, um die gewünschten Inhalte und politische Kritik zu verbreiten.

Die Forschungslage in Bezug auf die historischen Volkslieder ist zweigeteilt. Die sogenannten Tellenlieder wurden einerseits von Lud-

⁷ Tobler, Volkslieder der Schweiz: 329-331.

⁸ Fehr, Massenkunst: 60-61.

⁹ Fehr, Massenkunst: 74.

wig Tobler, Ernst Ludwig Rochholz und Max Wehrli ediert¹⁰ und andererseits von Hanns in der Gand, Martin Walsh sowie Inken Schmidt geschichtswissenschaftlich erforscht¹¹. Gemeinsam mit dem sogenannten Urner Tellenspiel dienen die Tellenlieder dazu, die Rolle der Heldenfigur Wilhelm Tell im eidgenössischen Geschichtsverständnis aufzuarbeiten.¹² Die gut ein Dutzend historischen Volkslieder, die im Zusammenhang und mit Rekurs auf den 1. Villmergerkrieg entstanden sind, wurden hingegen in der historischen Forschung noch kaum beachtet. Thomas Lau hat darauf hingewiesen, dass sich kurz nach Kriegsausbruch populäre Propagandalieder verbreitet hätten. Auf evangelischer Seite gerieten Karl Borromäus als Patron der katholischen Eidgenossenschaft, Schwyz und die Jesuiten ins Zentrum der antikatholischen Feindbilder. Auf katholischer Seite wurden vor allem Zürich und seine Prädikanten als hochmütig, neuerungssüchtig und kriegssuchend verunglimpft.¹³ Lau geht allerdings nicht darauf ein, wie sich die Bilder in den verschiedenen Liedern unterscheiden.

Die dürftige Forschungslage macht es nötig, an dieser Stelle die volkstümlichen Lieder, welche im Kontext des Bauernkrieges und des 1. Villmergerkrieges entstanden sind oder sich darauf bezogen, zu untersuchen. Die Analyse der historischen Volkslieder ist zentral für die Aufarbeitung von Selbst- und Fremdbilder der eidgenössischen Teilgruppen. Denn Lieder und Gedichte zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Urheber mehrheitlich aus dem sogenannten einfachen Volk stammten oder zumindest diesem nahestanden. Sie ermöglichen einen erweiterten Blick auf die Mentalitäten und Handlungen breiterer Schichten. Denn die Texte der Volkslieder waren nicht nur Produkte ihrer konkreten Verfasser, sondern wurden auch durch den zeitgenössischen Kontext und verbreitete Haltungen beeinflusst.¹⁴ Die Korrespondenzen zwischen den Orten wurden von und für die politische Elite verfasst und gelesen. Die Chroniken wurden von Gelehrten, die aus der Schicht der gebildeten Elite stammten, verfasst und waren nur einer kleinen, ausgewählten Leserschaft zugänglich, welche ebenfalls mehrheitlich aus der politischen, sozialen oder ökonomischen Elite der Hauptorte stammte. Obwohl auch die Flugschriften und Flugblätter als Stimmen der öffentlichen Volksdebatten gelten, haben diese meist gelehrte oder zumindest gebildete Verfasser. Sie versuchten zwar durch anonyme oder pseudonyme Textpublikationen den Anschein zu erwecken, es handle sich um die Meinung der breiten Bevölkerung, gehörten aber in der Regel nicht der sozialen Unterschicht an. Die historischen Volkslieder ergänzen daher die Untersuchungen durch einen weiteren Kommunikationsraum, dessen Wurzeln nicht innerhalb elitärer Schichten lag. Da sich die volkstümlichen Lieder und Gedichte durch ihre Volksnähe auszeich-

¹⁰ «Das Lied vom vrsprung der Eydgnoschaft» von ca. 1477: Tobler, Volkslieder: 3-5; Walsh, Tellenspiel: 157; Das Lied von der Entstehung: 33-51. «Das Muheimsche Tellenlied» von ca. 1610: Rochholz, Lieder-Chronik: 277-287. «Ein neu Wilhelm Tellen Lied im Entlebuch gemacht 1653»: Liebenau, Bauernkrieg: 99-100; Tobler, Volkslieder: 46-51; Vock, Bauernkrieg: 545-549.

¹¹ Gand, Tellenlied; Schmidt, Wilhelm Tell; Walsh, Tellenspiel.

¹² Brändle, Tyrannen; Fenner, Bedeutung; Labhardt, Wilhelm Tell; Schlumpf, Puren; Schmidt, Wilhelm Tell; Spross, Spiel.

¹³ Lau, Stiefbrüder: 111-112.

¹⁴ Schlumpf, Puren: 13.

nen, sowohl hinsichtlich Verfasser als auch hinsichtlich Inhalte und Adressaten, eignen sie sich für die Rekonstruktion der Selbst- und Fremdbilder in der breiten Bevölkerung. Sie illustrieren das Geschichtsbewusstsein der breiten Massen viel deutlicher als Chroniken, die vorwiegend die Vorstellungen einer kleinen elitären Gruppe widerspiegeln.¹⁵ Anhand der Lieder wird untersucht, welche Gruppenidentitäten und –alteritäten formuliert werden, wie an ein Zusammengehörigkeitsgefühl appelliert und eine Unterscheidung von der jeweils anderen Gruppe ausgestaltet wird. Denn die historischen Volkslieder können auch als Werkzeuge politischer Propaganda betrachtet werden,¹⁶ die dazu genutzt wurden, die eigene Gruppe zu beeinflussen. Es interessierten dabei Vorurteile, Stereotypen und Darstellungsweisen der jeweils eigenen sowie der anderen Gruppe und ihren Eigenschaften. Dabei muss beachtet werden, dass sich die verschiedenen Medien und Kommunikationsräume aufeinander bezogen, einander beeinflussten und sich gegenseitig ergänzten. Die Grenzen zwischen Heldenepik und historischen Volksliedern war beispielsweise fließend.¹⁷

Bei den Liedinhalten handelt es sich um «poetische» und nicht um «historische Wahrheit». In der Poesie geht es nicht darum, die Fakten korrekt wiederzugeben. Beschönigungen und Übertreibungen sind der Anschaulichkeit halber sogar sehr wahrscheinlich. Daher sind sie einerseits ungeeignet, historische Ereignisverläufe zu rekonstruieren, andererseits umso ergebnisreicher für Fragestellungen hinsichtlich der Wahrnehmung. Die Poesie der Volkslieder stellt eine bewusste Abwendung von der wirklichen Welt dar. Dichtung und Wahrheit treffen im Bewusstsein der Verfassenden zusammen. Die Volkslieder gelten daher als «Produkte des Zeitgeistes».¹⁸ Die Verfassenden sind der Ansicht, ihre «Wahrheit», ihre Deutung der Ereignisse darzustellen. Auch wenn sie ihre Wahrnehmung phantasievoll ausbauen, so ist sie doch für die Zuhörenden plausibel.¹⁹ Die historischen Volkslieder stellen damit unmittelbare Zeugnisse der Ereignis- und Zeitdeutung durch Vertreter des Volkes dar als andere Quellen wie beispielsweise Chroniken, die als elitäre Texte gelten. Die Sänger stammten aus der Mitte des Volkes. Die Lieder wurden für das Volk gemacht und nahmen dessen Standpunkt auf. Die Chronisten hingegen waren höher gebildet und nahmen eine andere, elitäre Sichtweise ein. Tobler plädiert dafür, dass durch die Lieder die Welt des gemeinen Mannes eruierbar werde. Mit den Liedern könnten Einblicke in das Denken, Fühlen, Handeln, Leben und Urteilen der Menschen gewonnen werden.²⁰ Daher sind die historischen Volkslieder für die interdisziplinäre Forschung von grossem Interesse. Die historischen Volkslieder, die im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg von 1653 (siehe Kapitel 2.5.9) und dem 1. Villmergerkrieg von 1656 entstanden sind, erlauben es, Veränderungen und Entwicklungen aufzuzeigen, die durch eine veränderte Parteibildung bedingt sind.

¹⁵ Marchal, Antwort: 789.

¹⁶ Trümpy, Bemerkungen: 114.

¹⁷ Schlumpf, Puren: 134.

¹⁸ Tobler, Volkslieder der Schweiz: 327.

¹⁹ Fehr, Massenkunst: 60.

²⁰ Tobler, Volkslieder der Schweiz: 324-328.

3.10.2 *Die Lieder des Villmergerkrieges von 1656*

Im Kontext des 1. Villmergerkrieges verbreiteten sich bereits kurz nach Kriegsausbruch populäre Propagandalieder auf beiden Seiten. Die evangelischen Lieder beleidigten die katholischen Eidgenossen in erster Linie über ihren neuen Patron. Karl Borromäus (1538-1584), der ehemalige Bischof und Kardinal von Mailand, hatte sich zu Lebzeiten engagiert dafür eingesetzt, die tridentinischen Reformen in der katholischen Innerschweiz umzusetzen. Dazu visitierte er die Region mehrfach und bemühte sich um eine ständige Nuntiatur in Luzern. Papst Paul V. hatte ihn 1610 bereits heiliggesprochen. Obwohl die katholischen Orte der Innerschweiz Bruder Klaus kanonisieren und als Schutzpatron einsetzen lassen wollten, waren sie damit nicht erfolgreich. Stattdessen erhielten sie Karl Borromäus als Bezugsheiligen, unter dessen Schutz 1655 die Erneuerung des Goldenen Bundes von 1586 gestellt wurde, sodass er nun Borromäischer Bund genannt wurde. Die evangelischen Lieder spotteten, die Katholischen würden einen Heiligen anbeten, der erst seit kurzem tot sei und aufgrund seines liederlichen Lebenswandels noch im Fegefeuer schmoren würden. Die katholischen Eidgenossen wurden als Tyrannen und unzivilisierte Kuhhirten dargestellt, die viele Kriegsverbrechen begangen hätten. Sie seien Anhänger des Antichristen. Dieses Feindbild war durch die Polemik in den evangelischen Predigten vorbereitet worden. Insbesondere nach dem Krieg wurde den Katholischen vorgeworfen, sie hätten die Gefallenen der evangelischen Truppen bei Villmergen verstümmelt und die Stadt Rapperswil hätte vergiftete Kugeln auf die evangelischen Belagerer geschossen. Die Feindbilder waren insbesondere gegen Schwyz und die Jesuiten gerichtet.²¹

Im Gegensatz dazu propagierten die katholischen Lieder die Evangelischen als ketzerisch, kriegssuchend, neuerungssüchtig und Adlige, die den Bauern gegenüber feindlich gesinnt seien. Hier waren es Zürich und seine Prädikanten, die das Ziel der Feindbildpropaganda darstellten. Sie seien hochmütig, würden die alleinseligmachende Religion und die alten eidgenössischen Freiheiten vernichten wollen. Zürich wolle das Eigentum der Bauern an sich reißen. Selbst der apostolische Nuntius Federico Borromäus der Jüngere (1617-1673) betrachtete die katholische Propaganda mit grosser Sorge und versuchte, den Konflikt konfessionell zu entschärfen.²²

Soweit die Einschätzungen der bisherigen Forschungsliteratur zu den Liedern im 1. Villmergerkrieg, die sich im Wesentlichen auf die Ausführungen in der Studie «Stiefbrüder» von Thomas Lau beschränken. Hans Niederhäuser hat im Online-Anhang seiner Dissertation «Konfessioneller Krieg und literarischer Dialog» mehr als 15 Lieder mit Bezug auf den 1. Villmergerkrieg ediert und kommentiert. Die Ausrichtung und Länge seiner umfangreichen Studie haben allerdings eine rhetorische Auswertung nur bedingt zugelassen.²³ Daher ist es angebracht, die überlieferten Lieder einer genaueren rhetorischen Prüfung zu unterziehen und sie allenfalls mit den Ergebnissen zu den Bauernkriegsliedern zu vergleichen. Die folgenden Auswertungen werden dar-

²¹ Lau, Stiefbrüder: 111-112.

²² Lau, Stiefbrüder: 111.

²³ Niederhäuser, Krieg (Online-Anhang): 54-266.

legen, dass die Kriegslieder deutlich mehr Informationen über die zirkulierten Selbst- und Fremdbilder enthalten, als dies die bisherige Forschung darlegen konnte.

Die Untersuchung von Liedern bietet sich im vorliegenden Kontext besonders an, da davon ausgegangen werden kann, dass sie sehr beliebt und weit verbreitet waren. Diese Vermutung stützt sich sowohl auf die grosse Anzahl unterschiedlicher Lieder als auch auf die Verbreitung einzelner Lieder, die aufgrund mehrerer gedruckter Auflagen als gross angenommen werden darf. Insgesamt sind mehr als 19 historische Volkslieder mit Bezug auf den 1. Villmergerkrieg überliefert. Neun von den 19 untersuchten Liedern sind im Druck, mindestens acht gar in mehreren Auflagen, erschienen. Die meisten Handschriften sind ebenfalls in mehreren Abschriften überliefert. Es ist allerdings in der Regel nicht rekonstruierbar, ob die Lieder zuerst gesungen und dann gedruckt beziehungsweise aufgeschrieben, oder zuerst gedruckt oder aufgeschrieben und anschliessend gesungen, nur gelesen oder überhaupt nicht rezipiert wurden. Bei den gedruckten Liedern, den sogenannten Liedflugschriften, ist es überdies möglich, dass es sich um bewusst verfasste und konstruierte Lieder handelte, deren Autoren nicht zwingend den unteren sozialen Volksschichten angehörten. Es könnte sich um ähnliche Autoren handeln wie bei den Flugschriften, die in den gelehrten Bevölkerungsschichten anzusiedeln sind.

Die historischen Volkslieder, die im Kontext und mit Bezug auf den 1. Villmergerkrieg entstanden, thematisierten unterschiedliche Aspekte und Ereignisse. Die meisten Lieder befassten sich hauptsächlich mit der Schlacht bei Villmergen am 24. Januar 1656 zwischen den Berner und Innerschweizer Truppen. Elf von ihnen werden in der vorliegenden Studie genauer untersucht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, wurden alle Villmergerschlachtlieder analysiert, welche die Verfasserin auffinden konnte. Sechs von ihnen wurden im Druck publiziert, fünf sind uns handschriftlich, teilweise in mehreren Abschriften überliefert. Alle Handschriften sowie fünf der sechs Druckschriften sind in katholischer Tendenz verfasst. Daneben legten zahlreiche Lieder den Fokus auf die Belagerung von Rapperswil durch die Zürcher Truppen. Acht von ihnen wurden für die Auswertung ausgewählt. Ausgeschlossen wurden beispielsweise Texte, welche erst mit zeitlicher Verzögerung zum Ereignis oder im Deutschen Reich entstanden sind. Sie erlauben keine adäquate Rekonstruktion der Meinungen und Ansichten der breiten Bevölkerung und Öffentlichkeit. Drei der acht Rapperswilerlieder wurden publiziert, davon waren zwei katholisch gesinnt; von den fünf Handschriften ebenfalls zwei. Ein weiteres Lied entstand mit konkretem Bezug auf den Arther Handel, also die Flucht der Evangelischen aus Arth und ihre Aufnahme in Zürich. Es wurde gedruckt und behandelte den Kriegsauslöser. Da es vor und nicht nach den Kriegshandlungen entstanden ist, liefert es keine Antworten auf die Fragestellungen dieses Kapitels, wie sich die Gruppen während und nach dem Krieg wahrgenommen haben und wie ein Zusammenleben wieder möglich gemacht werden konnte. Es wurde daher bereits an früherer Stelle behandelt.

Das «Kurtzweilige Vilmerger-Schlacht-Lied» wurde 1656 in

mindestens zwei Auflagen gedruckt und hat 23 Strophen.²⁴ Auf einem der beiden Titelbilder befindet sich ein fliegender Vogel mit einem darauf reitenden Menschen, der ein Doppelkreuz in den Händen hält.²⁵ Wen er genau darstellt, konnte nicht eruiert werden. Auf dem zweiten Titelbild befindet sich eine Szene in einem Innenraum mit drei Personen. Der Mann in der Mitte erhält gerade einen Aderlass durch denjenigen zu seiner Linken. Die Person rechts ist dem Mann zugeneigt (siehe Abb. 24).²⁶

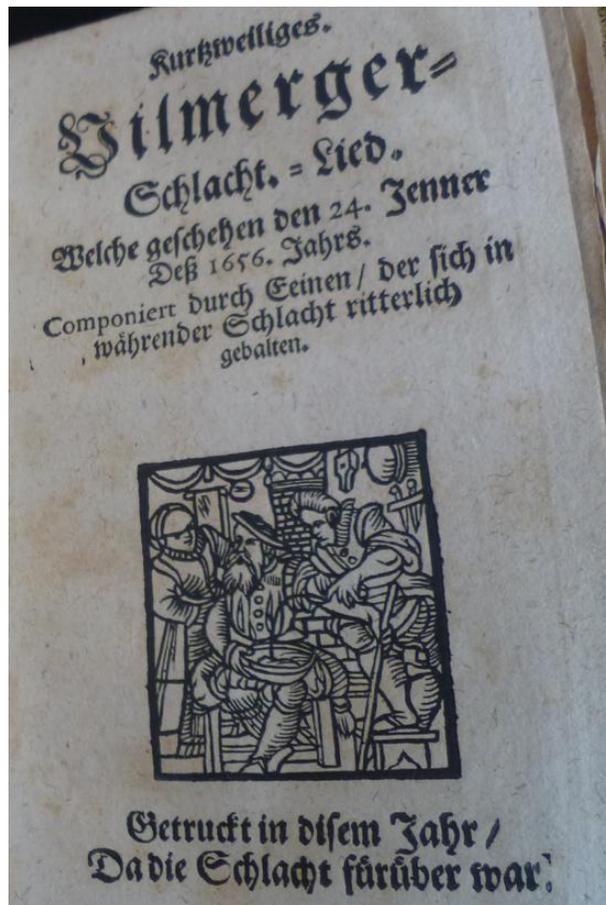


Abb. 24: Titelblatt des gedruckten Liedes «Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied» (1656) (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,9.)

Die Verfassenden des Liedes geben an, ein Soldat, der sich in der Schlacht ritterlich geschlagen habe, berichte im gedruckten Lied von der Schlacht bei Villmergen. Der Ich-Erzähler datierte das Ereignis genau und situierte es im Kosmos, «Thät GOTT beschützen die Seinen gut», welche «Die trutzigen Berner geschlagen.»²⁷ Anhand des Berichtes über den Kriegsablauf werden die katholische Ausrichtung des Textes und die konfessionelle Polemik deutlich. Gott habe nur die Luzerner und Freiämter Truppen beschützt, denn Sigmund von Erlach, der Kommandant der Berner Truppen, sei trotz grosser Übermacht unterlegen. Sein Ziel war es, in der Innerschweiz die katholische Konfession auszu-

²⁴ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656.

²⁵ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: Titelblatt.

²⁶ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: Titelblatt.

²⁷ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 1.

löschen. Daher habe er in den Freien Ämtern grossen Schaden ange richtet, bevor es überhaupt zu Schlacht gekommen war. Er habe Kirche und Dörfer plündern, Heiligenbilder schänden und drei Kinder ins Feuer werfen lassen. «Heilige Bilder sie schänden: dAugen außgsto chen ungehewr».²⁸ Damit besteht für den Verfasser und die Rezipienten des Liedes kein Zweifel an der unchristlichen Einstellung von Erlachs.

Gemäss dem Verfasser habe dies den Zorn der Luzerner geweckt, die nun vereint gegen den Berner «Bären» gezogen seien. Eine besonde re Betonung liegt hierbei auf der überständischen Solidarität und Ein heit, die im Luzerner Heer stattgefunden habe: «Vil Herren wie ich sa gen thu / Zugen auff Uillmergen zu / Den Bären thut man streichen.»²⁹ Es handelt sich hierbei um eine zentrale Passage. Der Innerluzerner Bauernkrieg, in welchem sich die ländlichen Untertanen gegen die städ tische Oberschicht aufgelehnt hatten, war erst drei Jahre her. Es scheint, dass die grausamen, unchristlichen Untaten des Gegners die Luzerner nun aber wieder geeint haben. Sie konzentrieren sich auf einen gemein samen Feind, der durch seine Verletzung jeglicher Grund- und Natur rechte seinen Anspruch auf Gnade verwirkt hat. Explizit wird daher aus der geteilten Luzerner Gesellschaft eine Einheit formuliert. Die Paral lele dazu findet sich auch beim Gegner, den man angriff und «Schlugen vil Herrn und Bauren ztod».³⁰

Die vereinten und von Gott beschützten katholischen Truppen konnten damit die Übermacht der Berner dank des schützenden Mantels der Gottesmutter Maria brechen und sie in die Flucht schlagen. «Vergi eng dem Bären Frewd und Muth / Die Flucht muß er wol nemmen: / Das thut dem Bären-Tatzen wehe / Vermeynte nit daß jhm solt gschehe / Thät sich gar übel schämen.»³¹ Die Niederlage traf die Berner schwer in ihrer Ehre, ein Element, welches im frühneuzeitlichen Selbstver ständnis einen wichtigen Platz einnahm. Daher berichtete der Verfasser anschliessend genau von den grossen Verlusten der Gegner, von den verlorenen Fahnen, den vielen Gefallenen und Verwundeten sowie von dem grossen Leid der Berner Bauern. Dieses habe sie zu einer Mei nungsänderung veranlasst, «Kriegen wend wir bleiben lon / Es bringt uns jetzt ein schlechten Lohn / Nach Friden wend wir schawen.»³² Unter dem schützenden Mantel Marias seien nur diejenigen aufgenom men, die sich als würdig erwiesen. Es sind dies die Luzerner und ihre Verbündeten. Dies werde dadurch bewiesen, dass nur ganz wenige von ihnen in der Schlacht gefallen seien.

Natürlich hätten auch die Berner Soldaten um Gottes Schutz ge beten, allerdings hätten sie in einem hellen Lichtstrahl den Rosenkranz gezeigt erhalten, was sie erschreckte. Abschliessend wird Gott und Ma ria für ihre Hilfe gedankt, ihre Verehrung angekündigt und bestätigt, dass der Liedautor ein Bauer aus dem Russwiler Amt sei, der an der Schlacht teilgenommen habe. Das Titelbild mit dem Mann, der auf ei nem Vogel reitet, kann keiner konkreten Figur zugeordnet werden, stellt aber vermutlich eine bärtige Heiligengestalt dar, die über den

²⁸ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 2.

²⁹ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 3.

³⁰ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 3.

³¹ Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 4.

³² Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied, 1656: 5.

rechtgläubigen Menschen fliegt und sie beschützt. Das Titelbild des zweiten Druckes könnte entweder ein wiederverwendeter Holzschnitt sein, der zuvor für eine medizinische Abhandlung benötigt wurde, oder aber darstellen wollen, dass die Berner, gleichsam dem Mann in der Mitte, einen Aderlass erlitten haben. Da es gemäss frühneuzeitlichen medizinischen Vorstellungen den Patienten nach dem Aderlass bessergehen sollte, könnte das Bild darauf hindeuten, dass es Bern nach Villmergen auch bessergehe. Schliesslich habe der grosse Schaden dazu geführt, dass die Berner Bevölkerung nun endgültig dem Krieg abschwöre und den Frieden wahren wolle. Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dass im Lied «Recept wider die Bären Sucht» eben diese zeitgenössische Interpretation zu finden ist. In dem Lied benötigt der kranke Berner Bär einen Arzt, der ihm den dringend benötigten Aderlass gewährt. «Ertappt ihn im Villmerger feld, / Hat ihn zu ader glaßen.» Da dies dem Bären nicht gut bekommen ist, heult und klagt er. «Weil es jhm aber fällt zuhart / Die aderläß zutholen, / Verricht er jetzt ein badenfart / Die g'sundheit zuerhohlen.»³³ Auch wenn es sich bei der Metapher des Aderlasses offenbar um ein zeitgenössisches Bild handelt, wird an dieser Stelle davon ausgegangen, dass die erste Vermutung, es handle sich um ein recyceltes Bild, die wahrscheinlichere ist.

Das Lied verdeutlicht, dass es problemlos möglich und sogar üblich war, nach dem Krieg in öffentlichen Medien konfessionelle Polemik zu propagieren. Gerade durch den letzten Abschnitt, in welchem einerseits nur die katholischen Truppen unter göttlichen Schutz gestellt wurden, und andererseits den betenden Berner der Rosenkranz erschien, verbreitet die Ansicht, dass es nur eine richtige Religion gibt – die katholische Konfession. Die Berner sollen mit der Rosenkranzsichtung zur Einsicht gebracht werden, dass Gott diesen gutheisse und damit die katholische Auslegung der christlichen Religion die einzig Richtige sei.

«Ein schön Newes Lied von der Schlacht Fylmergen» berichtete ebenfalls aus katholischer Sicht von der ereignisreichen Schlacht. Bereits der Titel zeugt von seinem konfessionspolemischen Inhalt, «Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen [...] Zwischen den Herren von Bärn / vnd Herren von Lucern, mit hilff der freyen Emptern / von wegen deß alten Christstlichen Allein seligmachenden Catholischen Glaubens [...]»³⁴ Auf dem Titelbild befindet sich entweder eine unspezifische Verzierung, ein Berner Bär oder aber eine aufwändig komponierte Darstellung. Diese zeigt eine hügelige Landschaft, einen sitzenden Löwen und einen hinter ihm stehenden bärtigen Mann. Die Geste des Mannes, der das Maul des Löwen greift, deutet an, dass er dem Löwen einen Zahn zieht (siehe Abb. 25).³⁵ Der Löwe steht in der eidgenössischen Metaphorik für Zürich, während der Bär für Bern steht.

Im Lied wird Zürich die Schuld am Krieg gegeben, da es den katholischen Glauben habe zerstören und alle zum evangelischen Glauben zwingen wollen: «Einen Zwi-tracht hat Zürich gemacht [...] hend sie ein

³³ BBB Mss.h.h.VIII.52, fol. 2: 1656 – Drey Lieder. Recept wider die Bären Sucht.

³⁴ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: Titelblatt.

³⁵ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke 18.1973,12).

wyl mit disem spihl / vnsern Glauben zu zerstören». ³⁶ Die Schlacht wird dann allerdings dargestellt als Kampf zwischen einem Bären, der Bern symbolisierte, und einem Wilden Mann. Die Freveltaten der Berner Soldaten gelten als Grund dafür, weshalb die Berner von Gott mit einer empfindlichen Niederlage bestraft werden. Auch hier wird davon berichtet, dass die Berner die Bauernhöfe geplündert, die Dörfer angezündet und drei Kinder ins Feuer geworfen hätten. «Kein Tyranny kein Barbarey / dergleichen nye hang lesen / der Schwed nye mal der Türg so gar / Ist nye so grasam gwesen.» ³⁷



Abb. 25: Titelblatt des gedruckten Liedes «Ein schön Newes Lied von der Schlacht Fylmergen» (1656) (ZBZ Alte Drucke 18.1973,12.)

Das evangelische Feindbild geht in diesem Lied weiter als zuvor im «Kurtzweiligen Vilmerger-Schlacht-Lied». Der Gegner wird grausamer als alle bisherigen Feinde der Christenheit, schlimmer noch als Tyrannen, Barbaren oder Türken geschildert, die sich gemäss den zeitgenössischen Stereotypen und Vorurteilen an keinerlei menschliche Gesetze halten würden. Die Gegner hätten nicht nur die Dörfer komplett ausgeraubt, sondern auch die Kirchen geschändet und damit sogar ihren eigenen Gott verspottet. Die Parallelen zum vorherigen Lied sind damit besonders in der Schilderung der gegnerischen Gräueltaten sehr gross. Die Berner hätten den Heiligenbildern die Augen ausgestochen, die

³⁶ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 1 (im Folgenden: ZBZ Alte Drucke 18.1973,10).

³⁷ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 2.

Nasen abgebrochen und damit heilige Kultusgegenstände geschändet. Das Lied steigert die gegnerischen Verbrechen durch den Verweis auf die Geduld Gottes, der erst als letztes Mittel seine Rache einsetzt.

Das im Lied propagierte Selbstbild zeichnet sich durch unschuldige, ahnungslose katholische Truppen aus, die explizit gemeinsam und tapfer ins Feld ziehen. Betont wird besonders, dass viele Luzerner Ratsherren selbst tapfer an der Schlacht teilgenommen haben. Oberst Major Pfyffer habe den Angriff an vorderster Linie angeführt. Im Unterschied zum «Kurtzweiligen Vilmerger-Schlacht-Lied» wird in diesem Lied der Schlachtverlauf lang und ausführlich beschrieben. Dabei wird geschildert, wie viel die Berner an Material, Soldaten und Ehre eingebüsst haben. «O Bär was macht dein grosser Pracht / woltest die gantz Welt pochen / vier tusent Mann griffen dich an / hand dir dein Macht zerbrochen.»³⁸ Es sei ein Wunder, dass man die Berner Übermacht so rasch niedergerungen und selber kaum Verluste erlitten hätte. Sigmund von Erlach würde sich nun seiner Niederlage schämen, denn «hättest mehr Ehr nach meiner Lehr / wann dwärest daheimen bliben.»³⁹ Stattdessen hätten die Berner Herren ihre Untertanen angelogen, um sie «nach deinem willen pressen.»⁴⁰

Das gnadenlose Feindbild gegen die Zürcher und Berner Evangelischen zeigt hier, dass die gegnerische Gruppe durch den Liedverfasser nicht als homogene Masse wahrgenommen wurde, sondern dass er differenzierte zwischen der obrigkeitlichen Verhaltensweise und derjenigen der Untertanen. Die unteren sozialen Schichten seien von ihren Herren getäuscht und belogen worden, um für den Kriegsdienst motiviert zu werden. Hier blitzt eine ständische Solidarität wieder auf, die sich im Bauernkrieg von 1653 voll ausgebildet hatte und handlungsanweisend geworden war.

Im letzten Abschnitt wird nun der Gegner erneut explizit darauf hingewiesen, «Denck nur Hochmut thut nit lang gut / hoffart thut Gott hoch straffen / wider sein Fynd thut er gar gschwind / die demut hoch bewaffen. // Hast GOTT erst geschendt / dich von Jhm gewendt/ mit Jhme wöllen kriegem / hast jetzt dein theyl zu dem vnheyl / GOTT laßt sich nit betriegen.»⁴¹ Das Feindbild erfährt in diesen zwei Versen eine zusätzliche religiöse Aufladung. Der Gegner hat sich nicht nur barbarisch gegen andere Menschen verhalten, sondern Gott direkt beleidigt, geschändet, herausgefordert und angegriffen. Bern und Zürich haben sich damit selbst zu Feinden Gottes gemacht und werden nun von Gott dafür bestraft. Maria persönlich habe die katholischen Luzerner Truppen begleitet, beschützt und zum Sieg geführt. Daher dankt das Lied abschliessend Gott und Maria für die Hilfe, lobpreist sie und spricht ihnen aktive Beteiligung bei der Vertreibung der Berner zu.

Das Titelbild der Flugschrift wird unter diesen Umständen darauf hingewiesen haben, dass die katholischen Orte dem Zürcher Löwen den Zahn gezogen und ihn damit nicht nur bestraft und gezüchtigt, sondern auch ungefährlich gemacht haben.

Waren die bisherigen beiden Lieder von ihrem groben Inhalt her

³⁸ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 6.

³⁹ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 6.

⁴⁰ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 6.

⁴¹ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: 7.

relativ ähnlich, wobei das zweite einen längeren Schlachtenbericht lieferte, so unterscheidet sich davon das dritte Lied deutlich. «Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauff / Von der Schlacht» berichtet kurz und knapp von den wichtigen Ereignissen des ganzen Konfliktes seit dem Arther Handel. Es geht aber auf die einzelnen Stationen teilweise so kurz ein, dass es vermutlich voraussetzt, dass die Rezipienten über die Ereignisse informiert sind. Das Titelblatt zeigt je nach Druck weder Verzierungen noch ein Bild oder aber zwei Musikanten, von denen einer Querflöte und der andere Trommel spielt.⁴²

Der oder die Verfassenden des «wahren Verlauff» Liedes stellen ebenfalls den Anspruch, an der Schlacht persönlich dabei gewesen zu sein und sich ritterlich geschlagen zu haben. Der Text beginnt in der Ich-Perspektive. Angeblich berichtet einer der geflohenen Evangelischen von Arth von den Ereignissen. Er zählt unter anderem die möglichen Bündnispartner Pfalz, Schweden, England auf, die, wie auch andere Bundesgenossen, militärische Unterstützung senden werden. Danach wechselt die Perspektive und es kommt Zürich zu Wort, das dem Alten nicht gern vertraue, «Jch böser Lew».⁴³ Darauf folgt «Jch alter Schweydt»,⁴⁴ womit Schwyz gemeint ist, und berichtet von seiner Perspektive aus. Dabei wird die übliche katholische Argumentation übernommen, die Arther hätten ihren Eid gebrochen und dass es kein Recht auf freien Zug gebe.

Die katholischen fünf Orte werden als fromm, Bern als «doller Bäär»⁴⁵ bezeichnet, der als erstes mit einem unangemessen grossen Heer ins Feld ziehe und viel zu hoch gesteckte Ziele verfolge. Im Gegensatz dazu erscheint Luzern auch hier in der zeitgenössischen Symbolik als «Wilder-Mann»,⁴⁶ der ein treuer Gefährte sei. Es sei eine Schande, dass der Berner Bär auf dem Mist des Wilden Mannes niste. Damit ist auch hier eindeutig, wer für den Krieg verantwortlich ist. Es sind dies der Zürcher Löwen und der Berner Bär, die sich mutwillig nehmen, was ihnen nicht zustehe. Daher folgt eine Beschreibung der weiteren Ereignisabläufe, in welchen die Berner Angriff um Angriff unterliegen und erhebliche Verluste zu beklagen haben. Sie fragen erst nach der Niederlage beim Zürcher Löwen um Rat, und verdeutlichen damit, dass das evangelische Lager uneins ist und den geeinten Katholiken moralische Überlegenheit verschafft. Es werden die verschiedenen eidgenössischen Schutzheiligen wie Regula, Fridolin oder Bruder Klaus angerufen, den Krieg wegen Glaubens-Sachen befrieden zu helfen. Dies geschieht nicht, ohne dass zusammengefasst wird, worum es im Konflikt und im Lied ging, «Löw ohn Vrsach / Den freyen Zug ansprach / Der Bäär die Sach / Auch mainteniert mit Schmach / Beyd wolten uns abtringen / Leuth, Land und Gut / Die Freystellung abzwingen / Vbermuht / Beyden thut mißlingen.»⁴⁷

Geschaffen wird damit das gleiche Feindbild wie bisher, dass die

⁴² Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke 18.1986,16).

⁴³ Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: 1.

⁴⁴ Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: 2.

⁴⁵ Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: 4.

⁴⁶ Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: 5.

⁴⁷ Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauf, 1656: 11.

evangelischen Orte beabsichtigen, die katholischen Eidgenossen ihrer Konfession zu berauben. Sprachlich fällt die konfessionelle Polemik allerdings weniger scharf aus als bisher. Wie die bisherigen Lieder schliesst auch dieses mit der Dankesrede an Gott und Maria. Gebetet wird für Einheit unter den fünf Orten. Dies zeigt den Bezugsrahmen des Selbstverständnisses des Verfassers, der sich auf die katholische Eidgenossenschaft begrenzt und erst in einem weiteren Schritt alle eidgenössischen Orte umfasst.

Ein besonders spannend komponiertes Lied ist das «Trawrige Klag-Lied Deß Bären / Vber Die verlohrene Schlacht / so zu Vilmärgen gehalten worden.» Auf seinem Titelblatt befindet sich ein Bär mit hängendem Kopf, der sich in seine Höhle zurückzieht.⁴⁸ Dies beschreibt bereits das Fazit des Liedtextes und ist damit mit grosser Wahrscheinlichkeit extra für die entsprechende Drucklegung angefertigt worden.

Das Lied berichtet vermeintlich in der Ich-Perspektive die Sicht des Berner Bären. Er schildert seinen Angriff auf den Gegner und seine eigene Niederlage. Die Gründe dafür seien ein Versagen von General von Erlach und das Erscheinen des Rosenkranzes im göttlichen Licht. Unter anderem an dieser Schilderung ist deutlich erkennbar, dass das Lied aus katholischer Feder stammte und dem Berner Bär ironisch und spöttisch die traurigen Klagen unterstellte.

Die Klagen sind dementsprechend laut und mitreissend. Der Bär hielt sich für das stärkste Tier auf Erden und ist nun überrascht, verwundet worden zu sein. Er berichtet, wie er mit seinen Soldaten ins Feld gezogen sei und mit Schandtaten wie Plünderungen, Brandschatzungen oder Schändung von religiösen Kultusgegenständen begonnen habe, «Diß war myn Lust, vnd gröster Durst / Die Böpstler also zdemmen.»⁴⁹ In der folgenden Schlacht habe man trotz der eigenen Überzahl gegen die Luzerner keine Chance gehabt und viele Verluste einfahren müssen. «Myn Bären Muoht, ist nit mehr guot / Lucern hat mirs vertriben».⁵⁰ Viele Soldaten, wohlgeborene Herren, «Vil Hauptlüth guot, von Adel Bluot»,⁵¹ Geschütze, Hab und Gut, die Feldkasse, Karren und Wägen ebenso wie Fahnen seien in der Schlacht verloren worden. Schuld daran sei «Myn Erlach fräch, an Ehr verlächt / Vff jhn thät ich vil hoffen» denn er habe «Vff synem Pferd, die Flucht begehrt / Der erst darvon geloffen.»⁵²

Der Bär schildert damit grundsätzlich gleich selber, wie die Katholischen die evangelische Gruppe wahrgenommen und als Feinde charakterisiert und beschrieben haben. Es sind ehrlose, raubende und eigennützige Soldaten. Als schliesslich noch in göttlichem Licht ein Rosenkranz erschien, wurde der übermütige Bär so stark geblendet, dass er seine ganze Kraft und Hoffnung verlor, stattdessen wolle er nach Rom, den Papst um Ablass bitten, denn sein eigentliches Ziel sei es gewesen, die katholische Religion auszumerzen. Mit den letzten Strophen gesteht der Bär damit noch, dass es ihm eigentlich um einen Krieg gegen die katholische Konfession gegangen ist, «Kein Meß solt niemand

⁴⁸ Trawriges Klag-Lied, 1656: Titelblatt.

⁴⁹ Trawriges Klag-Lied, 1656: 2.

⁵⁰ Trawriges Klag-Lied, 1656: 3.

⁵¹ Trawriges Klag-Lied, 1656: 3.

⁵² Trawriges Klag-Lied, 1656: 4.

hören»,⁵³ und «Alt Religion, müßt nit mehr bston / Dieselbig gar vernichten.»⁵⁴ Daher lasse Gott den Bären nun mit grossem Spott den Streit verlieren, «Der newe Glauben, will mir nit taugen».⁵⁵ Der Bär kehrt daher hinkend in sein Loch zurück.

Das katholische Selbstbild wird im Lied indirekt vermittelt, indem der reformierte Berner Bär über die Luzerner berichtet, wobei, wie erwähnt, die Stimme des Bären eigentlich eine katholische ist. Die Luzerner aber sind ein tapferer, ebenbürtiger Gegner, unnachgiebig im Kampf und unterstützt von göttlicher und marianischer Hilfe.

Das vermutlich bekannteste und beliebteste Villmergerkriegslied war der sogenannte «Bären Dantz / Nach dem Zürcherischen Byri pomp pomp Oder Streit-Liedlein zwischen Dem Bären vnd Wilden Dann Bey Füllmäggen im Freyen Ampt gehalten worden».⁵⁶ Die Vermutung stützt sich einerseits darauf, dass das Lied mindestens drei Auflagen erlebte und in zahlreichen Archiven in mehreren Drucken und Handschriften vorliegt. Andererseits zeichnet sich das Lied inhaltlich und sprachlich über eine besondere Qualität aus, die für seine Beliebtheit mitverantwortlich gewesen sein dürfte. Der rhythmische Titel lässt bereits den satirisch-ironischen Inhalt der Druckschrift erahnen.

Eine der Auflagen zeigt auf der Titelseite kein Bild,⁵⁷ eine weitere hat das gleiche Titelbild «Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen»⁵⁸ und enthält einen Berner Bär in einem Wappen (siehe oben).⁵⁹ Bei einem weiteren Druck wurde ein separates Titelbild verwendet. Es zeigt zwei Wappenkonstellationen (siehe Abb. 26). Aus Sicht des Betrachters befindet sich auf der linken Seite das Berner Wappen, flankiert von zwei Bären, dem Symbol des Ortes. Auf der rechten Seite befindet sich das Luzerner Wappen, flankiert von zwei unbekleideten, bärtigen Männern, einer von ihnen mit Wanderstock. Sie stehen für die Personifikation des Standes Luzern, für die Wilden.⁶⁰

Sprachlich ist das sogenannte Bärenanzlied ausgesprochen kunstvoll gestaltet und durchkomponiert. Das Lied lässt von Anfang an keinen Zweifel an der katholischen Ausrichtung. «Dapffere Helden Catholisch Soldaten / Die guten Muth zu kriegen hatten [...] Lucern wie ein dapffrer Wilder Mann / Mit Bären z'fechten ziehet dran.»⁶¹ Die Metapher eines Wilden Mannes für Luzern muss aus der Zeit heraus betrachtet werden. Aus heutiger Sicht wäre diese Metapher vermutlich negativ konnotiert, nicht aber im Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Luzerner. Das Motiv des Wilden Mannes rekurrierte auf das historische Ideal des «Alten Eidgenossen», den man sich als frommen, gottesfürchtigen, sittsamen, arbeitstüchtigen, tapferen, tugendhaften und vorbildlichen einfachen Bauern vorstellte und verklärte. Auch der in der ganzen katholischen Eidgenossenschaft trotz fehlender Kanonisation

⁵³ Trawriges Klag-Lied, 1656: 5.

⁵⁴ Trawriges Klag-Lied, 1656: 6.

⁵⁵ Trawriges Klag-Lied, 1656: 6.

⁵⁶ Bären Dantz, 1656: Titelblatt.

⁵⁷ Bären Dantz, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,5).

⁵⁸ Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke 18.1973,10).

⁵⁹ Bären Dantz, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,4).

⁶⁰ Bären Dantz, 1656: Titelblatt (ZBZ Alte Drucke, 18.535,15).

⁶¹ Bären Dantz, 1656: 1 (im Folgenden: ZBZ Alte Drucke, 18.1973,4).

als Heiliger verehrte Bruder Klaus versinnbildlichte das einfache, bescheidene, naturverbundene Leben. Die edlen Vorfahren seien einfache Hirten und Bauern gewesen und hätten die Eidgenossenschaft zu Grösse und Ruhm geführt. Mit ihnen verglichen oder gar gleichgesetzt zu werden, war daher eine Ehre. Es wurde in Anlehnung an den indogermanischen Gott der Natur und des Waldes Faunus genannt. Faunus galt als Beschützer von Bauern und Hirten sowie ihrer Äcker und Nutztiere.

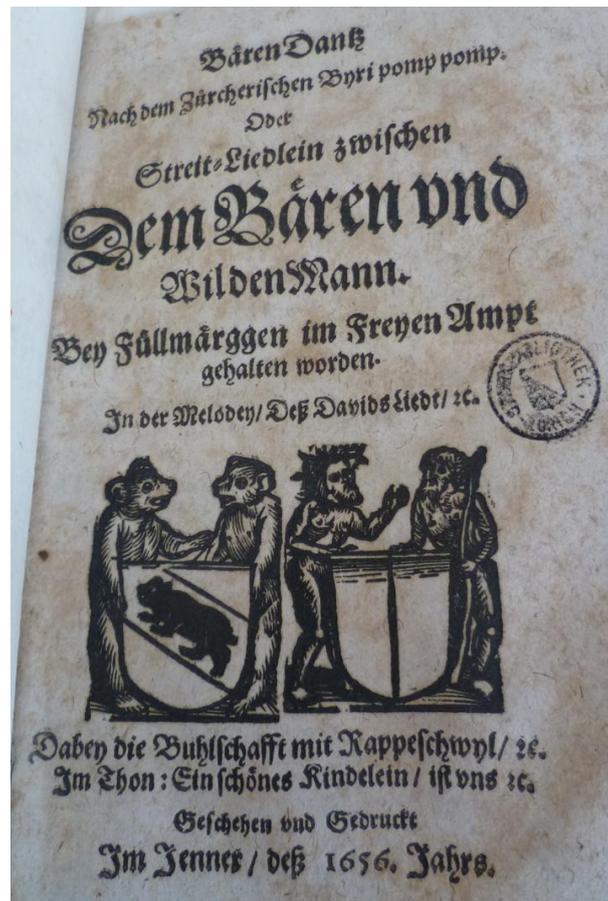


Abb. 26: Titelblatt des gedruckten Liedes «Bären Dantz / Nach dem Zürcherischen Byri pomp pomp» (1656) (ZBZ Alte Drucke, 18.535,15.)

In der zweiten Strophe werden die religiösen Elemente des Liedthemas konkretisiert. Das Lied interpretiert den Konflikt explizit als «Glaubes Krieg so Gott zu Ehren». ⁶² Es sei daher nötig, sich bis zum letzten Mann gegen die unbegründeten Angriffe des Bären zu wehren. Die Figur des Bären wird denn auch nachvollziehbar aufgebaut, während er den Wilden Mann angreift. Faunus wehrt sich im Namen Gottes, weshalb der Bär rasch die Flucht ergreift. Das Lied feuert ironisch den Bären an, sich auf der Flucht zu beeilen und nicht erwischen zu lassen, denn Faunus werde ihn gar übel zurichten, sollte er ihn ergreifen. Das hätte er auch verdient, denn er wollte Faunum fressen, «Sein Landt vnd Glauben gar außpressen». ⁶³ Der evangelische Gegner Bern hatte also nichts Geringeres im Sinn, als den katholischen Glauben auszumerzen.

⁶² Bären Dantz, 1656: 1.

⁶³ Bären Dantz, 1656: 3.

Dies gelang ihm aber nicht, da der Wilde Mann dem Bären auf den Kopf geschlagen hatte.

Das propagierte Feindbild beschreibt Bern nicht nur als gross und mächtig, mit frevelhaften Absichten und «Erger als Türckisch»,⁶⁴ sondern auch als hartnäckig, übermütig und unterlegen. Damit wurden erneut die gleichen Narrative bedient, wie in den vorherigen Liedern. Auch das Motiv der mutigen Innerschweizer wiederholt sich. «Der Bär thät zwar gern Hönig lecken / Wann jhn nicht wurden die Jmble stechen / Hat gmeint man würd sich gar nit wehren / Sein Glaub gschwindt lehren / Vnß Verkehren / Das Jmble sich aber wehren thut / So langs in jhm hat Krafft vnd Muht.»⁶⁵ Die Gegensätze zwischen den tapferen, mutigen Luzerner «Bienen» und der «Falschheit» des Berner Bären vereinfachen die völlige Verteufelung des Gegners und damit die absolute Stellungnahme der Untertanen zugunsten der offiziellen Luzerner Linie.

Im zweiten Teil des Liedes werden die bereits bekannten Elemente der bisherigen Lieder aufgenommen. Die Gräueltaten der Berner, der Schlachtverlauf, die grossen Verluste der Berner sowie die Feststellung, dass Zürich Schuld am Krieg hat. Der übliche Abschluss mit Bitte um Gottes und Mariä Beistand wird hier allerdings ergänzt durch einen Vergleich mit Paulus, der bekehrt wurde, und mit dem Sieg von David über Goliath.

Der Text macht sich nicht nur über den Berner Bär, sondern auch über General von Erlach lustig, da «Jedermann jetzundt dein EHR-verLACHt»,⁶⁶ was er selbst zu verantworten habe. Er habe durch grossen Übermut und schändliche Taten seine Ehre verloren. Im Lied ist es von Erlach persönlich, der die Kinder ins Feuer geworfen, die Kirchen und Altäre geschändet und zerstört habe. Von Erlach habe damit Gottes Rache über sich und die Seinen gebracht. Er sei es auch gewesen, der seine Soldaten in Gefahr und den Berner Adel verführt habe. Es sei daher verdiente Strafe, habe er so viele Verluste erlitten, die wie in den anderen Liedern genau besungen wurden. General von Erlach wurde Zielscheibe eines umfassenden Feindbildes und von der gegnerischen Seite nicht nur für die eigenen Verluste, sondern auch für die Evangelischen verantwortlich gemacht. «Den Zürchern vmb diß dancken soltst / Weil jhnen zuhilff kommen woltst / Den schimpff han sie dir verursacht / Dich zSchanden gmacht / Man deiner lacht: / Lucern, Mayland, zu Rom so gar».⁶⁷ Er hatte damit seine Ehre vollständig verloren.

Die gegnerische Gruppe erschien den Rezipienten damit unter der Herrschaft schlechter Anführer zu stehen. Sie hätten erfolglos versucht, von den Niederlanden und England Hilfe zu erbitten, während die katholischen Orte allein auf Gott und Maria vertraut und damit ihre Frömmigkeit bewiesen hätten. Die evangelischen Untertanen werden ungesagt und höchstens implizit von einer grundlegenden Mitschuld entlastet, was möglicherweise Nachwirkungen der Bündnisse zwischen Untertanen verschiedener Orte im Bauernkrieg gewesen sein könnten.

Im Anschluss an das Bärenanzlied findet sich in allen Drucken

⁶⁴ Bären Dantz, 1656: 4.

⁶⁵ Bären Dantz, 1656: 4.

⁶⁶ Bären Dantz, 1656: 5.

⁶⁷ Bären Dantz, 1656: 9.

und den meisten Handschriften jeweils das Lied «Rappeschwylische Buhlschafft». Sie gehörten für die Verfasser und Druckschriftproduzenten also zusammen. Aufgrund der thematischen Ausrichtung wird aber an späterer Stelle auf dessen Inhalte eingegangen.

Das einzige gedruckte Villmergerschlachtlied aus evangelischer Feder ist das «Garn-Grämpler Das ist Ein schön New Traur- oder Klag-Lied». Das Titelblatt zeigt keine Abbildung. Der Verfasser gibt sich das Pseudonym «Oßwald Tölpel an der Todtenegg» und nennt sich in der ersten Liedzeile «ich armer Grämpler Man».⁶⁸ Unter einem Grämpler verstand man einen Kleinhändler oder Krämer.⁶⁹ Der Garn-Grämpler war ein Garn-Händler. Er klagte ernsthaft über die vergangenen Ereignisse, nicht wie im «Trawrige Klag-Lied Deß Bärens» auf ironische Weise. Der Verfasser klagt traurig über fehlende Arbeit und Nahrungsmittel für sich, seine Familie und viele andere Familien. Hinzu komme, dass man sich nun auch noch vor feindlichen Einfällen fürchten müsse, da man den Feind gereizt habe. Der Verfasser reflektierte die Geschehnisse seiner Zeit und kritisierte den Berner Angriff als Fehler.

Die Reflexion des Verfassers über die vergangenen Ereignisse ist kritisch und voller Reue. Sie ist mit der Einsicht verbunden, dass der Feldzug in einem militärischen und politischen Desaster geendet habe.

Da der Verfasser mit seiner Klageschrift die eigene Obrigkeit angreift, handelt es sich um einen gefährlichen Textinhalt. Um nicht obrigkeitlich verfolgt und bestraft zu werden, schützt sich der Verfasser einerseits durch das Pseudonym und andererseits durch die Textinhalte. Die Angreifer hätten aus Übermut den Feind aus seinem Land vertreiben wollen, «So doch Gottswort verbieten thout.»⁷⁰ Die Kriegsmotive seien verwerflich und gegen göttliche Gesetze gewesen. «Das Wort Gottes führt man im scheyn / Ein Schalck verbirgt sich drunder fein».⁷¹ Man würde sich nicht so verhalten, wie man es behaupte. Die Kritik am Krieg sei gerechtfertigt und ist für die Zuhörenden unüberhörbar.

Der Angriff sei überdies unprofessionell geführt worden. Mitten in der winterlichen Kälte seien die Soldaten aufgeboten worden, dabei drängte die Zeit nicht. Die Bevölkerung sei einmal mehr getäuscht worden, als man ihnen erklärt habe «Man hat vns klagt es thäde Noht / Der Bapst trib vns von Gottes Wort».⁷² Wenn man aber mehr auf Gottes Macht vertraut hätte, hätte man sich nicht zu dem unüberlegten Auszug motivieren lassen und so grosse Verluste erlitten. Denn die jungen, übermütigen Patrizier hätten keine Kriegserfahrung, aber zum Angriff gedrängt.

Der Verfasser formuliert verschiedene Feindbilder. Einerseits greift er die Berner Obrigkeit als unüberlegt, lügnerisch und inkompetent an. Beim feindlichen Angriff hätten sie desorientiert schlechte Befehle erteilt. Sie hätten wider ihren Glauben und Religion verstossen und daher die Niederlage verdient. Der «Feynd» sind die katholischen Orte, aber sie sind weniger angriffslustig als die eigene Obrigkeit. Sie werden auch vom Vorwurf freigesprochen, die evangelische Konfes-

⁶⁸ Garn-Grämpler, 1656: 1.

⁶⁹ Schweizerisches Idiotikon, Bd. 2: Sp. 738.

⁷⁰ Garn-Grämpler, 1656: 1.

⁷¹ Garn-Grämpler, 1656: 1.

⁷² Garn-Grämpler, 1656: 1.

sion ausrotten zu wollen. Sie sind überdies stark und mächtig. Man bräuchte schon sehr tapfere Soldaten und viele Helden, wenn man dem Feind auf dem Feld widerstehen wollen würde.⁷³

Um sich zu schützen, muss er seine Kritik und sein Verhalten nach aussen legitimieren. Er betont die Gräueltaten der Berner Truppen gegen Frauen und Kinder, um so seine Regierungskritik verständlich zu machen und zu legitimieren. «Darüber klagen Weib vnd Kind / Daß man also thut kriegen blind».⁷⁴ Handlungen, welche im Dreissigjährigen Krieg im Deutschen Reich begangen wurden, die man damals verurteilt hatte, das Rauben und Brandschatzen, hatte man nun im eigenen Vaterland verübt. Dass er die Kritik öffentlich vorbringe, begründet er damit, dass es wichtig sei, diese Ereignisse nicht zu vergessen. Es gehe ihm nicht darum, dass ihn der Schaden freue, sondern dass es wichtig sei, die Wahrheit zu erzählen. Denn Gott habe die Niederlage als Warnung geschehen lassen, «Daß jederman gedencke dran: / Das man auff eygne Macht vnd Ehr / Verthrowen sölle nimmer mehr. / Kein Hochmuoth man mer threyben soll [...] Kein Fynd auch nit verachten thuo / Sonst gibß Vnfryd vnd groß Vnrueh».⁷⁵ Die Ereignisse sollen alle davor warnen, übermütig einen Angriffskrieg zu führen. Gott werde einen solchen immer mit einer Niederlage strafen.

Der Verfasser begründet seine Kritik fortlaufend mit religiösen Argumenten. Die Kriegersoldaten hätten ohne Gottesfurcht gegen die Zivilbevölkerung und die anderen Soldaten Schandtaten verübt. Denn sie trachteten habgierig nach grosser Beute. Sie schämten sich nicht, Nahrungsmittel und Getränke zu stehlen. Es sei eindeutig, «Wer nur der Sach nach dencken will / Wie sich verlauffen alles spil: / Der muß ja woll bekennen frey / Bey Gottes Straff Verrätherey.»⁷⁶ Die Kritik wird damit durch eine vermeintlich objektive Einschätzung untermauert. Jeder, der sich mit der Sache auseinandersetze, müsse eingestehen, dass es sich um Verrat handle. Begründet wird dies, indem sich der Verfasser auf die religiöse Überzeugung beruft, die auch die Obrigkeit propagierte, dass das Wort Gottes für sich selbst mächtig genug sei gegen die eigenen Feinde. «Hät man sWordt Gottes wol bedacht / Wie mans dem gemeinen Man fürbracht: / Nach anderen Waffen hät man tracht / Dadurch der Fynd wurdt zSchanden gmacht.»⁷⁷

Der Verfasser betont aber auch, dass diejenigen Soldaten, die weder raubten noch etwas gestohlen hätten, gelobt werden müssten. Viele hätten in der Schlacht ihr Bestes gegeben, während andere müssig danebenstanden. Dies kostete manchem Soldaten und auch Edelmann zum Leidwesen ihrer Familien das Leben. Die erschreckende Niederlage habe überdies den Spott über die Angreifer gebracht. Schliesslich habe man sich den Feind selber gemacht.

Im Gegensatz zu den katholischen Liedern endet dieses evangelische mit einem Gebet, welches um Erleuchtung bittet. Es schliesst damit aber gleich wie die katholischen Gesänge mit dem Bezug auf Gott und Religiosität.

⁷³ Garn-Grämpler, 1656: 2.

⁷⁴ Garn-Grämpler, 1656: 4.

⁷⁵ Garn-Grämpler, 1656: 6.

⁷⁶ Garn-Grämpler, 1656: 3.

⁷⁷ Garn-Grämpler, 1656: 5.

Neben den gedruckten Villmergerliedern sind auch einige handschriftliche überliefert. Dazu gehören neben dem bereits erwähnten «Recept wider die Bären Sucht»⁷⁸ das Lied «Ein Schöner Spruch von der Villmerger Schlacht»,⁷⁹ der «Gesang über den bärnischen niderlag»⁸⁰ und das «Villmergener Schlachtlied», welches durch eine gedruckte Abschrift von 1866 überliefert ist.⁸¹ Es sei kürzlich von einem älteren Mann aus dem Gedächtnis heraus aufgesagt und niedergeschrieben worden. Aufgrund der langen Zeitdauer ist unklar, wie authentisch die mündlich tradierte Fassung ist und wie sehr sie sich im Laufe der über 100 Jahre verändert hat. Auch wenn die drei Lieder ungedruckt blieben, bedeutet das nicht, dass sie sich nicht auch einer grossen Beliebtheit in der Bevölkerung erfreuten. Da jeweils nur ein handschriftliches Exemplar vorhanden ist, wird ihre Verbreitung allerdings als deutlich geringer eingeschätzt, als bei den Liedflugschriften.

Das Lied «Ein Schöner Spruch von der Villmerger Schlacht» und das «Villmergener Schlachtlied» richten sich inhaltlich an den bisherigen Mustern aus. Im «Villmergener Schlachtlied» wird besonders im ersten Teil mit der bekannten Metapher des Berner Bären gearbeitet. Er drang nämlich mit grossem Gefolge in die Freiämter Dörfer vor. Die Freien Ämter waren eine Gemeine Herrschaft, weshalb es dem Bären nicht zustand, dort gewaltsam einzudringen. Er nahm fremdes Territorium ein. Er und seine Soldaten assen den Bewohnern das Fleisch und tranken ihnen den Wein weg. Sie stahlen die Kühe, verschreckten Frauen und Kinder und zogen weiter «In grosser Macht und Pracht [...] Sind in die Killen brochen. / Hend Pilger gschwächt und gschändt, / Euser Lieben Frau d'Augen usgstoichen / Und sibem Hüser verbrennt.»⁸² Mit «Unserer Lieben Frau» waren Marienbildnisse gemeint. Der Berner Haufen brach zudem Kanzeln und Taufsteine und hat das heilige Sakrament umgeworfen. Eine derartige Sünde nun konnte Gott nicht ungesühnt lassen und liess die Übeltäter dafür büssen. Das Lied greift nicht nur die Motive der selbstverschuldeten Niederlage und des gotteslästerlichen Auftretens auf, sondern auch des selbstüberschätzenden Übermutes der Berner. Sie seien grössenwahnsinnig geworden und wollten ihren Raubzug bis nach Mailand fortsetzen. Denn sie wollten weiter kriegen, gar mit dem Papst um seine Krone. Damit wird für die Zuhörenden und Mitsingenden deutlich, dass die Berner keine geringeren Ziele hatten als die Auslöschung der katholischen Religion, was als illegitim, gotteslästerlich und grössenwahnsinnig dargestellt wird.⁸³ Damit findet sich in der vorliegenden Handschrift eine Textkomposition, welche die üblichen Narrative aufnimmt, die auch in den gedruckten Liedern vorkommen.

Das Lied «Ein Schöner Spruch von der Villmerger Schlacht»⁸⁴ ist mit 337 Versen und ohne Stropheneinteilung ausgesprochen lang und befindet sich in der Simlerschen Sammlung. Es ist dies eine Kollektion

⁷⁸ BBB Mss.h.h.VIII.52, fol. 2: 1656 – Drey Lieder. Recept wider die Bären Sucht.

⁷⁹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁸⁰ StAB DQ 66 (2): 1656 – Gesang über die Bernische Niederlage.

⁸¹ Villmergener Schlachtlied von 1656: 213-214.

⁸² Villmergener Schlachtlied von 1656: 214.

⁸³ Villmergener Schlachtlied von 1656: 213-214.

⁸⁴ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299: 1656 – Ein schöner Spruch.

an historischen und zeitgenössischen Dokumenten aus dem 16. bis 18. Jahrhundert, die der Zürcher Geistliche, Inspektor am Collegium Carolinum und Kirchenhistoriker Johann Jakob Simler (1716–1788) während Jahrzehnten zusammengestellt hat und heute in der Zentralbibliothek Zürich aufbewahrt wird. Wie alle drei untersuchten Handschriften ist auch «Ein schöner Spruch» katholisch ausgerichtet und erzählt im Wesentlichen den bekannten Handlungsstrang des angreifenden Berner Bären. Auf einige Besonderheiten soll dennoch eingegangen werden.

Das Lied hat eine deutlichere geistlich-religiöse Prägung als die anderen Villmergerschlachtlieder. Es beginnt mit der Betonung, dass Gott alle Ehre gebühre und er die Singenden und Zuhörenden nie verlassen habe. Die Fürsprache der Heiligen und von Maria habe ihnen die Gnade Gottes gebracht.

1656 kam nun aber ein schwarzer Bär ins Land. Mit 14'000 Mann, was derjenigen Soldatenzahl entspricht, die in allen Liedern genannt wurde. Sie wüthen schrecklich, legen Feuer und werfen Kinder ins Feuer. Diese Motive sind bekannt. Neu ist Folgendes: Die Klagen über diese Schreckenstaten wurden nach Luzern berichtet, dem Wilden Mann. Luzern greift in dieser Deutung also erst an, nachdem Bern die beschriebenen Grausamkeiten verübt hat! Dies verbessert die legitimatorische Position der Innerschweizer zusätzlich.

Das Lied treibt schliesslich auch die Verehrung der vielen patrizischen Hauptleute für ihre tapferen Kriegsdienste auf einen neuen Höhepunkt. Hauptleute und Soldaten hätten sich betont gemeinsam gegen den Bären zur Wehr gesetzt. Die Handlungen der Hauptmänner werden dabei explizit gelobt. «Die hauptleüth die sind hoch zu loben».⁸⁵ Sie laufen beim Sturm vorne mit, «Vnd die hauptleüth all vornan dran».⁸⁶ Mehrere Offiziere wie Oberst Pfyffer und die Hauptmänner Sonnenberg, Amrein oder Fehr werden neben vielen Weiteren explizit erwähnt und gelobt. Verschiedene Ursachen könnten für eine derartige obrigkeitstreue Ereignisdeutung verantwortlich sein. Entweder stammte der Verfasser aus einem elitären Milieu oder stand diesem zumindest nahe. Denkbar wäre einerseits ein junger Patrizier, der noch nicht die Karriereleiter erklommen hatte. Oder ein Stadtluzerner Bürger, der durch vielfältige Patronagenetzwerke mit Mitgliedern der Regierung verbunden war oder sich zumindest mit ihnen gut stellen wollte.⁸⁷ Es wäre aber auch denkbar, dass die gemeinsame Schlachterfahrung tatsächlich dazu geführt hat, die vorher gespaltene Luzerner Gesellschaft zumindest ereignisbezogen zu kitten. In diesem Falle könnte weises, umsichtiges, aber auch mutiges Verhalten von Vertretern aus der Luzerner Regierung tatsächlich ihre Aussenwahrnehmung positiv beeinflusst haben. Da die Hauptleute in den meisten Liedern eher positiv dargestellt oder nicht erwähnt werden, darf von einer Kombination mehrerer Faktoren ausgegangen werden. Die Offiziere haben sich im Feld vermutlich tatsächlich gut geschlagen und an entscheidenden Schlüsselstellen mitgekämpft. Gleichzeitig wird die Urheberschaft des vorliegenden Liedes der Luzerner Obrigkeit wohlher gesinnt gewesen sein oder nähergestanden haben, als Verfasser einiger anderer Lieder.

⁸⁵ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 356r: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁸⁶ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 356r: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁸⁷ Pfister, Klientelismus: 28, 31.

Das Lied betont nicht nur das Lob gegenüber den Hauptleuten stärker als andere Lieder, sondern auch die religiösen Elemente: So berichtet das Lied beispielsweise von dem alteidgenössischen Gebetsritual vor der Schlacht: «Mann kneüwet nider, gab Gott die ehr, / Auch syner Mutter zuo ehr, / Vnd bättend da ein rosenkrantz, / Daß war gsyn vnßer bester schantz: / Welches gschach Gott, vnd syner Mutter zuo ehr».⁸⁸ Das Lied berichtet von einem Moment der religiösen Andacht vor dem Kampf, welcher den Soldaten sowohl den göttlichen Beistand versichern, als auch das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken sollte, indem sie unter religiösen Vorzeichen Gemeinschaft erfahren im gemeinschaftlichen Gebet. Das religiöse Motiv begleitet gemäss dem Lied die Kämpfenden während der ganzen Schlacht, indem sie von Geistlichen, konkret von Kapuzinern, seelsorgerlich betreut werden während der militärischen Auseinandersetzung. «Es warend zween Capuciner dan, / Hand Crucifix by ihnen ghan, / Darzuo auch ein Maria bild / Vnd hand sich vor den find gestehlt / Mitt ihrem andechtigen gebätt, / Eß war vill beßer weders schwert, / Dardurch vnß Gott vill gnad erzeugt, / Auch durch fürbitt Maria rein.»⁸⁹ Den Sieg in der Schlacht verdanken die katholischen Soldaten in erster Linie Gott und seiner Gnade für diejenigen, die seine Zuwendung verdient haben.

Die katholischen Soldaten greifen den Bären also tapfer an und verwunden ihn schwer. Daher flieht er vor dem Wilden Mann. Auch hier ist General von Erlach Träger des personifizierten Feindbildes. Da sein Pferd gefallen ist, flieht er, allerdings überstürzt. Er lässt seinen Hut und andere Habseligkeiten liegen. Viele Schlachtberichte schildern, die Evangelischen hätten oft so schnell und überstürzt die Flucht ergriffen, dass sie sogar ihre Waffen liegen gelassen hätten.⁹⁰ Es folgt auch hier eine detaillierte Schilderung der Berner Verluste und Luzerner Beute.

Das Lied endet wie gewohnt mit der Lobpreisung Gottes und Mariä, aber auch mit einem beschwichtigenden Lob an die katholischen Sieger, «Wie manchen streit sy hand gwunnen, / Vnd sind zur ruhw doch wider kommen.»⁹¹

Das Lied «Gesang über den bärnischen niderlag» befindet sich als Abschrift aus dem frühen 20. Jahrhundert im Staatsarchiv Bern. Auch hier sind die Übertragungswege ungewiss. Es wird lediglich erwähnt, es handle sich um eine Abschrift aus dem Nachlass von H. Türler und K. Geiser. Im Lied hat der Löwe den Bären dazu veranlasst, mitten im Winter seine Höhle zu verlassen und in den Krieg zu ziehen, was normalerweise nicht im Winter getan werde. Allerdings habe der Löwe dem Bären nie dafür gedankt. Doch der Bär habe nur Schmach und Spott geerntet, «Gott hat selbs gebohren.»⁹² Denn er habe die Heiligen verachtet. Danach folgen die üblichen Schilderungen des evangelischen Raubzuges durch die Freien Ämter. Erst jetzt schaltete sich Luzern ein,

⁸⁸ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 355r-355v: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁸⁹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 355v-356r: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁹⁰ Egloff, Gleichnis: 108; Rothlin, Krieg: 32.

⁹¹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, fol. 356v: 1656 – Ein schöner Spruch.

⁹² StAB DQ 66 (2), fol. 1: 1656 – Gesang über die Bernische Niederlage.

das wie David gegen Goliath den Bären bei Villmergen schlug und reiche Beute machte. Die Begründung ist aber anders formuliert als in den bisherigen Liedern: «Jhm Jsraell wird nieh kein welt / mit minder volckh vill gschlagen».⁹³ Das katholisch ausgerichtete Lied interpretiert damit Luzern als das Volk Israel, das von Gott auserwählt wurde und trotz Unterzahl oder gegnerischer Übermacht dank göttlicher Unterstützung nicht verliert.

Das Lied sieht die Kriegsursache ebenfalls darin, dass Zürich und Bern die katholische Konfession unterdrücken wollten und beabsichtigten, bis nach Mailand und Rom vorzustossen. Daher wird Gott gebeten, dies zu verhindern. Auch Unterstützung aus England könne dem kränklichen Bären nicht helfen, er komme ja nicht einmal bis nach Luzern. Der Rosenkranz halte ihn davon ab. Getextet worden sei das Lied von Heinrich Frey, einem Volksmann aus Hitzkirch im Jahr 1656. Er behauptet von sich, er habe ohne Sold als Soldat am Krieg teilgenommen.⁹⁴

Die Schlachtlieder sind jeweils ähnlich aufgebaut. Wenn sie die Metaphern des Bären und des Wilden Mannes verwenden, dann wird jeweils zuerst die Situation des Bären beschrieben, um anschliessend auf die Schlachtereignisse einzugehen. Dieses Muster durchbricht das Lied «Recept wider die Bären Sucht».⁹⁵ Dieses Stück zieht die Metapher des Bären von Anfang an bis zum Schluss durch. Es schildert, wie ein kranker Bär aus der Höhle kommt. Ein Arzt möchte ihn behandeln und gibt ihm in Villmergen einen Aderlass. Da er weiter jammert, braucht er erneut einen Aderlass. Die beiden Aderlässe deuten auf die beiden militärischen Niederlagen der evangelischen Orte in der Schlacht bei Villmergen und bei der erfolglosen Belagerung von Rapperswil hin. Der Bär geht anschliessend zur Kur nach Baden, was wohl auf den Friedensschluss hindeutet. Doch die Erholung in Baden läuft harzig, der Bär braucht deswegen ein neues Rezept vom behandelnden Arzt, womit auf die unvorteilhaften Friedensbedingungen des 3. Landfriedens für die Evangelischen angesprochen wurde. Schliesslich endet das Lied mit der Feststellung, der Bär werde nun besser zu sich schauen und nicht mehr voller Übermut im Winter, wenn er sich ausruhen sollte, seine Höhle verlassen.⁹⁶

Das Lied ist sehr schön durchkomponiert. Die Figur des Bären ist von Anfang bis zum Schluss stimmig, die Metapher durchdacht und passend für die beschriebenen Ereignisse. Es ist unklar, wie weit verbreitet es war. Es erscheint der Verfasserin aber durchaus denkbar, dass die Volkslieder rezipierende Bevölkerung mehr Interesse an direkten Schlachtenberichten hatte als an literarisch schönen Umschreibungen.

«Ein neües Lied / Zwüschent / Bern und Lucern» unterscheidet sich nun deutlich von den anderen Liedern. Eine Handschrift befindet sich in einer Sammelakte in der Burgerbibliothek Bern, eine weitere in der Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich. Es handelt sich dabei vermutlich um ein Lied, das 1656 im Umlauf war und in der

⁹³ StAB DQ 66 (2), fol. 3: 1656 – Gesang über die Bernische Niederlage.

⁹⁴ StAB DQ 66 (2), fol. 4: 1656 – Gesang über die Bernische Niederlage.

⁹⁵ BBB Mss.h.h.VIII.52: 1656 – Drey Lieder. Recept wider die Bären Sucht.

⁹⁶ BBB Mss.h.h.VIII.52: 1656 – Drey Lieder. Recept wider die Bären Sucht.

Melodie «des Cromwels Lied»⁹⁷ gesungen wurde. Das Lied ist als Dialog zwischen Bern und Luzern, die als personifizierte Akteure auftreten, konzipiert. Es stehen sich gleichsam einem Totum pro parte die beiden Stände einander gegenüber und diskutieren in jeweils dreizeiligen Reden und Gegenreden über den 1. Villmergerkrieg und den 3. Landfrieden.

Nicht nur die Konzeption des Liedes als Dialog unterscheidet dieses Stück von den anderen Villmergerschlachtliedern, sondern auch sein Inhalt. Beide Parteien kommen zu Wort und erläutern kurz und knapp ihre Ansichten zu den Kriegsursachen, dem Kriegsverlauf und dem Friedensschluss. Bern wirft Luzern vor, die Eide und ihre Versprechungen gebrochen zu haben. Die Strafe dafür sei, «Es haßt Eüch Welt und Gott, den falschen Eidt verbeut».⁹⁸ Luzern hingegen rechtfertigt sein Vorgehen, «Was Eide, was Worte, was sagt Jhr von pflicht / der Ketzern Glauben haltet mann nicht».⁹⁹ Man sei nicht verpflichtet, den Ungläubigen den Eid zu halten. Der Eid ist denn auch eines der zentralen Topoi. Bern betont, der Krieg sei begonnen worden, um die widerrechtlichen katholischen Separatbünde zu stürzen. Da die interkonfessionelle Eidesleistung seit der Reformation nicht mehr möglich war, nahm die Frage der Rechtsgültigkeit nicht mehr erneuerter Eide eine wichtige Rolle im politischen Diskurs der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft ein. Dem Eid wurde, als bedingte Selbstverfluchung unter Anrufung von Gott als Zeugen, eine enorm grosse Bedeutung zugesprochen (siehe Kapitel 2.3.1 und 2.3.2).¹⁰⁰ Daher stellte der Goldene Bund beziehungsweise seine Erneuerung und Erweiterung im Borromäischen Bund von 1655 ein so grosses symbolisches und politisches Problem für die evangelischen Stände dar. Sie fühlten sich nicht nur von der durch einen Eid verbundenen Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern sahen darin eine Konkurrenz zum eigenen interkonfessionellen Bund. Dieser Alternativbund erschien ihnen gefährlich, da er durch die Möglichkeit des gegenseitigen Eides rechtlich-symbolisch eine engere Verbindung zu schaffen schien, als dies das gesamteidgenössische Bündnissystem aktuell noch in der Lage war. Luzern entkräftet die Bedenken Berns allerdings im Lied nicht, sondern betont sogar noch, dass dieser neue Bund nun bestehe, während die evangelische Forderung nach dem sogenannten Freien Zug nicht umgesetzt würde.

Stattdessen macht sich Luzern über die Schmach lustig, die Zürich, Bern und Schaffhausen erlitten hätten und belegt dies durch die hohen, detailliert aufgelisteten Kriegsverluste der Gegner. Die Evangelischen hätten doch selbst den 3. Landfrieden unterzeichnet, um das eigene Leid zu beenden. Das Geld, der Mut und die Soldaten seien ihnen ausgegangen, um den Krieg noch weiterzuführen. Bern besteht aber darauf, man habe Frieden nicht geschlossen, weil man unterlegen gewesen sei, sondern weil «Der Schweitzer Cicero der Baßler klug Gesandt / Mit seiner Weisen Red hat uns dahin vermahnt / daß wir aus Miltigkeit Eüch ließe aus der Hand.»¹⁰¹ Bern deutet den Waffenstillstand so, dass

⁹⁷ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms E 31, fol. 184r: 1656 – Ein Neüwes Lied.

⁹⁸ BBB Mss.h.h.VI.44 (7), fol. 1: 1656 - Ein neües Lied.

⁹⁹ BBB Mss.h.h.VI.44 (7), fol. 1: 1656 - Ein neües Lied.

¹⁰⁰ Holenstein, Seelenheil: 12; Würigler, Tagsatzung: 393-395.

¹⁰¹ BBB Mss.h.h.VI.44 (7), fol. 2: 1656 - Ein neües Lied.

er aufgrund der eindringlichen Vermittlung des Basler Bürgermeisters Johann Rudolf Wettstein eingegangen worden sei. Er habe Bern dazu gebracht, die Luzerner zu schonen. Dies nimmt Luzern aber zum Anlass, sich erneut über Bern lustig zu machen. Wer einen Krieg beginne, der sollte ihn kämpfen bis zu Sieg, schliesslich sei viel Beute damit zu machen.

Der anschliessende Schlagabtausch mit gegenseitigen Vorhaltungen, welche Erfolge und Verluste die beiden Parteien eingefahren hätten, wirkt auf das Publikum plausibel. Das Gespräch scheint sich zu verselbständigen, als sprächen zwei verfeindete Freunde, von denen keiner eine Niederlage zugeben möchte. Luzern und Bern streiten bis zum Schluss über die Frage des Freien Zugs, des Eides, wer tapferer ist, wer wen angegriffen hat und stellen in Aussicht, dass der kürzlich aufgerichtete Friede besonders für die evangelischen Orte unbefriedigend ist. Bern droht Luzern gar mit einem neuen Waffengang: «Dem schmähen macht ein End sonst machen wir gewiß / und schlagen auf Eüch zu [...]».¹⁰² Worauf sich Luzern gewohnt siegessicher gibt «Wann Jhr uns angreiffet so sind wir noch gsint / Uns dapffer zu wehren wer weißt wer dann gwünt».¹⁰³ Obwohl es sich grundsätzlich um ein Spottlied auf Bern handelt, gibt der Verfasser mit diesem Abschluss eine sehr pessimistische Sicht auf den eben geschlossenen Frieden preis. Der 3. Landfrieden bestätigte im Wesentlichen den 2. Landfrieden und stellte die Verhältnisse quo ante wieder her, welche die evangelischen Orten ja so energisch zu verändern versucht hatten. Dass die unterlegenen Stände mit dem Friedensschluss unzufrieden waren, lag in der wenig kompromissbereiten Haltung der Sieger und der Ausgestaltung des Friedens mitbegründet.

«Ein neües Lied / Zwüschent / Bern und Lucern» formuliert damit eine etwas differenziertere Sicht auf die Ereignisse als die bisherigen Lieder. Es transportiert spöttische Feindbilder, ohne wirkliche Selbstbilder zu offenbaren. Luzern muss sich der katholischen Partikulareide verantworten, kann sich aber siegessicher und selbstbewusst über Bern lustig machen. Bern hingegen erscheint unaufrichtig und uneinsichtig. Es ist dem Leser nicht ganz klar, was aus Berner Sicht wirklich der Kriegsgrund gewesen sein könnte. Ausserdem habe Bern trotz seiner Übermacht deutlich verloren und sich damit selbst zum Gespött gemacht, redet sich aber heraus, den Frieden aus Mildtätigkeit eingegangen zu sein. Doch auch das Bild von Luzern zeugt von einem uneinsichtigen Akteur, der seinen militärischen Sieg bewusst ausnutzt, um einen Frieden aufzurichten, von dem er weiss, dass Bern ihn wieder stürzen will. Die pessimistische Haltung des Verfassers zeigt sich daher vor allem darin, dass die Akteure im Laufe des Dialoges keinerlei Entwicklung durchlaufen und bereits androhen, dass ein weiterer Krieg um die Aushandlung und Umsetzung der landfriedlichen Bestimmungen geführt werden müsse. Allerdings lässt der Verfasser keinen Zweifel daran, dass eine neuerliche Auseinandersetzung ebenfalls Luzern für sich entscheiden würde.

Damit kritisiert das Lied implizit den geschlossenen Landfrieden und geht davon aus, dass dieses Coping-Instrument nicht von langer

¹⁰² BBB Mss.h.h.VI.44 (7), fol. 4: 1656 - Ein neües Lied.

¹⁰³ BBB Mss.h.h.VI.44 (7), fol. 4: 1656 - Ein neües Lied.

Dauer sein werde. Der Verfasser begründet dies mit der Unzufriedenheit der Berner und schliesst den Text mit der Aufforderung, «ErLaCh thV DeIn aMt / Gott geb daß mann kön sagen / Der ErLaCh thVt seIn aMpt.»¹⁰⁴ General Sigmund von Erlach war besonders im katholischen Kontext zur Zielscheibe des allgemeinen Spotts geworden, womit die prokatholische Tendenz des Liedes weiter unterstrichen wurde.

Die bisher untersuchten Texte befassten sich im Kern mit der Schlacht bei Villmergen oder um den Gegensatz zwischen Bern und Luzern, welche den Grossteil der beiden Heere stellten. Während auf katholischer Seite die Offiziere und Kommandeure gelobt wurden, allen voran Christoph Pfyffer, so war der Berner General Sigmund von Erlach mehrheitlich Zielscheibe des katholischen Spotts. Die Zürcher Akteure kamen erst am Rande vor. Ihnen wurde vorgeworfen, Bern zum Krieg aufgestachelt und dann im Stich gelassen zu haben. In den historischen Volksliedern, die von der Belagerung bei Rapperswil handelten, ging es hingegen zentral um die Rolle Zürichs, der Zürcher Truppen und des Zürcher Kommandanten General Hans Rudolf Werdmüller im Konflikt.

Werdmüller hatte die katholische, strategisch wichtig gelegene Stadt Rapperswil gleich zu Beginn des Krieges am 7. Januar 1656 zu belagern begonnen. Nach der Berner Niederlage bei Villmergen am 24. Januar wagte Werdmüller am 3. Februar auf die Stadt, die bereits so lange standgehalten hatte, einen befreienden Sturmangriff und scheiterte. Daher bot Zürich am 12. Februar den Inneren Orten einen Waffenstillstand an, der am 7. März in den 3. Landfrieden mündete.

Das Lied «Unwerte Buhlschaft» oder «Rappeschwyliche Buhlschaft» entstand gemäss Angabe im Text nach fünfwöchiger Belagerung und damit nach dem misslungenen Zürcher Sturmangriff und kurz vor dem Waffenstillstandsangebot. Der Ton des aus katholischer Perspektive verfassten Liedes ist dementsprechend selbstbewusst. Das Lied ist unter anderem in zwei Drucken der ersten Auflagen erhalten geblieben. Danach wurde es jeweils gemeinsam mit dem «Bärentanzlied» in einem gemeinsamen Druck publiziert, der teilweise sprachliche Veränderungen, Anpassungen und Ergänzungen aufweist. Daneben gibt es zahlreiche Handschriften,¹⁰⁵ welche die ursprünglichen Drucktexte mehr oder weniger veränderten und bearbeiteten. Da das Lied sehr lange gesungen wurde, wurde es auch in zahlreichen Dokumentensammlungen zum 2. Villmergerkrieg aufgenommen. Es darf von einer sehr grossen und langlebigen Verbreitung ausgegangen werden. Die folgende rhetorische Textanalyse bezieht sich auf die Fassung der frühen Auflagen, die in den Einzeldrucken erschienen ist.¹⁰⁶

Der ursprüngliche Titel dieses vermutlich ersten Rapperswiler Liedes, welches viele weitere auslöste, lautete «Ein Newes Lied Einer vnwerdten Bulschafft eines Wolbekandten vnd in der Kunst erfahren jungen Müllers gegen einer Hochgebohrnen Gräffin in dem Schweitzerland». Daran ist bereits ersichtlich, dass auch dieses Lied mit Metaphern arbeitete, um die beteiligten Parteien zu personifizieren, zu charakterisieren und darzustellen. Auf dem Titelblatt befindet sich ein

¹⁰⁴ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms E 31, fol. 184r: 1656 – Ein Neüwes Lied.

¹⁰⁵ BBB Mss.h.h.VI.44 (10): 1656 – Ein ander Lied wider General Werdmüller.

¹⁰⁶ Ein Newes Lied Einer vnwerdten Bulschafft, 1656: 338–341.

Holzschnitt, welcher einen Mann mit einer Sichel und einem Speer, sowie einer merkwürdigen, haarigen Figur zu seinen Füßen zeigt.

Inhaltlich geht es vordergründig um eine reine, jungfräuliche Magd, welche durch eine edle Familienabstammung und bevorzugte Stellung am Zürichsee anderen Frauen oft mit Spott begegne. Hinzu komme ein beachtliches Vermögen. Ein Müller habe aufopferungsvoll um sie geworben und ihr alle Ehre entgegengebracht. Doch die Jungfrau wies ihn ab und lachte ihn aus. Der Müller gab nicht auf und versuchte es einige Tage später erneut, um wieder abgewiesen zu werden. Daraufhin änderte der hartnäckige Müller seine Strategie, «Was jhm durch List nit graten ist / Soll der Gwalt ins Werck stellen.»¹⁰⁷ Daher griff er fünf Wochen lang mit seinen Anhängern an, was vielen von ihnen das Leben kostete. Obwohl er viele Granaten warf, wurde die Jungfrau wie durch ein Wunder nicht getroffen und hat ihre Keuschheit bewahrt. Der arme Müller zieht schliesslich ergebnislos heimwärts und wird fortan in seiner Mühle bleiben und keine Gräfin mehr zur Frau begehren.

Der symbolische Gehalt der beschriebenen Figuren ist sowohl für die Zeitgenossen als auch für Historiker offensichtlich. Der Müller steht für das unnachgiebige Zürich, die Jungfrau für die Stadt Rapperswil, die belagert wird, obwohl sie nicht am gegenwärtigen Streit beteiligt ist. Die propagierten Selbst- und Feindbilder werden daher auch durch sie transportiert. Zürich wird als aufdringlich dargestellt, welches leichtsinnig die Leben zahlreicher Untertanen geopfert habe, um eine unschuldige Stadt anzugreifen und dennoch unverrichteter Dinge erfolglos abziehen zu müssen. Zürich wird als gebrochen dargestellt, welches nun den Spott der Zeitgenossen ertragen müsse und nicht mehr hoffen könne, neue Verbündete zu finden. Die Stadt Rapperswil hingegen konnte als unschuldige Jungfrau die Belagerung weitgehend unbeschadet überstehen und kann sich nun der moralischen und physischen Hoheit sicher sein. Der Mann auf dem Titelbild wird daher vermutlich den Müller darstellen, der versucht, mit Hilfe von Speer und Sichel die Jungfrau zu erobern.

Dieses im Vergleich zu den Villmergerschlachtliedern kurz und einfach gehaltene Lied erfreute sich während mehreren Jahrzehnten grosser Beliebtheit. Gründe dafür waren vermutlich die verständlichen Bilder, die Kürze sowie der Witz und Spott, die damit verbunden waren. Ob die Metaphorik Jahrzehnte später von allen Rezipienten immer noch verstanden wurde, kann an dieser Stelle nicht belegt aber vermutet werden. Da sich Abschriften des Liedes in Dokumentensammlungen zum 2. Villmergerkrieg von 1712 befinden, werden die meisten Zeitgenossen die Verbindung von historischem Volkslied und entsprechenden Ereignissen geknüpft haben.

Die Beliebtheit zeigt sich auch darin, dass das Lied zur Abfassung von mindestens sechs verschiedenen Antwort- und Gegenantwortliedern motiviert hat, sowie dass die kreierten Figuren der bedrängten Jungfrau zahlreich wiederverwendet wurden.

Von evangelischer Seite her wurde das Lied «Unwerte Buhlschaft» beantwortet durch das «Gegenhallende Antwort-Lied», welches

¹⁰⁷ Ein Newes Lied Einer vnwerdten Bulschafft, 1656: 339v.

in mindestens zwei Auflagen gedruckt und vermutlich von Johann Georg Müller, dem Pfarrer von Thalwil verfasst wurde. Daneben reagierte das Lied «Der unwerden buolschafft Poetischer Gegensatz» sowie das «Gegen-Lied». Beide handschriftlich vorliegenden Lieder nehmen das Motiv von Müller und Jungfrau wieder auf, wobei Letztere nun keine keusche Dame mehr ist, sondern eine einfache Magd beziehungsweise eine Dirne, die als arglistig und mit dem Teufel im Bunde stehend beschrieben wird. Die evangelische Sichtweise dreht damit das Narrativ ins Gegenteil. In der Stadt Rapperswil wohne der Antichrist, schändliche und gottlose Leute. Daher habe die Dirne mit Hilfe teuflischer Mittel dem armen Müller den Kopf verdreht, ihn verachtet und ausgelacht. Dass er sich für das erlittene Unheil rächen wolle, sei völlig verständlich, denn im unehrenhaften Rapperswil würden Gewalt und Tyrannei vorherrschen. Die gottlose Stadt Rapperswil solle nun nicht zu früh triumphieren, denn ihr Sieg stehe noch nicht fest.¹⁰⁸

Im Gegensatz zum katholischen Ausgangslied «Unwerte Buhlschaft» verwenden die evangelischen Antwortlieder damit deutlich religiöse und konfessionelle Topoi. Der spöttisch leichte Unterton verwandelt sich hier in ernste konfessionelle Polemik und religiöse Anklage. Das katholische Feindbild ist konfessionell aufgeladen und durch die starken Beschuldigungen, den Antichrist zu beherbergen, absoluter als die «Unwerte Buhlschaft», die eine Rückkehr zu den gewohnten Verhältnissen und Beziehungen offengelassen hatte.

Das gedruckte, evangelisch geprägte «Gegenhallendes Antwort-Lied» enthält Noten für das Lied mit einer trägen Melodie. Es bezeichnet sein Vorgängerlied, die «Unwerte Buhlschaft» als Lüge und die Jungfrau ebenfalls als Dirne. Sie sei schon lange nicht mehr unschuldig. Der Liedtext ist nicht durch konfessionspolemische Angriffe geprägt wie die beiden Handschriften, macht der Stadt Rapperswil aber säkulare Vorwürfe, sie hätte sich Rechte angemasst, die ihr nicht zustehen würden. Den jetzigen Stolz solle sie überdenken, denn sie habe sechs Mal so viele Todesopfer zu beklagen wie die Zürcher Belagerer. Das Titelbild zeigt daher zwei Männer unter einem Baum, von welchen einer dem anderen seinen Lästerzahn zieht. Dies pointiert den Textinhalt, der dem Lied «Unwerte Buhlschaft» vorwirft, falsche Berichte zu schildern.¹⁰⁹

Da das «Gegenhallende Antwort-Lied» im Druck erschienen ist, verbreitete es sich vermutlich weitherum und provozierte zwei handschriftliche Antwortlieder katholischer Prägung. Bereits die evangelischen Antworten auf die «Unwerte Buhlschaft» waren in ihrem Ton schärfer geworden als es im ursprünglichen, leichten Spottlied der Fall war. Die katholischen Gegenantworten nahmen die Eskalation auf und antworteten ebenso scharf. Das «Gegenhallende Antwort-Lied» sei mit Hass gemacht und voller falscher Fakten. Die ausformulierten Selbst- und Fremdbilder in den katholischen Liedern orientieren sich sehr nahe an der Komposition des «Gegenhallenden Antwort-Liedes», allerdings mit umgekehrten Vorzeichen.

Der Kranz der Jungfrau sei immer noch schön und unberührt, ihre

¹⁰⁸ Der unwerden buolschafft: 93-96; BBB Mss.h.h.VI.67: 1656 – Ein Gegen Lied.

¹⁰⁹ Müller, Antwort-Lied, 1656.

Abstammung sei edel. Rapperswil sei zu keiner Zeit je mit Gewalt überwunden worden. Während das Selbstbild gleich wie im ersten Rapperswilerlied «Unwerte Buhlschaft» formuliert ist, hat sich das Fremdbild und die Darstellung von Zürich deutlich verschärft. Zürich wird weiterhin als Müller dargestellt, nun aber nicht mehr als aufdringlicher Heiratswilliger, sondern bösertiger. Er wolle die Jungfrau schänden und habe giftige Hunde auf sie gejagt.¹¹⁰ Er lüge rücksichtslos, um zu erhalten, was er wolle und «Nach tüfel art streicht er den bart».¹¹¹ Das hochmütige Zürich, welches die Freiheiten von Rapperswil gewaltsam beenden wolle, sei überrascht gewesen, dass es nicht leichter siege. Es sei verantwortlich für den Krieg, «Bist schuldt an allem übel».¹¹² Daher sei es nicht nur bei seinen Feinden verhasst, sondern auch «Verrüefft in eignen landen».¹¹³ Dies soll für die Rezipienten unterstreichen, wie falsch sich Zürich verhalten hatte, wenn dies sogar die eigenen Untertanen so sehen würden. Die Folge von Zürichs übermütigem, eigennützigem Verhalten sei schliesslich gewesen, dass unschuldiges Blut vergossen wurde. Zürich werde daher von Gott bestraft, «Vnschuldig bluot aufschreyen thut / Zue Gott. die straf nit vssbleibt».¹¹⁴ Die Katholischen hingegen dürfen sich der Hilfe des himmlischen Heeres sicher sein, während die Evangelischen vergeblich England um Hilfe bitten müssten.

Aufgrund der jeweils einmalig vorliegenden handschriftlichen Exemplare darf davon ausgegangen werden, dass die katholischen Antworten zwar gesungen wurden und zeitgenössische Vorstellungen zumindest der Verfasser wiedergeben, aber ein geringeres Publikum erreichten, als die gedruckten Lieder. Ein Lied über die Belagerung von Rapperswil, das sehr beliebt war und mindestens in fünf Auflagen erschienen ist, ist die «Blutdürstige Buhlschaft». Es sind zudem mehrere handschriftliche Abschriften überliefert.¹¹⁵ Es handelt sich wieder um ein katholisch geprägtes Stück, welches das Narrativ der unerwiderten Begierde aus dem ersten Rapperswilerlied «Unwerte Buhlschaft» adaptierte und auf die Person des Generals Hans Rudolf Werdmüller anwendete. Auf dem Titelblatt befindet sich ein Holzschnitt, welcher einen aufrechtstehenden Zürcher Löwen mit dem Zürcher Wappen zeigt, der in der rechten Vorderpfote ein Schwert, in der linken Vorderpfote den Reichsapfel hält (siehe Abb. 27).¹¹⁶

Inhaltlich betont der Liedtext den Mut der Katholischen, welche zu Ehren Gottes und Mariä in den Krieg ziehen und wie die Vorfahren auf Gottes Wirken vertrauen. Für das katholische Selbstbild werden die Tugenden der Vorfahren und der Rekurs auf die «heilig Kirch»¹¹⁷ betont. Vertraute Elemente wie Tapferkeit, Ritterlichkeit, Sittlichkeit oder Reinlichkeit werden verwendet, um die eigene Gruppe zu beschreiben.

¹¹⁰ Echo oder frymüetiger nachthon, [1656]: 90.

¹¹¹ Echo oder frymüetiger nachthon, [1656]: 90.

¹¹² Vollgt hernach daß wahre widerklingendes antwort lyed, [1657]: 85.

¹¹³ Vollgt hernach daß wahre widerklingendes antwort lyed, [1657]: 85.

¹¹⁴ Vollgt hernach daß wahre widerklingendes antwort lyed, [1657]: 86.

¹¹⁵ Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft, 1656 (Druck: ZBZ Alte Drucke 18.1973,15; Handschriften: BBB Mss.h.h.VI.44 (9); ZBZ Handschriftenabteilung, Ms E 31, 175r-177v).

¹¹⁶ Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft, [1656]: Titelblatt.

¹¹⁷ Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft, [1656]: 1.

Die Innerschweizer seien voller Mut, Gottesfurcht und Verehrung für die Mutter Gottes, welche Fürbitte für die katholische Eidgenossenschaft leisten würde. Die Stadt Rapperswil wird als die reine Jungfrau beschrieben, die vom Feind bedrängt werde. Der Gegner wurde in Form des Standes Zürich pauschalisiert, als listig charakterisiert und in der Figur des Generals Werdmüller personifiziert. «Vnser Fynd listig sind von Zürich vß geschlichen.»¹¹⁸ Denn Werdmüller habe Rapperswil angegriffen und «mit pochen, hat zerbrochen / Bund vnd Eyd, der Freyheit, alles thun durchlochen.»¹¹⁹ Die Zürcher Argumentation, die Katholischen hätten mit dem Borromäischen Bund gegen die eidgenössische Bundestreue verstossen, wurde hier auf Werdmüller umgemünzt.



Abb. 27: Titelblatt des gedruckten Liedes «Ein schön Newes Lied Von der Bluthürstigen Buhlschafft des Werdmüllers von Zürich» (1656) (ZBZ Alte Drucke 18.1973,15.)

Das Feindbild beschreibt Werdmüller und die Zürcher als hartnäckige, aufdringliche Freier, die der reinen Magd nachstellen. Sie seien grausam, ehrlos und hätten Kirchen und Heiligtümer geschändet. Werdmüller wolle sich die Gunst der Jungfrau mit Gewalt und Tyrannei

¹¹⁸ Ein schön Newes Lied Von der Bluthürstigen Buhlschafft, [1656]: 1.

¹¹⁹ Ein schön Newes Lied Von der Bluthürstigen Buhlschafft, [1656]: 1.

holen. Erfolglosigkeit lasse ihn vor Wut toben, stehlen, rauben und ganze Wälder niederschlagen. «Ob du schon mein Nachbar bist, alls mit list / Betrug vnd Schalckheit in dir ist / Stählen vnnnd Rauben, ein newen Glauben / Den du hast, ein böser Gast, bist vor meinen Augen.»¹²⁰ Damit wird zwar das eidgenössisch verbindende Element der Nachbarschaft betont und eine grundsätzliche Trennung von den andersgläubigen Orten verneint, aber gleichzeitig wird Zürich als Übeltäter dargestellt. Die Tatsache, dass die Miteidgenossen eine andere Konfession ausüben, ist weiterhin ein Problem, denn der neue Glaube wird mit Verrat am gemeinsamen alten Glauben assoziiert. Mit den Orten gleicher Konfession wird die Zusammengehörigkeit stattdessen betont. Uri, Schwyz und Unterwalden beispielsweise wird für die Hilfe für die edle Jungfrau gedankt.

Das Motiv der Kirchenschändung taucht in den Liedern immer wieder prominent auf. Auch wenn der Topos der Entehrung katholischer Bilder und Kirchen rein propagandistischen Nutzen gehabt haben könnte, so kann aufgrund der wiederholten Berichte darüber davon ausgegangen werden, dass es tatsächlich zu solchen Übergriffen gekommen ist.¹²¹ Vergehen an Kultusgegenständen anderer Konfessionen liessen die frühneuzeitlichen Eidgenossen die Grenzen zwischen den Konfessionen wieder stärker spüren.¹²² Im Vorfeld und Kontext des Krieges dienten sie den Soldaten dazu, nicht nur die Grenzlinien und Unterschiede zwischen den Konfessionen wieder stärker zu spüren, sondern auch dazu, die für den Krieg nötigen konfessionellen Feindbilder aufzubauen und manifest werden zu lassen. Die zahlreichen alltäglichen Kontakte mit Andersgläubigen, die aufgrund der wirtschaftlichen Vernetzung oder dem politischen Austausch im Zuge des Bauernkrieges von 1653 zugenommen und sich intensiviert hatten, hatten auch die Grenzen zwischen den konfessionellen Gruppen verschwimmen lassen. Nicht zufällig häufen sich daher gerade die Berichte, die Evangelischen hätten der Jungfrau Maria die Augen ausgestochen. Für die Evangelischen wurden die konfessionellen Unterschiede vor allem anhand materieller Dinge wie Bilder oder Altäre sicht- und erfahrbar. Für die Katholischen hingegen war es eine besondere Beleidigung, wenn sich die rituelle Zerstörung auf die Mutter Gottes richtete, die eine besondere Verehrung erfuhr. Die Betonung dieser Straftat durch die katholischen Lieder diene dem Zweck, «die Verschlagenheit des Feindes»¹²³ sowie seine Gottlosigkeit zu unterstreichen und die Frömmigkeit der eigenen Gruppe zu betonen. Denn Gott strafe derartige Vergehen mit einer militärischen Niederlage.

Das Bild des Gegners wird im Lied kaum noch anhand einer vermeintlichen Ereigniserzählung dargelegt, wie es den Villmergerschlachtliedern meist eigen war. Stattdessen werden dem Feind zahlreiche Straftaten und gottlose Handlungen vorgeworfen. Er habe sogar Klöster bestohlen. «Kein Manhertz nit in dir ist wo du nit bist / [...] In dem Feld bist kein Held mit deinem Schwert vnd Landtzen.»¹²⁴ Neben

¹²⁰ Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft, [1656]: 2.

¹²¹ Egloff, Gleichnis: 115.

¹²² Volkland, Konfession: 85-86.

¹²³ Egloff, Gleichnis: 115.

¹²⁴ Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft, [1656]: 6.

dem Vorwurf der Ehrlosigkeit macht sich das Lied darüber lustig, dass die angeblichen Verbündeten wie Venedig, Zürich nicht zu Hilfe eilten, wie dieses immer wieder betont hatte. Daher wird dem Löwen Zürich nahegelegt, nun nach Hause zurückzukehren und sich nicht mehr in die inneren Angelegenheiten des ehrenvollen Schwyz einzumischen.

Aus Zürcher Sicht berichtet das «Poetische Ehrengedicht» von den Ereignissen, die bei der Belagerung von Rapperswil stattgefunden haben. General Werdmüller wird darin aus einer Innerzürcher Perspektive für sein Vorgehen kritisiert, aber nicht aus katholischer Sicht verspottet. Das handschriftlich überlieferte Gedicht ist sowohl in einer Zürcher als auch in einer Berner Dokumentensammlung zum 1. Villmergerkrieg enthalten. Es ist vor allem Werdmüller gewidmet und beschreibt, wie er von einem angesehenen, umjubelten Zürcher General zu einem Ziel zahlreicher Spottlieder abgestürzt ist. Er habe dem edlen Zürich einen schlechten Dienst erwiesen, indem er treulos, mit List und Gewalt in Feindesland vorgestossen sei. Er habe sich als ungeschickt erwiesen und damit grossen Schaden über die tapferen, mutigen Zürcher gebracht. Er gelte daher in der ganzen Eidgenossenschaft als Feind, den man eigentlich zu den «Türken» verbannen wolle, da er dort besser aufgehoben sei. Er habe daher aufgrund seiner Taten die ganze Schmach und Schande verdient, die er nun erhalte. Gott selbst werde ihn für seine Taten gerecht richten.¹²⁵

Dieses Gedicht erlaubt keine abschliessenden Aussagen über die öffentliche Meinung in der Zürcher Bevölkerung nach dem Krieg. Es lässt aber eine mögliche Kriegs- und Friedensdeutung der zeitgenössischen Öffentlichkeit erahnen. Im Gedicht wird ein Selbstbild propagiert, welches ein edles Zürich beschreibt, mit mutigen, tapferen, recht-schaffenden Untertanen und weisen Anführern. Daneben wird Werdmüller als derjenige beschrieben, der die Niederlage durch sein unzücherisches Auftreten und Verhalten zu verschulden habe. Für die katholischen Gegner hat der Autor gar Verständnis, dass sie eine schlechte Meinung von Werdmüller haben. Ein katholisches Feindbild oder eine Abwertung der katholischen Gegner findet hingegen nicht statt und erlaubt damit, den Weg zurück zur Einheit offen zu lassen. Beide Seiten können Werdmüller als Einzelperson die Schuld zuweisen, was eine Versöhnung unter ihnen nicht verhindert.

3.10.3 Schilderung der Gewalterfahrungen in Kriegsberichten

Neben den zahlreichen historischen Volksliedern wurde der Krieg auch im Rahmen verschiedener Kriegs- und Schlachtenberichte reflektiert. Sie unterscheiden sich insofern von den Volksliedern, als dass die Lieder viel stärker von Individuen aus der einfachen Bevölkerung rezipiert wurden als die schriftlichen Kriegs- und Schlachtberichte. Letztere wurden sowohl von eidgenössischen als auch auswärtigen Autoren verfasst und versuchten, die Ereignisse einzuordnen. Sie waren bewusst komponierte Schilderungen von direkt beteiligten Augenzeugen oder distanzierten Beobachtern. Vor allem die vermeintlichen Augenzeugenberichte und ihre Interpretation der Ereignisse

¹²⁵ Poetisches Ehrengedicht: 1-2.

wurden sinnstiftend für die konfessionellen Gruppen und prägten das kollektive Gedächtnis.¹²⁶

Die bisherigen Untersuchungen haben dargelegt, dass die Volkslieder, insbesondere die gedruckten, vor allem die katholische Sichtweise darlegten. Das ist nicht erstaunlich, da das Medium des Liedes beziehungsweise des Spottliedes häufiger von den Siegern genutzt wurde als von den Verlierern. Es wird nun zu prüfen sein, ob diese Beobachtung auch auf die Schlachtenberichte zutrifft und welche Sicht auf die Ereignisse und Gruppenidentitäten darin rezipiert werden.

Eine überaus zeittypische Form bestand darin, die Geschehnisse heilsgeschichtlich zu deuten, wie dies «Daß Schweitzerische Evangelium» tat. Es wurde 1656 verfasst und ist in verschiedenen Handschriften überliefert.¹²⁷ Evangelische Sammler wie Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) oder Johann Jakob Simler (1716–1788) fertigten jeweils eine Abschrift an. Man vermutet, dass es sich dabei um einen Entwurf für eine Flugschrift handeln könnte, die kurz nach den militärischen Auseinandersetzungen aus katholischer Perspektive verfasst wurde.¹²⁸

Der Titel des Textes deutet den Inhalt bereits an. Der Bericht über den 1. Villmergerkrieg ist im Stile biblischer Texte beziehungsweise der Evangelien verfasst und bewusst komponiert. Lediglich die Namen und teilweise Handlungen der auftretenden Akteure sind an die historischen Ereignisse angepasst. Der Text berichtet daher von den Zürcher Prädikanten, die als Viehhändler und Metzger verkleidet nach Arth reisten, um dort die evangelische Gemeinde zu kontaktieren und zu betreuen. Dieses Ereignis wird gedeutet als Missionsbefehl des Evangeliums; die Prädikanten treten als Jünger auf. «In der zith sandten die herren von Zürich ihrer jünger vß vnd sprachendt: gend hin in alle land vnd sonderlich in Schwitz, predigen vnd verkünden daß worth gottes.»¹²⁹ Die Satire berichtet von den Ereignissen, als würde sie eines der Evangelien einleiten. Die Zürcher Prediger würden beabsichtigen, die katholischen Untertanen von der «wahre[n] catholische[n] religion»¹³⁰ abzubringen. Sie hätten aber gleichzeitig alle Orte nach Baden einberufen, um den Friedenswillen zu demonstrieren. Der französische Ambassador habe aber die Zürcher Absichten durchschaut und die Eidgenossenschaft mit einem Acker verglichen, auf dem guter Weizensamen gesät wurde. Während die Menschen schliefen, habe der Feind Unkraut dazu gesät. Als beides wuchs, entscheid man, das Unkraut nicht zu jäten, «damit ihr vilicht nit daß guetth mit dem bössen vßrupffen.»¹³¹ Der Ambassador habe das Gleichnis auch so erklärt, dass das Unkraut «die vmbkatholische»¹³² Orte der Eidgenossenschaft darstellen würden. Die Zürcher Prädikanten seien wie der Feind, der das Unkraut gesät habe.

Die Selbst- und Fremdbilder sind im Text vor dem Hintergrund

¹²⁶ Eglhoff, Gleichnis: 95.

¹²⁷ BBB Mss.h.h.VI.67, fol. 386r-389v; StABE DQ 66 (3); ZBZ Handschriftenabteilung, Ms F 67, Bl. 6r-8v; ZBZ Handschriftenabteilung, Ms E 31, Bl. 169r-171v; ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S 299, Bl. 195r-196v, 201r-202v.

¹²⁸ Niederhäuser, Krieg: 394.

¹²⁹ StABE DQ 66 (3), fol. 1: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

¹³⁰ StABE DQ 66 (3), fol. 1: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

¹³¹ StABE DQ 66 (3), fol. 1: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

¹³² StABE DQ 66 (3), fol. 1: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

der biblischen Originaltexte zu verstehen. Die Friedensbringer seien diejenigen, welche das Unkraut schneiden, sammeln und verbrennen. Denn das Unkraut habe nur Leid über die katholischen Gebiete gebracht. Das Zusammenleben mit evangelischen Glaubensangehörigen in einer rein katholischen Gesellschaft wie derjenigen in Schwyz wird als unzumutbar dargestellt, denn es sei vergleichbar mit Unkraut oder einem Schädling. Daher sei es nötig, nichtkonforme Untertanen zu entfernen. Im Gegensatz zur katholischen Konfession, die als einzig wahre bezeichnet wird, wird das evangelische Glaubensbekenntnis als «zürcherisch vnd bernerischer religion» bezeichnet und damit als eine singuläre, lokale Abnormität deklariert. Der Anspruch, eine weitreichende, vernetzte Konfession mit europaweiter Ausdehnung zu sein, wird ihr damit aberkannt. Einmal mehr wurde General Werdmüller von Zürich Zielscheibe des Feindbildes und des katholischen Spottes. «Vf diß war generall Werdmüller voll des hochmechtigen geists, vnd der teüffell füert ihn vf Rapperschwill». ¹³³ Werdmüller sei vom Teufel verführt worden, das Land um Rapperswil für sich erobern zu wollen. Werdmüller habe daher die Stadt angegriffen, sei aber vom Teufel sogleich wieder verlassen worden und unterlegen. Nun traf auch die Nachricht der Berner Niederlage ein, die unter grossem Spott heimkehren mussten. Im Gegensatz dazu wurde die katholische Bevölkerung als von Gott begünstigt dargestellt. «Dargegen daß catolische Volckh woll behertzt in gott trauwende durch die furpitt der vnnbefleckhten muotter gottes Maria». ¹³⁴

Beim «Schweitzerischen Evangelium» handelt es sich um eine von Anfang bis Schluss durchkomponierte, gelungene Satire, welche die Ereignisse des 1. Villmergerkrieges aus katholischer Sicht glaubhaft in die Rahmenhandlung des biblischen Evangeliums einbettet. Die Verspottung des evangelischen Gegners als Ungläubige, die sich vom Teufel verführen liessen und dennoch scheiterten, ist durchaus sehr raffiniert und unterscheidet sich von den teilweise unverhohlenen Schmähungen in populären Medien. Dennoch wird die Schrift die evangelischen Leser tief verletzt haben. Denn sie karikiert ausgerechnet die zentralsten biblischen Texte der evangelischen Konfessionen, die sich im Wesentlichen auf die Evangelien berufen. Zürich und Bern werden gleichsam als die Antihelden ihrer eigenen Grundlagentexte und als Unkraut der Eidgenossenschaft dargestellt. Damit wird ihnen der Anspruch auf die eigene Deutung der Evangelien entzogen. Der Autor formulierte ein Feindbild, welches diesem die Existenzberechtigung absprach. Das Unkraut sollte gejätet und verbrannt werden. Daher schliesst der Text mit dem Wunsch, «es werde in vnserem gliebten vaterland ein glaub, ein herd, ein staall vnd ein hirth sin. Amen.» ¹³⁵ Die Rückkehr zu einer monokonfessionellen Eidgenossenschaft wird als Ziel definiert, welchem die evangelischen Leser nicht zustimmen konnten. Da es sich aber um eine anonym verfasste Satire handelt, die vermutlich nie publiziert wurde, war eine Antwort kaum möglich. Sie funktionierte als einseitige, diskriminierende Kommunikation, ähnlich wie die Lieder.

¹³³ StABE DQ 66 (3), fol. 2: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

¹³⁴ StABE DQ 66 (3), fol. 3: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

¹³⁵ StABE DQ 66 (3), fol. 3: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

Rochus Meyenberg, der dem Rats- und Schultheissengeschlecht der Stadt Bremgarten angehörte und vermutlich Sohn vom ehemaligen Stadtschreiber Johann Meyenberg (1591-1641) war,¹³⁶ verfasste nach dem Krieg ebenfalls einen Bericht. Er datierte das «Descriptiv der grossen dissension vndt endtzweigung zwüschen den catolischen vnd Evangelischen Orthen der Eidgnoschafft, sonderlich aber vndt haubtsechlich zwüschen Zürich vnd Schwytz» auf den 1. April 1656. Er gab sich als Augenzeuge aus und schilderte die Ereignisse der «Uneinigkeit» aus katholischer Sicht. Er setzte den Anfang auf den 20. September 1655, als sich mehrere Täufer von Schwytz auf den Weg nach Zürich gemacht hätten, «vß vorcht, werden ihr teufferisch vndt gottlose leben, so sy etlich jahr miteinander getriben, nit mehr in die lengung volzüehen können.»¹³⁷ Aus katholischer Sicht handelte es sich bei den geflohenen Arther um Täufer, deren Konfession nicht durch den 2. Landfrieden geschützt war, sondern von allen eidgenössischen Obrigkeiten als Sekte verfolgt wurde. Dies hätten die Arther gewusst und sich deshalb durch Zürcher Prädikanten betreuen lassen, um den Anschein zu geben, Anhänger der evangelischen Konfession zu sein. Der Verfasser betonte daher, dass die Geflohenen «alß meineiden abtrünnigen malevitzischen (!) vnd vnghorsammen landtß-Kinderen ihre recht anthon werden.»¹³⁸ Trotz dieses verwerflichen Verhaltens habe Zürich mehrere Tagsatzungen einberufen, um mit Beistand von Bern und Schaffhausen hartnäckig ihre unrechtmässigen Forderungen an die katholischen Orte zu stellen. Zürich habe das Ziel verfolgt, in der ganzen Eidgenossenschaft die freie Predigt einzuführen, was ein haltloser Anspruch sei, schliesslich habe man nach dem 2. Kappeler Krieg gemeinsam einen Vertrag geschlossen, der dies untersage. Die katholische Seite argumentiert aus gutem Grund mit dem 2. Landfrieden, denn dieser fiel für sie ausgesprochen günstig aus.

Meyenberg betonte daher anhand des Kriegsberichts, dass Zürich die Eidgenossenschaft gefährde, indem es an den Vertragspunkten zweifle. Es seien teuflische Verbindungen mit Lutheranern und anderen auswärtigen Parteien eingegangen, um die eigenen Interessen gegen das eidgenössische Wohl durchzusetzen. Dazu hätten sie auf ihrem Kriegszug nicht nur Kirchen verwüstet, sondern auch Anschläge auf katholische Gottesdienste verübt. Werdmüller kritisierte er einmal mehr für seine Kriegstreiberei und sein gewalttätiges Vorgehen. Die katholischen Orte hingegen hätten alles getan, um den inneren Frieden zu sichern. Die gnädigen Herren Alphons Sonnenberg, Christoph Pfyffer, Beat Zurlauben und viele mehr hätten die Klöster vor den Feinden geschützt. Ausserdem hätten sie «mit gnaden gottes vnd Fürpitt siner gnädigen Muotter»¹³⁹ den Krieg für die katholische Seite entscheiden können, obwohl die Berner angeblich mit lebenden Bären in die Schlacht gezogen seien. Doch all ihre List und Anschläge seien erfolglos geblieben gegen die von Gott beschützten katholischen Truppen. Werdmüller und seine Truppen zogen unter grossem Spott, Schande und Verlusten von Rapperswil ab. Für seine Überfälle auf die Thurgauer Klöster solle

¹³⁶ Tribolet, Meyenberg: 95.

¹³⁷ StABE DQ 66 (1), fol. 1: 1656 – Descriptiv der grossen dissension.

¹³⁸ StABE DQ 66 (1), fol. 1: 1656 – Descriptiv der grossen dissension.

¹³⁹ StABE DQ 66 (1), fol. 3: 1656 – Descriptiv der grossen dissension.

«der teüffell geb ihm den lohn.»¹⁴⁰

Die Metapher des Berner Bären findet sich auch in diesem Text. Meyenberg schilderte, dass der Bär nun wieder in seine Höhle zurückkehre und bedaure, diese verlassen zu haben. Das Bild des Berner Bären war weit verbreitet in der Bevölkerung. Ausserdem ist anzunehmen, dass Rochus Meyenberg die katholischen Spottlieder und deren metaphorische Kriegsdeutung kannte. Er übernahm das Motiv des übermütigen Bären für seinen eigenen Text.

In den katholischen Gutachten und Schlachtenberichten, die von den Kriegereignissen berichten, wurden immer wieder ähnliche Topoi und Motive behandelt. Beispielsweise habe Zürich seine Versprechen gebrochen und gegen die Bünde verstossen. Daher habe man die Grenzen zu den anderskonfessionellen Nachbarn bewacht, «weil man ihnen nicht trawte».¹⁴¹ Dennoch seien von den Truppen Dörfer geplündert, gebrandschatzt und Kirchen geschändet worden. Die Disziplin bei den Berner Soldaten sei so mangelhaft gewesen, dass sie mitverantwortlich für die evangelische Niederlage gewesen sei. Die Übermacht Zürichs und Berns wurde zwar nicht ganz so stark betont wie in den katholischen Volksliedern, die die Leistungen der Soldaten betonen wollten. Dennoch wird in den katholischen Berichten auf die Stärke der evangelischen Armeen hingewiesen, die an der Entschlossenheit der katholischen Truppen und Rapperswiler Verteidiger gescheitert sind. Die katholischen Soldaten werden als mutig und tapfer beschrieben.¹⁴² Die Zürcher und Berner Truppen mussten daher unter schweren Verlusten und noch grösserem Spott erfolglos abziehen.¹⁴³

Die Berner hatten in der Villmergerschlacht viel höhere Verluste erlitten als die katholischen Truppen, was man als Wunder deutete.¹⁴⁴ Über die Todesopfer oder Verwundungen in den eigenen Reihen wurde auffallend wenig berichtet. Möglicherweise waren derartige Schilderungen tabuisiert, denn die Verwundeten waren im Krieg und im Alltag eher eine Last als Symbol kollektiven Erinnerns. Die physischen Folgen des Krieges hatten unaussprechliche Traumata verursacht. Die Schlachtenberichte erlaubten auf der Seite der Sieger aber nur, die heroischen Leistungen, nicht die negativen Folgen zu benennen. Stattdessen wurden die Beuteerfolge betont, welche die katholischen Truppen insgesamt und die einzelnen Soldaten individuell verbuchen konnten.¹⁴⁵

Die Grenzen des Sagbaren verhinderten, dass über die schrecklichen Erfahrungen mit Verwundungen und Tötungen im grossen Stil berichtet wurde. Die zeitgenössischen Berichte geben Hinweise darauf, welche grossen psychischen und physischen Belastungen die Soldaten ausgesetzt waren. Die extremen Gewalterfahrungen der Soldaten verursachten Symptome, die erst seit dem 19. Jahrhundert als psychische Belastungserkrankung anerkannt und behandelt werden.¹⁴⁶

Zahlreiche Berichte schilderten daher statt der Kriegsfolgen

¹⁴⁰ StABE DQ 66 (1), fol. 5: 1656 – Descriptiv der grossen dissension.

¹⁴¹ Keyser, Bericht: 194.

¹⁴² Keyser, Bericht: 195-199; Rothlin, Krieg: 22-24.

¹⁴³ Rothlin, Krieg: 33-35; Wymann, Aufzeichnungen: 148-150.

¹⁴⁴ Rothlin, Krieg: 33.

¹⁴⁵ Egloff, Gleichnis: 107-110, 115-122; Rothlin, Krieg: 34.

¹⁴⁶ Egloff, Gleichnis: 122-123.

Wunderzeichen, die sich ereignet hätten. In der Nacht vor der Schlacht sei ein Komet gesichtet worden. Während der Kämpfe seien ein Rosenkranz und die Mutter Gottes am Himmel über dem Schlachtfeld erschienen und hätten die evangelischen Soldaten in die Flucht getrieben. Ausserdem hätten religiöse Amulette und gesegnete Zettel die katholischen Kämpfer vor feindlichen Kugeln gerettet, was in subjektiven Kriegsberichten stark betont wurde und deren Bedeutung für die Soldaten fassbar macht.¹⁴⁷ Insgesamt nimmt die eigene Frömmigkeit eine wichtige Rolle ein in den katholischen Kriegsberichten. Sie schildern, wie vor, während und nach der Schlacht der Rosenkranz gebetet wurde. Ausserdem hatten die Soldaten vor der Schlacht Gelegenheit, bei den Feldpredigern zu beichten.¹⁴⁸

Die katholischen Reflexionen deuteten den Sieg durchwegs als göttliches Zeichen. Die beschriebenen Motive, die in verschiedenen Medien betont wurden, machten dem Publikum deutlich, dass es sich bei den Erfolgen um Belohnungen von Gott für das fromme katholische Volk handelt. Gleichzeitig betrachteten auch die evangelischen Verlierer die Niederlage als göttliches Urteil; aus ihrer Perspektive allerdings als Strafe für ihre Disziplinlosigkeit.¹⁴⁹

Texte und Bilder, die unmittelbar nach der Schlacht entstanden, deuteten die Ereignisse in diesem Sinne als göttliche Belohnung, sodass die Berichte und Darstellungen sakral aufgeladen wurden. Denn auch die katholischen Zeitgenossen konnten sich ihren Sieg trotz militärischer Fehler und Unterlegenheit nur durch göttlichen Beistand erklären. Dies half den Beteiligten dabei, die innereidgenössischen Konflikte und die gewaltsamen Auseinandersetzungen mit den Miteidgenossen einzuordnen, zu deuten und zu bewältigen. Insofern können sie als eine deutungsorientierte Coping-Strategie verstanden werden, die den Zeitgenossen dabei half, mit dem Stressor «Bruderkrieg» umzugehen. Die sakrale Deutung und Interpretation des Sieges wurde denn auch handlungswirksam und hatte reale Folgen auf das Verhalten der Menschen. Die katholischen Obrigkeiten reagierten auf die Einsicht, den Sieg nur dank göttlicher Hilfe erlangt zu haben, damit, dass die Soldaten angehalten wurden, Gott, Maria und den Heiligen fleissig für den Sieg zu danken. Ausserdem wurde das Rosenkranzbeten als fester Teil des Soldatenalltags beibehalten und intensiviert.¹⁵⁰

Auf katholischer Seite erlaubte der militärische Sieg, mit den vergangenen Ereignissen, den personellen Verlusten durch Gefallene und Verwundete sowie den erlebten Kriegsschrecken von Individuen auf besondere Weise zu begegnen. Am 25. Januar 1656 zog sich der Grossteil der Luzerner Truppen nach Muri zurück, mit reicher Beute bestehend aus Fahnen, Waffen, Korpsmaterial, Feldgeräten, Ausrüstungsgegenständen und vor allem auch der Berner Kriegskasse mit 200'000 Gulden. Freiämter Truppen blieben vorerst in den angrenzenden Dörfern Villmergens zurück. Die Luzerner Truppen wurden in Muri begeistert empfangen. Am nächsten Tag wurden Beute und Gefangene nach Luzern gebracht und ebenfalls unter grossem Jubel und feierlichem

¹⁴⁷ Egloff, Gleichnis: 83-87; Keyser, Bericht: 210; Rothlin, Krieg: 33, 37-38.

¹⁴⁸ Egloff, Gleichnis: 84-85, 104; Rothlin, Krieg: 27, 37.

¹⁴⁹ Egloff, Gleichnis: 84-85; Rothlin, Krieg: 36.

¹⁵⁰ Egloff, Gleichnis: 85-87.

Glockengeläut willkommen geheissen. Das gemeinsame Feiern und Erinnern an den erworbenen Sieg erlaubte es den Soldaten, die schrecklichen Kriegserlebnisse einerseits zwischenzeitlich zu vergessen und andererseits als lohnende Opfer einzuordnen. Ausserdem dienten die Siegesfeiern dazu, den eintreffenden Gesandten der Schiedsorte Basel, Freiburg und Solothurn sowie den eigenen Untertanen die erkämpften Erfolge zu demonstrieren.¹⁵¹ Damit sollte nicht nur die Stellung der Kriegsräte, der Generalität und der Luzerner Regierung in der Luzerner Gesellschaft legitimiert und abgesichert werden, sondern auch die katholische Position für die folgenden Friedensvermittlungen verbessert werden.

Auf der anderen Seite führten die Berner und Zürcher Niederlage dazu, dass evangelische Schlachtberichte deutlich seltener überliefert sind als katholische.¹⁵² Der Brugger Stadtschreiber Spielmann, der gemäss eigener Aussage selbst an der Villmergerschlacht teilgenommen hatte, berichtete aus evangelischer Sicht von den Ereignissen. Dadurch wird eine völlig andere Deutung der Ereignisse und Darstellung der Gruppenidentitäten und –alteritäten fassbar. Im Text «Vielmerger-Action» von Spielmann wird der Anfang der Auseinandersetzungen anders gedeutet. Die Kriegsursache ergebe sich nicht nur aus dem Streit um die Arther Flüchtlinge, sondern auch aus den vielen schlechten Neuerungen in den Gemeinen Herrschaften. Die Arther haben aus evangelischer Sicht eindeutig «die Reformirte Religion»¹⁵³ angenommen. Über ihre Rechtgläubigkeit herrscht kein Zweifel; sie sind daher als Glaubensbrüder zu behandeln. Die Katholischen werden vom evangelischen Autor als «Papistisch»¹⁵⁴ bezeichnet. Selbst- und Fremdbezeichnungen der Konfessionen unterscheiden sich in der zeitgenössischen Rhetorik daher deutlich. Jeder Schritt von Zürich wird als dem eidgenössischen Recht gemäss geschildert und so dessen Vorgehen legitimiert. Die katholischen Orte hingegen hätten immer wieder gegen den eidgenössischen Verhaltenskodex gehandelt, indem sie die evangelischen Glaubensbrüder ihrer Religion wegen hinrichteten oder in Luzern einen katholischen Sonderbund eingingen.

Diese Haltung vertrat auch Johann Balthasar Collinus¹⁵⁵ (1623-1704), der reformierte Pfarrer im Thurgauischen Scherzingen. Als solcher kannte er die Verhältnisse in der Gemeinen Herrschaft und welches Eskalationspotential in der rechtlichen Benachteiligung der evangelischen Bevölkerungsmehrheit im Thurgau steckte. Er stammte ursprünglich aus Zürich und war aufgrund seiner pfarramtlichen Tätigkeit mit der Limmatstadt verbunden. Die evangelischen Kirchen im Thurgau wurden durch die Synode von Zürich betreut; die Pfarrer wurden zu Interessensvertretern Zürichs vor Ort. Collinus verteidigte daher die Position der Limmatstadt. Seine autobiographischen Schilderungen über seine Erlebnisse während des Konflikts notierte er im Scherzinger Kirchenbuch. Er stellt die Kriegsursache aus seiner Sicht anders dar als die katholischen Berichte. Ursprünglich habe es sich um einen inner-

¹⁵¹ Rothlin, Krieg: 34-35.

¹⁵² Rothlin, Krieg: 24.

¹⁵³ BBB Mss. Mül. 486 (8), fol. 1: 1656 – Vielmerger-Action.

¹⁵⁴ BBB Mss. Mül. 486 (8), fol. 8: 1656 – Vielmerger-Action.

¹⁵⁵ Collinus ist die latinisierte Form von «Ambühl».

schwyzzerischen Konfessionskonflikt mit den Evangelischen in Arth behandelt. Da sich Schwyz aber weigerte, den Forderungen Zürichs und der Geflohenen nachzukommen und den eidgenössischen Rechtsweg einzuschlagen, sei daraus ein diplomatischer Konflikt entstanden.¹⁵⁶

Betrachtet man den Text von Spielmann, dem Brugger Stadtschreiber, weiter, so erkennt man, dass er die Schandtaten der evangelischen Truppen wie das Abbrennen von Häusern in den Freien Ämtern nicht abstreitet oder verschweigt. Er stellt sie aber anders dar als die katholischen Berichte, nämlich als unbeabsichtigte Versehen. Auch die Leistungen der eigenen Soldaten würdigte Spielmann. Sie hätten tapfer gekämpft und seien von den tobenden katholischen Truppen gehetzt worden. Verloren hätten sie, weil die Hilfstruppen der anderen evangelischen Orte sie nicht unterstützten. Die gegnerischen Soldaten hätten zudem eigennützig nach der Schlacht vorsätzlich zahlreiche Häuser angezündet, um die Fliehenden besser verfolgen zu können.

Spielmann, der selbst die Kriegsschrecken gesehen hatte, berichtete zudem davon, dass die evangelischen Soldaten am Abend der Schlacht teilweise in Lenzburg untergekommen waren. Als man sie am nächsten Tag anwies, sollten sie ihre Ausrüstung in der Schlacht verloren haben, sollten sie im Schloss neue abholen, breitete sich die Angst aus, man werde erneut in den Kampf geschickt. Die Erleichterung, dass nach vierzehntägigem Warten durch unparteiische Schiedsleute Frieden geschlossen wurde, war dementsprechend gross. Der Autor betont aber, dass man bisher nicht zu einem echten Frieden gekommen sei, da die katholischen Orte die Angelegenheit in die Länge ziehen, immer neue Forderungen stellten und ihre Kriegskosten bezahlt haben wollten; «so daß dißmal nie kein rechter Frieden geschlossen worden, sondern die sachen lediglich by einem Stillstand geblieben.»¹⁵⁷

Der bereits erwähnte Pfarrer Collinus schloss seinen Bericht zum Villmergerkrieg damit, dass auch er den Kriegsausgang als göttliches Urteil interpretierte, wie dies die katholischen Berichte taten. «Gott hat erscheidt, daß wir Eidgenoßen und kein Theil über den Anderen sein müße.»¹⁵⁸ Für den evangelischen Pfarrer war die Niederlage aber kein Zeichen dafür, dass die katholische Konfession die richtige oder von Gott bevorzugte war, sondern dafür, dass die politischen Hegemonialansprüche Zürichs von Gott nicht gutgeheissen wurden. Er interpretierte den Konflikt trotz der konfessionellen Elemente, die auch er beschrieb, als politische Auseinandersetzung.

Die evangelischen Kriegsberichte enthielten einige wiederkehrende Motive, wie beispielsweise, dass die Zürcher Akteure den Gegnern immer wieder erfolglos Hand zum Frieden geboten hätten. Ausserdem bedauerten die evangelischen Autoren immer wieder das Verhalten der eigenen Soldaten, welche auf ihrem Weg nach Villmergen die Dörfer plünderten und anzündeten. Sie deuteten diese Vergehen unterschiedlich als Disziplinlosigkeit¹⁵⁹ oder als Versehen. Die Kommandeure hätten Rauben und Plündern strengstens untersagt. Ausserdem

¹⁵⁶ Heiligensetzer, Kirchendiener: 238-252, 297.

¹⁵⁷ BBB Mss. Mül. 486 (8), fol. 8: 1656 – Vielmerger-Action.

¹⁵⁸ Collinus, Pfarrbuch, 1656: 298.

¹⁵⁹ ZBZ Handschriftenabteilung, Ms L 51 (3), fol. 7-11: 1656 – Rapperswiler Journal.

betonten sie bei dieser Gelegenheit, dass die katholischen Truppen viel schlimmer und grausamer gewütet hätten.¹⁶⁰ Die feindlichen Truppen hätten die Evangelischen als Ketzer beschimpft und seien in der Schlacht «von ihrem Meister dem Teüfel gejagt»¹⁶¹ worden, was einerseits betonte, dass man der katholischen Konfession ihre Frömmigkeit absprach, und andererseits ihren Sieg als mit zweifelhaften Mitteln erungen interpretierte. Die eigenen, mutigen Soldaten mussten sich, obwohl sie sich «mannlich gewehrt»¹⁶² hatten, zurückziehen. Indem die evangelischen Berichte die Gegner verunglimpften, konnten sie deren Siege kleinmachen und sich selbst erklären, weshalb sie verloren hatten. Denn sie hatten schliesslich nur faire Mittel eingesetzt. Mit dieser Strategie versuchten die evangelischen Autoren, mit der eigenen Niederlage umzugehen und zu «copen».

3.10.4 *Ausländische Kommentare*

Der innereidgenössische Krieg wurde nicht nur von Autoren der Eidgenossenschaft gedeutet und kommentiert, um die Ereignisse einzuordnen und verarbeiten zu können, sondern auch von auswärtigen Verfassern. Georg Philipp Harsdörffer (1607-1658), ein Gelehrter, Dichter, Jurist und Wissenschaftler aus Nürnberg, kommentierte die Ereignisse aus protestantisch-deutscher Sicht in seiner Flugschrift «Parnassi Trutina Oder Relation Was über den in der Eydgnossenschafft jüngst geführten Krieg und bald darauff gefolgten Frieden in Parnasso für Discurs und Gedancken geschöpfft». Der Parnass ist ein griechischer Gebirgsstock, der in der griechischen Mythologie als Sitz der Musen galt. «Trutina» ist der lateinische Begriff für «Waage» und steht für eine unabhängige Justiz. Der Text erschien anonym und mit fingiertem Druckort noch im Kriegsjahr 1656. Die Identifikation des anonymen Autors und des Verlagsortes als Bremen gelang Emil Weller in seiner Auflöschung anonymer und pseudonymer Schriften.¹⁶³

Inhaltlich ist der Text in die griechische Mythologie eingebettet; die parnassischen Götter kommentieren die Ereignisse und versuchen, unparteiisch zu vermitteln. Sie hätten Kenntnis davon erhalten, dass in der sonst so friedlichen Eidgenossenschaft jüngst ein Krieg stattgefunden habe. In der Eidgenossenschaft hätten die Angehörigen verschiedener Konfessionen, welche über ein Jahrhundert friedlich zusammengelebt hätten, nun doch die Waffen gegeneinander erhoben mit «erbärmliche[r] Blutvergiessung».¹⁶⁴ Umso erstaunlicher sei aber die Kunde, dass sie bereits wieder Frieden geschlossen hätten, «die verbitterte Gemüther schon außgesöhnet / vnd der Frieden würcklich erhäbt worden / dermassen [...] biß ein eigener abgefertigter Gott die Gewißheit eingebracht / keinen Glauben beysetzen wollen».¹⁶⁵ Die Götter loben, dass der Frieden nicht nur auf dem Papier stehe, sondern bereits gelebt

¹⁶⁰ BBB Mss. Mül. 486 (8), fol. 3-5: 1656 – Vielmerger-Action; Schilpli, Beschreibung: 103-106, 109; StAZH A 235.5: 1656 – 1655 – Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg).

¹⁶¹ Schilpli, Beschreibung: 107.

¹⁶² Schilpli, Beschreibung: 108.

¹⁶³ Weller, Druckorte: 19.

¹⁶⁴ [Harsdörffer,] Parnassi Trutina: 3.

¹⁶⁵ [Harsdörffer,] Parnassi Trutina: 3.

werde. Ausserdem vermuten sie, dass eine besondere Vernunft hinter dieser Leistung stecken müsse, die auch der fiktive Parnassische Senat für sich nutzen möchte. Deshalb wolle die Flugschrift die entsprechenden Ereignisse behandeln.

Die lange Einmütigkeit trotz unterschiedlicher Konfessionen habe verschiedene Gründe. Beide Teile seien etwa gleich mächtig und über alte Verwandtschaftsbeziehungen verbunden. Seit 1531 würde der Frieden von beiden Seiten bewahrt werden und Streit verhindert. Für die parnassischen Götter sei dies erstaunlich, denn die Religion beherrsche «den menschlichen Sinn mit solchem nachdrücklichen Eyffer / daß jeder lieber vnd freywilliger Gut vnd Blut auffsetzen / als von seinem mit der Muttermilch eingesognen / oder in das Hertz eingepflanzten Glauben abzutreten».¹⁶⁶ Die Menschen würden lieber Vermögen und Leben riskieren, als ihren Glauben aufgeben. Im Reich und in Frankreich seien aufgrund der ungleichen Lehren «ganze Fließ deß Menschen Bluts jämmerlich vergossen worden».¹⁶⁷

Die Eidgenossen hätten trotz der Schwierigkeiten und konfessionellen Konflikte in den angrenzenden Gebieten in friedlichem Verständnis zusammengelebt. Erst, nachdem der grosse Deutsche Krieg geendet hatte, waren sie in Streit ausgebrochen. Harsdörffer erkannte bereits in der geopolitischen Lage der Eidgenossenschaft einen Grund für den langen Frieden. Die europäischen Grossmächte hatten ein Interesse an einer vermeintlich unabhängigen Eidgenossenschaft, welche die wichtigen Alpenpässe und Verkehrswege sicherte und als Söldnerreservoir zur Verfügung stand. Einige der parnassischen Götter vermuten, dass nun diese auswärtigen Mächte einen Krieg in der Eidgenossenschaft angezettelt hätten, um die ausstehenden Soldzahlungen zu umgehen. Daher sei «das Fewer / durch Erhitzung etlich Zürchischer Vorsteher dermassen meisterlich geschieret worden»,¹⁶⁸ dass die daraus erwachsene Flamme die ganze Eidgenossenschaft ergriffen habe.

Es stelle sich aber dennoch die Frage, weshalb ein so hitziger Krieg so rasch geendet, der Frieden schneller beschlossen und unterzeichnet wurde, als man sich im Reich auch nur auf eine Präambel des Westfälischen Friedens hatte einigen können? Es sei erstaunlich, dass der Krieg, in welchem so viele «ehrliche Geschlechter vnd Bürger jämmerlich niedergemetzget»,¹⁶⁹ Frauen zu Witwen und Kinder zu Waisen gemacht wurden, die erhitzten Gemüter nicht nach Rache dürsteten, sondern es schnell zur Niederlegung der Waffen geführt hatte. Der Heldentum der eidgenössischen Schlachtenhelden habe sich in eine Zaghaftheit verwandelt. Dennoch seien sie den Vorfahren vorzuziehen, da «sie durch die gemeldte friedfärtige *action* an statt einer Kleinmütigkeit / vielmehr eine sonderbahre Vernunft vnd Eyfer in gemeinnützlichen Sachen der ehrbahren Welt vorgestellt hätten».¹⁷⁰ Der Zwiespalt im Glauben und die erlittenen blutigen Schäden hätten ihren Verstand nicht so weit verdunkelt oder die Liebe gegenüber dem Vaterland erkaltet, dass sie dadurch ihre teure Freiheit riskiert hätten. Denn die

¹⁶⁶ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 3-4.

¹⁶⁷ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 4.

¹⁶⁸ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 6.

¹⁶⁹ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 7.

¹⁷⁰ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 8.

fremden Mächte würden ihnen diese nur zu gerne rauben wollen. Der Autor attestiert den Eidgenossen die Fähigkeit, «so oft es ihre eygne Erhaltung oder ein bevorstehende Gefahr erfordere [...] den Zorn in Lieb / vnd den Haß in Freundschaft zu verwandeln wusten».¹⁷¹ Denn man hätte zwar den Krieg der widrigen Religion halber lieber weiter geführt, wusste aber, dass die auswärtigen Monarchien den Republiken gegenüber feindlich eingestellt waren. Die auswärtigen Königreiche hätten ein vom Krieg geschwächtes *Corpus helveticum* nur zu gern überfallen und unterdrücken wollen. Die Eidgenossenschaft wäre trotz ihrer unfruchtbaren Böden, aufgrund derer sie auf Importe angewiesen war, wegen ihrer Alpenpässe und Söldner interessant für die europäischen Grossmächte.

Aus Sicht von Harsdörffer ging es in der eidgenössischen Friedensfindung und –praxis darum, den eigenen Untergang abzuwenden, der durch auswärtige Invasionen ausgelöst werden könnte. Nur gemeinsam könnten die eidgenössischen Republiken überleben. Daher würde auch keine der beiden konfessionellen Parteien die jeweils andere unterdrücken, da keine von ihnen mächtig genug für so eine Handlung war. Sollten sie es dennoch versuchen, würden sich die unterdrückten Orte mit auswärtigen Mächten verbünden, was eine unkontrollierbare Kettenreaktion zur Folge hätte und das Überleben der Eidgenossenschaft gefährden würde.

Harsdörffer sieht aber auch einen Zusammenhang mit dem Bauernkrieg von 1653. Die Wunden des Untertanenaufstandes seien noch nicht verheilt, der eingesetzte Frieden noch labil und die Obrigkeiten könnten sich nicht des absoluten Gehorsams ihrer Untertanen gewiss sein. Da die «gemeine Leut lieber in Ruhe leben / als die Waffen ergreifen wollen»¹⁷² und das bereits vergossene Blut von Brüdern und Freunden sie betrübe, mussten die Obrigkeiten sich davor schützen, dass sich die Untertanen erneut gegen sie erheben. Derartige Überlegungen könnten dafür verantwortlich gewesen sein, dass die Luzerner Heeresleitung die Entlebucher Truppen nicht ins Hauptheer einzog, sondern zur Grenzsicherung gegen das benachbarte Emmental einsetzte. Auch Bern verwendete die Berner Untertanen vor allem für die Grenzsicherung. Das Hauptheer bei Villmergen bestand vorwiegend aus Welschen und Aargauer Truppen.¹⁷³ Die Obrigkeiten mussten daher den Krieg so schnell wie möglich wieder beenden. Der Autor schlussfolgerte, dass ein langer Krieg der Eidgenossenschaft keinen Nutzen, aber grosse Gefahr für die Republiken, ja den Untergang der Freiheit, «das Joch der Dienstbarkeit» und den Spott der ehrbaren Welt brächten. Daher habe man den Frieden gefördert, den Religionshass und andere Leidenschaften unterdrückt und durch Vaterlandsliebe ersetzt. Diese Leistungen seien nicht nur Vorbild für das Deutsche Reich, sondern auch eine Handlung, für die die eidgenössischen Nachkommen ihren Vorfahren zu grossem Dank verpflichtet sein werden.

Die fiktiven parnassischen Götter entscheiden sich daher, eine eidgenössische Gesandtschaft an den Reichstag in Regensburg zu schicken. Dazu erhalten die Gesandten eine Instruktion, die den zweiten

¹⁷¹ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 8.

¹⁷² [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 10.

¹⁷³ Egloff, Gleichnis: 90-92.

Teil der Flugschrift ausmacht. Die Gesandten sollen sich an die Stände und Entscheidungsträger des Deutschen Reiches wenden, damit Letztere «alles was zu Erhaltung deß Reichs»¹⁷⁴ und des Friedens nötig ist, unternehmen. Die Eidgenossenschaft zeige einen vorbildlichen Weg auf, der auch die konfessionspolitischen Probleme des Reiches befrieden solle. Im Reich habe aber der Westfälische Frieden noch keine alltägliche Befriedung gebracht. Deshalb werde ein paritätisches System gefordert, welches die Probleme der konfessionellen Spaltung verlässlich lösen könnte. Die politische Vernunft müsse wichtiger sein als konfessionelle Partikularinteressen; Personen müssten unabhängig ihrer Konfession beurteilt werden. Daher hoffe man nun, dass auch die Deutsche Nation, deren Vorfahren ritterlich für Freiheit gekämpft hatten, eine rühmliche Zukunft, ein friedliches Vaterland, blühende Städte, reichen Handel und hohe Schulen erhalten werde. Dazu müsse aber zwischen den Religionen Vertrauen gestiftet werden, damit sie «in Brüderlicher Einträchtigkeit sich zusammen halten»¹⁷⁵ und gegen allfällige Gefahren gewappnet sind. Nur so könnten sie ihre Freiheit bewahren.

Die lutherisch-protestantische Aussenperspektive von Georg Philipp Harsdörffer, wie er sie in «Parnassi Trutina» schildert, zeigt, welches grosses Erstaunen die Ereignisse in der Eidgenossenschaft in den Jahren 1655 und 1656 in Europa auslöste. Man wunderte sich sowohl darüber, dass ein innereidgenössischer Krieg ausbrach, als auch darüber, dass er so schnell wieder befriedet und zu einem lebberen Alltag zurückgefunden werden konnte. Harsdörffer sieht in der eidgenössischen Friedenspraxis, die durch die politische Vernunft geleitet wird, ein Vorbild für die Konfliktlösungspraxis im Reich. Die einander gegenüberstehenden konfessionellen Gruppen stehen sich in religiösen Dingen unversöhnlich gegenüber, stellen aus seiner Sicht aber alltagspolitische Sicherheitsfragen über die religiöse Streitfrage, wodurch sie ihre Einheit wiederherstellen konnten. Gleicher Meinung war auch Walter Schnorf, der Verfasser der Flugschrift «Der Neulichste Einheimisch- und Bürgerliche Schweitzer-Krieg», die 1659 publiziert wurde. Es sei höchst erstaunlich, dass in der Eidgenossenschaft die jüngsten Religionsstreitigkeiten «bälder alß man hette hoffen vnd vermuthen können / gelöscht / vnd ihr Vatterland von dem verderben vnd vntergang zimlicher maassen gerettet vnd erhalten worden.»¹⁷⁶ Denn üblicherweise könnten Streitigkeiten in Glaubenssachen nicht ohne grosses Blutvergiessen und Verderben beigelegt werden. Als Kriegsursache betrachtet Schnorf allerdings, dass der alte Landfrieden von 1531 eigentlich keine Seite zufrieden gestellt hatte und grosses Misstrauen zwischen den Konfessionen entstanden war.

3.10.5 Zwischenfazit: Metaphern als Coping-Strategie

Mit mehr als einem Dutzend überlieferter Lieder, von denen mindestens neun als Druckschriften publiziert wurden und in der Bevölkerung zirkulierten, kann davon ausgegangen werden, dass der Gesang eine beliebte Form war, die erlebten Ereignisse einzuordnen, zu kom-

¹⁷⁴ [Harsdörffer,] Parnassi Trutina: 11.

¹⁷⁵ [Harsdörffer,] Parnassi Trutina: 19.

¹⁷⁶ Schnorf, Schweitzer-Krieg: 6.

mentieren, zu deuten und zu bewältigen. Die zahlreichen handschriftlichen und gedruckten Exemplare, die bis heute erhalten geblieben sind, verdeutlichen einerseits, dass die einzelnen Lieder sehr beliebt waren und daher oft mehrfach aufgelegt wurden. Andererseits wird ersichtlich, dass die Verbreitung sowohl des Liedgutes als Ganzes als auch einzelner Lieder sehr gross gewesen sein muss. Man darf davon ausgehen, dass die meisten Einwohner der Eidgenossenschaft mit mehreren der Volkslieder in Kontakt gekommen sind.

Der Grossteil der Lieder war aus katholischer Sichtweise verfasst. Die evangelischen Volkslieder wurden bis auf eine Ausnahme nicht gedruckt, was auf eine geringere Verbreitung hindeuten könnte. In den Villmergerschlachtliedern standen sich in der Regel Bern und Luzern gegenüber, wobei nur teilweise erwähnt wurde, dass Letztere durch die Freiämter Milizen unterstützt wurden. In den Rapperswilerliedern standen stattdessen Zürich und insbesondere General Hans Rudolf Werdmüller im Zentrum des Liedes.

Dabei wurde vielfach auf die gleichen Topoi eingegangen, sowohl in Liedern katholischer als auch evangelischer Verfasser. Erstens waren die Berner Truppen zahlenmässig und von ihrer Ausrüstung her enorm überlegen, unterlagen aber in der Schlacht den katholischen Truppen deutlich. Damit sollten die überragenden Leistungen der katholischen Soldaten betont werden, die einen Hauptteil der Rezipienten der historischen Schlachtenlieder ausmachten. Zweitens mussten die Berner Truppen enorme Verluste einstecken. Viele Soldaten kamen ums Leben oder wurden verwundet, die Kriegskasse wurde an die katholischen Truppen verloren, ebenso wie zahlreiche Fahnen, Banner und Geschütze. Die Betonung dieser Elemente und die teilweise sehr ausführlichen Auflistungen von Verlusten und Beutegegenständen deuten darauf, dass dieses Faktum von den Liedmachern und ihren Rezipienten als besonders wichtig betrachtet wurde. Denn anhand der Verluste an Soldaten, Waffen und Kriegskasse sowie anhand der Luzerner Beute wurde der überragende Sieg materiell sichtbar, erfahrbar und in gewisser Weise zählbar. Drittens erhalten die katholischen Truppen göttliche und marianische Unterstützung. Denn die evangelischen Soldaten haben sich – viertens – vor der Schlacht nicht nur schändlich gegenüber Menschen verhalten, sondern auch gegenüber Gott, indem sie Kirchen und religiöse Kultusgegenstände zerstört und geschändet haben. Die Evangelischen sind also selber schuld an ihrer vernichtenden Niederlage und den hohen Verlusten. Die Katholischen hingegen können sich der Gunst und Gnade Gottes sicher sein. Ihnen bleibt die Gewissheit, die einzig wahre Religion zu besitzen und verteidigt zu haben. Fünftens wird Zürich für den Krieg verantwortlich gemacht und die Lieder enden, sechstens, immer mit der Bitte um göttlichen und marianischen Beistand sowie dem Dank für die bisherige Gnade. Und am wichtigsten: die katholische Propaganda vermittelte die Vorstellung, Zürich und Bern hätten den Krieg begonnen, weil sie den katholischen Glauben aus der Innerschweiz vertreiben und die Miteidgenossen quasi zwangskonvertieren wollten. Diese Interpretation findet sich auch in den Schlachtberichten, weniger aber in den gelehrten Kriegsreflexionen.

Das Reproduzieren der immer gleichen Narrative und die grosse

Konstanz identischer Schlacht- und Gegenwartsdeutung deuten darauf hin, dass in der Bevölkerung die Ereignisse ähnlich interpretiert wurden und nur wenige Punkte kontrovers diskutiert wurden. Die interpretativen Differenzen wurden zwischen den Kriegsparteien geführt und kaum innerhalb. Lediglich auf der Verliererseite wurden unterschiedliche Interpretationen angeboten. Nach dem Krieg war es für die katholischen Medien problemlos möglich, öffentlich die Wahrheitsfrage anzusprechen, ohne sie zu diskutieren. Die Grenzen und Gruppenzuteilungen waren gesetzt. In einem Uerner Volkslied wurde Bern explizit gewarnt, sich nicht weiter in Angelegenheiten anderer Orte einzumischen, es würde doch nur wieder scheitern wie in der Schlacht gegen Luzern. «Hättest unseren Allein seeligmachenden Glauben behalten, / So wär es dir nicht ergangen solchergestalten, / So wurdest du dem Teüffel nicht zu Theil».¹⁷⁷

Auf Seite der Sieger wurden die militärischen Ereignisse glorifiziert. Trotz schrecklicher Erlebnisse in den Schlachten und Verlusten von Mitsoldaten verhinderten die Grenzen des Sagbaren, dass über negative Aspekte des Krieges gesprochen wurde. Stattdessen feierte man den Sieg mit Prozessionen und demonstrativer Zurschaustellung der Beute. Um über die gewaltsamen Ereignisse lobpreisend berichten zu können, griffen die katholischen Volkslieder daher mit Vorliebe auf Metaphern zurück. Für die Zeitgenossen waren die Personifikationen der eidgenössischen Orte verständlich. Bern wurde durch einen Bären personifiziert, Zürich durch einen Löwen und Luzern durch einen Wilden, der an das Ideal der Alten Eidgenossen und tugendhaften Vorfahren erinnerte. Was nicht in realitätsnahen Beschreibungen gesagt werden konnte, nämlich dass man selbst Miteidgenossen des gegnerischen Heeres getötet hatte, oder dass man enge Freunde verloren hatte, wurde durch eine allgemein verständliche Bildsprache geschildert. Die glorifizierenden Schlachtenlieder und Truppenprozessionen verschwiegen, dass der Krieg Opfer gekostet hatte und vielen Familien den Hausvater genommen hatte.

Die bildhafte Sprache der Volkslieder und vergleichsweise sachlichen Schilderungen in den Schlachtberichten zeigen, dass nicht nur die eigenen Verluste mit Tabus behaftet waren. Die materiellen Verluste der Gegner konnten zwar benannt werden, nicht aber die Gewalttätigkeiten an Leib und Leben. Stattdessen wurden medizinische Vergleiche zu einer beliebten, wiederkehrenden Metapher, die sowohl in den Volksliedern als auch auf den Titelbildern der Liedflugschriften mit Vorliebe genutzt wurde. Der Berner Bär musste aufgrund seines unvorsichtigen Verhaltens und Unwohlseins zwei Aderlasse durch einen Medicus über sich ergehen lassen sowie Medizin einnehmen, um geschwächt, aber gesünder wieder in seine Höhle zurückzukehren. Aderlasse galten als medizinische Interventionen zur Kur von Krankheiten. Der Zürcher Löwe hatte wohl einen faulen Zahn, den man ihm ziehen musste, damit es ihm wieder besser ging.

Mit den medizinischen Metaphern wurde nicht nur das Unausprechliche beschreibbar, sondern auch deutlich gemacht, wie man zu den evangelischen Miteidgenossen stand. Der Berner Bär oder der

¹⁷⁷ BBB Mss.h.h.VI.44 (17b), fol. 1: 1656 – Lied Eines Uerners.

Zürcher Löwe waren nicht grundsätzlich verdorben und wurden nicht vernichtet oder getötet. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie gerade nicht gesund waren und eine medizinische Behandlung benötigten, damit es ihnen wieder besser ging. Sie hatten die Miteidgenossen geplagt, da ihnen unwohl war und sie Schmerzen hatten. Damit war rhetorisch der Weg geebnet, dass in der realen Welt die evangelischen Orte in die Gemeinschaft der Eidgenossenschaft zurückkehren konnten. Die Darstellung des konkreten Gegners in den fiktiven Figuren des Berner Bären und Zürcher Löwen führte zudem dazu, dass das Feindbild abstrakt ausgestaltet wurde. Auch wenn jedem klar war, dass der anderskonfessionelle Handelspartner, mit dem man seit Jahren Waren austauschte, zu eben diesen metaphorisch ausgestalteten Feindfiguren gehörte, so war die konkrete Person dennoch davon gelöst. Damit waren nach dem Krieg das gemischtkonfessionelle Zusammenleben, die Beziehungen, Kontakte und Berührungspunkte zwischen den konfessionellen Gruppen zwar getrübt, brachen aber nicht völlig auseinander.

Sowohl die katholischen Volkslieder als auch die Schlachtenberichte betonten, die Zürcher würden mit dem Krieg beabsichtigen, «unsern alten, katholischen, römischen, allein selig machenden Glauben»¹⁷⁸ zu unterdrücken und zu vernichten. Die evangelischen Kriegsziele wurden als absolute Vernichtung der katholischen Lehre dargestellt. Sie würden sogar bezwecken, das ganze Papsttum, Mailand und Rom anzugreifen und unter evangelische Kontrolle zu bringen. Rhetorisch wurde damit mehr als einhundertzwanzig Jahre nach der Reformation immer noch betont, es handle sich bei der katholischen Konfession um den einzig wahren Glauben. Die gegnerische Seite beabsichtige nichts Geringeres, als diesen vollständig auszulöschen.

Da Zürich und Bern den Krieg verloren hatten, entstanden auf evangelischer Seite weniger populäre Medien, denn es gab nichts zu glorifizieren oder zu feiern. Die evangelischen Verlierer verarbeiteten die vergangenen Ereignisse daher weniger prominent in Liedern als die katholischen Sieger. Die evangelischen Liedtexte unterschieden sich nicht nur inhaltlich von den katholischen. Sie wurden auch seltener in gedruckter Form publiziert. Die Nachfrage nach gedruckten Liedtexten, welche die Niederlage noch akzentuierten, war geringer als diejenige nach freudigen Spottgedichten. Ausserdem entstanden die evangelischen Lieder in der Regel als Reaktion und Antwort auf ein katholisches Spottlied. Auslöser dafür, einen derartigen Text zu verfassen, war damit weniger die Kriegserfahrung oder militärische Niederlage als vielmehr der gegnerische Spott und Hohn. Die evangelischen Volkslieder dienten der Rechtfertigung für die eigene Sicht oder übten Kritik an den verantwortlichen Kriegsakteuren wie General Werdmüller.

¹⁷⁸ Keyser, Bericht: 194.

3.11 Befriedung des Konflikts durch Rückbesinnung auf gemeinsame Teilidentitäten

Im frühneuzeitlichen Europa ereigneten sich zahlreiche Religionskriege oder Konflikte mit entscheidenden konfessionspolitischen Komponenten, von denen der 1. Villmergerkrieg von 1656 nur ein besonderes Beispiel darstellte. Sie alle zeichneten sich nicht nur durch unterschiedlich gelagerte Kontexte aus, die dazu führten, dass sich die Auseinandersetzungen ebenfalls verschiedentlich ausgestalteten. Sie wiesen darüber hinaus gewisse Gemeinsamkeiten auf. Wayne te Brake konnte aufzeigen, dass die Verkettung einer beschränkten Anzahl immer gleicher historischer Mechanismen in der Frühen Neuzeit zu einer Vielzahl divers gearteter Religionskriege führte. Diese Mechanismen traten dabei in unterschiedlichen Kombinationen auf. Gleichzeitig konnte er ein Bündel an Mechanismen ausmachen, die Religionsfrieden ermöglichten. Die Art und Weise sowie unter welchen Bedingungen die Konflikte befriedet wurden, waren ebenso vielfältig, wie die jeweiligen Gemengelagen und Religionskriege selbst.¹

Er eruierte vier zur Eskalation beitragende Mechanismen. Diese umfassten einerseits die Aktivierung politischer Identitäten und damit verbundene Ausgrenzungen, andererseits den Aufbau konfessionell getrennter, grenzüberschreitender Unterstützungsnetzwerke auf beiden Seiten, die dazu beitragen, den Streit als Konflikt zwischen fixen Kategorien zu definieren. Ausserdem hätten die Entstehung politischer Körperschaften, welche Menschen und Gruppen miteinander verbanden, die bisher nicht verbunden waren, und die Polarisierung, die auftritt, wenn Akteure auf beiden Seiten die Identitätsgrenze überwachen und friedliche Zusammenarbeit über diese Grenze hinweg erschweren, zur Eskalation beigetragen. In unterschiedlicher Kombination führten diese vier Mechanismen immer wieder zu religiösen Konflikten.²

Für das Beispiel des 1. Villmergerkrieges können alle vier Mechanismen ausgemacht werden, allerdings unterschiedlich ausgeprägt. Die konfessionellen Gruppen verfügten durch ihre Zugehörigkeit zu den monokonfessionellen Orten bereits über eigene politische Identitäten, die durch das Zürcher Kriegsmanifest und die beiden katholischen Antwortschriften bewusst aktiviert wurden. Beide Seiten forderten überdies auswärtige Hilfe an unter konfessionellen Vorzeichen. Die evangelischen Orte hätten den Krieg nicht gewagt, hätten sie nicht mit finanzieller Unterstützung durch die Niederlande und England gerechnet. Auch die katholischen Orte aktivierten ihre Bündnisse und katholischen Mächte wie Habsburg oder den Papst. Neue politische Körperschaften hingegen können nur in Ansätzen ausgemacht werden. Die katholischen und evangelischen Orte waren traditionell bereits je untereinander enger verbunden als mit den eidgenössischen Mitgliedern der anderen Konfession. Die katholischen fünf Orte der Innerschweiz pflegten einen intensiven Austausch und trafen sich häufiger untereinander auf katholischen Sondertagsatzungen als die evangelischen Orte auf gesamteidgenössischen Tagungen. Die engere Verbindung, die zwischen Bern und Zürich im Kontext des beabsichtigten Bundesprojektes entstand, kann ebenfalls nur am Rande als neuer politischer Verband

¹ te Brake, War: 11-16.

² te Brake, War: 15-16.

zur Eskalation beigetragen haben, da er nur einen begrenzten Personenkreis inkludierte. Schliesslich fand auf allen politischen Ebenen eine Polarisierung statt. Die Fronten zwischen den beiden Lagern verhärten sich nicht nur bei den Regierungsvertretern von Zürich und Schwyz, sondern auch in der Bevölkerung. Die politische Propaganda hatte bis im November 1655 dazu geführt, dass selbst die Bevölkerung in den Dörfern misstrauisch auf die andere Seite der Grenze schaute. Gerüchte über bevorstehende gegnerische Angriffe wurden aufgebauscht und an die Obrigkeiten weitergeleitet. Wortgefechte zwischen Angehörigen unterschiedlicher Konfession arteten nicht selten in gegenseitige Beleidigungen aus.³

Daneben trug te Brake diejenigen Mechanismen zusammen, die jeweils zu einer Deeskalation beitrugen und einen Religionsfrieden ermöglichten. Dazu zählten formelle und informelle Verhandlungen von engagierten Akteuren, die mit Hilfe von Schlichtungsverfahren versuchten, die Differenzen religiöser Identitäten in ihrer politischen Bedeutung zu vermindern. Die unterschiedlichen Kompromisse und Lösungen versuchten, politisch vertretbare Räume für konfessionelle Koexistenz zu schaffen. Ein weiterer Mechanismus bestand in überragenden militärischen Siegen, die einer der Parteien eine politische Dominanz über die andere verschaffte. Dies ermöglichte der siegreichen Partei, eine neue Ordnung zu schaffen, die aus Sicht der Besiegten nicht immer als gerecht oder ausgeglichen wahrgenommen und beurteilt wurde. Unterschiedlich kombiniert erlaubten diese Mechanismen, einen mehr oder weniger dauerhaften Religionsfrieden zu installieren. Daher gestalteten sich die frühneuzeitlichen Religionsfrieden sehr unterschiedlich.⁴

Auch hier treffen beide Faktoren auf das Fallbeispiel des 1. Villmergerkrieges zu. Sowohl eidgenössische als auch ausländische Vermittler taten alles, um Friedensbedingungen zu schaffen, die eine politisch lebbare Koexistenz ermöglichten. Hinzu kam, dass die katholischen Orte einen deutlichen militärischen Sieg erreichen konnten und daher eine Situation entstand, in der die Kompromissfindung erleichtert wurde. Denn die evangelischen Ansprüche mussten sich den katholischen Interessen unterordnen. Die Verhandlungen mussten nicht zwingend einen Vergleich finden, der für beide Seiten gleich akzeptabel war. Die Dominanz der katholischen Orte spiegelte sich nicht nur in den Friedensbestimmungen wider, sondern führte auch dazu, dass der Frieden konfliktbehaftet blieb und die konfessionellen Konflikte nur vorübergehend eingefroren werden konnten. Denn er brachte keine echte Gleichberechtigung, sondern «an enduring, if messy, religious peace».⁵ Wie der vermittelte Frieden ausgestaltet wurde, wird im Folgenden untersucht und erläutert.

3.11.1 Der 3. Landfrieden von 1656

Der 1. Villmergerkrieg hatte als lokaler Zwist begonnen und war als typischer Mehrebenenkonflikt aufgrund der konfessionspolitischen

³ Lau, Stiefbrüder: 103.

⁴ te Brake, War: 16-17.

⁵ te Brake, War: 44.

Gegensätze der eidgenössischen Orte zu einer militärischen Auseinandersetzung eskaliert. Dennoch dauerte er vergleichsweise kurz. Der Auszug der Zürcher Truppen war Anfang Januar 1656 erfolgt; die Friedensverhandlungen wurden bereits im Februar aufgenommen. Die reformierten Orte Zürich und Bern gingen überraschend als Verlierer aus dem Konflikt hervor. Die Berner Truppen unterlagen am 24. Januar den katholischen Truppen bei Villmergen. Zürich belagerte erfolglos die Stadt Rapperswil.⁶ Dennoch sprachen neben den Schlachtniederlagen weitere Gründe dafür, weshalb Zürich und Bern dem Friedensschluss zustimmten, der ihnen keine Vorteile einbrachte. Einerseits war das Kriegführen für die eidgenössischen Orte immer eine grosse finanzielle Belastung, die man nicht bereit war, zu bezahlen. Die erwarteten finanziellen Hilfsleistungen aus den Niederlanden und England liessen zudem auf sich warten. Es war ausserdem immer schwierig, Milizen längere Zeit im Krieg zu behalten. Arbeit zu Hause, Kriegsmüdigkeit sowie fehlende Motivation führten zu zahlreichen Desertionen. Gerade so kurz nach den letzten Untertanenunruhen im Bauernkrieg von 1653 mussten die Obrigkeiten vorsichtig sein und sich vor möglichen Meutereien schützen. Dies traf auf beide Kriegsparteien gleichermassen zu. Daneben wussten die katholischen Orte, dass sie nicht mächtig genug waren, die evangelische Seite vollkommen zu dominieren. Sie mussten einem Frieden so bald als möglich zustimmen, solange sie noch als Sieger aus dem Krieg hervorgehen würden. Die evangelischen Orte hingegen wurden sich der Tatsache bewusst, dass auch sie nicht stark genug waren, die andere Seite zu besiegen. Hinzu kam die Sorge der eidgenössischen Orte vor auswärtiger Einmischung. Man wusste, dass man nur gemeinsam gegen die Grossmächte bestehen konnte. Eine Weiterführung oder gar Ausdehnung des Krieges hätte die Existenz der unabhängigen Eidgenossenschaft bedroht. Pragmatische Überlegungen ermöglichten wie in Augsburg, einen Kompromiss einzugehen.⁷

Appenzell appellierte daher in seinem Schreiben an Schwyz am 9. Februar 1656, einer vermittelnden Tagsatzung zuzustimmen, «wie Nach vnser Schudligkeit vnerspart zur alten deniengen so gemeinen Nutz funderen möchte vnverzoglich bequemen.»⁸ Krieg wurde als Nachteil für die ganze Eidgenossenschaft betrachtet. Dies widerspreche dem allgemeinen Wohl aller Orte. Auch alle anderen neutral gebliebenen Orte, Basel, Solothurn und Freiburg, sowie der französische Botschafter Jean de la Barde setzten sich engagiert dafür ein, Waffenstillstandsverhandlungen einzuleiten. Ein vermittelter Friede schien der letzte Ausweg zu sein, bevor sich die Ereignisse verselbständigten.⁹ Schliesslich sorgte auch eine gemeineidgenössische Identität dafür, dass beide Seiten rasch für Friedensverhandlungen bereit waren. Dieser letzte Punkt wird in den folgenden Ausführungen aufzuzeigen sein.

Nachdem ein letzter Stürmungsversuch durch Zürich auf die Stadt Rapperswil misslungen war, einigten sich die Kriegsparteien auf einen Waffenstillstand ab dem 12. Februar. Die gesamteidgenössische Tagsatzung in Baden zur Vermittlung eines Friedens begann am 14. Fe-

⁶ Rothlin, Krieg: 38.

⁷ François, Grenze: 140-141.

⁸ StASZ HA.IV.442.005, fol. 253a: 1656 – Erster Villmergerkrieg.

⁹ Lau, Stiefbrüder: 114.

bruar. Obwohl auf beiden Seiten militärische Vorbereitungen dafür getroffen wurden, den Krieg allenfalls weiterzuführen,¹⁰ wurde schnellstmöglich die Öffentlichkeit über die Friedensverhandlungen informiert. Die eidgenössischen Orte berichteten in die Gemeinen Herrschaften und den auswärtigen Mächten wie dem deutschen Kaiser, dem König von Frankreich oder dem Kurfürsten von Bayern schriftlich, dass man zum Frieden zurückgefunden habe. Damit zeigte man den Grossmächten, dass man das Problem selbst schon gelöst hatte und nicht mehr auf Hilfe oder auswärtige Einmischung angewiesen war.¹¹ Dies sollte ein fremdes Eingreifen verhindern und verdeutlicht die internationale Dimension des Konflikts. Die Eidgenossenschaft war in ein gesamteuropäisches Mächtegleichgewicht und Politikverständnis eingebunden. Das eigene Überleben hing massgeblich von den Interessen der benachbarten Grossmächte ab.¹²

Sowohl der französische Ambassador de la Barde als auch die Anhänger der kaiserlichen Partei in der Eidgenossenschaft boten an, zwischen den streitenden Orten zu vermitteln. Vor allem die Bemühungen der kaiserlichen Partei unter der Führung des Basler Bürgermeisters Johann Rudolf Wettstein und Sebastian Peregrin Zwyer von Evebach waren massgeblich für den Friedensfindungsprozess verantwortlich und konnten die Rolle de la Bardes auf sein blosses Angebot reduzieren.¹³ Dennoch gestalteten sich die Verhandlungen zäh und verlangten von den unbeteiligten, vermittelnden Orten Solothurn, Freiburg und Basel grössten Einsatz ab.¹⁴ Die Fronten waren derart verhärtet, dass anfänglich konfessionell getrennt verhandelt wurde. Zürich und Bern trafen sich mit den evangelischen Schiedsorten in Brugg, die fünf Inner-schweizer Orte mit den katholischen Schiedsorten in Mellingen. Den Schiedsorten kam im ganzen Verfahren eine bedeutende Rolle zu. Mehrfach wurden Friedensbedingungen hin- und hergereicht.¹⁵

Zürich war nur widerwillig bereit, einen Frieden zu verhandeln. Die Drohung Berns, notfalls einen Separatfrieden abzuschliessen, konnte Zürich schliesslich doch dazu bewegen, einzulenken. Die Kriegspartei war allerdings immer noch so stark, dass zu Beginn derart hohe Forderungen an die katholischen Orte gestellt wurden, dass es scheint, ein Scheitern der Friedensverhandlungen könnte beabsichtigt gewesen sein. Die Schiedsorte erreichten durch enormen Einsatz, dass die beiderseitigen Forderungen nach und nach abgemildert wurden. Bürgermeister Johann Rudolf Wettstein (1594-1666) übernahm die Vermittleraufgabe für den Schiedsort Basel und erreichte, dass durch die Scharmützel an der Bernisch-Luzernischen Grenze die Kriegshandlungen nicht erneut ausgelöst wurden. Luzern drohte mit einem neuerlichen Angriff. Wettstein brachte die evangelischen Orte dazu, den Konflikt nicht erneut eskalieren zu lassen und ebenfalls mit Gewaltdrohungen zu reagieren. Stattdessen gaben sie dank seiner Intervention in weiteren Friedensforderungen nach und trugen somit entscheidend zur

¹⁰ Lau, Stiefbrüder: 115.

¹¹ EA, Bd. 6, Abt. 1: 319-320.

¹² Rothlin, Krieg: 38.

¹³ Lau, Stiefbrüder: 107-108.

¹⁴ Rothlin, Krieg: 38.

¹⁵ EA, Bd. 6, Abt. 1: 322-323.

Deeskalation bei.¹⁶ Schliesslich konnte am 7. März ein Friedensvertrag unterzeichnet werden, der im Grunde den Status quo ante wiederherstellte.¹⁷

Dieser sogenannte 3. Landfrieden beendete den 1. Villmergerkrieg zwischen den evangelischen Orten Zürich, Bern und Schaffhausen und den katholischen Orten Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Luzern. Schaffhausen hatte erfolglos versucht, als unparteiischer Ort behandelt zu werden. Doch da es Zürich Truppen für Defensivmassnahmen geschickt hatte, welche sich nicht an den Kriegshandlungen selbst beteiligten, gingen die katholischen Orte nicht darauf ein. Aufgrund der militärischen Misserfolge der evangelischen Orte befand sich die katholische Seite in der Gewinnerposition und konnte den Frieden diktieren. Die katholischen Orte wussten aber, dass ihre Übermacht nicht den realpolitischen Verhältnissen entsprach, sondern lediglich aus ihrem überraschenden militärischen Sieg resultierte. Sie wussten, wie fragil diese Situation war und vermieden es deshalb, ihre überlegene Position zu sehr auszunutzen. Sie begnügten sich damit, den für sie vorteilhaften Status quo ante wieder herzustellen.¹⁸

Die Bestimmungen des 3. Landfriedens von 1656 bestätigten inhaltlich den 2. Landfrieden von 1531. Aufgestellt wurde der Friedensvertrag im Namen des dreieinigen Gottes und unter Vermittlung der uninteressierten Orte Basel, Freiburg, Solothurn und Appenzell am 7. März in Baden unterzeichnet. Die Vermittlung durch die unbeteiligten Schiedsorte spielte in der Konfliktberuhigung eine entscheidende Rolle und erlaubte es, zu deeskalieren und den Konflikt einzufrieren. Dieses Vorgehen war in ganz Europa verbreitet, um Friedensverträge auszuhandeln.¹⁹ Die Schiedsorte hatten erreicht, dass die Konfliktparteien einander wieder ein Mindestmass an Vertrauen entgegenbrachten. Um den Willen zur friedlichen Koexistenz zu unterstreichen wurde das Datum explizit nach julianischem und gregorianischem Kalender angegeben. Geschlossen wurde der Vertrag zwischen den evangelischen Städten Zürich und Bern auf der einen sowie den fünf katholischen Orten Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Luzern auf der anderen Seite.

Der Friedensvertrag nennt als Ursache für seine Entstehung Irrungen und Missverständnisse, die in einem Bruch und tödlichen Krieg resultiert seien. Dadurch sei viel Unrecht, Blutvergiessen, Raub, Brandschatzung und Verderben über Land und Leute entstanden. Auf einer gesamteidgenössischen Tagsatzung in Baden, die seit dem 3. beziehungsweise 13. Februar stattfände, hätten beide Parteien die Angelegenheit den vermittelnden Orten «freundt: vnd gütlich zuhandlen anvertraut»,²⁰ worauf diese treu, fleissig, eifrig und aufrichtig sich dem Frieden angenommen hätten. Durch Gnade und Beistand Gottes hätten sie erreicht, dass die Zwietracht und der Streit zwischen den Parteien geschlichtet werden konnten. Dementsprechend ist die erste Regelung, dass alle kriegerischen Feindseligkeiten per sofort einzustellen sind, «vnd an deren statt ein ewiger recht / auffrichtiger Christ: vnd

¹⁶ Lau, Stiefbrüder: 115.

¹⁷ Rothlin, Krieg: 38.

¹⁸ Rothlin, Krieg: 38-40.

¹⁹ Carl, Schiedsgerichte: 193-194.

²⁰ Auldgnossisch Fridens-Instrument, 7. Mertzen, 1656: 1.

beständiger Friden / vnd Brüderliche Freündtschafft / Liebe / vnd Verträglichkeit nach lauth der geschwornen Pündten / vnd dem Exempel vnserer frommen Atlforderen / sein vnd bleiben / zu solchem haylsamen / vnd erwünschten Zweck vnd Endt». ²¹

Die Kriegsparteien besinnen sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner. Trotz der konfessionellen Unterschiede sind alle eidgenössischen Orte christlicher Religion. Daneben wird an die ideellen Gemeinsamkeiten erinnert. Man wolle gemeinsam den langwährenden Frieden und die eidgenössische Freundschaft wieder installieren und pflegen. Dazu rufen nicht nur die alten Bündnisse auf, sondern auch die alteidgenössischen Vorfahren. Die Ideale der eigenen Ahnen umfassten neben Fleiss, Frömmigkeit und kriegerischem Mut auch Tapferkeit, Sittsamkeit und Einigkeit. Die frühneuzeitlichen Akteure waren mit diesem Konzept vertraut, weshalb an dieser Stelle ein Hinweis auf die Vorfahren genügte, um die entsprechenden Eigenschaften und Tugenden in Erinnerung zu rufen. Diese Strategie wurde oft genutzt, um die Zeitgenossen zu einem Umdenken und Anpassen des eigenen Verhaltens zu bewegen. Sie sollten sich an den alteidgenössischen Vorbildern orientieren (siehe Kapitel 2.2.1).

Der Landfrieden fährt weiter und erläutert, dass allen im Krieg beteiligten Akteuren vollständige Amnestie gewährt werde. Die Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung in den Freien Ämtern sollten ebenso wenig geahndet werden, wie die Tötung gegnerischer Soldaten in der Schlacht. Dies gelte sowohl für Individuen als auch für Gemeinden oder Obrigkeiten. Dafür hatten sich die unparteiischen Schiedsorte besonders eingesetzt. Schriften und Werke, welche die Konfessionen schmähten, Argwohn produzierten und so Hass und Verbitterung schürten, sollten abgeschafft und gänzlich verboten werden. Die Übeltäter, die sich eines derartigen Verbrechens schuldig machten oder noch schuldig machen sollten, sollten hingegen gebührend bestraft werden. ²² Mit diesen Bestimmungen sollte einerseits eine Versöhnung schnellstmöglich eingeleitet werden, indem nicht durch Bestrafungen neue negative Gefühle geschürt wurden. Andererseits sollte die Bekräftigung des Schmahverbots verhindern, dass erneut Streitigkeiten entstanden, die den labilen Frieden gefährden könnten.

Die Kriegskosten sollen beide Seiten protokollieren und ein unabhängiges Schiedsgericht darüber entscheiden. Wer unverschuldeterweise Schaden genommen habe im Krieg, solle seine Ansprüche ebenfalls einreichen. Damit der Frieden sogleich beginne, sollen die Truppen unverzüglich nach Hause geschickt und die Schanzen geschliffen werden. Auch die eingenommenen Plätze im Thurgau müssen wieder in ihren alten Stand gesetzt werden. Die Gefangenen sollen gegen angemessene Bezahlung ausgetauscht und freigelassen werden. Der Landfrieden befasste sich also im ersten Teil hauptsächlich um diejenigen Punkte, die nun akut getan werden mussten, um den Kriegszustand zu beenden.

Im vierten Artikel beginnen nun die eigentlichen Friedensbestimmungen. Darin wird explizit die Souveränität der einzelnen Orte über die kirchlichen Fragen in ihren Territorien bestätigt. Die Obrigkeiten

²¹ Aйдgnossisch Fridens-Instrument, 7. Mertzen, 1656: 2.

²² Aйдgnossisch Fridens-Instrument, 7. Mertzen, 1656: 2.

seien in ihren Gebieten in ihrer Herrschaftsausübung und «Judicatur vnangefochten / rühwig / vnd vnturbiert».²³ Die Anerkennung der religiösen Souveränität der einzelnen Parteien war eine zentrale Voraussetzung dafür, dass der Religionsfrieden dauerhaft eine konfessionelle Koexistenz begründen konnte. Die Verfassenden der Friedensverträge versuchten damit, die konfessionellen Differenzen in politisch ertragbare Regelungen zu transferieren, um Frieden zu ermöglichen.²⁴

Sollten zwei oder mehr Orte über Herrschaftsrechte, Grenzen, Zölle, Bussen oder ähnliches streiten und sich nicht gütlich verständigen können, solle das unparteiische Schiedsgericht zu gleichen Sätzen aus den interessierten Orten selbst oder aus den unparteiischen Kantonen einen Kompromiss finden. In Bezug auf die Gemeinen Herrschaften sollen die Bestimmungen des 2. Landfriedens und des Badener Vertrags von 1632 weiterhin gelten. Da es zuweilen zu Streit gekommen sei, wann der Badener Vertrag gelte und wann nicht, sollte diese Frage bei Uneinigkeit durch Unparteiische zu gleichen Sätzen entschieden werden. Ansonsten sollen die alten Bünde und Verträge geachtet und eingehalten werden. Damit wurde de iure der Geltungsbereich des Badener Vertrages und des paritätischen Prinzips ausgeweitet. Die Kompetenz, die entscheiden sollte, wie ein Streit behandelt werden sollte, wurde dem Tagsatzungsmehr entzogen und einer Institution mit ausgeglichenen Machtverhältnissen übergeben.²⁵ Diese Bestimmungen sollten allerdings in der Realität nicht umgesetzt werden.²⁶

Der Landfrieden widmete sich ausführlich der Organisation und Bestätigung der Institution des Schiedsgerichts. Wie Wayne te Brake konstatierte, handelte es sich dabei um einen Versuch, künftige Konflikte nicht eskalieren zu lassen. Diese Vorgehensweise findet sich ebenfalls in vielen anderen frühneuzeitlichen Religionsfrieden und erhöhte die Chancen, dass der geschlossene Friedensvertrag den religiösen Konflikt dauerhaft einfrieren oder gar befrieden konnte.²⁷

In Bezug auf die Zürcher Forderung nach Freiem Zug, der bei Konversionen die Emigration ermöglicht hätte, entschied der Vertragstext, jeder Ort möge bei seinem Herkommen und seinen Gewohnheiten bleiben. Falls zwei Orte keinen besonderen Vertrag abgeschlossen hätten, blieb der Konvertit unter der Jurisdiktion seines Heimatkantons, der nach Belieben verfahren sollte. Damit hatte sich die Schwyzer Interpretation des 2. Landfriedens durchgesetzt und wurde hier explizit verschriftlicht.

Abschliessend wurde erläutert, dass die Parteien der Interposition durch die uninteressierten Schiedsorte «auß Liebe vnd Begird zu Ruh vnd Wohlstandt deß wehrten Vatterlandts also eingangen / vnd beschlossen»²⁸ haben. Keinem eidgenössischen Ort sollen seine Freiheiten, Hoheitsrechte, Gerechtigkeiten und Rechtsprechung in religiösen Dingen abgesprochen werden. Die alten geschworenen Bünde, Abschiede, Verträge und Bräuche sollten uneingeschränkt wieder gelten.

²³ Aydgnossisch Fridens-Instrument, 7. Mertzen, 1656: 3.

²⁴ te Brake, War: 11.

²⁵ Pfister, Konfessionskonflikte: 281.

²⁶ Hacke, Konfession: 200.

²⁷ te Brake, War: 11.

²⁸ Aydgnossisch Fridens-Instrument, 7. Mertzen, 1656: 5.

Kein Mitglied solle einen anderen Ort in seinen Rechten beschneiden. Dadurch wurde explizit der Status quo ante wieder hergestellt und alle bisherigen Verträge wieder aufgestellt. Es wurde allerdings erneut nicht geklärt, wie sich die Untertanen der Gemeinen Herrschaften bei einem innereidgenössischen Krieg zu verhalten hatten.²⁹ Möglicherweise hoffte man, die eingesetzten Instrumente zur Friedenssicherung würden ausreichen, dass keine weiteren Konflikte eskalieren.

Um den Vertrag zu bekräftigen und sicherzustellen, dass der Frieden von allen Parteien auf ewig gehalten und nicht angezweifelt werde, haben die beteiligten Orte und unparteiischen Schiedsorte sowie Glarus den Vertrag besiegelt und einzuhalten versprochen.

Der Vertrag wurde den Vertragspartnern ausgehändigt. Ausserdem wurde er gedruckt und unter dem Titel «Aydgnössisch Fridens INSTRUMENT» publiziert. Im Anhang dieser Flugschrift befand sich der bestätigte 2. Landfrieden und der Badener Vertrag von 1632.³⁰ Die eidgenössischen Orte förderten den Druck und die Distribution des Friedensvertrages und sandten ihn aktiv in die Untertanengebiete, den zugewandten und verbündeten Orte sowie an hohe Politiker der umliegenden Mächte.³¹ Die schnelle Verbreitung der Friedensschrift sollte die Deeskalation unterstützen und ein gemischtkonfessionelles Zusammenleben ermöglichen.

Indem er den 2. Landfrieden explizit bestätigte, übernahm er dessen Deeskalationsstrategien. Ziel der Friedensverträge war es, die konfessionellen Differenzen im politischen und alltäglichen Zusammenleben so zu händeln, dass eine friedliche Koexistenz lebbar wurde. Die politischen Übereinkünfte sollten es ermöglichen, dass die konfessionellen Differenzen im Alltag aushaltbar wurden. Um dies zu erreichen, wurden erneut beide Konfessionen anerkannt. Man einigte sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, auch wenn das erwünschte Ziel die Wiederherstellung der Glaubenseinheit gewesen wäre. Die kantonale Souveränität in Glaubensfragen widerspiegelte den Anspruch der einzelnen Orte auf politische Autonomie. Gleichzeitig stellte in den einzelnen Kantonen die herrschaftliche Dominanz nicht nur die konfessionelle Einheit, sondern auch den religiösen Frieden sicher.³² Daneben bestätigte man für künftige Streitigkeiten die installierten Konfliktlösungsstrategien des eidgenössischen Rechts, der eidgenössischen Vermittlung durch die Tagsatzung und die neutralen Orte sowie des Schiedsgerichts. Das Verbot, konfessionelle Sonderbündnisse mit auswärtigen Mächten einzugehen, wurde zwar nicht explizit wiederholt, wurde aber durch die Bestätigung des 2. Landfrieden beibehalten. Dies diente dazu, einen Mechanismus zu entschärfen, der häufig die Eskalation eines Konfliktes förderte, um künftigen Kriegen vorzubeugen. Damit folgte der 3. Landfrieden dem typischen Muster frühneuzeitlicher Religionsfrieden.³³

Auffällig ist, dass der Arther Handel, der im Manifest als Kriegsbegründung noch umfassend erläutert wurde, nun keine Rolle mehr

²⁹ Gallati, Neutralität: 175-191.

³⁰ Folget der Landtfriden Anno 1531. Auffgericht, [1656]: 1-14.

³¹ EA, Bd. 6, Abt. 1: 319-320.

³² te Brake, War: 15-16, 49.

³³ te Brake, War: 52-54.

spielte und nicht erwähnt wurde. Lediglich die Konsequenz aus dem Zwist, die Bestätigung der örtlichen Souveränität auch in Glaubensdingen, findet sich im Landfrieden. Auch die Frage, wer welchen Anteil der Kriegskosten zu bezahlen hatte, wurde ausgeklammert und an ein künftiges Schiedsgericht verwiesen. Diese Frage sollte noch zu langjährigen Diskussionen führen.³⁴

Noch bevor der 3. Landfrieden in gedruckter Form zusammen mit dem Badener Vertrag von 1632 und dem 2. Landfrieden von 1531 publiziert und verteilt wurde, wurden die Untertanen mit Hilfe von Mandaten über den Abschluss des Friedensvertrages informiert.³⁵ Die Wortwahl und Formulierungen in den Mandaten waren entscheidend, da sie die Bevölkerung in einem kritischen Moment über den Abschluss des Friedens informierten und damit als Befehl angesehen werden könnte, alle militärischen Handlungen, Scharmützel und Feindseligkeiten per sofort einzustellen. Die Art und Weise, wie die Bevölkerung davon überzeugt werden sollte, den Kampf gegen den einstigen Feind einzustellen, war daher sehr wichtig. Die Selbst- und Fremdbilder, die darin angesprochen wurden, entschieden darüber, ob die obrigkeitlichen Befehle erfolgreich waren oder nicht und damit darüber, ob die Soldaten und Bevölkerung den Frieden mittragen würden.

Im Luzerner Mandat wurde daher deutlich gemacht, dass «die in Löblicher Eydtgnoßschafft entstandene Kriegs Vnruhen / vermittelt der Löbl. Schieds-Orthen hingelegt / vnd gestillet / hiemit ein allgemeiner Frid geschlossen»³⁶ worden sei. Es wurde dabei betont, dass der Frieden dank der Vermittlung unbeteiligter Orte gefunden werden konnte. Damit wurde einerseits vermieden, dass der Eindruck entstehen könnte, der Kriegsgrund sei so gering gewesen, dass man ohne besondere Vorkommnisse nun doch in einen Frieden einlenken würde. Andererseits wurde damit unterlassen, darauf einzugehen, dass es sich für die katholischen Orte um einen Siegfrieden handelte. Das Manifest erwähnte nicht, dass man den Gegner besiegt hatte und die evangelischen Orte eine empfindliche militärische Niederlage erlitten hatten. Damit ermöglichte man dem Gegner einen Friedensschluss in Ehren ohne die Schmach, bezwungen worden zu sein. Ausserdem vereinfachte man damit eine Aussöhnung der Bevölkerung, da überhebliches Aufspielen gegenüber dem einstigen Feind oder ein über ihn Spotten nicht gefördert wurden. Indem der Eindruck erweckt wurde, beide Seiten hätten dank der Vermittlung eingelenkt, konnte der Gegner «ent-feindet» und damit wieder zu einem Mitglied der Eidgenossenschaft werden.

Schultheiss und Rat der Stadt Luzern hatten es als notwendig erachtet, den geschlossenen Frieden in der Stadt, in den Ämtern und Vogteien Luzerns «zu allermännkliches Nachricht öffentlich verkünden und außrufen zulassen.»³⁷ Es war ihnen wichtig, dass alle Einwohner vom Frieden hörten, damit alle Gewalthandlungen eingestellt wurden und sich niemand dadurch herausreden konnte, nichts darüber gewusst zu haben. Ausserdem war es ihnen wichtig, dass eine Befriedung eingeleitet wurde und die friedliche Koexistenz wieder installiert

³⁴ Lau, Stiefbrüder: 117.

³⁵ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

³⁶ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

³⁷ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

wurde. Sie ordneten an, dass künftig jeder gegenüber dem anderen «von was Orth vnd Enden der Eydtgnoßschafft die seyend / sich Frid- vnd Freündtlich verhalten vnd betragen».³⁸ Es solle keine Rolle spielen, woher ein anderer Miteidgenosse komme, man solle einander freundschaftlich behandeln. Als Leitidentität wurde damit die Mitgliedschaft zur Eidgenossenschaft vorgegeben. Ständische, kantonale und konfessionelle Identitäten sollten hinten anstehen. Erreicht werden sollte dies, indem alle «deß vergangnen in vngutem nit mehr gedencken / sonder alles todt ab-verziehen vnd vergessen seyn lassen».³⁹ Die Idee, einander die vergangenen Untaten ungesühnt zu verzeihen und zu vergessen, war bereits im Landfrieden festgehalten worden. Den beteiligten Soldaten war Amnestie zugesprochen worden. Dies sollte erlauben, dass alle «vnd einanderen / wie vor disem Vnwesen / freündtlich Eydtnößisch vnd Brüderlich»⁴⁰ behandeln, sich der gegenseitigen Treue gewiss sein könnten und das gegenseitige Beleidigen und Schmähen einstellten.

Die Luzerner Obrigkeit versuchte, die Bevölkerung davon zu überzeugen, Frieden mit dem einstigen Feind zu schliessen und wieder zum friedlichen Zusammenleben, wie es vor dem Krieg praktiziert wurde, zurückzukehren. Dazu dienten einerseits die Betonung und das Wichtigmachen der gesamteidgenössischen Identität, die für alle Einwohner der 13 Orte gleichermassen gelte, unabhängig ihrer geographischen und konfessionellen Herkunft. Daneben wurden praktische Massnahmen ergriffen wie das Schmähverbot und die Anweisung, wer aufgrund des Krieges «an Haab vnd Gut verlustiget worden» sei, der solle sich innerhalb weniger Tage bei der Obrigkeit melden, um entschädigt zu werden. Dadurch sollten Animositäten gegenüber dem einstigen Gegner gestillt werden.

Die Folgen des 3. Landfriedens müssen in seinem historischen Kontext betrachtet und beurteilt werden. Er stellte rechtlich den Status quo ante wieder her und bestätigte die Inhalte des 2. Landfriedens. Erneut hatten die katholischen Orte den vorausgegangenen militärischen Konflikt für sich entschieden. Der Krieg war zwar beendet, aber die Kriegsursachen waren nicht behoben worden. Die Bestimmungen des 3. Landfriedens führten dazu, dass die Autonomieinteressen der einzelnen Orte weiterhin gewahrt und über die gesamteidgenössischen Interessen gestellt wurden. Wie aber die Regelungen genau umzusetzen seien, blieb für viele Jahre Gegenstand eidgenössischer Diskussionen. Insbesondere aussenpolitische Überlegungen wie die Bündnisbeziehungen zu Frankreich verhinderten, dass die neu entstandenen Spannungen nicht bereits nach kurzer Zeit zu einem neuerlichen militärischen Konflikt eskalierten.⁴¹

Der 3. Landfrieden bestätigte de iure die Bestimmungen des Badener Vertrages von 1632. Das Majoritätsprinzip in Entscheidungen betreffend die Gemeinen Herrschaften wurde proklamiert. In religiösen Streitfragen sollte ein paritätisches Schiedsgericht entscheiden. Neu war allerdings, dass auch ein paritätisches Schiedsgericht darüber entscheiden sollte, ob eine Streitfrage eine religiöse Angelegenheit war

³⁸ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

³⁹ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

⁴⁰ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

⁴¹ Rothlin, Krieg: 39.

oder nicht. Diese unscheinbare Veränderung war von weitreichender Bedeutung. Damit wurde rechtlich die Zuständigkeit der Mehrheitsentscheide stark eingeschränkt, da man in den meisten Streitfällen ein konfessionelles Element finden konnte. Die normativen Vorgaben des 3. Landfriedens sollten die Position der evangelischen Stände verbessern, indem sie das Prinzip der konfessionellen Parität stärkten.⁴²

Daniela Hacke stellte allerdings fest, dass die Rechtspraxis im politischen Alltag der folgenden Jahrzehnte die veränderte Ausgangslage nicht abbildete. Auch wenn die ältere Forschung den 3. Landfrieden als wichtige Zäsur in der Institutionalisierung paritätischer Rechtspraxis beurteilte, so stimmt dies nicht mit den tatsächlichen Auswirkungen der Vertragsunterzeichnung überein. Hacke konnte darlegen, dass von normativen Vorgaben nicht automatisch auf tatsächliche Verhältnisse geschlossen werden kann. In der Gemeinen Herrschaft Baden hatte der 3. Landfrieden keinerlei Auswirkungen auf den politischen Alltag. Konfessionskonflikte wurden weiterhin durch politische Verhandlungen der regierenden Orte entschieden, ohne dass es ein paritätisches Schiedsgericht gegeben hätte. «Der Einfluss des Dritten Landfriedens auf die politische Praxis war damit nicht annähernd so einschneidend, wie es der Rechtstext und die rechtlichen Normen erwarten lassen.»⁴³ Die katholischen Orte hatten aufgrund ihrer Stimmenmehrheit weiterhin die Deutungshoheit über die vorgelagerte Frage, ob ein Schiedsgericht nötig sei oder nicht. Sie liessen kaum je zu, dass eine Angelegenheit als religiös eingestuft wurde. Daher wurden die Bestimmungen hinsichtlich eines paritätischen Schiedsgerichtes für religiöse Fragen in den Gemeinen Herrschaften sowohl nach 1632 als auch nach 1656 kaum je umgesetzt.⁴⁴

Der Grund dafür lag darin, dass der 3. Landfrieden in der politischen Kommunikation weniger als Rechtstext, sondern als Friedensvereinbarung verwendet wurde. Der 2. Landfrieden behielt seine Gültigkeit und absolute Autorität in der politischen Kultur. Der 3. Landfrieden ersetzte den Vertrag von 1531 nicht, sondern galt lediglich als jüngster Friedensschluss und stellte damit im zeitgenössischen Rechtsverständnis eine Ergänzung zum zentralen normativen Rechtstext dar. Dieser 2. Landfrieden hatte sich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts zum grundlegenden Rechtsinstrument entwickelt, das durch jahrzehntelange Auslegungspraxis, Aushandeln, Abschiede und Verträge ergänzt und weiterentwickelt worden war. Durch dieses Geflecht an Rechtstexten und Anwendungspraktiken war beispielsweise in der Gemeinen Herrschaft Thurgau der Landfrieden zu einer Institution geworden, die das politisch-rechtliche Leben vielfältig bestimmte. Der 2. Landfrieden stellte eine übergeordnete rechtliche Autorität dar, auf die sich in politischen Verhandlungen beide konfessionellen Parteien bezogen. Diese Dominanz wurde durch den 3. Landfrieden von 1656 nicht geschmälert. Die katholischen Orte wehrten sich daher weiterhin gegen freie Religionsausübung in den Gemeinen Herrschaften und gegen die paritätische Entscheidungsfindung.⁴⁵

⁴² Hacke, *Konfession*: 199-200.

⁴³ Hacke, *Konfession*: 200.

⁴⁴ Hacke, *Konfession*: 116-119, 152-153.

⁴⁵ Hacke, *Konfession*: 202-204; *Head, Dominion*: 128-134.

Bereits 1660 sollte sich zeigen, dass die katholischen Orte dem 3. Landfrieden in Bezug auf die Beilegung konfessioneller Streitigkeiten keinerlei Bedeutung zumessen. In diesem Jahr wurde die Frage der Parität erneut diskutiert. Denn die reformierten Geistlichen der Gemeinen Herrschaften fielen unter weltliche Gerichtsbarkeit. Das Appellationsgericht war in diesem Falle die Tagsatzung, auf der die katholischen Orte mit Hilfe eines Mehrheitsentscheides den Ausgang der Verhandlungen bestimmten. Dies bedeutete, dass eigentlich die katholischen Orte über reformierte Geistliche richteten, was Zürich nicht gutheissen konnte. Für die katholischen Orte blieb aber der 2. Landfrieden die Argumentationsbasis, in dem keine paritätischen Entscheidungen vorgesehen waren, sondern die katholischen Interessen bevorteilte.⁴⁶

Was das für den konkreten gemischtkonfessionellen Alltag bedeutete, hat Daniela Hacke anhand des Beispiels der Schmähreden untersucht. Diese betrafen zwischen 1644 und 1664 etwa einen Drittel aller religiösen Streitfälle. Eine Zeitspanne, in der Hacke eine grössere Konfliktdichte als zuvor feststellen konnte, denn die lokalen Amtsträger berichteten häufiger an die regierenden Orte über Benachteiligungen oder Beschwerden, als sie es zuvor getan hatten. Aufgrund der Ereignisse im Kontext des 1. Villmergerkrieges erkannten die regierenden Orte das Konfliktpotential von Beleidigungen und Schmähreden. Sie reflektierten im politischen Diskurs das Eskalationspotential von Schmähungen, da diese den gerade erst geschlossenen Frieden bedrohten. Von ihnen ging aus Sicht der regierenden Orte zudem die Gefahr aus, die konfessionellen Antagonismen in der Eidgenossenschaft zu verstärken. Daher verurteilten die regierenden Orte die Praxis der gegenseitigen Beleidigung und intensivierten ihre Kontrolle und die Bestrafungen im Zusammenhang mit Schmähungen. Um den Frieden zu sichern, tadelten sie auch Angehörige der eigenen Konfession, da sie gegen die normativen Bestimmungen zur Sicherung der religiösen Koexistenz verstossen hatten.⁴⁷

Die Ergebnisse von Hacke zeigen allerdings, dass weder der Badener Schiedsspruch von 1632 noch der Dritte Landfrieden die Rechtsstellung der beiden Konfessionen veränderte. Hacke beurteilt den Beitrag zu einem konfessionellen Frieden durch die beiden Vertragsdokumente daher als gering. Sie führten nicht zu langfristigen Veränderungen. Stattdessen drängten die katholischen Orte weiterhin darauf, ihre Herrschaftsinteressen in den gemeinschaftlich verwalteten Gebieten zu verteidigen, indem sie die katholische Interpretation der Verträge in der politischen Praxis durchsetzten. Für sie blieb allein der 2. Landfrieden verbindlicher Vertragstext. Sie weigerten sich, die paritätischen Schiedsgerichte gemäss dem 3. Landfrieden einzusetzen. Dies erreichten sie mit Hilfe einer «kommunikativen Verweigerung, indem sie in den politischen Verhandlungen die reformierten Mitregenten darum baten, den Frieden und die nachbarschaftliche Ruhe in der Alten Eidgenossenschaft nicht zu gefährden.»⁴⁸ Dieses Argument wirkte entwaffnend, da die evangelischen Orte den Frieden wahren und nicht als Friedensbrecher dastehen wollten. Die katholischen Orte nahmen bei der

⁴⁶ Hacke, Konfession: 205-206.

⁴⁷ Hacke, Konfession: 201-202.

⁴⁸ Hacke, Konfession: 206.

Frage der paritätischen Schiedsgerichte die Rolle der Konservativen ein, während die evangelischen Orte als Reformen auftraten. Ihnen haftete damit der Ruf der Neuerer an, welche das alte Herkommen verändern wollten und nicht achteten. Sie hatten daher von vornherein einen schwierigen Argumentationsstand. Zürich versuchte dies damit auszugleichen, indem es immer wieder betonte, das paritätische Prinzip sei bereits im 2. Landfrieden festgeschrieben worden,⁴⁹ um sich selbst den Anschein des Traditionsbewahrers zu geben.

Dennoch veränderte der 3. Landfrieden die politische Praxis und den Umgang mit Konfessionskonflikten auf zwei Arten. Einerseits ermöglichte er einen grösseren Interpretationsspielraum, da nun mehrere normative Vertragstexte anerkannt waren und nebeneinander bestanden. Für die eigene Argumentation konnten der 2. Landfrieden, der Badener Vertrag von 1632 und der 3. Landfrieden herangezogen werden. Dies führte dazu, dass beide konfessionellen Parteien jeweils mit unterschiedlichen Landfriedentexten argumentierten. Beide Parteien interpretierten den 3. Landfrieden von 1656 unterschiedlich und versahen ihn mit konfessionsspezifischen Auslegungsarten. Dies hatte zur Folge, dass künftige politische Verhandlungen textbezogener wurden.⁵⁰

Diese Entwicklung hatte in Zürich im frühen 17. Jahrhundert eingesetzt. Die weltlichen Obrigkeiten nutzten die Informationen aus den Archiven strategisch für ihre eigene Beweisführung. Daher wurden zahlreiche umfangreiche Textsammlungen, Kompendien und Kommentarwerke angelegt, um die Suche nach normativen Rechtsbestimmungen, Präzedenzfällen und juristischen Beweisen zu vereinfachen.⁵¹ Die veränderte Zürcher Kommunikationskultur beeinflusste nun zunehmend die eidgenössischen Verhandlungen. Argumentationsbasis blieb für beide Parteien in erster Linie der 2. Landfrieden von 1531, nicht derjenige von 1656. Die evangelischen Stände nutzten allerdings die argumentativen Narrative aus dem Vertrag von 1656 und projizierten sie auf den 2. Landfrieden zurück. Zürich wusste, dass der Vertrag von 1531 das massgebliche Rechtsdokument für die politische Kultur der Eidgenossenschaft war. Daher begründete Zürich, bereits dieser habe die paritätische Streitbeilegung festgeschrieben.⁵²

Damit konnte der 3. Landfrieden das Problem der konfessionsspezifischen Auslegung des Vertragstextes nicht lösen. Die regierenden Orte interpretierten die normativen Vorgaben weiterhin unterschiedlich unter konfessionellen Vorzeichen, um sie für ihre Herrschaftsinteressen zu instrumentalisieren.⁵³ Dadurch entstanden erneut voneinander verschiedene Rechtsverständnisse mit unterschiedlicher Gewichtung der verschiedenen Normen. Entgegen der Meinung der älteren Forschung konnte eine genaue Analyse der Anwendung und Umsetzung der normativen Vorgaben im politischen Alltag verdeutlichen, dass die rechtlichen Anpassungen durch den Badener Vertrag von 1632 und den 3. Landfrieden von 1656 das Mehrheitsprinzip nicht beseitigten. Stattdessen bestanden weiterhin unterschiedliche Rechtskulturen, die sich seit

⁴⁹ Hacke, Konfession: 206.

⁵⁰ Hacke, Konfession: 200-201.

⁵¹ Hacke, Konfession: 149-151, 166-167.

⁵² Hacke, Konfession: 201.

⁵³ Hacke, Konfession: 152.

den 1560er Jahren ausgebildet hatten und durch die konfessionell unterschiedliche Auslegung des Landfriedenstextes zustande kamen. Weiterhin anerkannten die katholischen Orte kein paritätisches Entscheidungsprinzip und verteidigten die Mehrheitsentscheide. Die evangelischen Orte hingegen anerkannten das Majoritätsprinzip in religiösen Angelegenheiten nicht an.⁵⁴

Dennoch veränderte sich die politische Kommunikation nach dem 1. Villmergerkrieg. Die politischen Diskurse behandelten nun auch Fragen politischer Werte und Argumentationsfiguren wie diejenige der Parität oder der Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit der dreizehn eidgenössischen Orte, welche sich durch unterschiedliche Rechte und soziale Stellung auszeichneten. Die Acht Alten Orte zeichneten sich immer noch durch einen Reputationsvorsprung vor den fünf später in die eidgenössischen Bünde aufgenommenen Orte aus. Schliesslich veränderte sich im politischen Alltag nach und nach auch der Umgang mit der Bikonfessionalität in den Gemeinen Herrschaften. Durch jahrzehntelange Verhandlungen und ad-hoc-Entscheide entstanden immer wieder neue Abschiede, die das Rechtssystem erweiterten und auf die man sich später wieder bezog.⁵⁵

Unter dem Eindruck des Spanischen Erbfolgekrieges kam es 1712 schliesslich doch zu einem weiteren Waffengang. Die evangelischen Orte wählten den Zeitpunkt bewusst, da sie davon ausgehen konnten, dass die auswärtigen katholischen Verbündeten ihren Glaubensgenossen der Innerschweiz aufgrund des eigenen Konfliktes keine militärische Hilfe zukommen lassen würden. Dank ihrer militärischen und taktischen Vorsprünge konnten sie den 2. Villmergerkrieg für sich entscheiden. Der 4. Landfrieden, der diesen Krieg befriedete, installierte eine ständige paritätische Kommission für alle Fragen, welche die Gemeinen Herrschaften betrafen, und brach so die katholische Stimmenmehrheit auf der Tagsatzung.⁵⁶ Damit stellte der letzte Landfrieden einen Vertrag dar, der die wirtschaftliche, demografische und politische Übermacht der evangelischen Orte besser abbildete. Gleichzeitig sorgte das paritätische Entscheidungsprinzip dafür, dass das machtpolitische Ungleichgewicht nicht zu Ungunsten der katholischen Orten ausgenutzt wurde.⁵⁷

3.11.2 Dank-, Bet-, Buss- und Fasttage

Seit dem Spätmittelalter wurden in der Eidgenossenschaft zu besonderen Situationen sogenannte Dank-, Bet-, Buss- und Fasttage abgehalten. Sie wurden in der Regel per Mandat obrigkeitlich angeordnet und waren für die ganze Bevölkerung verpflichtend. Denn sie reagierten auf Ereignisse, welche die Bevölkerung als Ganzes betrafen. Dies konnten Hungersnöte, Teuerungen, Naturkatastrophen, in- oder ausländische Kriege oder anderweitige Krisen sein. An einem Betttag trafen sich alle Gemeindemitglieder in der Kirche und verbrachten den Tag

⁵⁴ Hacke, Konfession: 206-207.

⁵⁵ Hacke, Konfession: 207.

⁵⁶ Hacke, Konfession: 118-119; Rothlin, Krieg: 39; Straub, Rechtsgeschichte: 104-107.

⁵⁷ Pfister, Konfessionskonflikte: 259.

gemeinsam mit Beten und Busse. Über den Tag verteilt fanden mehrere Predigten statt, dazwischen wurde gesungen, gebetet und aus der Bibel vorgelesen. In schlichter Kleidung fasteten alle gemeinsam, erst am Abend sollte ein schlichtes Mahl gegessen werden; Wein, Gasthäuser und Backwaren waren nicht erlaubt.⁵⁸

Der Betttag war ein ausserordentlicher, religiöser Feiertag, mit dessen Hilfe nicht nur die Gemeinschaft gestärkt, sondern auch herausfordernde Ereignisse oder Bedrohungen aushaltbar gemacht und bewältigt werden sollten. Theologisch begründet wurde er damit, dass die Sünden der Menschen verantwortlich seien für die gegenwärtigen Krisen, denn Gott sei erzürnt worden. Mit Hilfe des Bettages sollte Gott um Gnade gebeten und die Menschen zur Abkehr von der Sünde angehalten werden. Im Falle der Bettage, die im Kontext der Waldenserverfolgung 1655 in den evangelischen Orten der Eidgenossenschaft abgehalten wurden, sollten die gemeinsamen Feiertage den Verfolgten das Mitgefühl der Glaubensbrüder verdeutlicht werden.⁵⁹ Da die Menschen selbst schuld an der zornigen Bestrafung Gottes sind, müssen sie ihren Lebenswandel bessern. Mit Hilfe der Busse soll eine Besserung der Situation erreicht werden, je nachdem, was der Anlass für den Betttag war. Ziel war es, Gott gnädig zu stimmen und seine Strafe abzumildern. Da die ganze Gemeinde gemeinsam verantwortlich für den Status quo war, sollten die Untertanen den Betttag gemeinschaftlich begehen.⁶⁰

Eine ähnliche Funktion hatte das sogenannte «grosse Gebet der Eidgenossen», welches seit 1517 schriftlich überliefert ist. Es handelte sich dabei um eine Gebetsanweisung für eine gemeinschaftliche Andacht in Form eines gemeinsamen Kettengebets. Das öffentliche Gebet wurde schmucklos gefeiert und stellte die Heilsgeschichte ins Zentrum. Das Kettengebet wurde von Dorf zu Dorf weitergegeben. Es dauerte sechs Wochen und drei Tage, bis das gemeinschaftliche Gebet abgeleistet war. In der Kirche, die jeweils gerade an der Reihe war, trafen sich fünf bis zehn Gemeindeabgeordnete, um kniend und mit ausgebreiteten Armen fünf Vaterunser und Ave Maria in Endlosschleife zu beten. Je nach Fassung der Anweisungen variierten Gebete, Inhalte und Gebärden. Insgesamt dauerte das Gebet für jeden Abgeordneten über drei Stunden.⁶¹ Durch das Wissen, dass man gemeinsam ein Gebet zelebrierte, sollte das Gemeinsamkeitsgefühl gestärkt werden. Zudem wurde das «grosse Gebet der Eidgenossen» ähnlich wie die Bettagsmandate in Krisenzeiten obrigkeitlich verordnet. Es diente damit der Bewältigung von Gefahren und Not. Nach der Reformation wurde das «grosse Gebet der Eidgenossen» nur noch von den katholischen Orten gemeinschaftlich oder von einzelnen altgläubigen Orten separat gefeiert. Nachgewiesen ist es als ortsübergreifende «Nationalandacht»⁶² in den Jahren 1529, 1576, 1587, 1589, 1591 und 1608. Seit 1594 wurde in Luzern zudem das «vierzigstündige Gebet» abgehalten.⁶³

Die gemeinschaftlich gefeierten Gebete, seien es Bettage oder

⁵⁸ Sallmann, Innerlichkeit: 157-164.

⁵⁹ EA, Bd. 6, Abt. 1: 245.

⁶⁰ Sallmann, Innerlichkeit: 164-165, 169, 177-178.

⁶¹ Ochsenbein, Gebet: 204-209.

⁶² Ochsenbein, Gebet: 174.

⁶³ Ochsenbein, Gebet: 150-154, 170.

Kettengebete, können damit als Coping-Strategie betrachtet werden, welche eine Verhaltensänderung auslösen will. Es bleibt zu untersuchen, welcher Art diese Coping-Strategie für die Betroffenen war.

Im Kontext von Bauernkrieg und 1. Villmergerkrieg wurden in den evangelischen Orten mehrere Bettage mit ähnlichen Intentionen obrigkeitlich angeordnet und gefeiert. Bern verordnete per Mandat, dass am 14. März 1653 die ganze Bevölkerung sowohl in der Stadt als auch auf dem Land einen Fast-, Buss- und Betttag feiern sollte. Zu diesem Zeitpunkt waren die Bernischen Gebiete gerade von den Unruhen, die aus dem benachbarten Entlebuch ins Emmental hinübergriffen, erfasst worden. Zweck des Bettags sei es, von den Sünden und Lastern abzukommen, welche die den Zorn Gottes auf die Menschen gezogen haben. Man wolle Gott die christliche Bussfertigkeit zeigen, um ihn davon abzubringen, die Menschen für ihre Laster zu bestrafen. Ausserdem werden die Untertanen zu einem gottgefälligen Lebenswandel ermahnt. Nur so werde der barmherzige Gott seinen gerechten Zorn von den Bernern abwenden, alle Unruhen und Aufstände zurückhalten und durch seine Gnade das geliebte Vaterland in unbehelligter Ruhe erhalten.⁶⁴

Die Obrigkeit von Bern versuchte also noch während der Eskalationsphase, den Konflikt mit Hilfe eines allgemeinen, gemeinsam gefeierten Bettages zu entschärfen. Denn das gemeinsame Gebet soll einerseits die Untertanen daran erinnern, welche Folgen es haben kann, wenn sie sich nicht gottgefällig verhalten. Der Widerstand gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit und der Verstoß gegen den Untertaneneid wäre ein solches verwerfliches Verhalten. Andererseits sollte der Betttag die Gemeinschaft stärken und die Berner an die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Gesellschaftsschichten erinnern. Sowohl städtische als auch ländliche Bevölkerung, Regierende und Bauern waren Mitglieder des Vaterlandes und damit eine Einheit, die nicht durch inneren Zwist getrennt werden darf. Mit dem gemeinsamen Gebet und Feiertag sollte auf die gegenwärtige Gefahr reagiert und sie bewältigt werden. In Form einer problemfokussierten Coping-Strategie sollte sie eine Verhaltensänderung bewirken und damit den entstehenden Konflikt befrieden.

Der Betttag verfehlte bekanntlich seine Wirkung. Die Berner Untertanen des Emmentals beteiligten sich dennoch an den Unruhen und Bauernaufständen. Nach deren Niederschlagung setzte der Berner Rat erneut einen allgemeinen Fast-, Buss- und Betttag auf den 17. November 1653 an. Die Untertanen wurde dabei angehalten, dem barmherzigen Gott die bussfertigen Herzen zu öffnen und ihn um Gnade für «vnsere abschweliche Sünden»⁶⁵ zu bitten. Ausserdem sind die Gläubigen angehalten, ihm für seine Liebe zu danken, dass er sie in ihrem Elend, das sie durch eigene Sünden und Abkehr von Gott auf sich gezogen haben, nicht verderben lasse. Der Betttag soll einerseits die Gläubigen daran erinnern, dass sie schwere Sünden begangen haben und ihren Lebenswandel ändern müssen. Andererseits wird ihnen verdeutlicht, dass sie nur durch göttliche und obrigkeitliche Gnade den Konflikt so glimpflich überstanden haben.⁶⁶

⁶⁴ Wir Schultheiss / Rächt und Burger der Statt Bern, 9. März 1653.

⁶⁵ Hertzliche Dancksagung, 1653: 4.

⁶⁶ Hertzliche Dancksagung, 1653: 4-5.

1653, 1654 und 1655 fanden in Bern und Zürich weitere Bettage statt,⁶⁷ beispielsweise, um Solidarität mit den verfolgten Waldensern zu demonstrieren⁶⁸ oder im Vorfeld des 1. Villmergerkrieges, um «In allen Evangelischen Reformierten Orten vnd Zuogewandten Loblicher Eydnoschafft»⁶⁹ das evangelische Wesen und Gemeinsamkeitsgefühl zu stärken. Zu diesem Zweck wurde am 22. November 1655, also kurz vor Kriegsausbruch, in den evangelischen Orten gemeinschaftlich ein Bettag zelebriert.⁷⁰ Die Gläubigen wurden angehalten, Gott dafür zu danken, dass er das Vaterland trotz der begangenen Sünden bisher von Verwüstungen verschont habe. Zudem sollen sie ihn um Vergebung für die Sünden bitten, dafür, dass sie nicht auf die Diener Gottes gehört hätten. Es könne sein, dass grosses Unglück über sie kommen werde.⁷¹ Daher werden die Gläubigen zur Einigkeit angehalten. Sie bitten Gott um Erbarmen und Verzeihung. Betont wird dabei immer wieder, dass die Evangelischen im Besitz der «ewige[n] vngezwoflete[n] Warheit»⁷² und des «wahren seligmachenden Glaubens»⁷³ seien und diesen verbreiten sollten. Von der apostolischen, katholischen Lehre würden sie verfolgt werden. Daher bitten sie Gott um seinen Beistand, damit er ihnen Gerechtigkeit bringe.

Dieser gesamtevangelische Bettag im November vor dem Krieg stand deutlich im Zeichen der inneren Festigung der eigenen konfessionellen Gruppe und der Abgrenzung gegenüber den katholischen Gegnern. Der Bettag selbst war eine evangelische Praktik, welche die Reformierten von den katholischen Miteidgenossen abhob. Aber auch inhaltlich wurden die Gläubigen auf ihre Besonderheiten und Andersartigkeiten eingestimmt. Die andersgläubigen Eidgenossen hingegen werden als Drangsalierende dargestellt. Eine Erhebung gegen sie war daher legitim. In den Gebeten und Predigten der Bettage kurz vor dem Krieg wurden damit einerseits die evangelische Kriegslegitimation vorbereitet und andererseits die Grenzen zwischen den Gruppen und ihre jeweiligen Selbst- und Fremdbilder betont.

Die evangelischen Ziele scheiterten mit der militärischen Niederlage im 1. Villmergerkrieg. Die Kriegsniederlage wurde als Krise empfunden, auf die wie gewohnt mit einem weiteren gemeinsamen Fasten- tag reagiert wurde. Die Zürcher Obrigkeit ordnete daher am 1. März 1656 (julianischer Kalender), kurz nach Abschluss des Friedens, einen weiteren religiösen Busstag an. Zweck des Bettags war es, Gott für seine Güte und sein Erbarmen gegenüber dem geliebten Vaterland «vngeachtet / vnsers beharrlich vnbüßfertigen wesens»⁷⁴ zu danken. Er habe nicht nur Wohlstand gebracht, sondern sich auch im kürzlich stattgefundenen Krieg «in dem gemeinen lieben Vatterland / loblicher Eydnoschafft»⁷⁵ väterlich gezeigt und grösseres Blutvergiessen und schäd-

⁶⁷ Siehe u.a.: Ein Christliches Gebätt. 1654; Gebätt / Bitt vnd Fürbitt, 1653; Danck-sagung, 1653.

⁶⁸ Rindlisbacher, Verteidigung: 241-243.

⁶⁹ Christenliche Gebät, 1655: Titelblatt.

⁷⁰ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 10.11.1655.

⁷¹ Christenliche Gebät, 1655: 4-5.

⁷² Christenliche Gebät, 1655: 6.

⁷³ Christenliche Gebät, 1655: 7.

⁷⁴ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 1.3.1656.

⁷⁵ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 1.3.1656.

liches Landesverderben verhindert sowie weiteres schweres Unheil und Übel gnädig abgewendet. Daher sei auf den 11. März (julianischer Kalender) im ganzen Zürcher Territorium ein Dank-, Bet-, Buss- und Fasttag verordnet worden, um den treuen Gott in tiefster Demut und demütigster Erkenntnis und Reue der begangenen Sünden für die gnädige Bewahrung vor schweren Kriegsunruhen und den Schutz der Truppen und des gemeinen Wohlstandes kindlich zu danken. Gleichzeitig wolle man ihn um seine Barmherzigkeit anrufen, um den Menschen zu helfen, einen gottgefälligeren Lebenswandel anzunehmen. Gott wird darum gebeten, «den lieben Friden in dem gemeinen lieben Vatterland / loblicher Eidgnoschaft / durch ein waares vfrichtiges vertrauen / vß synen hohen gnaden vollends bevestnen vnd erhalten».⁷⁶

Im Bettagsmandat wird ein klarer Referenzpunkt geschaffen, der die ganze Eidgenossenschaft als Vaterland definiert. Die Zürcher Untertanen werden daran erinnert, dass sie Teil der gesamteidgenössischen Gemeinschaft sind, welche zur zentralen Gruppenzugehörigkeit erhoben wird. Mit dieser Betonung wird der Weg zum Frieden bewusst vorbereitet. Die Adressaten des Bettagsmandates werden als Eidgenossen, nicht als Evangelische oder Zürcher definiert und angesprochen. Damit wird das Gemeinsame mit dem einstigen Feind betont und die gesamteidgenössische Einheit und das gemischtkonfessionelle Zusammenleben vorbereitet.

Die realpolitische Situation spielte trotz der Friedensrhetorik eine wichtige Rolle. Die Untertanen sollten am angeordneten Bettag Gott darum bitten, die politischen Entscheidungsträger in den noch kommenden Friedensverhandlungen zum Lob Gottes und seiner Wahrheiten anzuleiten. Daher sollten in allen Zürcher Gebieten alle Menschen am angeordneten Bettag teilnehmen, Geschäfte und Werkstätten sollten geschlossen bleiben und Arbeiten ruhen. Bei dieser Gelegenheit wurden die Untertanen an die christlichen Glaubens- und Lebensgrundsätze erinnert und an die kürzlich per Mandat verordneten moralischen Verhaltensweisen. Abschliessend wurde doch noch auf die konfessionelle Weltdeutung verwiesen, indem Gott um Barmherzigkeit für «vnser geliebtes Vatterland / vnd die gantze werthe Evangelische Christenheit»⁷⁷ gebeten wurde. Die gemeinsame Geschichte, politische Kultur und das Zusammengehörigkeitsgefühl ermöglichten es, die anderskonfessionellen eidgenössischen Orte als der eigenen Gruppe zugehörig zu betrachten. Mit anderskonfessionellen Akteuren ausserhalb der Eidgenossenschaft hingegen konnten die Verfasser des Bettagsmandates allerdings keine Gemeinsamkeiten herstellen. In der vorliegenden Situation war es weder nötig noch möglich, sich mit katholischen Staaten ausserhalb der Eidgenossenschaft zu identifizieren. Gleichzeitig belegt dies, dass die Verfasser des Mandatstextes eine eidgenössische Identität bereits ausgebildet und gleiches beim Publikum voraussetzten oder zu erreichen versuchten.

Nach dem Friedensschluss wurde also am 21. März 1656 (gregorianischer Kalender)⁷⁸ in Zürich wie in der ganzen Eidgenossenschaft ein Dank-, Buss-, Bet- und Fasttag gehalten. Das Gebet, welches zu

⁷⁶ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 1.3.1656.

⁷⁷ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 1.3.1656.

⁷⁸ Gemäss Zürcher Kalender am 11. März 1656.

diesem Anlass bei Johann Heinrich Hamberger publiziert und anschliessend verteilt wurde, bezog sich explizit auf die vergangenen Kriegsereignisse. «Abermalen hastu du / o heiliger vnd gerechter Gott / vns nit nun geträuwet mit ynländischem Krieg: Jenvs vnd dissyts waren die gmüter zun waaffen sehr hefftig erhitzget».⁷⁹ Die Gläubigen wurden angehalten, voller Demut vor Gott zu treten, der die Eidgenossenschaft mit einem inneren Krieg für ihre Sünden bestraft habe. Die Rache Gottes habe im ganzen Land grossen Kummer und Leid verursacht, auch wenn die Menschen dies durch ihre Sünden selbst auf sich gezogen und verdient hätten. Die Interpretation der Kriegsniederlage glich damit derjenigen, wie sie im Zürcher Gebetsband für die christlichen Soldaten vorgezeichnet wurde. Die negativen Folgen des Krieges hätten die Menschen aufgrund ihrer vielen Sünden verdient. Gott habe sich dennoch grundlos barmherzig gezeigt, den Schrecken gestoppt und die Eidgenossen vor der Vernichtung verschont. Gottes Unfehlbarkeit wurde damit nicht in Frage gestellt. Die Menschen waren allein für ihre Leiden verantwortlich. Trotz der Niederlage wurde Gott für seine Gnade gepriesen, «Wir sagend dir danck vmb dyner grossen ehren vnd gutthat willen».⁸⁰

Das Gebet bat Gott, sich der Feinde der Betenden anzunehmen. Die Bittstellenden wollen dies nicht mehr wie bisher selbst tun. «Die vns hassend vnd schühend / denen eröffne du selbs vnser Christenliches / fridliebends / vffrechts / treüwhertzigs gmüt».⁸¹ Daher baten sie, dass die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten ihre Führungsaufgaben mit göttlicher Hilfe vorbildlich wahrnehmen und dem Frieden dienen sollen.

Das Bettagsgebet, welches nach dem Krieg publiziert wurde, unterscheidet sich damit grundlegend von demjenigen, das vor dem Krieg gedruckt wurde. Gott erschien nun als gepriesener Friedensfürst, der um seine Gnade für ein friedliches Zusammenleben gebeten wurde. Die Andersgläubigen konnten zwar allenfalls ein Problem sein, allerdings wurde dieses nun in die Hände Gottes übergeben. Es wurden daher auch keine konkreten Gruppenbenennungen formuliert. Als Gegner erschienen lediglich diejenigen, die den eigenen Glauben angreifen. Während im Vorkriegsgebet das Selbstbild massgeblich durch die gemeinsame evangelische Konfession formuliert wurde, ist die eigene Gruppe nun als Gemeinschaft sündiger, einsichtiger Gläubiger dargestellt. Auf die Ausformulierung oder Betonung konfessioneller Gruppenidentitäten wurde dementsprechend nach dem Krieg in der offiziellen Kommunikation von den Obrigkeiten zu den Untertanen verzichtet.

Das Dankgebet bat Gott, wie die Gebete vor oder während des Krieges, um Erleuchtung, um «vngeglychßnete eintracht»⁸² sowie um Schutz vor Fehlentscheiden und vor Versuchung. Es diene dazu, die bestehende soziale Ordnung zu sichern. Denn die Kriegsschuld wurde auf alle Menschen gleichermassen verteilt, die durch ihren sündigen Lebenswandel die göttliche Bestrafung auf sich gezogen hatten. Die Gläubigen beteten für die von Gott eingesetzten Obrigkeiten und christ-

⁷⁹ Christenliches Gebätt, 1656: 3.

⁸⁰ Christenliches Gebätt, 1656: 4.

⁸¹ Christenliches Gebätt, 1656: 5.

⁸² Christenliches Gebätt, 1656: 5.

lichen Regierenden, «so diser jetzigen zyt für dyn [Gott, J.S.] beträngte Kirchen billich sorgend / arbeitend vnd ritterlich stryrend».⁸³ Die Obrigkeiten hätten sich für die bedrängte, göttliche Kirche eingesetzt und waren daher von grosser Bedeutung für die Gesellschaft. Daher sollte Gott ihnen guten Rat zukommen lassen und sie beschützen, damit sie eine friedliche Regierung führen könnten. Gleiches galt für die Geistlichen, die «Dieneren dynes Worts».⁸⁴

Gott wurde um leiblichen und geistlichen Frieden, Ehre für das Vaterland, Treue und Güte im gegenseitigen Umgang sowie um Gerechtigkeit gebeten. Die Gläubigen wandten damit eine Coping-Strategie an, welche den Krieg als göttliche Strafe für die eigenen Sünden umdeutet. Damit stellte sich nicht die Frage, wie der allmächtige Gott die vielen Leiden des Krieges zulassen konnte, denn er hat sie beabsichtigt. Mit Hilfe des Dank-, Buss-, Fast- und Bettags sollte Gottes Zorn auf die Menschen abgekühlt werden. Denn es war typisch für den religiösen Zeitgeist Mitte des 17. Jahrhunderts, dass die Menschen davon ausgingen, ihr Verhalten beeinflusse Gott, seine Sichtweise auf die Menschen und seine Handlungen. Eine aufrichtige Busse, die Abkehr von der Sünde und die Besserung des eigenen Lebenswandels konnten aus Sicht der Zeitgenossen die Strafen Gottes abmildern.⁸⁵

Für die geistlichen und weltlichen Obrigkeiten ist diese Deutung insofern überlebenswichtig, da sie die Entscheidungsträger und Kriegsbefürworter von ihrer Verantwortung entlastet. Der Dank-, Buss-, Fast- und Bettag sowie das für diesen Zweck publizierte Gebet dienten dazu, im Angesicht einer neuen Gefahr die religiöse Praxis und Frömmigkeit zu intensivieren. Die Intensivierung der religiösen Haltung sollte einerseits im Herzen eines jeden einzelnen beginnen, andererseits stellten die kirchlichen Zusammenkünfte des Bettages die Busse äusserlich sichtbar dar.⁸⁶ Der Bettag sollte die Menschen zusammenbringen, die Gemeinschaft erfahren lassen, die Einheit sichtbar machen und die bestehende soziale Ordnung absichern. Dadurch sollten Aufstände gegen die Regierenden, die den Fehlentscheid hinsichtlich des Krieges getroffen hatten, verhindert werden.

3.11.3 Militärische Aufrüstung in den evangelischen Stadtorten als Folge des Krieges

In der Folge des 1. Villmergerkrieges musste die Zürcher Obrigkeit einsehen, dass das Zürcher Kriegswesen in einem weit schlechteren Zustand war, als man angenommen hatte. Anders war nicht zu erklären, weshalb die evangelischen Truppen trotz ihrer Überzahl und besserer Ausrüstung gegen die katholischen Truppen chancenlos blieben. Daher entschied der Zürcher Rat noch im selben Jahr, die überarbeiteten Kriegsartikel zu publizieren. Die Druckschrift «Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel» ermöglicht es, die Reaktionen auf die Niederlage und deren Interpretation zu rekonstruieren. Dies erlaubt es, angewandte Coping-Strategien zu eruieren.

⁸³ Christenliches Gebätt, 1656: 6.

⁸⁴ Christenliches Gebätt, 1656: 6.

⁸⁵ Sallmann, Innerlichkeit: 164-165, 169-170.

⁸⁶ Sallmann, Innerlichkeit: 173, 175.

Der Zweck der Zürcher Kriegsartikel wird im Vorwort beschrieben. Bürgermeister und Räte der Stadt Zürich haben festgestellt, dass die alte Kriegsdisziplin, die die Vorfahren so löblich ausgezeichnet habe, aufgrund mangelnder Aufsicht und schriftlicher Regelung «vmb etwas in abgang gerahten»⁸⁷ sei. Die Folge davon seien allerhand Unordnung, Ungehorsam und sogar Widersetzen gegen Befehle von Vorgesetzten gewesen. Diese undisziplinierten Zustände hätten einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Niederlage Zürichs im letzten Krieg und zum daraus erfolgten Schaden für das Vaterland gehabt. Daher habe die Regierung reiflich überlegt, dass zum Wohle von Stadt und Land das gute Regiment auf tüchtigen und guten Soldaten basieren müsse. Daher habe man die bestehende Kriegsordnung erneuert, um Ehre, Tugend und Tapferkeit in die Gemüter der Kriegersleute zu pflanzen. Gleichzeitig sollen alle Untugenden, Zaghaftigkeit, jegliches Widersetzen und Desertieren ausgemerzt werden, damit sie nicht erneut Unheil brächten. Erreicht werden solle dies durch gütliche Mittel, durch ernstliches Einsehen und falls nötig durch Bestrafung. Damit alle Wehrpflichtigen ihre Pflichten und möglichen Strafen kennen sowie die notwendigen Fähigkeiten in Kriegszeiten beherrschen, wurden die Kriegsartikel verfasst und in gedruckter Form verbreitet. Die Zürcher Obrigkeit verpflichtet daher alle Soldaten und Offiziere, die für die Stadt Zürich Dienst leisten und den Eid geschworen haben, auf die Kriegsartikel und gehorsame Befolgung der Anforderungen.

Der erste Artikel handelt, aus heutiger Sicht erstaunlich, «Von der Gottsforcht / vnd dem heiligen Wort Gottes.»⁸⁸ Dies verdeutlicht den hohen Stellenwert, den man dem rechten Glauben sowohl in Friedens- als auch in Kriegszeiten zusprach. Gottesfürchtiges Verhalten versteht man als Voraussetzung und Basis für einen erfolgreichen Kriegszug, erst in zweiter Linie sind praktische Kriegsübungen entscheidend für einen Sieg. Der erste Artikel fordert von allen Kriegsbeteiligten, die in der Heiligen Schrift geoffenbarten Gesetze jederzeit zu halten. Jegliche «Abgötterei [sei] gänzlich verboten»,⁸⁹ weil falsche Gebete und Zauberei im Zürcher Kriegslager die Waffen beschweren werde. Wer sich der unchristlichen Werke schuldig mache, der solle nach göttlichen und eidgenössischen Gesetzen gerichtet und allenfalls des Kriegslagers verwiesen werden. Wer aber Gottes Wort lästere oder spotte, der solle mit dem Tod bestraft werden. Die Zürcher Kriegsartikel werden eingeleitet durch ein langes Kapitel über das Verbot von gotteslästerlichen Reden und Verhalten sowie den entsprechenden Strafen bei einem allfälligen Vergehen. Der Zürcher Obrigkeit ist es daher am wichtigsten, die Soldaten zu frommem, gottgefälligem Verhalten anzuweisen. Sie sprechen diesem einerseits eine grosse, kriegsentscheidende Wirkung zu, und implizieren andererseits, dass gottloses Verhalten der Soldaten einer der zentralen Ursachen für die Niederlage im 1. Villmergerkrieg gewesen ist. Für einen künftigen Kriegsfall muss vorgesorgt werden, damit dies nicht erneut passiert.

Daher befasst sich auch der zweite Kriegsartikel mit religiösen Inhalten. «Damit auch eine waare Gottsforcht in der Kriegersleuhten

⁸⁷ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 1.

⁸⁸ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 5.

⁸⁹ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 6.

hertzen einwurtzlen möge / so wollen vnd verordnen wir hiemit / daß von allem Kriegsvolck täglich dem Gottsdienst mit singen vnd betten / morgens und abends im Läger». ⁹⁰ Die Soldaten sollen regelmässig Gottesdienste und Predigten hören, die von allen Geistlichen im Feld gleichzeitig gehalten werden sollen. Sowohl Geistliche als auch Soldaten, die die Predigt versäumen, werden bestraft. Um zu konkretisieren, welche Aufgaben die Feldprediger übernehmen sollen, befasst sich der dritte Kriegsartikel mit den Berufspflichten der Geistlichen im Feld. Die Geistlichen sollten, wie in der Stadt Zürich, ordentlich examiniert sein und im Falle eines fehlbaren Verhaltens von einem neu eingerichteten Feldconsistorium abgeurteilt werden. Dieses soll sicherstellen, dass die Feldprediger ihre Arbeit gewissenhaft und gottgefällig ausüben, und, dass die militärischen Kommandanten die religiösen Grundsätze sowie die verordneten Glaubenspraktiken unterstützen und nicht verhindern.

Erst der vierte Artikel handelt von den Generälen und hohen Offizieren sowie vom Gehorsam und Respekt der Soldaten gegenüber ihren Kommandanten. Er habe den Zweck, dass alle Armeeangehörigen ihre Rechte und Pflichten kennen und wissen, wem sie Befehle erteilen beziehungsweise wem sie Gehorsam schuldig sind. Sie zeugen von stark hierarchischen Befehlsstrukturen. Alle Armeeangehörigen sind dem General zu Gehorsam verpflichtet und müssen ihm den gebotenen Respekt erweisen, da er die Zürcher Regierung vertritt. Wenn er Freunden oder Feinden einen Schutzbrief ausstelle, müsse der zwingend gewährt werden. Wenn er nicht anwesend ist, muss der entsprechende Respekt und Gehorsam dem jeweils höchsten anwesenden Offizier entgegengebracht werden. Wer dem nicht nachkomme, der könne mit diversen Strafen bis hin zur Todesstrafe belangt werden. Der Oberbefehl und die Auslegung des Kriegsrechts liege unzweifelhaft beim General. ⁹¹

Neben der klaren Darlegung der hierarchischen Strukturen und Befehlsketten beschreibt das Kriegsbüchlein vorwiegend, welche Handlungen nicht erlaubt und wie sie zu bestrafen seien. Die Truppen sind verpflichtet, die vulnerable Zivilbevölkerung wie Kinder, Frauen, alte Menschen und Prädikanten zu beschützen und ihnen nicht zu schaden. Die Waffen dürfen weder mutwillig im Feld weggeworfen, noch versetzt, verkauft oder verpfändet werden. Wer nach geleistetem Eid ohne Erlaubnis seinen zugewiesenen Platz verlässt, solle «an leib vnd leben ohn vrtheil vnd recht gestraafft werden». ⁹² Desertieren wird damit als eine der schlimmsten Straftaten angesehen, die so unehrenhaft ist, dass sie ohne gerichtliche Verhandlung abgestraft werden könne.

Die Verbote von unchristlichem Verhalten basieren nicht nur auf dem frühneuzeitlichen Rechtsverständnis, welches Diebstahl und Gewalt abseits vom Schlachtfeld verurteilt, sondern auch auf dem zeitgenössischen Gottesverständnis. Gott helfe seinem auserwählten Volk im Krieg gegen seine Feinde. Wenn dieses aber gegen die göttlichen Gesetze verstösst, so wendet sich Gott von diesem ab. ⁹³ Die Zürcher

⁹⁰ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 10.

⁹¹ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 18-25.

⁹² Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 26.

⁹³ Kleines Bettbüchlein, 1656: 4.

Obrigkeit war nach dem Krieg, den Zürich und Bern aufgrund ihrer zahlenmässigen und ausrüstungsbedingten Übermacht eigentlich hätten gewinnen müssen, in Erklärungsnot. Durch ein theologisches Argumentationsmuster versuchte sie, sich zu erklären, wie es zur Niederlage hatte kommen können. Eine entsprechende Ursache fand man im brandschatzenden und plündernden Verhalten der Truppen.

Daraufhin folgen mehrere Abschnitte, die sich wie ein Pflichtenheft lesen und sich mit «allerhand Soldatenarbeit»,⁹⁴ mit den Wachordnungen, dem Lärmverbot in der Nacht, mit der Zugordnung, den Quartieren, den Lagern und den Strafen für feldflüchtige Deserteure befassen. Sie unterstreichen das Selbstverständnis der Verfasser, die für die Zürcher Regierung die uneingeschränkte Befehls- und Gehorsamsgewalt einfordern. Vertreten wird sie im Feld durch den General, dem alle Einheiten jederzeit zu einer Musterung bereitstehen müssen. Er allein entscheidet über Urlaubsanfragen und die Auszahlung des Militärsoldes. Ohne seine Zustimmung darf sich kein Individuum und keine militärische Einheit im Kampf zurückziehen oder gar mit dem Feind in Verhandlungen treten. Wenn dem Gegner ohne äusserste Not die eigenen Festungen überlassen würden, so sollten die verantwortlichen Befehlshaber mit dem Tod dafür bestraft werden. Die Zürcher Obrigkeit versuchte, mit Hilfe der strengen Kriegsordnung, die Kriegsmotivation so lange und so hoch wie möglich zu halten. Die drohenden Todesstrafen sollten verhindern, dass die Armeeingehörigen sich zu früh zurückzogen oder zu früh dem Feind nachgaben. Sie betreffen auch Verräter, Kollaborateure des Feindes, Aufrührer, Meuterer und Vergewaltiger, unabhängig davon, ob das Opfer «in freund- oder feinds land»⁹⁵ lebe. Ebenso werden diejenigen, die Dörfer und Städte niederreissen, brandschatzen oder plündern «am leben gestraafft werden.»⁹⁶ Den Soldaten wird ausdrücklich verboten, Kirchen, Glaubensstätten oder Spitäler im Sinne frühneuzeitlicher Armenfürsorgeeinrichtungen zu plündern. Beutezüge seien gar bei einem Einfall in feindliche Lager zu unterlassen. Die mehrfache und detaillierte Erläuterung, dass Beutezüge und Plünderungen in den verschiedensten konkreten Fällen verboten seien, weist darauf hin, dass dieses Verhalten im Kriegskontext weit verbreitet war. Die Befehlshaber hatten gelernt, dass sie in ihrem Verbot unterschiedliche Plünderungsmöglichkeiten explizit nennen mussten, um die Soldaten davon abzuhalten, Raubzüge zu unternehmen. Nur ein umfassendes Verbot verhinderte, dass sich die Soldaten rechtfertigen konnten, der jeweilige Fall sei nicht ausdrücklich untersagt worden.

Ohne, dass die Autoren dies explizit formulieren, erhält der Leser den Eindruck, dass die zahlreichen Verbote und Gebote zumindest zu einem grossen Teil auf den Erfahrungen im 1. Villmergerkrieg beruhen. Es kann also davon ausgegangen werden, dass zahlreiche Soldaten desertiert sind, Siedlungen geplündert und zerstört haben, Truppen ohne ausdrückliche Erlaubnis durch den General zurückgewichen sind und Festungen dem Feind überlassen haben. Mit Hilfe der Kriegsartikel versuchte die Obrigkeit nun zu verhindern, dass sich das Desaster wiederholen könnte. Die Erfahrungen der Niederlage werden in einer grund-

⁹⁴ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 28.

⁹⁵ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 45.

⁹⁶ Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel, 1656: 50.

legenden Anpassung konstruktiv verarbeitet, was als problemorientierte Coping-Strategie zu verstehen ist. Die Kriegsartikel beziehen sich auf das Verhalten der Truppen im Krieg. Sie behandeln keine präventiven Massnahmen wie regelmässige Schiess- oder Exerzierübungen.

Die Feststellung, dass die eigenen Streitkräfte weit weniger schlagkräftig waren, als man angenommen hatte, setzte sich nicht nur in Zürich, sondern auch in Bern durch. Wie in Zürich führte auch in der Aarestadt die evangelische Niederlage dazu, dass Bern die Modernisierung seiner Truppen nun radikal vorantrieb. Seine Unterlegenheit war Bern in der Schlacht bei Villmergen schmerzlich vor Augen geführt worden und sollte sich nicht mehr wiederholen.⁹⁷ Die katholischen Orte blieben bei den blanken Waffen, also Schlag- und Stichwaffen wie Helbarden oder Piken. Diesen hatten sie ihren Erfolg im 1. Villmergerkrieg zu verdanken, da die Berner Musketiere in den neuen Schusswaffen zu wenig geübt und im Nahkampf schutzlos geblieben waren. Die Fortschritte in der Bewaffnung der Berner Soldaten und fortschrittliche Kriegstaktiken führten dazu, dass die katholischen Orte 1712 im 2. Villmergerkrieg militärisch unterlagen.⁹⁸

3.11.4 Zwischenfazit: Zurück zum Status quo ante bellum

Die beiden Landfrieden von 1531 und 1656 waren politisch-rechtliche Verträge. Wie die meisten Religionskriege endeten auch die eidgenössischen Konflikte formell in einer Verhandlungslösung, die ein notwendiger Kompromiss aber nicht das Wunschziel der beteiligten Parteien darstellte. Auch wenn die katholischen Interessen dominierten, wurde im Friedensvertrag keine der beiden Seite als absoluter Sieger bevorzugt. Diejenigen Akteure, die an der Ausarbeitung des Vertragstextes beteiligt waren, versuchten, die bestehenden konfessionellen und konfessions-politischen Differenzen in ihrer politischen Tragweite zu verringern. Dies gelang vorübergehend durch gegenseitige Akzeptanz, Sicherheitsversprechen und Bestätigung der bisherigen Schiedsgerichte als Konfliktlösungsinstrumente.⁹⁹ Ein zentrales Schiedsgericht als ständige paritätische Kommission einzurichten, war mit Ablehnung des Bundesprojektes gescheitert. In seiner traditionellen Form wurde es aber weiter praktiziert und zur Beruhigung von Konflikten genutzt.¹⁰⁰

Konfessionelle oder politische Identitäten auszuformulieren, wurde im Friedensvertrag bewusst vermieden. Man war sich bewusst, wie gross die Wirkung der konfessionellen Feindbilder gewesen war. Nun war für die Verfasser des Landfriedens, die vermittelnden Orte, die Betonung gemeinsamer ideologischer Elemente zentral. Daher wurde rhetorisch vermieden, die beiden Parteien zu benennen oder zu charakterisieren, denn die opponierenden Gruppen sollten nicht an ihre trennenden oder gruppenspezifischen Merkmale erinnert werden. Um eine Rückkehr zu einer irgendwie gearteten Gemeinschaft zu ermöglichen, wurde stattdessen auf die gemeinsamen, alteidgenössischen Ideale der

⁹⁷ Egloff, Gleichnis: 94.

⁹⁸ Rothlin, Krieg: 37.

⁹⁹ te Brake, War: 11.

¹⁰⁰ Carl, Schiedsgerichte: 193-194, 196.

Tugend, Tapferkeit und Bundestreue rekurriert, um an die Gemeinsamkeiten zu erinnern.

Die obrigkeitliche, offizielle Rhetorik unterscheidet sich damit deutlich von derjenigen in der allgemeinen Öffentlichkeit. Oratoren, die dem Volk näher standen wie beispielsweise die Verfasser von Liedern oder Flugschriften, durchliefen eine entgegengesetzte Entwicklung. Vor und während des Krieges forderten sie Deeskalation und Rückkehr zum katholisch dominierten landfriedlichen System. Nach dem katholischen Sieg waren die meist katholischen Verfasser publizistischer Medien selbstbewusst genug, um sich über die evangelischen Verlierer lustig zu machen oder wie im zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» von 1657 den evangelischen Glauben vollständig zu discredieren.¹⁰¹

Die Landfrieden gaben die rechtlichen Rahmenbedingungen für das gemischtkonfessionelle Zusammenleben vor. Trotz weiterhin bestehender Intoleranz der jeweils anderen Konfession gegenüber wurden damit politisch akzeptierte Räume religiöser Koexistenz geschaffen und gesichert.¹⁰² Durch die normativen Vorgaben gestalteten sie den lebensweltlichen Alltag direkt mit und beeinflussten die Ausgestaltung der gemischtkonfessionellen Koexistenz. Die Verträge wurden umgesetzt und wirkten sich darauf aus, wie in den Untertanengebieten der Gemeinen Herrschaften ein Zusammenleben unterschiedlicher konfessioneller Gruppen hergestellt und lebbar gemacht wurde.¹⁰³

Der Landfrieden konkretisierte und modifizierte sich weiterhin durch das Aushandeln von konkreten Konfessionskonflikten. Die Lesart des Landfriedentextes blieb konfessionsspezifisch. Der 3. Landfrieden brachte damit nur wenig Änderungen in der politischen Kultur der Interpretation des Landfriedensrechts. Die Verbindlichkeit des 2. Landfriedens stand auch nach 1656 zu keiner Zeit in Frage und stellte damit bis 1712 den relevanten rechtlichen Bezugspunkt für beide konfessionellen Gruppen dar. Der Unterschied war, dass sie ihn anders auslegten; aber selbst Zürich wagte es nicht, die Rechtmässigkeit seiner Existenz und politischen Wirkung anzuzweifeln. Der Landfrieden stellte damit für fast zwei Jahrhunderte einen allseits anerkannten stabilen politischen Wert dar.¹⁰⁴

Die beiden Landfrieden von 1531 und 1656 stellten damit Religionsfrieden dar, die eine gemischtkonfessionelle Koexistenz ermöglichten. Trotz bestehender Intoleranz und zahlreicher interkonfessioneller Konflikte kam es nur punktuell zu koordinierter, organisierter Zerstörung des jeweiligen Gegenübers im Rahmen eines Religionskrieges. Dennoch blieb konfessionelle Koexistenz komplex und chaotisch und führte hin und wieder zu schwerwiegenden Konflikten.¹⁰⁵

¹⁰¹ Turgöwischer Bärtelin Feyrtag, 1657 [II].

¹⁰² te Brake, War: 11.

¹⁰³ Hacke, Konfession: 151.

¹⁰⁴ Hacke, Konfession: 208-210.

¹⁰⁵ te Brake, War: 8, 17-18.

4 ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE

4.1 Rhetoriken von Gruppenidentitäten und -alteritäten in Normalität, Eskalation, Konflikt und Deeskalation

Die historische Forschung hat sich immer wieder mit der Frage beschäftigt, weshalb die konfessionellen Konflikte in der Alten Eidgenossenschaft anders geartet waren als im Deutschen Reich oder in Frankreich. Beispielsweise hielten sich im eidgenössischen Raum die Gewalttätigkeiten in Grenzen; die Kappeler Kriege und Villmergerkriege dauerten jeweils nur kurz, Massaker sind abgesehen vom Veltliner Mord keine überliefert. Damit trifft die Annahme, religiöse Konflikte seien immer von extremer Verbitterung und grausamem Blutvergiessen geprägt, im vorliegenden Fall nicht zu.¹

Dennoch gestalteten sich Konfessionskonflikte in der Regel komplex, denn sie waren oft multidimensional und verknüpften mehrere Strukturebenen miteinander. Sie waren typische Mehrebenenkonflikte.² Der erste, militärisch ausgetragene konfessionelle Krieg der Eidgenossenschaft fand bereits 1531 und damit früher als im Reich statt. Der daraus entstandene 2. Landfrieden war einer der ersten Religionsfrieden der nachreformatorischen Zeit. Er stellte den Versuch dar, das Unvermögen, sich theologisch zu einigen, durch einen politischen Frieden zu ersetzen. Man hatte erkannt, dass man über die religiöse Wahrheitsfrage keine Einigkeit erzielen konnte.³

Der 2. Landfrieden von 1531 schrieb für fast 200 Jahre die rechtlichen Verhältnisse zwischen den Konfessionen innerhalb der Eidgenossenschaft fest. Alle Territorien erhielten das Recht, in ihrem Gebiet selbst über die konfessionelle Zugehörigkeit zu entscheiden. In der Eidgenossenschaft wurde damit als erstes in Europa das «cuius regio, eius religio» Prinzip angewandt. Religiöse Elemente verschwanden in der Folge von der gesamteidgenössischen Ebene, da die verschiedenen Stände nicht der gleichen Konfession angehörten.⁴

Der konfessionelle Zwist verminderte die Handlungsspielräume der eidgenössischen Orte. Aussenpolitisch wurden sie blockiert, da es ihnen nicht möglich war, sich auf gemeinsame Allianzpartner zu einigen. Innenpolitisch erschwerten sie die interkonfessionelle Zusammenarbeit im Bauernkrieg, brachten das Bundesprojekt und damit die Vereinheitlichung der eidgenössischen Bünde zum Scheitern und waren dafür verantwortlich, dass das eidgenössische Defensionale von Wil ab den 1670er Jahren durch die Innerschweizer Orte wieder aufgekündigt wurde. Damit verhinderte die konfessionelle Spaltung einen innenpolitischen Staatsbildungsprozess und eine Zentralisierung der politischen Prozesse nach französischem Vorbild.⁵

Trotz der frühen Religionskriege bleiben die konfessionellen Kriegshandlungen im Vergleich zum Reich und Frankreich selten. Dennoch wurde der vorerst letzte konfessionell bedingte Krieg in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft «erst» 1712 und damit deutlich später

¹ te Brake, War: 43.

² Pfister, Konfessionskonflikte: 309.

³ Holenstein, Konfessionalismus: 191-193.

⁴ Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531: 6-14.

⁵ Pfister, Konfessionskonflikte: 282.

als in anderen europäischen Regionen ausgetragen. Den eidgenössischen Orten war bewusst, dass sie nur durch inneren Zusammenhalt ihre Unabhängigkeit von äusseren Grossmächten bewahren konnten. Der 2. Villmergerkrieg fand daher nicht zufällig zu einer Zeit statt, als die militärischen Kräfte der europäischen Nachbarn durch den Spanischen Erbfolgekrieg (1701-1714) absorbiert waren.⁶

Die späte Entschärfung der konfessionellen Spannungslage, die erst mit dem 4. Landfrieden nach 1712 allmählich gelang, kann dadurch besser verstanden werden, wenn man die eidgenössische Geschichte seit der konfessionellen Spaltung als eine Phase der strukturellen Gewalt begreift.⁷ Trotz des juristischen Vertrages von 1531 herrschte in der Eidgenossenschaft nicht wirklich Frieden, sondern eine Atmosphäre der Ungleichheit und Ungleichbehandlung, die vermeidbare Unterschiede in der persönlichen und kantonalen Weiterentwicklung verursachte. Insofern führte die Reformation zu einer fast zweihundert Jahre andauernden Gewaltepoch, in deren Kontext kleinere und grössere Konflikte eskalierten und wieder eingefroren wurden. Wenn im alteidgenössischen Kontext von einer friedlichen Koexistenz der Konfessionen gesprochen wird, so muss dabei die im politischen System inhärente strukturelle Gewalt mitgedacht werden.

Die Quellenauswertungen unter anderem der Flugschriften und Kriegsmanifeste haben ergeben, dass die jeweils eigene und gegnerische Gruppe nicht über konfessionelle Merkmale beispielsweise mit Hilfe von Adjektiven beschrieben wurden. Dies verhinderte eine strikte Anwendung der Cluster-Methode nach Foss in den Quellentexten. Stattdessen wurden die Gruppen jeweils über ihre Handlungen beschrieben. Diese rhetorische Strategie erlaubt flexible Selbst- und Fremdbilder. Indem ihnen der ontologische Charakter genommen wird, eine Gruppe also nicht durch ein starres Merkmal sondern durch ein Verhalten als Gemeinschaft definiert wird, ist es möglich, die Gruppen hinsichtlich ihrer Zusammensetzung und Bewertung zu verändern. «Ihr seid uneidgenössisch» lässt kaum Raum für eine Veränderung. Die gegenseitigen Charakterisierungen und Mitgliedschaften sind fixiert. «Ihr habt euch uneidgenössisch verhalten» hingegen lässt die Möglichkeit bestehen, dass Individuen oder die ganze Gruppe ihr Verhalten ändern. Dies ermöglichte den jeweiligen Rhetoren, dem Gegner trotz Anschuldigungen die Hand zu reichen, in die Gemeinschaft zurückkommen zu dürfen. Denn das disqualifizierende Element war eine Handlung und kein unabänderliches Merkmal. Handlungen und Verhalten konnten verändert werden, sodass es möglich war, durch entsprechende Bemühungen sich wieder als Gruppenzugehöriger zu qualifizieren. Auf diese Weise versuchte man, vom Gegner die gewünschte Verhaltensänderung, die man erreichen wollte, zu erzielen. Die Folge davon wäre, dass die Gegner wieder in die eigene Gruppe inkludiert werden können.

In Predigten und Gebetsliteratur wurden Gruppeneinteilungen aufgrund fixer Merkmale vorgenommen. Die konfessionelle Zugehörigkeit bestimmte absolut über die Kategorisierung. Die Selbst- und Fremdbilder wurden entsprechend undifferenzierter ausformuliert als in

⁶ Gallati, Politik (1918): 211-214; Lau, Konfessionskonflikt: 39; Lau, Stiefbrüder: 48.

⁷ Vrgl. Galtung, Gewalt: 9-13.

den historischen Volksliedern. Alle Evangelischen waren im Besitz der einzig wahren Religion, alle Katholischen waren per se davon ausgeschlossen. Den beiden Gruppen wurden überdies verallgemeinernd bestimmte Verhaltensmuster zugeschrieben. Die Predigten gestalteten einen anderen Kommunikationsraum und involvierten einen anderen Personenkreis, als dies die gedruckten Flugschriften oder Volkslieder taten. Gemeinsam schufen sie allerdings eine vormoderne Öffentlichkeit, die sich durch gegenseitige Bezüge und Austauschbeziehungen auszeichneten. Die konfessionellen Haltungen, Argumentationsmuster, Selbstbilder und Motive, die in den Predigten formuliert wurden, konnten in den Flugschriften aufgegriffen werden. «Der Alte Eydtgnoß» konnte auf Motive aus der Predigtliteratur zurückgreifen und ein Gegenarrativ anbieten. Insofern konnte der multimediale Zugang neue Aspekte des öffentlichen Diskurses im Kontext des 1. Villmergerkrieges aufdecken.

Um Konflikte möglichst zu verhindern, verbot der 2. Landfrieden, einander aufgrund der Konfessionen zu beleidigen. Das Schmähverbot führte dazu, dass man andere Wege der gegenseitigen Diffamierung und Beschuldigungen finden musste. Daher warf man dem Gegner vor, sich «uneidgenössisch» zu verhalten. Dieses Argument zielte auf eine rechtliche Konfliktinterpretation und wurde von beiden Seiten verwendet. Man argumentierte nicht, wer die falsche Religion besass oder der Anti-christ sei, sondern wer sich uneidgenössisch verhielt und als Anti-Eidgenosse auftrat.

Beiden Konfliktparteien war klar, dass der Vorwurf des uneidgenössischen Verhaltens eine legitime Anklage war, die die Schuld des Gegners beweisen sollte. Diese Anschuldigung war die grösste, die sich Eidgenossen gegenseitig machen konnten, denn sie schloss den jeweils anderen aus dem exklusiven Kreis der Eidgenossen aus.⁸ Im Gegensatz dazu hatten konfessionelle Beleidigungen auf politischer Ebene ausgedient. Die beiden Seiten verstanden unterschiedliche Dinge unter «fromm» oder «gottesfürchtig». Man konnte einander nicht verletzen, wenn ein Katholischer einem Evangelischen vorwarf, die Messe nicht fleissig besucht zu haben. Beide Seiten behaupteten von sich aber, redliche Eidgenossen zu sein. Der Vorwurf, sich uneidgenössisch verhalten zu haben, verletzte das Ehrgefühl des Gegners.

Dennoch waren sich die streitenden Gruppen uneinig, was unter dem Terminus des «eidgenössischen Verhaltens» zu verstehen war. Im Umfeld des 1. Villmergerkrieges nahmen die politischen Akteure der katholischen und evangelischen Seite in ihren Formulierungen auf die gleichen Wertesysteme Bezug. Dabei hatte der Wert «Gerechtigkeit» die grösste Bedeutung, da sich die Interessen beider Parteien um bestehende Verträge und ihre Auslegung kreisten. Zum Begriff Gerechtigkeit gehörten alle möglichen Aspekte der Freiheit und der ständischen Autonomie. Der Unterschied zwischen den Parteien bestand darin, dass sie jeweils einen anderen Bezug zum Wert «Gerechtigkeit» herstellten, um der anderen Seite ungerechtes Verhalten vorwerfen zu können.⁹

Die Konfliktparteien stritten nicht nur über die Art und Weise des gemischtkonfessionellen Zusammenlebens, sondern auch über die rich-

⁸ [Spiess], Discurs: 31.

⁹ Gavran, Werte: 17-30.

tige Auslegung des Begriffs Gerechtigkeit.¹⁰ stattgefunden hätte. Bei konfessionellen Streitigkeiten in den Gemeinen Herrschaften unterstellten beide Parteien der Gegenseite, sie habe «wyder den Landtfrieden gehandelt».¹¹ Der Terminus entwickelte sich zu einem beiderseits anerkannten politischen Wert, den man von beiden Seiten her einzuhalten beanspruchte. Die Parteien waren sich aber nicht einig, was gemeint war, wenn jemand gegen den Landfrieden versties.

Die Analysen der vorliegenden Studie lassen darauf schliessen, dass diese Werte in der öffentlichen Legitimation vor allem mit dem Argument, man selbst verhalte sich «eidgenössisch», der Gegner verhalte sich «uneidgenössisch», umschrieben wurden. Unter eidgenössischem Verhalten verstanden die Streitparteien freundschaftliches Auftreten gegenüber dem jeweils anderen, diesen bei seinen althergebrachten Freiheiten zu belassen und dementsprechend das zeitgenössische Verständnis von Gerechtigkeit zu wahren. Die beiden Konfliktparteien definierten diese Werte allerdings unterschiedlich. Dennoch bestand damit ein grundlegendes Wertesystem, auf das sich beide Seiten bezogen, und somit eine alle umfassende, übergeordnete gemeinsame Gruppenidentität.

Das Besondere an dieser typisch eidgenössischen Streit- und Konfliktkultur war, dass in der trennenden Argumentation sprachlich die verbindenden Elemente integriert waren: «Uneidgenössisch» beinhaltete sprachlich den Zusammengehörigkeitsgrund «eidgenössisch». Die gegenseitige Beschuldigung hatte damit sowohl eine exkludierende als auch inkludierende Funktion: Sie schlossen den Gegner aus der Gemeinschaft aus, boten ihm gleichzeitig aber die Möglichkeit, bei Verhaltensänderung als «Genosse» in die Gemeinschaft zurückzukehren. Im Streit und in den gegenseitigen Vorwürfen wurden automatisch Assoziationen an das Gemeinsame hergestellt. Damit waren bereits in der Eskalationsphase und in der Streitrhetorik die Handreichungen zur Versöhnung und zu problemorientiertem Coping integriert. Coping und Frieden waren in der Streitargumentation angelegt.

Andererseits verdeutlichte die Betonung, es gehe um die Missachtung eidgenössischer Regeln, allen Diskursteilnehmenden, dass nicht in Frage gestellt wurde, dass alle eidgenössisch seien und dass sie die anderen Orte in der Eidgenossenschaft haben wollten. Die Rhetorik akzentuierte immer wieder das Gemeinsame und konnte dementsprechend konfliktmindernd wirken. Im gegenseitigen Vorwurf des «uneidgenössischen» Verhaltens war die Deeskalation schon angelegt und integriert. Indem man von Anfang an die Hand zum Frieden reichte und aufzeigte, was das Ziel war, wurde versucht, die eigenen Ziele zu erreichen. Man formulierte die Vorwürfe also bewusst auf diese Art, um die gewünschten Verhaltensänderungen zu erreichen.

Ein derartiges Vorgehen war besonders für Zürich wichtig. Die gegenwärtige Situation war für die evangelischen Orte nicht mehr tragbar, da sie nicht den realpolitischen Verhältnissen entsprach. Die katholischen Orte orientierten sich am alten Herkommen. Mit Neuerungen konnten sie nur verlieren. Aus diesem Grund opponierten sie gegen das Bundesprojekt und versuchten, die militärische Auseinandersetzung

¹⁰ Gavran, Werte: 28.

¹¹ Hacke, Konfession: 167.

mit allen Mitteln zu verhindern. Durch Schlachtenglück konnten sie trotz Krieg ihre Position halten. Zürich hingegen forderte immer wieder die Anpassung der alten Verträge. Da die eidgenössischen Ideale auf die edlen Vorfahren zurückprojiziert waren,¹² widersprachen die Zürcher Forderungen dem unausgesprochenen Verhaltenskodex eidgenössischer Akteure. Zürich versuchte daher alles, die eigenen Forderungen argumentatorisch auf die alten Verträge abzustützen und legte sich als erster eidgenössischer Ort systematische Sammlungen rechtlicher Dokumente und Abschiede an, um im gegebenen Falle entsprechend der eidgenössischen Gepflogenheiten historisch argumentieren zu können.

Derartige Argumentationsmuster wurden über lange Zeit entwickelt und verwendet. Der gegenseitige Vorwurf, sich uneidgenössisch zu verhalten, gehörte zum Argumentationsarsenal eidgenössischer Akteure, wie dies die Analyse der Flugschriften aus der Zeit des Matrimonial- und Kollaturhandels belegt. Johann Philipp Spiess sprach allen, die Pensionengelder von auswärtigen Fürsten erhielten, die Eigenschaft ab, gute Eidgenossen zu sein.¹³ Damit versuchte er, seine konfessionspolitischen Ziele zu erreichen, denn die eidgenössischen Lesenden wollten sich als guteidgenössisch bezeichnen können.

Dieses lange eingeübte Vorstellungskonzept manifestierte sich in der Szene der Kappeler Milchsuppe ein erstes Mal bildlich. Die Darstellung des gemeinsamen Mahls betonte die eidgenössische Einheit trotz konfessioneller Differenzen. Jeder Eidgenosse befand sich auf seinem Platz, in der Schüssel das Eidgenössische, wovon alle ihren gerechten Anteil erhalten sollten. Wenn jemand gegen die Regeln verstieß – mit seinem Löffel über seine Grenzen hinauslangte – wurde er zurechtgewiesen. Denn er hatte sich uneidgenössisch verhalten. Auf seiner eigenen Seite durfte jeder selber walten wie er wollte und beispielsweise die Konfession bestimmen. Darüber hinaus hatten die einzelnen Orte keine Kompetenzen und durften sich nicht in die innere Autonomie eines anderen Miteidgenossen einmischen.

Die Symbolik der Kappeler Milchsuppe in Anlehnung an biblische Szenen wie das Letzte Abendmahl betonte die friedlichen und friedensfördernden Aspekte eines gemeinsamen Mahls. Zu Beginn der Reformationszeit hatte das Froschauer Wurstessen gezeigt, dass Essen konfliktträchtig sein konnte, wenn dabei gesellschaftlich Regeln und Normen nicht eingehalten wurden. Die Kappeler Milchsuppe sollte hingegen zeigen, dass man trotz unterschiedlicher theologischer Vorstellungen immer noch eine gemeinsame Basis finden konnte. Es sollte gezeigt werden, dass es möglich war, sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu verständigen und doch noch zusammen essen konnte.

¹² Marchal, *Eidgenossen*: 318-319; Schlumpf, *Puren*: 73-75.

¹³ [Spiess], *Discurs*: 31.

4.2 Coping-Strategien

Der frühneuzeitlichen Gesellschaft standen vielfältige Konfliktlösungsmechanismen und Coping-Strategien zur Verfügung, um mit herausfordernden Situationen umzugehen. Unter «Coping» wird ein bewusster und absichtlicher Prozess von aktiv handelnden Menschen verstanden. Individuen und Gruppen nutzen Coping-Strategien, um zielorientiert und realitätsbezogen mit stressreichen Situationen umzugehen und sie zu bewältigen. Coping-Strategien helfen, einen Stressor neu zu evaluieren und einen möglichen Umgang mit diesem zu finden.

Coping-Strategien fokussieren auf den Prozess und nicht auf das Ziel. Es geht nicht darum, einen möglicherweise unlösbaren Konflikt zu lösen, sondern Wege zu finden, mit dem Konflikt umzugehen und seine sozialisierende Wirkung anzunehmen. Coping-Strategien finden sich in Argumentationsstrategien, in denen Individuen ihr kreatives Potential anwenden, um auf vorhandene Ambivalenzen einzugehen. Sie werden dann angewandt, wenn der Grundstressor nicht behoben werden kann.¹ Dies war beispielsweise der Fall, als sich nach der Reformation die eidgenössischen Orte in zwei unterschiedliche konfessionelle Lager teilten. Eine Rückkehr zur Glaubenseinheit war nicht mehr möglich, daher mussten die beteiligten Akteure Wege finden, um den Konflikt lebbar zu gestalten.

Unterschieden werden drei verschiedene Formen. Emotionsbasierte Coping-Strategien zielen auf eine Veränderung der emotionalen Beziehung zu einer Konfliktsituation, die nicht verändert werden kann. Problemorientierte Coping-Strategien versuchen, den Stressor durch die Umgestaltung der konflikthafter Strukturen und Bedingungen zu verändern, um ihn zu entschärfen. Deutungsfokussierte Coping-Strategien schliesslich beabsichtigen, den Schaden oder das Leid durch eine kognitive Neubewertung der Situation abzumildern. Damit soll eine Situation trotz Stressor lebbar gemacht werden. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die konfessionelle, sprachliche, wirtschaftliche und regionale Vielfalt der Schweiz durch das Konzept der Willensnation erklärbar und lebbar gemacht wird.

Im Folgenden wird auf die Frage eingegangen, welche Coping-Strategien in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft angewendet wurden, um individuell oder kollektiv mit stressigen Situationen wie der konfessionellen Spaltung oder Kriegserfahrungen umzugehen.

Die Auseinandersetzungen in der Folge der konfessionellen Spaltung mussten von den Zeitgenossen emotional verarbeitet werden. Konflikte innerhalb der Eidgenossenschaft waren nicht neu, aber dennoch stressbehaftet. Mit emotionsbasierten Coping-Strategien sollte die emotionale Beziehung zur stressigen Konfliktsituation verändert und somit lebbar gemacht werden.

Derartige Absichten verfolgte beispielsweise die Anordnung der katholischen Orte vor dem Auszug zum 1. Villmergerkrieg 1656, dass aus jedem Ort sechs andächtige Frauen nach Einsiedeln gesandt werden sollten. Diese Frauen sollten in der Kapelle von Einsiedeln abwechselnd und ohne Unterbruch um Gottes Hilfe und die Fürbitte der Mutter Gottes beten.² Auch den Soldaten wurde vor der Schlacht das an-

¹ Reemtsma, Natur: 46-58.

² EA, Bd. 6, Abt. 1a: 286.

dächtige Gebet befohlen. Es handelte sich dabei um den alten Brauch der katholischen Eidgenossen, sich vor einer Schlacht hinzuknien und gemeinsam mit ausgestreckten Armen zu beten.³ Die Soldaten beteten zudem auch während der Schlacht.⁴ Beten fungierte hier als emotionsbasierte Coping-Strategie. Gebete veränderten die emotionale Beziehung der Betroffenen gegenüber dem Konflikt, da Gott um rechte Führung und Hilfe gebeten wurde. Dies vermittelte den Betenden ein Gefühl der Sicherheit. Daher endeten die innerkatholischen Korrespondenzen jeweils mit der Anrufung um Gottes Hilfe und marianischer Fürbitte,⁵ um den Konflikt zu katholischer Zufriedenheit zu lösen.

Diese Praxis wurde nach dem Sieg der katholischen Orte weitergeführt. Die Innerschweizer Obrigkeiten verpflichteten ihre Untertanen, zur Mutter Gottes zu beten und ihr für ihre Hilfe zu danken. Beide Konfessionen veranstalteten nach dem Krieg sogenannte Fast-, Dank- und Bettage, um Gott für seinen Beistand zu danken und ihn um Vergebung für die eigenen Sünden zu bitten.⁶ Die gemeinschaftlichen Gebete wirkten einheitsstiftend. Damit sollten die beteiligten Akteure bewusst mit den vergangenen Ereignissen emotional abschliessen können. Religiöse Praktiken leisteten einen wichtigen Beitrag zur Befriedung des Konfliktes. Luzern erinnerte jedes Jahr am Jahrestag der Schlacht bei Villmergen mit einem zehnstündigen Gebet, einer besonderen Predigt und Prozession an die Ereignisse und die Hilfe Gottes in der Schlacht.⁷ Durch das Beten veränderten die beteiligten Akteure ihre Beziehung zum Konflikt und fühlten sich als von Gott geleitet.

In der Innerschweiz wurde die Erinnerung an den Sieg im kollektiven Gedächtnis sehr wichtig. Der brutale Kriegsverlauf, die Kriegsverheerungen, Raub und Plünderungen in weiten Teilen des Mittellandes wurden nebensächlich. Berichte zu Gräueltaten, Verwundeten, Toten oder Schändungen wurden weggelassen. Die Soldaten berichteten nicht von gefallenem Freunden, Schuldgefühlen oder eigenen Verletzungen; selten schilderten sie eigene Taten. Volkslieder und individuelle Schlachtberichte, jeweils ein interpretierter Ausschnitt aus der eigenen Erinnerung, psychologisch, religiös und politisch verformt, beeinflussten und prägten das kollektive Gedenken. Schlachtberichte entstanden als durchkomponierte Erzählungen oder Bilddarstellungen und verbreiteten sich in den katholischen Gebieten. Durch das Weglassen oder Zensieren von verwerflichen Ereignissen konnten die eigenen negativen Gefühle, die mit den Kriegserfahrungen verbunden wurden, durch emotionsbasiertes Coping bewältigt werden. Die Sieger mussten sich nicht schlecht fühlen für ihre Gewalttaten, sondern konnten sich über ihre Erfolge freuen.

Problemorientierte Coping-Strategien und damit Versuche, die Umweltbedingungen so zu verändern, dass der Stressor erträglich wird, fanden in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft mehrfach vor allem in Form von Verrechtlichungsprozessen statt.⁸ Die eidgenössischen

³ Ochsenbein, Beten: 129-144.

⁴ Egloff, Gleichnis: 83-84.

⁵ StASZ HA.IV.442.001, fol. 5, 11: 1656 – Erster Villmergerkrieg.

⁶ Cantzley Zürich, Bettagsmandat, 1.3.1656.

⁷ Egloff, Gleichnis: 94.

⁸ Vrgl. Schulze, Einführung: 80-83.

Orte versuchten nach der konfessionellen Spaltung, die Herausforderung einer bikonfessionellen Eidgenossenschaft mittels Landfrieden zu begegnen. Dadurch, dass die theologischen Uneinigkeiten auf politischer Ebene behandelt und befriedet wurden, war es möglich, dass beide Konfessionen rechtlich anerkannt werden konnten. Eine rein theologische Vorgehensweise hätte eine derartige Lösung verunmöglicht.

Der 2. Landfrieden von 1531 blieb bis 1712 in Kraft und erhielt verfassungsähnliche Bedeutung. Da eine der beteiligten Parteien aufgrund ihrer Kriegsniederlage dazu genötigt war, Bestimmungen abzuschliessen, die nicht in ihrem Sinne waren, war der Landfrieden labil. Er benachteiligte die reformierten Orte strukturell und schaffte daher keine echte Problemlösung. Der Versuch der reformierten Orte, die rechtlichen Bestimmungen der veränderten realen Machtverteilung anzupassen, führte zu den beiden Villmergerkriegen. Die Niederlage der reformierten Orte im 1. Villmergerkrieg veränderte die konflikthafter Strukturen und Bedingungen nicht. Erst der 4. Landfrieden nach dem Sieg der reformierten Orte im 2. Villmergerkrieg kann als einigermaßen gelungenes problemorientiertes Coping-Instrument betrachtet werden kann.⁹ Die reformierten Orte Zürich und Bern hatten die beiden Villmergerkrieg provoziert, um die konflikthafter Strukturen und Bedingungen, die durch den 2. Landfrieden geschaffen wurden, zu verändern. Im eidgenössischen Kontext galt es als legitim, wenn alle anderen rechtlichen Mittel wie das eidgenössische Schiedsgericht ausgeschöpft waren, eine politische Entscheidung militärisch herbeizuführen. In diesem Sinne können die beiden Villmergerkriege als problemorientierte Coping-Strategien betrachtet werden.

Die Stilllegung der theologischen Glaubensfrage im 2. Landfrieden führte zwar zu einer innen- und aussenpolitischen Blockade, da sich die konfessionellen Lager uneins darüber waren, in welche Richtung sich die Eidgenossenschaft entwickeln sollte. Andererseits betrachteten bereits Zeitgenossen des 17. Jahrhunderts die konfessionelle Spaltung differenzierter. Johann Heinrich Hottinger betonte die grosse Bedeutung der gegenseitigen misstrauischen Überwachung der eidgenössischen Orte, die verhinderte, dass die Eidgenossenschaft in die Kampfhandlungen des Dreissigjährigen Krieges hineingezogen wurde.¹⁰

Wenige Jahre nach dem Westfälischen Frieden, der die äussere Kriegsgefahr bannte, brach schliesslich doch noch ein konfessionspolitisch motivierter Krieg zwischen den eidgenössischen Orten aus. Im Gegensatz zum Dreissigjährigen Krieg wurde dieser 1. Villmergerkrieg von 1656 bereits nach wenigen Wochen wieder beendet. Er verdeutlicht, dass sich in der Eidgenossenschaft konfessionell motivierte Konflikte zwar jeweils rasch zu einer gesamteidgenössischen Streitangelegenheit hochschaukelten, aber auch rasch wieder eingefroren werden konnten. Anders als im Reich oder in Frankreich liess man hier die konfessionellen Gegensätze durch institutionalisierte Vermittlungsarbeit unbeteiligter Parteien bewusst nicht zu hoch kochen.

Dafür verantwortlich waren einerseits praktische Gründe realpolitischer Natur. Denn für lange Kriege war kein Geld da und keines der

⁹ Unter Vorbehalt, da der 4. Landfrieden seinerseits Unmut und Konflikte von katholischer Seite aus produzierte.

¹⁰ Holenstein, Europa: 166; Lau, Stiefbrüder: 422.

konfessionspolitischen Lager war stark genug, um das andere zu dominieren. Ausserdem waren sich die Akteure der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft bewusst, dass sie als kleine Gemeinschaft inmitten der europäischen Grossmächte ständig bedroht waren, von diesen inkorporiert zu werden. Sie wussten, dass sie aufeinander angewiesen waren und dass sie ein Auseinanderbrechen der Eidgenossenschaft trotz unterschiedlicher Konfessionen verhindern mussten, da sie nur gemeinsam ihre vermeintliche Autonomie gegenüber den Grossmächten bewahren konnten.¹¹ Zudem hatte man die schrecklichen Auswirkungen des grossen Religionskrieges beim nördlichen Nachbarn noch nicht vergessen.¹² Der unbedingte Wille, dies in den eigenen Territorien zu verhindern, motivierte alle Parteien zur Mässigung.

Daneben hatten die eidgenössischen Akteure eine Reihe weiterer Handlungsmuster entwickelt, die eine Eskalation verhindern oder eine Konfliktberuhigung vereinfachen konnten. So wurden Angelegenheiten, die von der Tagsatzung aufgrund uneiniger Teilnehmenden nicht gelöst werden konnten, von den Gesandten ihren Obrigkeiten «heimgebracht», um dort in den Räten erneut diskutiert, verhandelt und beurteilt zu werden. Bei der nächsten Konferenz sollten alle Gesandten mit neuen Instruktionen ausgerüstet sein und einen Kompromiss finden können. Diese Strategie, schwierige und kontroverse Themen durch mehrmaliges Heimbringen hinauszuzögern und zu verschleppen, ermöglichte es in vielen Fällen, dass sich erhitzte Gemüter beruhigen konnten oder dass das Prolognieren dazu verhalf, dass die Angelegenheit aus der Debatte verschwand – sei es, weil sie sich von selbst gelöst hatte, oder weil die beteiligten Akteure ihr Interesse daran verloren. Zahlreiche Konflikte konnten auf diese Weise deeskaliert werden.¹³

Eidgenössische Entscheidungen auf der Tagsatzung mussten ausser in Bezug auf die Gemeinen Herrschaften einstimmig angenommen werden. Dies führte dazu, dass weniger über Gesetzesentwürfe entschieden wurde als vielmehr gemeinsam Vergleiche ausgehandelt wurden, mit denen möglichst alle leben konnten. In Bezug auf die Verwaltung der Gemeinen Herrschaften und Behandlung dortiger Religionsbeschwerden erwies sich diese eidgenössische Konfliktlösungsstrategie allerdings als unzureichend, da sie verhinderte, dass Streitigkeiten gelöst werden konnten.¹⁴

Bei innereidgenössischen Streitigkeiten kamen institutionalisierte Vermittlungsbemühungen und Friedensgespräche wie die unparteiischen Schiedsgerichte zum Einsatz. Basel, Schaffhausen und Appenzell, die als letzte Orte in die Eidgenossenschaft aufgenommen worden waren, waren in ihren Bundesverträgen verpflichtet worden, in innereidgenössischen Konflikten neutral zu bleiben und zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln. Diese Verhaltensmuster fasste man unter dem Terminus «eidgenössisches Recht» zusammen.¹⁵ Eine weitere

¹¹ Gallati, Politik (1918): 211-214; Lau, Konfessionskonflikt: 39; Lau, Stiefbrüder: 97.

¹² Gallati, Politik (1919): 62, 80.

¹³ Lau, Stiefbrüder: 104.

¹⁴ Würgler, Aushandeln: 25-38.

¹⁵ Bühler, Eidgenossenschaft: 411; Neuhaus, Matrimonial- und Kollaturstreit: 229-230; Würgler, Aushandeln: 30-31.

Möglichkeit, einem Konflikt mit einer problemorientierten Coping-Strategie zu begegnen, bestand darin, die bestehenden Differenzen nicht anzusprechen und mit einem Tabu zu belegen.¹⁶ Die katholischen Kriegsmanifeste wurden nach Kriegsbeginn verfasst und publiziert. Sie erwähnen die bisherigen Kriegsverläufe und Ereignisse am Rande des Schlachtfeldes auffällig wenig. Nur kurz berichten sie, wie die Dörfer unter den plündernden und brandschatzenden evangelischen Truppen zu leiden hätten. Ganz bewusst wurde während der Kriegsphase darauf verzichtet, noch mehr Öl ins Feuer zu giessen. Die Betonung der Kriegsverbrechen erfolgte erst nach Abschluss des Friedensvertrages.

Problemorientierte Coping-Strategien wurden ebenso im Rahmen des Streites um die Erneuerung des Bundesschwures, der nach der Reformation entbrannte, angewandt. In den Bundesverträgen war vorgesehen, dass die eidgenössischen Orte alle fünf Jahre die gemeinsamen Bünde neu beschworen, also den «Eid» ablegten. Diese rituelle Praxis diente dazu, nach innen und aussen eine geschlossene Einheit zu demonstrieren sowie die Einwohner aller Orte an die Inhalte und die Bedeutung des Treueversprechens zu erinnern. Die Ablegung des Eides wirkte gemeinschaftsstiftend und führte zu einer starken Bindung an die Eidgenossenschaft sowie zum Entstehen einer gemeinsamen Identität. Die reformierten Orte störten sich aber nach ihrer theologischen Neuausrichtung an der Eidesformel und wollten nicht auf die Heiligen schwören.¹⁷ Da die Bünde fortan nicht mehr beschworen werden konnten, entwickelte sich eine andere Form der gegenseitigen Versicherung. Mit Hilfe des «Eidgenössischen Grusses» wurde regelmässig bestätigt, sich an die vertraglichen Bestimmungen der alten Bünde zu halten. Dabei betonten sie ihre Bundestreue und versicherten, dass die Bünde trotz fehlender Neubeschwörung gültig blieben.¹⁸

Damit ersetzte man das religiös verstandene Ritual des Eides durch einen neuen, weltlichen Ritus, der die Gemeinschaft bewahren helfen sollte. Trotz des nicht mehr geleisteten Eides blieb die Idee, eine «Eid-Genossenschaft» zu bilden, identitätsstiftend bestehen. Man begegnete dem Problem mit einer problemorientierten Coping-Strategie, um den Konflikt bewusst zu entschärfen. Die Tagsatzung selbst entwickelte sich zu einem konfessionsübergreifenden Kommunikationsraum, in dem Konflikte entschärft werden konnten.¹⁹ Bereits der kognitive Schritt, die Schwierigkeiten zu verbalisieren, trug zu einer Dämmung der Emotionen bei, die durch die verschiedenen Entscheidungsfindungsregeln und Verzögerungstaktiken weiter deeskaliert werden konnten.

Ausserdem liefert die vorliegende Studie verlässliche Belege dafür, dass die Art und Weise, wie die eidgenössischen Orte untereinander kommunizierten, einen wesentlichen Beitrag dazu leisteten, einen lebaren Umgang miteinander und eine aushaltbare Koexistenz zu wahren. Die verwendete Rhetorik hatte einen wesentlichen Einfluss darauf, Konflikte rasch wieder zu befrieden, bevor sie in unkontrollierten Gewaltakten ausarteten wie beispielsweise in der Bartholomäusnacht von

¹⁶ Lau, Stiefbrüder: 99.

¹⁷ Bächtold, Gott: 342-346.

¹⁸ Würigler, Tagsatzung: 410-423.

¹⁹ Hacke, Konfession: 109.

1572 in Frankreich. Die vorliegenden Untersuchungen belegen, dass der eidgenössischen Konfliktkultur selbst in der Eskalationsphase eine deeskalierende Sprache eigen war. Die beteiligten Konfliktparteien verwendeten eine Rhetorik, die per se deeskalierende Elemente beinhaltete und damit dazu beitrug, den Weg zurück zum Frieden bereits während der Eskalation vorzubereiten.

Das religiöse Ritual des gemeinsamen Bundesschwures wurde ersetzt durch den weltlichen Ritus des «Eidgenössischen Grusses». Dass dieser Austausch überhaupt möglich war, lag daran, dass sich die eidgenössischen Orte darauf verständigten, dass die Neubeschwörung des Bundeseides im Grunde nicht nötig war für die Gültigkeit der eidgenössischen Bünde. Damit fand eine Umdeutung der Bedeutung des Bundesschwures statt, obwohl sie gemäss den Vertragstexten regelmässig neubeschworen werden *mussten*. Die Neubewertung der Situation, dass die Bünde auch gelten, wenn sie nicht erneuert würden, ermöglichte die Befriedung der entstandenen Konflikte. Dieser Prozess kann zu den deutungsfokussierten Coping-Strategien gezählt werden, auf die im Folgenden genauer eingegangen wird.

Deutungsfokussierte Coping-Strategien zielen auf eine Minderung des Schadens durch eine kognitive Neubewertung der stressigen Situation. Damit soll eine Situation trotz Stressor lebbar gemacht werden. Der Stressor selbst wird dabei weder verändert noch eliminiert. Die deutungsfokussierten Coping-Strategien erwiesen sich im Kontext der konfessionellen Konfliktsituation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft als die nachhaltigsten Bewältigungsmechanismen zur Beruhigung von Konflikten. Denn bei Konflikten mit religiöser Dimension spielten Werthaltungen und Überzeugungen eine zentrale Rolle. Eine rechtliche Lösung konnte nur dann gelingen, wenn die Einstellung zum Konflikt und zum politischen Vergleich eine solche zuliess.²⁰

Untermuert wird diese These durch mehrere Beispiele. Einerseits konnte die Rückbesinnung auf gemeinsame Werte Konflikte entschärfen. Dies bedeutet für die konfessionellen Auseinandersetzungen der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, dass in den Landfrieden, welche die Kriege beendeten, jeweils die alten eidgenössischen Bünde ausdrücklich bestätigt wurden. Damit die Eidgenossenschaft nicht auseinanderbrach, mussten verbindende Elemente gefunden werden, die schwerer wogen als die konfessionelle Spaltung. Die deutungsfokussierte Coping-Strategie bestand darin, aufgrund des Wissens um die äussere Gefahr durch die benachbarten Grossmächte den inneren Frieden im Vergleich zur inneren Glaubenseinheit höher zu bewerten. Daher war die Entwicklung und Betonung einer gemeinsamen Identität als *Eidgenossenschaft* essentiell für das unabhängige Fortbestehen. Die Rückbesinnung auf das gemeinsame helvetische Erbe und auf die Gemeinsamkeiten als Eidgenossen dimmte das konfessionelle Konfliktpotential deutlich herab.

Eine weitere deutungsfokussierte Coping-Strategie bestand in der Besinnung auf die gemeinsamen christlichen Wurzeln und die verbliebenen Gemeinsamkeiten im Glauben, die nach den Kriegen als wichtiger gedeutet wurden als die konfessionelle Andersartigkeit. Sichtbar ist

²⁰ Heyden, Mona, Coping: 375.

dies an den einleitenden Worten des 2., 3. und 4. Landfriedens. Darin bezogen sich die Verfassenden immer auf die unzertrennliche Dreifaltigkeit Gottes, des Vaters, seines Sohnes und des Heiligen Geistes.

Die religiösen Medien Zürichs, Predigten, Gebete und Flugblätter, vermittelten das gleiche Verständnis ihrer Gegenwart. Die Welt würde auf ihr Ende zugehen und das Jüngste Gericht nahen. Die wahrhaft Gläubigen müssten dieses Ereignis aber nicht fürchten, sondern dürften sich darauf freuen. Die evangelischen Zürcher wären diese wahrhaft Gläubigen. Der Beweis dafür war, dass sie von den Katholischen um ihrer Religion willen verfolgt wurden.²¹ Die Katholischen übernahmen damit eine wichtige Funktion im Kosmos der evangelischen Christen. Sie wurden als Agenten des Antichristen bezeichnet und waren Vorboten der Apokalypse. Diese heilsgeschichtliche Gegenwartsdeutung soll den Gläubigen dabei helfen, die gegenwärtigen schwierigen Zeiten, Kriege, Konflikte, Teuerung und Hungersnöte einzuordnen und als heilsnotwendig anzunehmen. Sie macht die Bikonfessionalität in der Eidgenossenschaft für das Publikum erklärbar und aushaltbar zu. Die katholischen Miteidgenossen waren daher zwar lästig, aber notwendig und daher als Anwesende im Corpus helveticum akzeptiert. Die apokalyptische Deutung der eigenen Gegenwart, die durch die konfessionellen Spannungen geprägt war, ist eine deutungsorientierte Coping-Strategie, die es erlaubt, Herausforderungen einen Sinn zu geben und leichter anzunehmen. Auf katholischer Seite versuchte man, die konfessionelle Spaltung dadurch aushaltbar zu machen, indem der evangelische Glauben als «zürcherisch vnd bernerischer religion»²² bezeichnet wurde. Er galt damit als ein lokales Phänomen ohne die gleiche weltumspannende Bedeutung und Bestätigung wie der katholische Glauben.

Individuen besitzen mehrere Teilidentitäten, welche konkrete Personen verschiedenen Gruppen zugehörig machen, wie beispielsweise Geschlecht, sozialer Status, Berufsgruppe oder Konfession. In unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten sind unterschiedliche Teilidentitäten prägend. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass sich 1653 die ländlichen Untertanen der Orte Luzern und Bern über kantonale und konfessionelle Grenzen hinweg gegen ihre Obrigkeiten verbündeten, drei Jahre später aber Luzern gegen Bern in den Krieg zog. Im 1. Villmergerkrieg von 1656 war die konfessionelle Zugehörigkeit zur Leitidentität geworden, während im Bauernkrieg von 1653 noch die ständische Zugehörigkeit die Gruppeneinteilung und Parteibildung bestimmt hatte.

Die beiden Konflikte verdeutlichen, dass die Leitidentität durch eine andere ausgetauscht werden konnte. Dies ermöglichte es, Konflikte zwischen Obrigkeiten und Untertanen als weniger wichtig einzustufen als zuvor. Die katholischen Volkslieder, die die Schlacht bei Villmergen besingen, lobten explizit die eigenen Offiziere und damit Angehörige derjenigen Regierung, gegen die drei Jahre zuvor noch rebelliert worden war. Die Rückbesinnung auf die Einteilung in konfessionelle Gruppen und darauf, gegen einen gemeinsamen Feind zu kämpfen, haben dabei geholfen, innerörtliche Konflikte zwischen Obrigkeit

²¹ Burkhard, Die vier Hauptpunten: 291.

²² StABE DQ 66 (3), fol. 2: 1656 - Daß Schweitzerisch Evangelium.

und Untertanen zu befrieden. Die Zusammensetzung der eigenen Gruppe und die Gruppengrenzen wurden neu bewertet.

Deutungsfokussierte Coping-Strategien erwiesen sich als besonders nachhaltig, auch wenn sie nicht immer nur befriedenden Charakter hatten. So glorifizierten beispielsweise Mythen und Lieder die eigenen Leistungen im Krieg auf der Seite der Sieger. Mehrere Soldaten berichteten von religiösen Beobachtungen während der Schlacht. Die Mutter Gottes selbst sei auf dem Schlachtfeld erschienen und habe die katholischen Truppen zum Sieg geführt. Berichte davon verbreiteten sich rasch und wurden Teil der kollektiven Kriegserinnerung. Der Kampf selbst wurde zu einer quasi religiösen Erfahrung stilisiert. Der Sieg wurde als göttliches Werk umgedeutet.²³

Eine derartige Deutung der eigenen Erfolge als göttliches Wunder war keine eidgenössische Besonderheit. Auch die Bewohner von Konstanz feierten den Abzug der erfolglosen schwedischen Belagerer als göttliches Zeichen. Rasch verbreiteten sich zahlreiche Berichte von wundersamen Ereignissen, welche sich innerhalb der Stadt ereignet und die Bewohner vor grösserem Leid bewahrt hätten. Auch während der Belagerung von Konstanz sei die heilige Jungfrau in einem göttlichen Licht erschienen und habe den Gang des Kampfes gelenkt.²⁴

Auf der Verliererseite hingegen häuften sich entsetzte Berichte von Schändung und Verstümmelung der Toten durch die Sieger. Für die historische Forschung ist nicht immer klar bestimmbar, welche Berichte von Betroffenen stammten und welche Schilderungen reine Propaganda darstellten. Unabhängig davon, ob es sich um Tatsachenbericht oder Propaganda handelte,²⁵ so machte die Betonung der unmoralischen Vergehen des Gegners die eigene Niederlage erträglicher. Denn so konnte dem Gegner vorgeworfen werden, nicht mit fairen Mitteln gekämpft zu haben, wie man dies selbst getan habe. Die Verlierer versuchten durch eine andere Sicht auf die Ereignisse die eigene Niederlage zu erklären und bewältigbar zu machen.

Schliesslich konnte die Entwicklung neuer identitätsstiftender Metanarrative als deutungsfokussierte Coping-Strategie dabei unterstützen, den Konflikt der innereidgenössischen Bikonfessionalität auszuhalten. Ein erfolgreiches neues Metanarrativ wurde im 19. Jahrhundert in Form der Identifizierung als «Staatsbürger» angeboten. Im Vorfeld des Sonderbundskrieges von 1847 wurden nach einer langen, ruhigen Phase die konfessionellen Differenzen wieder aufgeheizt und rhetorisch genutzt. Die Auseinandersetzungen der 1830er und 1840er Jahren, die nicht nur aber auch konfessionell geprägt waren, mussten nach dem Sonderbundskrieg wieder befriedet werden, um ein Zusammenleben im neuen Bundesstaat zu ermöglichen. Dazu wurden neue identitätsstiftende Metanarrative wie die Identifikation als «Staatsbürger» entwickelt, welche die konfessionellen Aspekte ersetzten und zu einem befriedeten Zusammenleben beitrugen. Diese Prozesse verdeutlichen, dass die Entwicklung neuer identitätsstiftender Metanarrative wie die Identifizierung als «Staatsbürger» zu einer Umdeutung der Bedeutung von konfessionellen Differenzen führten und einheitsstiftend wirkten.

²³ Egloff, Gleichnis: 83-87.

²⁴ Buser, Belagerung: 31.

²⁵ Egloff, Gleichnis: 114-115.

Aus Sicht der Verfasserin der vorliegenden Studie ist der Transfer des Coping-Begriffs aus der Individualpsychologie auf die Beurteilung von Gruppenverhalten geglückt und hat fruchtbare Ergebnisse zu Tage befördert. Auch wenn Gruppen aus Einzelindividuen bestehen, so verbinden diese doch gewisse Merkmale, durch die sie sich zusammengehörig fühlen. Diese Merkmale führen dazu, dass sie über Sachverhalten in ähnlicher Weise denken und fühlen. Sie zeichnen sich überdies dadurch aus, auf eine Stresssituation kollektiv zu reagieren. Insbesondere überindividuelle Konfliktereignisse, welche die Gruppe als Ganzes betreffen, werden von den Gruppenmitgliedern gemeinsam bewertet und bewältigt.

Beispielsweise offenbarten insbesondere die historischen Volkslieder rhetorische Coping-Strategien, welche den Zeitgenossen erlaubten, die schrecklichen Kriegsereignisse und Gewalttätigkeiten zu verarbeiten, einzuordnen und als notwendige Opfer für den Sieg zu deuten. Die durchgängige Verwendung der personifizierten Metaphern des Berner Bären und Luzerner Wilden Mannes verdeutlichen, dass die Kriegsgräueltaten durch die Grenzen des Sagbaren tabuisiert worden waren. Um nach dem Krieg zum Normalzustand zurückkehren zu können, wurden die gegenseitigen Kriegsgräueltaten mehrheitlich auf die Raubzüge und Brandschatzungen der beiden Truppen beschränkt. Die Opfer davon waren die Bewohnenden der Gemeinen Herrschaften. Es wurde aber selten ausgesprochen, welche Vergehen man einander direkt antan hatte beispielsweise während oder nach der Schlacht bei Villmergen. Stattdessen wurde auf die Metapher des kranken Berner Bären und des Zürcher Löwen zurückgegriffen, die durch die katholischen Orte medizinisch kuriert wurden. Dies erlaubte überdies, den Gegner nicht als per se verdorben darzustellen, sondern als einer akuten Krankheit anheimgefallen. Diese konnte kuriert werden, sodass die evangelischen Orte wieder in die Gemeinschaft der Eidgenossenschaft zurückkehren konnten und der Weg zurück zu einer labilen Einheit, wie sie vor dem Krieg bestanden hatte, offen stand.

Im Kontext des 1. Villmergerkrieges konnte festgestellt werden, dass Coping in allen Konfliktphasen nebenher mitlief. In der Vorgeschichte und Eskalationsphase bemühten sich die beteiligten Akteure, einen gewaltfreien Ausweg zu finden und den Krieg zu verhindern. Die vermittelnden Orte und Diplomaten waren dauernd aktiv. Auch während des Konfliktausbruchs und anschliessend im Rahmen der Verhandlungen und Befriedung fanden Coping-Prozesse statt. Nicht nur die beteiligten Akteure, sondern auch die unparteiischen Orte und auswärtigen Vertreter versuchten, deeskalierend auf den Konflikt einzuwirken. Es fand ein mühsames, lange dauerndes Ringen darum statt, unter welchen Umständen die evangelischen Orte Zürich und Bern aber auch die katholischen Orte bereit waren, die Stressoren Glaubensdiversität und machtpolitisches Ungleichgewicht weiterhin auszuhalten.

Eine Besonderheit in Bezug auf Coping-Mechanismen war, dass in der Eidgenossenschaft, die nicht unter den Reichslandfrieden fiel und damit kein Fehdeverbot kannte, Krieg nicht grundsätzlich verboten war. Man musste militärisches Vorgehen allerdings gut legitimieren, um einen gerechten Krieg führen zu dürfen. Ein äusserer Angriff war beispielsweise eine derartige Legitimation und wurde explizit in alle eid-

genössischen Bündnisverträge aufgenommen. Die eidgenössischen Orte verpflichteten sich zu gegenseitiger Hilfe, sollte eines der Mitglieder angegriffen werden. Daher verwandten die Zürcher Geistlichen und Politiker sehr viel argumentatorische Energie darauf, zu belegen, dass sie alle Schritte des eidgenössischen Rechts und damit zur gewaltfreien Konfliktbeilegung versucht hatten und an der Sturheit von Schwyz gescheitert waren. Für den eidgenössischen Kontext kann daher konstatiert werden, dass der rechtlich erlaubte Krieg von Zürich als eine legitime, gewaltsame Coping-Strategie wahrgenommen wurde.

Ein weiterer besonderer Mehrwert der Anwendung des Coping Konzepts auf die eidgenössischen Verhältnisse Mitte des 17. Jahrhunderts besteht in der Einsicht, dass Coping-Prozesse dann am erfolgreichsten waren, wenn sie in Kombination mit deutungsfokussierten Coping-Strategien auftraten. Nur wenn Individuen oder Gruppen ihre Einstellung gegenüber dem Stressor anpassten, konnten andere Konfliktlösungsstrategien greifen. Verträge, die von einer oder mehreren beteiligten Parteien nicht mitgetragen wurden, wie beispielsweise das Bundesprojekt von 1655 oder das eidgenössische Defensionale von Wil, ermöglichten keinen langfristigen Umgang mit dem Stressor sondern führten zu neuen Konflikten.

4.3 Alteritätstechniken als Eskalations-Strategien

Die vorliegende Studie geht von einer mehrschichtigen und mehrgliedrigen Identität aus. Jedes Individuum hat mehrere Teilidentitäten, die es als Ganzes ausmachen. Es handelt sich dabei um Selbstverständnisse wie Gender, sozialer Stand, Nationalität, Konfession oder moralische Werte wie die politische Gesinnung zum Beispiel als Demokrat. Jede dieser Teilidentitäten schafft Gruppenzugehörigkeiten und -ausschlüsse. Ein Individuum gehört vielen verschiedenen Gruppen an, die sich überschneiden oder auch ausschliessen können. In unterschiedlichen Situationen sind die verschiedenen Teilidentitäten unterschiedlich wichtig und nehmen eine andere Stellung im Selbstverständnis des Individuums ein. Wie diese verschiedenen Teilidentitäten zueinanderstehen und wie sie im konkreten Kontext ihre Position ändern, wurde anhand des 1. Villmergerkrieges von 1656 untersucht.

Dabei wurde festgestellt, dass verschiedene Gruppen die eigene und die fremde Gruppe unterschiedlich definieren, auch wenn diese Gruppen vermeintlich die gleichen sind. Die evangelischen Flugschriftenverfasser definierten den katholischen Gegner anders als die evangelischen Geistlichen ihn beschrieben; sie formulierten aber auch die eigene Gruppe je unterschiedlich. Die evangelischen Geistlichen verstanden alle Evangelischen der Eidgenossenschaft, ob Zürcher Stadtgeistlicher, Politiker oder Thurgauer Untertan, als Teil einer Gemeinschaft. Die Flugschriftenverfasser hingegen differenzierten zwischen den Angehörigen der Zürcher Obrigkeit und den sogenannten einfachen Leuten. Damit zusammen hängt, dass unterschiedliche publizistische Medien wie Chroniken, Predigten oder Flugschriften den Gegner oder die Ereignisse unterschiedlich darstellten und deuteten. Diese Erkenntnis unterscheidet sich von den Ergebnissen von Silvia Serena Tschopp hinsichtlich des publizistischen Kommentars zum Polarlicht vom 10. September 1580. Das Polarlicht wurde in unterschiedlichen Textgattungen ähnlich dargestellt und interpretiert.¹

Die Wahrnehmung des jeweils Anderen förderte die Entstehung kollektiver Identitäten. Die Darstellung des Anderen stellte einen wichtigen Teil dauernder Selbstvergewisserung aber auch eine Herausforderung für das eigene Selbst dar. Die Fremdbilder entwickelten sich zu einem vorurteilsbehafteten Einheitsbild und damit zu kurzsichtigen Stereotypen, die das Andere zum Fremden machten.²

Stereotypen über fremde Gesellschaften verhielten sich in der frühneuzeitlichen Öffentlichkeit einigermaßen stabil, wie dies beispielsweise das Fremdbild der «Türken» oder die Theorie des Orientalismus von Edward Said anhand der europäischen Vorstellungen eines mystischen Orients verdeutlichen. Das Fremde, der Orient, wird als möglichst fremd, unbekannt und märchenhaft verklärt, während Gemeinsamkeiten zwischen Orient und Europa ignoriert werden. Die Unterschiede werden in der Fremdzuschreibung betont, müssen aber mit Begriffen und Bildern beschrieben werden, die schon bekannt sind, um verstanden zu werden. In Prozessen der Verfremdung wird das jeweils Andere als völlig anders wahrgenommen und als konträr zur eigenen Gruppe dargestellt. Dies äussert sich darin, dass man diesem Anderen

¹ Tschopp, Unsichtbares: 74.

² Eibach, Annäherung: 16-18.

misstraut, ihn ablehnt oder bekämpft. Durch die Überbewertung scheinbar unüberbrückbarer Unterschiede verstärkt sich die Verfremdung.³ Dies geschah in der Eidgenossenschaft seit der Ablehnung des Bundesprojektes durch die katholischen Orte. Das konfessionelle Gegenüber wurde mit jeder zusätzlichen Forderung und Weigerung, diese zu erfüllen, immer mehr zu einer Bedrohung, gegen die sich die eigene Gruppe schützen musste. Dazu wurden die geteilten Teilidentitäten betont und eine Identifizierung mit der eigenen Gruppenidentität hergestellt. Die Heraushebung der kollektiven Identitäten führte zu einer Verfestigung der Gruppenzugehörigkeit, die sich handlungswirksam ausgestalten konnte. Insofern trug die Betonung von Gruppenidentitäten und -alteritäten sowie der Grenzen zwischen den Gemeinschaften zur Eskalation eines Konfliktes bei. Dennoch existierten in der frühneuzeitlichen Gesellschaft verschiedene Fremdbilder gleichzeitig und veränderten sich trotz ihrer Stabilität mit der Zeit. Ebenso konnte sich verändern, welches der verschiedenen Vorurteile in der kollektiven Fremdwahrnehmung gerade am wichtigsten war.⁴

Individuen besitzen und besaßen mehrere Gruppenidentitäten, die in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich wichtig wurden. Individuen konnten aufgrund ihrer Einstellung mehreren gegensätzlichen Parteien angehören. Zahlreiche Überschneidungen mit den unterschiedlichsten Gruppen sorgten dafür, dass die Individuen zumeist keinen klaren Blöcken zugeordnet werden konnten. Allianzen konnten sich daher situativ bilden.⁵ Die Grenzen und Bruchlinien zwischen den Gruppen waren nicht immer deckungsgleich, was zu besonders schweren und langwierigen Konflikten hätte führen können.⁶

Insbesondere Vertreter der Zürcher Geistlichkeit standen immer wieder im Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Haltungen, Loyalitäten und Gruppenzugehörigkeiten. Sichtbar wird dies in umfangreichen Predigtbänden die gleichsam als Zeitkommentar fungierten und darlegen, dass sich die Pfarrer nicht nur als Seelsorger, sondern auch als Teil der Zürcher Oberschicht betrachteten.⁷ Angehörige der eidgenössischen Elite balancierten im 17. Jahrhundert mit mehreren Selbstverständnissen. Eine Person konnte sich sowohl ein aristokratisches Gebaren mit aufwändiger Selbstdarstellung und prunkvoller Zurschaustellung von Luxus leisten als auch nach aussen die direkte Abstammung von eidgenössischen Ahnen oder Nachfolge von Reformatoren betonen. Letztere erforderten zumindest den Anschein, egalisierend aufzutreten. Die eidgenössischen Eliten, sowohl die weltlichen als auch geistlichen Obrigkeiten, stellten sich als väterliche Institutionen dar, die ihr Leben dem Dienst am Volk verschrieben haben und zum Wohle der Allgemeinheit die Geschicke des Staates lenkten. Die vielfältigen Anforderungen, denen die eidgenössischen Akteure genügen mussten, äusserten sich in einer Vielzahl von Teilidentitäten, über die ein Individuum verfügte.

Das erste «Kunckelstuben-Gespräch» hat zudem gezeigt, dass der

³ Eibach, Annäherung: 13-18.

⁴ Eibach, Annäherung: 20-21.

⁵ Henny, Leib: 319.

⁶ Heyden, Mona, Coping: 381.

⁷ Henny, Leib: 320.

katholische Bauer Jockel, der die Deutungshoheit über den Konflikt für sich beanspruchte, zwischen verschiedenen Teilgruppen innerhalb der gegnerischen Gruppe unterschied. Sein Gegenüber Barthel ist zwar evangelisch und gehört zu Zürich, er wird aber nicht mitschuldig gemacht für die Entscheidungen der Zürcher Obrigkeit. Im Text wird unterschieden zwischen dem leicht naiv wirkenden Untertan Barthel und den Handlungen der Zürcher Obrigkeit, obwohl sie der gleichen Konfession angehören. Damit muss das anfängliche Modell der mehrschichtigen und mehrgliedrigen Identität ergänzt werden. Nicht nur die eigene Identität, das Selbstbild, besteht aus vielen verschiedenen Teildentitäten, sondern auch das Fremd- und Feindbild. Der oder die Andere wird nicht als Teil einer homogenen Gruppe wahrgenommen. Alteritäten und die Wahrnehmung des jeweiligen Anderen sind ebenfalls mehrschichtig und mehrgliedrig.

Zwischen verschiedenen Medien wie Chroniken, Flugschriften, Volkslieder, Rechtstexte und Korrespondenzen fanden zahlreiche gegenseitige intertextuelle Bezüge statt, die durch die Quellenarbeit belegt wurden. Gemeinsam gestalteten sie die entstehende frühneuzeitliche Öffentlichkeit und die Haltung ihres Publikums. Dass sie zudem beabsichtigten, die Handlungen politischer, militärischer oder ökonomischer Entscheidungsträger zu beeinflussen, konnte die Rechtfertigungsschrift «Grawpündtnerische Handlungen des 1618. Jahrs» der radikalen evangelischen Prediger zu Beginn der Bündner Wirren von 1618 bis 1639 aufzeigen. Darin rechtfertigten sie die Gewalt des Strafgerichts von Thusis damit, dass es sich dabei um einen legitimen Tyrannenmord gehandelt hätte. Sie deuteten die Bündner Geschichte als einen ewigen Kampf gegen die tyrannische Unterdrückung, um ihr Vorgehen als Heiligen Krieg zu rechtfertigen. Die in der Flugschrift entwickelten Narrative wurden handlungsleitend für die Parteigänger der radikalen Prediger. Der einsetzende Flugschriftenkrieg beeinflusste das Handeln der politischen Akteure.⁸

Im Kontext des 1. Villmergerkrieges konnten ähnliche Versuche eruiert werden. Die evangelischen Predigten aus Zürich versuchten, die eidgenössische Geschichte aus heilsgeschichtlicher Perspektive zu deuten. Die Angehörigen der protestantischen Konfessionen in ganz Europa sahen sich mit einer besonderen Bedrohungslage konfrontiert. Das Restitutionsedikt von 1629 war zwar wieder aufgehoben worden, hatte den Evangelischen aber die Labilität ihrer Position aufgezeigt. Der Westfälische Frieden von 1648, der sich aus der Retrospektive als beständig erwiesen hat, wurde von den Zeitgenossen womöglich nicht als solcher wahrgenommen. Man traute dem Frieden noch nicht. Daher wurden Mitte des 17. Jahrhunderts in ganz Europa grosse Anstrengungen unternommen, um die eigene konfessionelle Gruppe zu homogenisieren und gegen äussere Versuchung abzusichern. In diesem Zusammenhang fand eine Intensivierung des kirchlichen und obrigkeitlichen Zugriffs auf die Bevölkerung statt, die sich in zunehmenden Hausbesuchen durch den Pfarrer, in der Förderung des Schulwesens, in der Installierung von Chorgerichten und Stillständen und in der Ahndung von

⁸ Liniger, Anleitung: 337; Liniger, Krieg: 145-150.

sittlich-moralischen und kirchlichen Vergehen äusserte.⁹ Die Predigten des Pfarrers Felix Wyss verdeutlichten dabei, dass sein Verständnis davon, wer zu seiner Gruppe gehört, verschiedene Abstufungen kannte. Er beschrieb ein gestuftes Feindbild je nach dem, wie gross er die Differenzen zum eigenen Selbst beurteilte. Daher waren ihm die verschiedenen Religionen unterschiedlich fremd. Am nächsten waren den Evangelischen aus seiner Sicht die Lutheraner, auch wenn er sie explizit aus der eigenen Gruppe exkludierte. Am weitesten entfernt waren ihm die Heiden. Dies war deshalb möglich, weil Alteritäten mehrschichtig waren und aus verschiedenen Teilidentitäten bestanden. Bei den Lutheranern konnte er mehr gemeinsame Überzeugungen festmachen als bei den Heiden.¹⁰

In diesem Sinne interpretierten sowohl evangelische Predigten als auch katholische Kriegsberichte die gegenwärtige Situation im Rahmenwerk der biblischen Texte. Zudem versuchten Flugschriften wie in den Bündner Wirren gezielt die öffentliche Meinung zu beeinflussen und die entscheidenden Akteure sowie die ausführenden Soldaten davon zu überzeugen, vom Krieg abzusehen. Ludwig Pfyffer beabsichtigte mit seiner Flugschrift «Der Alte Eydtnoß» ebenfalls, ein bestimmtes Geschichtsbild der tugendhaften eidgenössischen Vorfahren zu propagieren und die regierenden Patrizier zu einer Verhaltensänderung zu bewegen.

In den untersuchten Quellen wurde nicht darauf eingegangen, dass sich die Fronten und Gruppenzugehörigkeiten zwischen dem Bauernkrieg und dem 1. Villmergerkrieg veränderten. Erst die Proklamation des Friedens erwähnte, dass man dem einstigen Feind alle Untaten vergeben und vergessen wolle, um wie vor dem Konflikt friedlich mit ihm zusammenzuleben.¹¹ Daneben hatten konfessionelle Legitimationsmuster oder die konfessionelle Wahrheitsfrage als offizielle Argumente ausgedient. Die beiden Parteien bezeichneten zwar weiterhin die eigene Konfession als den einzig wahren, seligmachenden Glauben.¹² Dennoch konnte keine der beiden Seiten glaubhaft die Bevölkerung mobilisieren, indem sie argumentierte, der Gegner hätte den falschen Glauben. Die Erfahrungen der vergangenen europäischen Religionskriege hatten dazu geführt, dass religiöse Differenzen nicht mehr als legitimer Kriegsgrund galten. Wie im Dreissigjährigen Krieg wurde stattdessen versucht, für konfessionell motivierte Handlungen rechtliche, religionsfreie Argumente anzuführen.¹³ Die Argumentationsstrategie passte der Rhetor jeweils bewusst an sein Publikum an und sprach je nach Kontext andere Teilidentitäten an.

Der Gegenseite vorzuwerfen, konfessionelle Motive seien für ihr Vorgehen verantwortlich, dienten daher als legitime Schuldzuweisung. Die katholischen Orte bezeichneten den Konflikt bewusst von Anfang an als «Religionsstreit», um zu erreichen, dass Zürich von den unparteiischen Orten zur Mässigung aufgefordert und als Kriegsverursacher

⁹ Albrecht-Birkner, Reformation, 100-111; Sobotta, Erkenntniswert, 94; Reinhard, Zwang, 273-276.

¹⁰ Wyss, Grewel: 49.

¹¹ Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern, 11. März 1656.

¹² Manifest, 1655: 5; Wahrhaftte und gründtliche Widerlängung, 1656: 2.

¹³ Schmidt, Kommentar: 237.

dastehen würde. Die katholischen Orte hofften, Zürich dadurch von einer militärischen Lösung abhalten zu können, wenn sie ihm die Argumentationsbasis entzogen.¹⁴

Um die eigenen Anhänger zu einer Einheit zu formen, wurden gezielt die vereinigenden Teilidentitäten angesprochen. Das Konzept der vielschichtigen Identität, die aus verschiedenen Teil- und Gruppenidentitäten zusammengesetzt ist, die in verschiedenen Situationen unterschiedlich wichtig sind, konnte im Zusammenhang mit dem 1. Villmergerkrieg von 1656 fruchtbar angewandt werden. Das Konzept zeigt, dass immer die Möglichkeit bestand, durch den Bezug und die Betonung bestimmter Teilaspekte eine gemeinsame Gruppenidentität zu finden und sich gleichzeitig nach aussen abzugrenzen. Die Betonung der Alteritäten trugen zum Krieg oder zum Frieden bei.

Die Forschung bezeichnet den 1. Villmergerkrieg häufig als Religionskrieg.¹⁵ Daher liegt die Vermutung nahe, dass 1655 und 1656 die konfessionelle Teilidentität die wichtigste Rolle im Selbstverständnis der kriegführenden Akteure gespielt haben muss (siehe Abb. 28). Die rhetorische Analyse ergab allerdings, dass die anvisierten Gruppenidentitäten kurz vor und während des Krieges kaum konfessioneller Art waren. Die Intention der Rhetoren versuchte, eine Identifikation mit der Eidgenossenschaft und den eidgenössischen Werten herzustellen. Beide Konfliktparteien stellten für sich den Anspruch, sie würden die alten, eidgenössischen Rechte und Werte verteidigen (siehe Abb. 29). Die genaue Anordnung der verschiedenen Teilidentitäten war subjektiv unterschiedlich. Die folgenden Darstellungen illustrieren, welche Leitidentität die verschiedenen Individuen gerade eng miteinander verband. Sie zeigen aber lediglich mögliche Strukturen, die von Individuum zu Individuum variieren konnten.

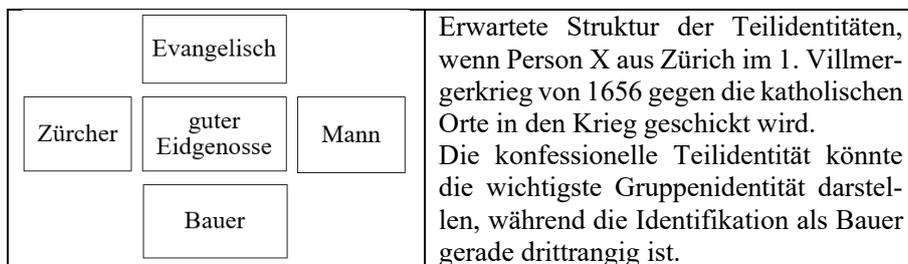


Abb. 28: Erwartete Struktur der Teilidentitäten von Person X im 1. Villmergerkrieg (eigene Darstellung)

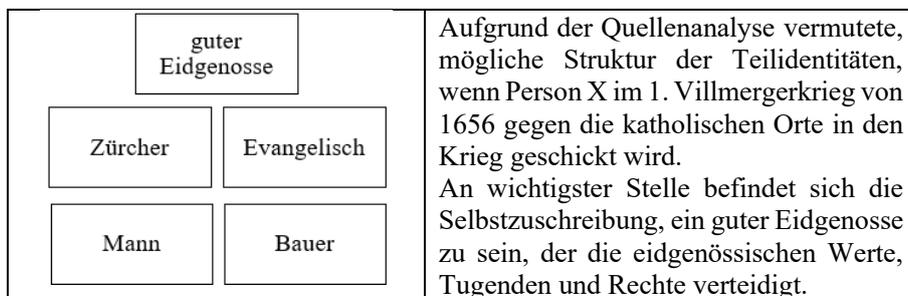


Abb. 29: Aufgrund der Quellenanalyse erarbeitete Struktur der Teilidentitäten von Person X im 1. Villmergerkrieg (eigene Darstellung)

¹⁴ StALU TA 108, fol. 164r: 21.11.1655 – Abscheidt Einer Badischen Conferenz.

¹⁵ Meier, Villmergen: 60-63; Zesiger, Schlacht: 480.

4.4 Identitätstechniken als Coping-Strategien

Die Auswertung der Villmergerkriegslieder hat deutliche Unterschiede zu den Flugschriften und offiziellen Dokumenten aufgezeigt. Die historischen Volkslieder, die im Zusammenhang mit dem Villmergerkrieg entstanden, besangen alle die vergangenen militärischen Ereignisse und teilweise bereits den abgeschlossenen Frieden. Sie wurden damit später und in einem anderen Kontext verfasst als diejenigen Medien, welche rechtliche und politische Argumentationslinien verfolgten. In den nach dem Krieg entstandenen Liedern waren die konfessionellen Alteritäten deutlich feststellbar. Die Verfassenden der Volkslieder sowie deren Rezipienten stammten mehrheitlich aus den einfachen Bevölkerungsschichten, welche den Grossteil der Bewohnenden der Alten Eidgenossenschaft ausmachten. Die Villmergerkriegslieder waren weit verbreitet. Die darin transportierten und kommunizierten Botschaften, Selbst- und Fremdbilder erreichten eine breite Öffentlichkeit und gestalteten die öffentliche Meinung mit. Die konfessionellen Feindbilder griffen nicht nur die Frage der einzig wahren Religion wieder auf, sondern gingen auch so weit, dass den evangelischen Angreifern durchwegs vorgeworfen wurde, den Krieg mit dem Ziel begonnen zu haben, die katholische Religion aus der Eidgenossenschaft zu vertreiben. Die militärische Antwort der katholischen Orte war aus zeitgenössischer Sicht legitime Notwehr.

Inhaltlich weisen die Lieder eine erstaunliche Konstanz an wiederkehrenden Topoi auf und sie vermitteln mehrheitlich das gleiche Narrativ der übermütigen evangelischen Angreifer, die trotz ihrer Übermacht von den katholischen Truppen haushoch geschlagen wurden. Ihre Verluste waren ebenso bedeutend wie die Beute der Sieger. Die katholischen Selbstbilder formulierten eine gefestigte kantonale und konfessionelle Einheit. In den Liedern lobte die einfache Bevölkerung die Luzerner Räte. Sie seien tapfer gewesen, hätten weise Kriegsentscheidungen getroffen und Seite an Seite mit den Soldaten an vorderster Front gekämpft. Es war nichts mehr übrig von den Vorwürfen, welche drei Jahre zuvor noch die breite Öffentlichkeit dominiert hatten. Die Lieder unterstützten das Bild einer inneren katholischen Verbundenheit und propagierten eine überständische Solidarität. Der gemeinsame Feind einte die kantonalen Gesellschaften.

Darüber hinaus verdeutlichte eine genauere Analyse, dass die konfessionellen Feindbilder nicht ganz Bern oder ganz Zürich betrafen. Die gegnerische Gruppe erschien nicht als homogene Masse, sondern heterogen in kleinere Gruppierungen unterteilt. Die Beurteilung des Gegners fand damit nicht nur in den Flugschriften der «Thurgauer Gespräche» differenziert statt, sondern auch in den Volksliedern, die direkt von Vertretern aus der Bevölkerung geschaffen wurde. Das differenzierte Feindbild stellte einerseits Zürich dar, das den Krieg begonnen habe, um die katholische Religion auszurotten, gleichzeitig aber bei der Schlacht von Villmergen die verbündeten Berner sich selbst überlassen hatte. Daneben wurde Bern beschrieben, es sei voller selbstüberschätzendem Übermut gleichsam eines Goliaths gegen den kleinen Gegner David in die Schlacht gezogen und diesem unterlegen. Schliesslich erschien als drittes Element die evangelische Bevölkerung von Zürich und Bern. Diese wurde teilweise explizit, teilweise implizit als nicht

verantwortlich für den Krieg und den Konflikt dargestellt.

Damit deckten sich die Feindbilder in den Volksliedern mehrheitlich mit denjenigen in den Flugschriften. In den katholisch geprägten «Thurgauer Gesprächen» wurden die evangelischen Untertanen als einfältig dargestellt, die sich nicht genügend über die rechtliche Situation informieren würden. Dennoch wurde Verständnis dafür geäußert, dass sie für Zürich in den Krieg zogen, wie es sich für gehorsame, treue Untertanen gehörte. Im «Bärentanzlied» waren es ebenfalls nicht die Soldaten, sondern General von Erlach, der die Berner Schandtaten im Vorfeld der Schlacht beging. Diese besondere Form der Wertschätzung gegenüber den evangelischen Untertanen deutet darauf hin, dass die ständische Solidarität, die im Bauernkrieg zu einem intensiven Austausch, dem Bauernbund und gar dazu geführt hatte, dass sich Angehörige unterschiedlicher Konfessionen einen Eid schwören konnten, länger überdauerte als bisher angenommen.

Annäherung zwischen verfeindeten Gruppen erfolgte über den Dialog. Dadurch erkannten die Gruppen, dass der Andere weniger fremd war als angenommen. Dies geschah in der Frühen Neuzeit vor allem durch räumliche Nähe, durch persönlich Kennenlernen und die Feststellung, dass Fremdes und Eigenes «mit den gleichen Kategorien beschreibbar»¹ waren. Derartige Prozesse fanden nicht nur in den Gemeinen Herrschaften statt, wo die Konfessionen zusammenlebten, sondern auch in der grenzüberschreitenden Zusammenarbeit der Untertanen im Bauernkrieg. Die Beschäftigung mit dem Fremden führten dazu, den Anderen positiver zu bewerten als vorher und die eigene Identität zu hinterfragen. Daher waren die katholischen Untertanen bereit, im Bundesbrief diejenigen Passagen zu streichen, welche die katholische Religion bevorzugte. Das gegenseitige Kennenlernen und der Abbau der Grenzen hielten bis in den 1. Villmergerkrieg an.

Für diese Vermutung spricht auch, dass zahlreiche katholische Untertanen entweder den Kriegsdienst von Anfang an verweigerten oder im Laufe des Feldzuges desertiert sind. Beides ist für den 1. Villmergerkrieg belegt. Katholische Untertanen argumentierten offen, dass sie nicht bereit seien, für die Religion ihr Leben zu opfern. Das Argument «Religion» motivierte nicht mehr zum Krieg. Die Kriegsverweigerer, die Verständnis für die evangelische Seite äusserten, wurden nach dem Krieg schwer bestraft, da sie dadurch die Homogenität der eigenen konfessionellen Gruppe öffentlich in Frage gestellt hatten.²

Die ständische Solidarität der Unterschichten dürfte einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet haben, den Konflikt nach dem Abschluss des 3. Landfriedens im alltäglichen Zusammenleben wieder zu befrieden. Die zeitgenössischen Obrigkeiten und auswärtigen Beobachtern hatten erkannt, dass die Bevölkerung aufgrund ihrer interkonfessionellen Verbundenheit, die im Bauernkrieg gefestigt worden war, nicht für lange Kriegseinsätze motiviert werden konnten.³ Der Frieden, der nach dem Bauernkrieg installiert worden war, war noch labil und der Untertanengehorsam erst seit Kurzem wieder eidlich gefestigt. Die kriegsunwilligen Äusserungen belegen, dass nicht von zwei homo-

¹ Eibach, Annäherung: 20.

² Egloff, Gleichnis: 92-94.

³ [Harsdörfer,] Parnassi Trutina: 10.

genen konfessionellen Gesellschaften ausgegangen werden darf, sondern dass die konfessionübergreifenden Kontakte zumindest punktuell zu einer dauerhaften ständischen, gesamteidgenössischen Solidarität geführt hatten.

Damit muss das in der Einleitung konzipierte Verständnis von Identität und Alterität angepasst werden. Nicht nur Identitäten, sondern auch Alteritäten sind vielgliedrig und vielschichtig angelegt. Die Wahrnehmung des jeweils anderen war ebenso variabel und vielfältig, wie die Selbstwahrnehmung. Auch der jeweils andere wurde als Mitglied einer Vielzahl verschiedener Gruppen wahrgenommen.

Die vielschichtigen Identitäten und Alteritäten ermöglichten die Friedensfindung, indem ein gemeinsames Merkmal, ein vereinendes Charakteristikum oder eine übereinstimmende Werthaltung gefunden werden konnte. Um einen Konflikt zu beruhigen oder zu lösen, mussten Teilidentitäten gefunden werden, mit denen sich alle Konfliktparteien identifizieren konnten. Dieser Prozess ist eine zentrale deutungsfokussierte Coping-Strategie. Im Falle der Eidgenossenschaft steckte die Anlage für eine deeskalierende Identifikation mit gemeinsamen Werten und Teilidentitäten bereits in der Eskalationsphase drin. Denn man warf dem jeweiligen Gegenüber nicht wie in anderen Religionskriegen vor, die falsche Konfession zu besitzen, sondern, dass er sich schlecht verhalten habe. Beide Parteien bezogen sich auf das Wertesystem der eidgenössischen Tugenden und Gerechtigkeiten. Was in der bisherigen Forschung eher mit Erstaunen wahrgenommen wurde, kann mit Hilfe des Coping-Konzepts als Teil einer Konfliktlösungsstrategie betrachtet werden. Auch wenn die beiden Parteien die Bezugswerte unterschiedlich definierten, so waren sie sich doch einig, dass sich beide Seiten daran halten wollten. Die Konflikte wurden denn auch mit dem Friedensvertrag nicht gelöst, sondern verlagerten sich zurück in den anstrengenden, langwierigen politischen Diskurs. Dieser Umstand erlaubte es, einen Friedensvertrag miteinander einzugehen, da beide Seiten mit den gleichen Begriffen im Vertragstext einverstanden waren.

Diese Eigenheiten unterschieden die Villmergerkriege vom Dreissigjährigen Krieg. Die Eidgenossenschaft hatte im Gegensatz zu den Territorien im Reich immer die Möglichkeit, sich auf eine gemeinsame Identität zu besinnen. Sie hatte im Spätmittelalter zahlreiche Aushandlungsmechanismen entwickelt, um auch im Konflikt miteinander im Gespräch zu bleiben. Der Rückbezug auf die immer gleichen Legitimationsmuster und Argumente führte nicht nur zu mühseligen und langwierigen Diskussionen, sondern erlaubte auch, dass die sehr unterschiedlichen eidgenössischen Orte unter den entsprechenden Wertesystemen verschiedenen Inhalte verstehen konnten, was eine vordergründige Einigung erleichterte. Alle beteiligten Konfliktparteien konnten mit einem Lösungsvorschlag einverstanden sein, ohne dass sie das Gleiche unter der Abmachung verstanden. Die Diskussion wurde damit zwar nur hinausgezögert, eine Eskalation aber verhindert. Der zähe inereidgenössische Diskurs war damit eine zentrale Coping-Strategie, welche die Eidgenossenschaft vom Reich unterschied. Denn er stellte sicher, dass die eidgenössischen Orte selbst in Zeiten grösster Zerwürfnisse miteinander in Kontakt blieben und ein Mindestmass an Zusammengehörigkeitsgefühl und Gruppenidentität bewahren konnten.

In den eidgenössischen Konflikten standen den verschiedenen Akteuren ein Reservoir an Stereotypen zur Verfügung, die in unterschiedlichen Situationen jeweils wieder hervorgeholt werden konnten, um sich vom jeweils Anderen abzugrenzen oder aber um alte oder neue Gruppenidentitäten zu betonen und Einheit zu stiften. Die Flugschriften, die nach dem Krieg entstanden, kommentierten die Situation anders als diejenigen, die vor dem Krieg entstanden. Die evangelischen Medien betonten die äussere Bedrohungslage weniger. Sie konnten es sich aber erlauben, konfessionelle Differenzen und Feindbilder wieder stärker zu betonen. Der Papst war für die evangelischen Autoren weiterhin der Antichrist, die katholische Heiligenverehrung wurde als verderblich kritisiert und lächerlich gemacht. Trennende konfessionspolemische Rhetorik wurde erst verwendet, als die Gefahr eines unkontrolliert ausartenden Religionskrieges gebannt war. Erst nach dem Krieg konnten im zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gespräch» die Evangelischen zur Konversion aufgefordert werden. Beide Seiten waren sich weiterhin einig, dass Religionsfreiheit ein zu verhinderndes Übel sei.⁴ Es war nun aber auch möglich, Kritik an der Regierungssituation in den Stadtaristokratien und an den Sitten der Eidgenossen zu üben wie in «Der Alte Eydtgnoß». Innere Kritik war vor dem Krieg nicht möglich, allfällige Kritiker galten als Nestbeschmutzer.

Als Gegenentwurf zur konfessionellen Abgrenzungsrhetorik stand der eidgenössischen Diskussion das Narrativ der «guten Nachbarschaft» zur Verfügung. Das gute nachbarschaftliche Auskommen war in der Lage, konfessionelle Abgrenzung zu überwinden und einen alltäglichen Austausch zwischen den Konfessionen zu stiften, der über die blossе Koexistenz hinaus ging. Daher konnte das Motiv der guten Nachbarschaft viel tiefgreifender aufzeigen, weshalb ein eidgenössischer Friede wichtiger war als der konfessionelle Konflikt. Es handelte sich dabei um ein real fassbares Phänomen, das die Bevölkerung in ihrem Alltag praktizierte und damit besser begreifen konnte als abstrakte Begriffe wie das «gemeine evangelische Wesen». Die Idee der guten Nachbarschaft war neben derjenigen, als gute Eidgenossen zusammen zu leben, das zentrale, konfliktberuhigende Argument. Es wurde bereits im Bundesbrief von 1653 als auch in den «Thurgauer Gesprächen» verwendet. In diesen Flugschriften wurde mit Hilfe des nachbarschaftlichen Motivs für die Wahrung des Friedens gemäss katholischen Vorstellungen propagiert. Der Friede sollte gewahrt werden, in der Art, wie ihn die katholischen Orte wünschten. Die evangelischen Orte sollten zum friedlichen Nachgeben bewegt werden. Naturgemäss fehlte das Motiv in den Kriegsmanifesten, die ja gerade nicht auf interkonfessionelle Beziehungen aus waren. Damit kontrastierte das Narrativ der «guten Nachbarschaft» die obrigkeitliche konfessionelle Abgrenzungspolitik und betonte den gelebten Alltag.

⁴ Gallati, Neutralität: 167; Labhardt, Wilhelm Tell: 30-32.

4.5 Schlusswort und Ausblick

Identitäten und Alteritäten sind mehrgliedrig und mehrschichtig. Ein Individuum besitzt viele verschiedene Teilidentitäten, die es sich zu mehreren unterschiedlichen Gruppen zugehörig fühlen lässt. Identitäten verändern sich und stehen damit vor der Herausforderung, dem eigenen Selbstverständnis eine Kontinuität geben zu wollen. Ein möglicher Aspekt beinhaltet die Tatsache, dass sich die jeweilige Leitidentität je nach Situation verändert und austauschen lässt. Kommunikative Medien versuchen, mit Hilfe von verschiedenen rhetorischen Strategien eine Identifikation des Individuums mit der Meinung des Rhetors herzustellen. Indem gezielt die geteilten Haltungen angesprochen werden, soll die Leitidentität ausgetauscht werden. Die Mehrschichtigkeit von Identitäten ist eine Grundvoraussetzung dafür, dass sich Gruppen bilden, auflösen und neu konstituieren und zu bestimmten Handlungen motiviert werden können. Personenkreise, die von der eigenen Gruppe ausgeschlossen sind, können zu Fremden werden, wenn der Dialog zwischen den Gruppen abbricht und das Verständnis für die jeweilige Gegenseite abnimmt. Je nach dem, durch welche Leitalterität die gegenüberstehende Gruppe gerade definiert wird, können die Distanzen zwischen den Gruppen vergrössert oder verringert werden. Damit ermöglicht die Mehrschichtigkeit von Identitäten und Alteritäten, dass Gruppen und Gegner entstehen, aber auch, dass sie durch Rückbesinnung auf die geteilten Teilidentitäten wieder zueinander finden; auch wenn dies zuweilen grosse Anstrengungen erfordert. Damit ist Coping, die Möglichkeit, Konflikte anzunehmen und auszuhalten, in den mehrgliedrigen und mehrschichtigen Identitäten und Alteritäten bereits angelegt. Die verschiedenen Teilidentitäten und -alteritäten stellen die Basis für die Konfliktlösung dar. Sie erlauben es in unterschiedlichen Situationen, Konflikte zu verstärken oder aber auch zu deeskalieren.

Das in der Arbeit entworfene Modell, um Konflikte, Konflikt rhetoriken sowie die Veränderung von Selbst- und Fremdbilder zu untersuchen, bietet Anschlussmöglichkeiten für die Untersuchung weiterer Themenfelder. Dazu gehören die anderen eidgenössischen Religionskonflikte der Frühen Neuzeit wie die Kappeler Kriege von 1529 und 1531 sowie der 2. Villmergerkrieg von 1712. Des Weiteren bietet sich das Modell auch für Entwicklungen während des Dreissigjährigen Krieges oder in Religionshändeln an, die nicht zu Kriegen eskalierten wie beispielsweise der Kluser Handel.

In der Eidgenossenschaft gab es aufgrund der zahlreichen unterschiedlich gearteten Mitglieder und ihren oft divergierenden Interessen vielfältige innere Konflikte, nicht nur konfessionell bedingte. Die einzelnen Kantone schafften es aber immer wieder, sich zusammen zu rufen. Sie wussten, dass sie nur gemeinsam ihre Autonomie sichern konnten. Die Fähigkeit, immer wieder Kompromisse zu finden und Konflikten mit Coping-Strategien zu begegnen, wurde Teil der eidgenössischen Identität. Es stellt sich die Frage, ob eine derartige Betonung der bisher geleisteten Errungenschaften auch auf andere politische Einheiten zutrifft und allenfalls eine Perspektive für das föderalistische Europa, die EU, oder für andere europäische Konflikte werden könnte.

5 ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1:	Mehrgliedrige Identität einer Person X	49
Abb. 2:	Mehrschichtigkeit der Identität einer Person X	49
Abb. 3:	Mehrschichtigkeit der Identität einer Person X mit unterschiedlicher Bedeutung der verschiedenen Teilidentitäten	50
Abb. 4:	Kappeler Milchsuppe (Zeichnung um 1605)	172
Abb. 5:	Schichtung und Gewichtung der Teilidentitäten zum Zeitpunkt der Beschwörung des Bauernbundes am 14. Mai 1653	284
Abb. 6:	Zürcher Neujahrsblatt von 1655	333
Abb. 7:	Titelblatt des ersten «Kunckelstuben-Gesprächs»	490
Abb. 8:	Titelblatt des ersten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs»	491
Abb. 9:	Titelblatt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs»	492
Abb. 10:	Holzschnitt auf dem Titelblatt des zweiten «Bärtelin Feyrtag-Gesprächs»	493
Abb. 11:	Titelblatt der «Bantli Leichenpredigt»	494
Abb. 12:	Titelblatt der «Neuwe zeitung auß Niderland»	495
Abb. 13:	Titelseite der Flugschrift «Der alte Eydtnoß»	509
Abb. 14:	Holzschnitt auf der Titelseite der Flugschrift «Der alte Eydtnoß»	526
Abb. 15:	Die Tagsatzung in Baden 1531 (Radierung eines unbekannten Künstlers, Ende 17. Jahrhundert)	534
Abb. 16:	Sitzung der eidgenössischen Tagsatzung in Baden 1531 (Kupferstich 1793, Abzug um 1820)	534
Abb. 17:	Der König von Ungarn Matthias Corvinus schliesst mit den eidgenössischen Orten 1479 ein Bündnis	535
Abb. 18:	Flugblatt «Gross Europisch Kriegs-Balet / getantzet»	538
Abb. 19:	Titelblatt der Flugschrift «Catholisch Tisch-Gespräch», Nachdruck	544
Abb. 20:	Flugblatt «Fleüch vor der Sünd»	545
Abb. 21:	Flugblatt «Christen Kampf» (Mitte 17. Jahrhundert)	552
Abb. 22:	Flugblatt «Die betrangte Stadt Augspurg» (1632)	558
Abb. 23:	Flugblatt «Die durch Gottes Gnad erledigte Stadt Augspurg» (1632)	559
Abb. 24:	Titelblatt des gedruckten Liedes «Kurtzweiliges Vilmerger- Schlacht-Lied» (1656)	576
Abb. 25:	Titelblatt des gedruckten Liedes «Ein schön Newes Lied von der Schlacht Fylmergen» (1656)	579
Abb. 26:	Titelblatt des gedruckten Liedes «Bären Dantz / Nach dem Zürcherischen Byri pomp pomp» (1656)	584
Abb. 27:	Titelblatt des gedruckten Liedes «Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft des Werdmüllers von Zürich» (1656)	598
Abb. 28:	Erwartete Struktur der Teilidentitäten von Person X im 1. Villmergerkrieg	659
Abb. 29:	Aufgrund der Quellenanalyse erarbeitete Struktur der Teilidentitäten von Person X im 1. Villmergerkrieg	659

6 TABELLENVERZEICHNIS

Tab. 1:	Flugschriften der «Thurgauer Gespräche»	444
---------	---	-----

7 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AH	Acta Helvetica (Sammlung Zurlaubiana)
AHVB	Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASG	Anzeiger für schweizerische Geschichte
BbGKA	Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertums- kunde
BSB	Bayrische Staatsbibliothek
BaslerZ	Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
BEZG	Berner Zeitschrift für Geschichte
BJS	Berliner Journal für Soziologie
BZGH	Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde
CD	Comparative Drama
CEH	Central European History
EA	Amtliche Sammlung der Eidgenössischen Abschiede
GG	Geschichte und Gesellschaft
Gfr.	Der Geschichtsfreund, Mitteilungen des Historischen Ver- eins der Fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden ob und nid dem Wald und Zug, 1843-2006; Der Geschichtsfreund, Mitteilungen des Historischen Ver- eins Zentralschweiz, 2007-
HA	Historische Anthropologie
HBLs	Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HNU	Historisches Neujahrsblatt/Historischer Verein Uri
HZ	Historische Zeitschrift
JCS	Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften
JSG	Jahrbuch für schweizerische Geschichte
JBS	Journal of British Studies
KUBFR	Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg
MHVS	Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz
NPUJ	Nagasaki Prefectural University Journal
SAVk	Schweizerisches Archiv für Volkskunde
SBB	Staatsbibliothek zu Berlin
SBG	Schaffhauser Beiträge zur Geschichte
SBR	Staatliche Bibliothek Regensburg
SMZPWK	Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
SSRQ	Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen
StABE	Staatsarchiv des Kantons Bern
StAGR	Staatsarchiv des Kantons Graubünden
StALU	Staatsarchiv des Kantons Luzern
StASZ	Staatsarchiv des Kantons Schwyz
StAZH	Staatsarchiv des Kantons Zürich

SZG	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThBeitr.	Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 1861-1987; Thurgauer Beiträge zur Geschichte, 1988-
ThJ	Thurgauer Jahrbuch
TZG	Traverse: Zeitschrift für Geschichte
UBBa	Universitätsbibliothek Basel
UBBe	Universitätsbibliothek Bern
UBH	Universitätsbibliothek Heidelberg
UBL	Universitätsbibliothek Leipzig
UBTü	Universitätsbibliothek Tübingen
UH	Unsere Heimat
VuF	Vorträge und Forschungen
ZBZ	Zentralbibliothek Zürich
ZHBLU	Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZPH	Zeitschrift für Pädagogische Historiographie
ZRG KA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZRGP	Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik
ZSBG	Zeitschrift für Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft
ZSG	Zeitschrift für schweizerische Geschichte
ZSK	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte
ZVTG	Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte

8 BIBLIOGRAFIE

8.1 Quellen

Für die vorliegende Arbeit wurden zahlreiche zeitgenössische Drucke ausgewertet. Um die Wiederauffindbarkeit in den entsprechenden Archiven und Bibliotheken zu vereinfachen, wurden sie unter den gedruckten Quellen aufgeführt. Bei unbekannter Autorenschaft wurde der Anfang des Titels als Kurztitel verwendet, um die Zuordnung innerhalb der Dissertation zu ermöglichen; die Kurztitel fallen daher zuweilen etwas länger aus als üblich. Wenn immer möglich und sinnvoll wurde auch das Datum oder das Entstehungsjahr in der Fussnote angegeben. Der jeweilige Fundort wurde ebenfalls angefügt.

8.1.1 Ungedruckte Quellen

Burgerbibliothek Bern (BBB)

Mss.h.h.VIII.52: Sammlung kirchenhistorischer Schriften (18. Jhd.).

Mss.h.h.VI.44: Miscellanea zur Geschichte der Jahre 1656 und 1712 (s.d.).

Mss.h.h.VI.67: Sammlung Johann Rudolf Steiner (1624-1686) (17. Jhd.).

Mss. Mül. 486 (8): Lieder über den Ersten Villmergerkrieg (s.d.).

Korporation Luzern

Luzern, Korporation Luzern S 23, Eidgenössische Chronik des Luzerners Diebold Schilling (Luzerner Schilling), Luzern 1513.

Staatsarchiv Bern (StABE)

DQ 66: Bericht und Gedicht über den Ersten Villmergerkrieg (1656).

Staatsarchiv Graubünden (StAGR)

AB IV 1,29: Freistaatliches Archiv, Amtsbücher: Bundstagsprotokolle (1654-1658).

A II LA 1, Bd. 3: Freistaatliches Archiv, Landesakten (1640-1699).

Staatsarchiv Luzern (StALU)

AKT 13: Kriegswesen. Spannungen zwischen katholischen und reformierten Orten (1586-1700).

PA 437: Fideikommissarchiv Segesser von Brunegg (1294-2000).

PA 665: Familienarchiv von Sonnenberg, Nachlieferung (1571-1900).

TA 108: Eidgenössische Abschiede. Allgemeine Abschiede (1655).

Staatsarchiv Schwyz (StASZ)

HA.IV.442: Erster Villmergerkrieg (1656-1669).

Staatsarchiv Zürich (StAZH)

A 235: Erster Villmergerkrieg (Rapperswiler Krieg) (1651-1671).

Zentralbibliothek Zürich (ZBZ)

Handschriftenabteilung, B 316: Kopienband zur zürcherischen Kirchen- und Reformationsgeschichte (Hch Bullinger u.a.) (ca. 1482-1559).

Handschriftenabteilung, Ms E 31: Erhard Dürsteler: Beschreibung der Hrn. Burgermeistern lobl. Statt Zürich (1336-1759).

Handschriftenabteilung, Ms L 51 (3): Sammelband zur Geschichte des Rapperswiler Kriegs (1655/1656).

Handschriftenabteilung, Ms S 299: Dokumente zur Geschichte des Rapperswilerkriegs. Sammelband (17.-18. Jhd.).

8.1.2 Gedruckte Quellen

Außgang Von Babel: Vnd Eyngang in das Wahre Christenthumm / welches bestehet in der recht-Catholisch-Apostolischen Lehr des H. Evangelij: Von jetzund Derselben Bekennern in Geistliche Reimen vnd Gesangsweis auffgesetzt. Getruckt im Jahr / 1656, [s.l.] 1656 (BBB Mss.h.h.VI.67).

Aydgnoßsich Fridens-Instrument auffgericht zu Baden im Ergew den 26. Februarii, 7. Mertzen, 1656, [s.l.] 1656 (ETH-Bibliothek Zürich, Rar 7882:3).

Bären Dantz / Nach dem Zürcherischen Byri pomp pomp. Oder Streit-Liedlein zwischen Dem Bären vnd Wilden Mann. Bey Fuollmürggen im Freyen Ampt gehalten worden. In der Melodey wie man das Costantzer Lied singt. Dabey die Buhlschafft mit Rappeschwyl / etc. Im Thon: Ein schönes Kindelein / ist vns etc. Gedruckt in disem Jahr, [s.l.] [1656] (BBB Mss.h.h.VI.44 (5); BBB Mss.h.h.VI.67 (17); BBB Mss.h.h.VIII.52; BBB Mss. Mül. 486 (8); UBBa UBH Al Vb 28:24; UBBa AA III 3:2,1; ZBZ Alte Drucke, 18.1973,4; ZBZ Alte Drucke, 18.1973,5; ZBZ Alte Drucke, 18.535,5; ZBZ Alte Drucke 18.535,15; ZBZ Handschriftenabteilung Ms S 299 Druck 8 (fol. 332–337, 340–341) und ZBZ Handschriftenabteilung Ms 31 (fol. 189v-196r)).

Bauernbund zu Huttwil, 14. Mai 1653, Huttwil, in: Hermann Rennefahrt (Hg.), Die Rechtsquellen des Kantons Bern. Stadtrechte, in: SSRQ, 1. Teil, 4. Bd., 2. Hälfte, Aarau 1956, S. 1125–1129.

Bullinger, Heinrich, *Reformationsgeschichte*, Bd. 2, hgg. von: Johann Jakob Hottinger, Hans Heinrich Vögeli, Frauenfeld 1838.

Bullinger, Heinrich, *Gegensatz und kurtzer Begriff Der Evangelischen*

und Bapstischen Lehr, Zürich 1654 (ZBZ Alte Drucke, 5.442,4).

Burkhard, Hans Konrad, *Oeconomia oder Hauß-Spiegel*: Darinn ihre pflicht zuersehen haben: I. Die Weiber gegen ihren Männern. II. Die Männer gegen ihren Weibern. III. Beyde zugleich gegen einander. IV. Die Kinder gegen ihren Elteren. V. Die Elteren gegen ihren Kinderen. VI. Die Knecht gegen ihren Herren. VII. Die Herren gegen ihren Knechten. Zu pflanzung mehrerer Gottsforcht / Hauß- und Kinder-Zucht fürgestellt / Durch Conrad Burckhart / Dienern der Kirchen Zürich. Getruckt zu Zürich / In verlegung Michael Schaufelbergers / Im Jahr / 1665, Zürich 1665 (ZBZ Alte Drucke, 6.403).

Burkhard, Hans Konrad, *Die vier Hauptpuncten der Christlichen / seligmachenden Religion*, Zürich 1656 (ZBZ Alte Drucke, 5.164).

Cantzley Zürich, *Bettagsmandat, 1.3.1656*, Zürich 1656 (ZBZ Alte Drucke, M&P 2:87).

Cantzley Zürich, *Bettagsmandat, 10.11.1655*, Zürich 1655 (ZBZ Alte Drucke, M&P 2:86).

Capsali, Elijah, Die kleine *Ordnung* des Elias. 1523, in: A. Shmuelevitz, S. Simonsohn, M. Benayahu (Hgg.), Seder Eliyahu Zuta, Tel Aviv 1983.

Catechismus Oder Christlicher Vnderricht / wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird. Gedruckt in der Churfürstlichen Stad Heydelberg / durch Johannes Meyer. 1563, Heidelberg 1563 (UBH VD16 P 2166).

Catholisch Tisch-Gespräch. Alten Teutschen / Jungen Studenten / Eines Gemeinen Preisters / vnd Verrüfften Jesuiters. Von der disputierlichen Fraag: Ob man schuldig / einem jeden / Treu vnd Glauben / Eid vnd Verheiß zu halten. Von des Papstes Dispensation / in diesem fall: vnd der Jesuiter Lügenkunst / Aequivocatio genannt. A. I. F., [s.l.] 1655 (ZBZ Alte Drucke, 18.535,11; ZBZ Alte Drucke, 18.493,5; ZBZ Alte Drucke, 18.170,5; ZBZ Alte Drucke, Gal Ch 558,10; ZBZ Alte Drucke, III R 654,22; UBBa Falk 2944:9; ZHBLU 90.4 (K8) und KBSG Vadiana, VMs MISC HELV XXXII (K12)).

Christenliche Gebätt: vff den einmütigklich angestellten Danck- Buoß-Bätt- vnd Fasttag: In allen Evangelischen Reformierten Orten vnd Zugewandten Loblicher Eydgnoschafft: so mit Gottes hilff syn wirt / Donnerstags den 22. Wintermonat / diß hinlauffenden MDCLV. Jahrs. Für die Gmeind der Statt vnd Landschaft Zürich. Zürich / by Joh. Heinrich Hamberger, Zürich 1655 (ZBZ 18.216: b,19).

Christenliches Gebätt vff den angestellten Danck-, Buoß-, Bätt- vnd Fasttag: Der mit Gottes gnad und bystand syn wirt / Zinstags den XI. Mertzen / diß MDCLVI. Jahrs. Für die Gmeind der Statt vnd Landschaft Zürich. Zürich / Bey Johann Heinrich Hamberger, Zürich 1656 (ZBZ AB 6503,4).

Collinus, Johann Balthasar, *Pfarrbuch*, Der Villmerger Krieg von 1656, in: Heiligensetzer, Kirchendiener, S. 298.

Confesion von Gottes Gnaden, Widerumb floriert Vn allen Schaden,

1632, in: Harms, Flugblätter, S. 176-177.

Contra Manifest / Oder Offentlicher Gegenbericht / dess Eydt / vnd Landtsfridbrüchigen Feindtlichen Vberfals dero von Zürich / in den Löbl. Catholischen 5. Orthen / Lucern / Vri / Schweitz / Underwalden / Zug / und anderer Verwandten Landtgebieten. Wider Ein sub dato 27. Decemb. Anno 1655. von denen von Zürich / Bern / Glarus / Basel / Schaffhausen vnd Appenzell / aussgesprengten famos Manifest oder Lästerschrifft, [s.l.] 1656 (ZBZ Alte Drucke, 18.1528,1).

Copia-Schrybens über beyer Loblichen Stätten Zürich vnd Bern / an die übrigen Eilf Ohrt Lobl. Eydgnoschafft / sub dato 26. Maij. 1655. abgangen / die Erneuerung der Eydtgnössischen Pündten betreffend, [s.l.] 1655 (BBB Mss.h.h.VI.67, fol. 184-186).

Däppen, Johannes, *Zwey schöne neue geistliche Lieder*, [s.l.] [um 1660] (UBBe MUE Rar alt 343:3).

Das Lied von der Entstehung der Eidgenossenschaft, in: Wehrli, Quellenwerk, S. 3-51.

Das Urner Tellenspiel, in: Wehrli, Quellenwerk, S. 55-98.

Dancksagung / Gebätt / Bitt vnd Fürbitt: vff den angestellten Danck-Bätt-Fast-vnd Bußtag: Welchen alle der Evangelischen Reformierten Eydgnoschafft Lobliche Ort vnd Zuogewandte / in ihren Stätten / Landen / Grichten vnd Gebieten / angesehen: Donnerstags / den 17. Wintermonat / des lauffenden MDCLIII. Jahrs. Für die Statt vnd Landschafft Zürich. Getruckt / By Johann Jacob Bodmer, Zürich 1653 (ZBZ 18.216:b,18).

Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen im Bauernkrieg 1653, [Huttwil] 14. Mai 1653, in: Holenstein, Bauernkrieg, S. 36–40.

Der Bundesbrief der aufständischen Untertanen im Bauernkrieg 1653. Kommentierte Transkription von André Holenstein, in: Holenstein, Bauernkrieg, S. 32–43.

Der Tell, in: Rochholz, Lieder-Chronik, S. 277-285.

Der unwerden buolschafft Poetischer gegensatz, in: Niederhäuser, Krieg (Online-Anhang), S. 93-96.

Deß verjagten Frieds erbärmliche Klagred, o.O. 1632, in: Harms, Schilling, Flugblätter, S. 180-181.

Die betrangte Stadt Augspurg, 1632, in: Harms, Flugblätter, S. 461.

Die durch Gottes Gnad erledigte Stadt Augspurg, 1632, in: Harms, Flugblätter, S. 463.

Echo oder frymüetiger nachthon, in antwort, auf die (vs der vnverschambten lügler vnd buoler stat Z. vbelschriende, vnd der Raperschwilerischen damen wüest rüefenden) bassstim mit by gesetztem alt. Alt schwitzerisch, vnd einen rächt Eidgnosischen, Thällischen, Stauffacherischen, Melchthalerischen, einmütigen tricinio oder dristimmen besser angestimbt, vnd im Schwitzer gebirg ersprochen, im iar als noch nit frid me ketzerblut. DeMVot stoLtzter hoChfart obgesIgetin, [s.l.] [1656], in: Niederhäuser, Krieg (Online-Anhang), S. 88-92.

Eigentliche abbildung des Leuchters wahrer Religion, 1630, in: Harms, Flugblätter, S. 102-103.

Ein christliches Gebätt / In der Gemeind BERN zu halten / Auff den von Evangelischen Orten Loblicher Eydgnößschafft freywillig vnd einstimmig angestellten / Feyr-Bätt-vnd Fast-Tag. So sein wirdt Den 17. Augusti / diß 1654. Jahrs. Gedruckt zu Bern / Bey Georg Sonnleitner im Jahr / 1654, Bern 1654 (UBBe MUE Rar alt 5517:18).

Ein New Gespräch zwiscent einem Catholischen Landtrichter auß dem Oberen Turgöuw / vnnd einer Wirtten auß dem Zürcher Gebiet zu Andelfingen Madleni genannt, [s.l.] [1656] (ZHBLU, BB 15031.8 (K2)).

Ein Newes Lied Einer vnwerdten Bulschafft eines Wolbekandten vnd in der Kunst erfahrenen jungen Müllers gegen einer Hochgebohrnen Gräfin in dem Schweitzerland. Gedruckt im Jahr 1656, [s.l.] 1656, fol. 338-341 (BBB Ms.h.h.VI.67 Druck 14, ZBZ Handschriftenabteilung Ms S 299 Druck 9).

Ein schön Newes Lied Von der Blutdürstigen Buhlschafft des Werdmüllers von Zürich / vmb die Edle Gräfin (das ist) die Belägerung der Graffschafft Rapperschwill / Geschehen im Jahr / 1656. Im Jenner vnd Hornung (das ist) wie sy vnsern wahren Alleinseeligmachenden Catholischen Glauben Tractirt haben / wird alles in disem Lied außführlich verstanden werden. In Thon Wohl dem Menschen der sein Seel ohne fehl: oder Ach wohl dem der seine Tag ohne Klag etc., [s.l.] [1656] (Druck: ZBZ Alte Drucke 18.1973,15; Handschriften: BBB Mss.h.h.VI.44 (9); ZBZ Handschriftenabteilung Ms 31, 175r-177v).

Ein schön Newes Lied Von der Schlacht Fylmergen / Im freyen Ampt geschehen / Den 24. Tag Jenner / im Jahr alls man Zehlt 1656. An S. Pauli Bekehrs Abendt. Zwischen den Herren von Bärn / vnd Herren von Lucern, mit hilff der freyen Emptern / von wegen deß alten Christstlichen Allein seligmachenden Catholischen Glaubens alles gar ordenlich in ein Lied verfasst. Kan auff drey Stimmen gesungen werden / Getruckt im Jahr / da diser Krieg war, [s.l.] [1656] (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,10; ZBZ Alte Drucke, 18.1973,11; ZBZ Alte Drucke, 18.1973,12; ZBZ Alte Drucke 18.535,16 und ZBZ Handschriftenabteilung Ms S 299, Druck 11, (Bl. 346–353)).

Ein schöne Leich-Preye / Bey Bestattung Deß führgeachta und Fromma Bantle Karers Geweßten Bürgers zu Adelfingen / und Corperal. Welcher Den 30. Hornung in Beyseyn einer Schaar von Niergendshause zu synem Ruhe-Bethlein ist begleitet worden. Gehalten Von Antonio Kornhoffer. Was hilfft eus dän all äuser Pracht / Wän der Todt kömbt über Nacht / Und äuser Sach zu Nichte macht, Gedruckt / zwischen 2. und 3. Uhr, [s.l.] [s.a.] (ZBZ Handschriftenabteilung, Ms S299, Druck 14 (Bl. 365–368)).

Ein schönes neues Lied / Vnd wahrer Verlauff / Von der Schlacht / So Anno 1656. den 24. Jenner / von Loblicher Statt Lucern / Zu Vilmergen / wider die Berner / sigreich erhalten worden. Componiert Durch einen / welcher in wärender Action sich ritterlich gehalten. Getruckt in disem Jahr / Da die Schlacht vorbey war, [s.l.] [1656] (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,13; ZBZ Alte Drucke, 18.535,20; ZBZ Alte Drucke,

18.181,16; ZBZ Alte Drucke, 18.1986,16 und ZBZ Handschriftenabteilung Ms S 299, Druck 7, (Bl. 320-326)).

Erster ewiger Bund der drei Waldstätte. 1291 Anfang August, in: Nabholz, Kläui, Quellenbuch, S. 1-5.

Ewiger Bund der Stadt Basel mit den Eidgenossen. 1501 Juni 9. Luzern, in: Nabholz, Kläui, Quellenbuch, S. 75-85.

Eygentlicher Bericht / Vom Vrsprung der Streytigkeiten in Religions-Sachen / Zwischen den Evangelischen Kirchen / vnd worauff dieselbigen noch beruhen: Allen friedfertigen Evangelischen Christen zu gründlicher Nachricht / Gestellet Durch einen Evangelischen Theologum vnd Diener Gottes. In Die Verbo Veritatem Puram Habemus & integram, Getruckt zu Basel / Bey Georg Decker / im Jahr MDCLX, Basel 1660 (UBBa FO XI 11:4).

Etterlin, Petermann, *Kronica* von der loblichen Eydtgnoschaft, in: Eugen Gruber (Hg.), Quellenwerk zur Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft, Abteilung III Chroniken und Dichtungen, Band 3, Aarau 1965.

Folget der Landtfriden Anno 1531. auffgericht, [s.l.] [1656] (BBB Mss.h.h. VI.67 (12)).

Form Des Abend-Gebätts / wochentlich am Sambstag vf der Landschaft zuhalten. Getruckt zu Zürich / By Johann Jacob Bodmer. MDCLVIII, Zürich 1658 (ZBZ Alte Drucke, 18.1573,9).

Garn-Grämpler Das ist Ein schön New Traur- oder Klag-Lied / wie sich alle arme Bernische Garngrämpler vnd Vnderthanen klagen vber den mächtigen Auffzug vnd erlitnen Schaden zu Vil mergen in dem Freyen Ampt / geschehen im Anfang deß 1656. Jahr. Auff das allereinfältigst / jedoch warhafftig in Reymen vnd Gesangsweiß verfaßt vnnnd gestelt durch mich Oßwald Tölpel an der Todtenegg / in dem Berner Gebiet. Jm Thon: Wie man die Edle Keyserin singt / oder Wan soll dann vnser Auffbruch sein etc. Getruckt in disem Jahr, [s.l.] [1656] (UBBe MUE H XXII 54:11).

Gebätt / Bitt vnd Fürbitt: vf den angestellten Fast- Buß- vnd Bättag / Welchen alle Loblichen Ort vnd Zuogewandte der Evangelischen-Reformierten Eydgnoschafft / in ihren Stätten / Landen / Gerichten vnd Gebieten angesehen. Donnerstags / den 14. Aprelen / des lauffenden MDCLIII. Jahrs. Für die Statt vnd Landschafft Zürich. Getruckt / By Johann Jacob Bodmer, Zürich 1653 (ZBZ 183216:b,17).

Gebätt Für das Heil / vnd den wolstand der Kilchen Gottes / in schwären verfolgungs zeiten zusprechen, [Zürich] [16--] (ZBZ Alte Drucke, 18.1573,4).

Gebätt in den Schulen, [Zürich] [s. a.] (ZBZ II DD 274,3).

Groß Europisch Kriegs-Balet / getantzet, o.O. 1643/44, in: Harms, Schilling, Flugblätter, S. 344-345.

Gwerb, Rudolf, *Christenliche / vnd nothwendige Gebätte* / für die Schuolmeister vnd Lehrkinder / auff der Landschaft / der Statt Zürich. Sampt / Beygethanen nutzlichen Schul-Satzungen / so wol

zu beobachten. Getruckt zu Zürich / 1658, Zürich 1658 (ZBZ Alte Drucke, 5.416,3).

[Harsdörffer, Georg Philipp,] *Parnassi Trutina* oder Relation Was über den in der Eydgenossenschaft jüngst geführten Krieg und bald darauff gefolgtten Frieden in Parnasso für Discurs und Gedancken geschöpfft, Parnassopoli [Nürnberg] 1656 (ETH-Bibliothek Zürich, Rar 7882:8).

Hertzliche Dancksagung / Demüthiges Flehen / vmb abwendung deß Zorns Gottes / vnd ernsthaftige Bitte vnd Seine fernere Gnaden. Gehalten auff einen Fasttag im Teutschen Bernergepiet der Eydgnoschaft / den 17. Novembris deß 1653. Jahrs, Getruckt zu Bern / Bey Georg Sonnleitner / 1653, Bern 1653 (UBBe MUE Rar alt 5517:17).

Kaiser, Jakob (Hg.), Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede (EA). Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1618 bis 1648, Bd. 5, Abt. 1 und 2, Basel 1875 und 1877.

Kaiser, Jakob (Hg.), Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede (EA). Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1529 bis 1532, Bd. 4, Abt. 1b, Zürich 1876.

Keyser, Beat Jakob, Kurzer, jedoch wahrer, gründlicher *Bericht* von der Schlacht zu Villmergen, In Freyen Ämbteren dess Ergauws. Entzwischen den Herren von Luzern, sambt dero Boursame auss der Grafschafft Willisauw, Rottenburg, Russweil, St. Michaels-Ambt, und Hilf der Freyen Aembter-Bauren, Und zwischen den Herren von Bern, So geschehen den 24. Jenner an St. Pauli Bekehrungs-Abend im Jahr Christi 1656, in: Rochholz, Beschreibung, S. 194-214.

Kleines Bättbüchlein: Für christenliche Soldaten. *Getruckt / Bey Johann Heinrich Heimberger / MDCLVI, Zürich 1656* (ZBZ Alte Drucke, 5.442,2).

Kleines Bettbüchlein für Christenliche Soldaten. Zürich / Bey Joh. Jacob Bodmer. MDCLVI, Zürich 1656 (ZBZ Alte Drucke, 5.441,2 und BBB Mss.h.h.VI.67, Nr. 6).

Kommentierte Transkription des Huttwiler Bundesbriefes (von André Holenstein), in: Holenstein, Bauernkrieg von 1653, S. 72–85.

Krütli, Joseph Karl (Hg.), Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede (EA). die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1649 bis 1680, Bd. 6, Abt. 1, Theil I. und II., Frauenfeld 1867.

KunckelBrieff oder SpinnStuben, Strassburg [17. Jahrhundert], in: Harms, Flugblätter, S. 234-235.

Kurtzweiliges Vilmerger-Schlacht-Lied. Welche geschehen den 24. Jenner Deß 1656. Jahrs. Componiert durch Einen / der sich in während der Schlacht ritterlich gehalten. Getruckt in disem Jahr / Da die Schlacht fürüber war, [s.l.] 1656 (ZBZ Alte Drucke, 18.1973,8 und ZBZ Alte Drucke, 18.1973,9).

Livius, Titus, *Der Leib* und die Glieder (II 32, 1-12), in: Annette Pohlke (Hg.), Titus Livius. ab urbe condita. Römische Geschichte, Stuttgart 2016, S. 74-76.

Loblicher Statt Zürich Kriegs-Artickel. Getruckt bey Joh. Jacob Bodmer. MDCLVI, Zürich 1656 (BBB Mss.h.h.VI.67, Nr. 5 und ZBZ Alte Drucke, 5.441).

Manifest, oder, Offenes Aussschreiben der wichtigen Ursachen, welche die evangelischen Ort der Eydgnoschafft genöthiget, wider die von Schwytz und ihre [...]. Getruckt zu Zürich, Zürich 1655 (ZBZ Alte Drucke, 18.137,9).

Meyer, Conrad, *Christen Kampf*, in: Harms, Flugblätter, S. 52-53.

Meyer, Conrad, Simler, Johann Wilhelm, *Fleüch vor der Sünd*, so weicht der Feind, Zürich 1656 (ZBZ AZZ 17:12).

Meyer, Conrad, Simler, Johann Wilhelm, *Stirb, eh du sterbst*, dass nicht verderbst, Zürich 1655 (ZBZ AZZ 17:11).

Meyer, Conrad, *Spiegel der Christen*, das ist, Bedenkliche Figuren und Erinerungen über die Beruoffspflichten aller Stände: Den Tugend und Kunstliebenden zu gefallen an den Tag gegeben Durch Conrad Meyern, Maaler in Zürich, [Zürich] [1652] (ZBZ Alte Drucke, KK 2345; Nachdruck von 1657: ZBZ Alte Drucke 5.217).

[Müller, Johann Georg,] Gegenhallendes *Antwort-Lied*. oder Abfertigung Jener verschreiten Buler-Dirnen. In jhrer angestimmten weis / mit beygefütem Baß nachzusingen. Im Jahr / Da redlicher Eydgnossen wunsch vnd wort ist: Gerechter FrID; oDer Dapfer BLVt!, [s.l.] [1656] (BBB Mss.h.h.VI.67 (15); ZBZ Alte Drucke, Res 1294; ZBZ Alte Drucke, 6.326.10a und ZBZ Alte Drucke, 18.535,17).

Müller, Johann Georg, *SYNODUS Sanctorum Helveticorum*, oder Zusammenkunft der fürnemsten Heiligen im Schweitzerland / nach dem man an ihre statt erwehlt vnd gesetzt hat / den welschen Carolum Borromaeum, so zu Meiland Cardinal vnd ein stütze deß leidigen Antichrists / samt bey gesetzter klag / vnwillen / trauungen / vnd wie derselbige nammlich so schandtlich gelbt / ellend gestorben vnd verdorben / wie er nach seinem tod in das Fegfeuer kommen / auß dem Fegfeuer gar in die Hölle vnd ewiges verderben, [Schweiz] 1656 (ZBZ Alte Drucke, 18.535,12).

Müller, Johannes, *Decas concionum miscellaneorum*, oder Zehen Predigen, uber unterschiedliche Sprüch H. Schrift gehalten, Basel 1661 (UBBa Aleph D VII 24:3).

Murner, Heinrich, *Helvetia sancta*, seu Paradisus Sanctorum Helvetiae florum: Das ist ein Heyliger lustiger Blumen-Garten vnnnd Paradeiss der Heyligen: Oder Beschreibung aller Heyligen / so von anfang der Christenheit / biß auff unsere Zeit in Heyligkeit deß Lebens, und mancherley Wunderwercken / nicht allein in Schweitzerland / sondern auch angränzenden Orthen geleuchtet. Zusammen gezogen vnnnd beschrieben Durch weyland den Ehrwürdigen vnd Wolgelehrten Herren P.F. Henricum Murer / der Carthauß Ittingen Profesß und Procurator / etc., [Luzern] 1648 (ZHBLU G3.277.fol. (2)).

Neuwe zeitung auß Niderland. Kurtze vnd warhafftige beschreibung / desz jetzigen zugs in das Niderland / was sich den dritten / achten / zwölfften vnd dritzehenden tag Höuwmonats verlauffen vnnnd

zugetragen hat / biß auff den ersten Augusti / wie hernach volgt. Im thon / wie man das Lied auß Franckreich singt, Köln 1572 (UBTü Dk XI 1088, 24. Stück) und Basel 1572 (SBB Ye 4199).

[Pfyffer, Ludwig], *Der alte Eydtnoß*, oder wider-lebende Wilhelmb Tell. Wider den Gräwel der Verwüstung hochlöblicher Eydtnosschafft oder Schweytzerlands, Uranien-Burg [Luzern] 1656. (BSB Res/4 Helv. 143; ETH Bibliothek, Rar 7882: 7; KUBFR Beauregard SOC LECT D 1277/A und FL I 575; UBBa VB J 82:14; UBL Pred. 168-ir/7; ZBZ, Alte Drucke, 18.169,30; ZHBLU Sempacherstrasse, Tresor KB F2.118.f.8 (K?) und KB J.678.8; ZHBLU Speicherbibliothek, Aussenmagazin 90.4 (K11)).

Poetisches Ehrengedichte Componiert Dem in der kunst vnerfahrenen, wortreichen raht vnd that armen Müller, den ein Lobl. Eidtnosschafft woll kânt, [s.l.] [s.a.] (BBB Mss.h.h. VI.67 und ZBZ Alte Drucke, 18.535,45).

Salat, Johannes, *Reformationschronik* 1517-1534, Bd. 1, in: Ruth Jörg (Hg.), *Quellen zur Schweizer Geschichte*. 1. Abteilung Chroniken, Bd. VIII/1, Bern 1986.

Sammlung Zurlauben. Regesten zu den Acta Helvetica (AH).

Schilpli, Hanns Ulrich, Kurze, doch wahrhaffte *Beschreibung* deß vnderigen Kriegs der 7 allhier verzeichneten Orten der Eydgnossen, als Zürich und Bern an einem, denne Luzern, Uri, Schweiz, Underwalden und Zug an dem andern Theill, wie derselbe angefangen und sich geendet hat, in: *Zesiger, Bericht*, S. 101-111.

Schnorf, Walter, *Der Neulichste Einheimisch- vnd Burgerliche Schweitzer-Krieg* / Anfangs durch Peregrinum Simplicium von Arimino Lateinisch beschriben: Anietzo aber dem Teutschen Leser zum gefallen in vnserer Mutterspraach übergesezt / verbessert / vnd mit beygefügetem vollkommenen Fridenschluß vermehret. Durch Metaphrastum Ptelephilum von Fridberg. Getruckt im Jahr 1659, [s.l.] 1659 (UBBa UBH Falk 2957:1).

Schultheiß vnd Raht der Statt Lucern / Vnseren Gnädigen wohlgeneigten Willen vnd alles guts anvor / Fromme / Ehrsame / Ehrbare / besonders Liebe Getrewe, 11. März 1656, Luzern 1656 (StALU AKT 14/1276).

[Spiess, Johann Philipp], Anderer Jüngst gehaltener *Discurs* zweyer Eidtgenossen, vom Zustandt dess jetigen Wesens, [s.l.] 1632 (UBBa VB J 82:6).

[Spiess, Johann Philipp], *Bedencken* eines guten Eydgnossen, vber die Gespräche Stephans vnd Hansens, [s.l.] 24. Juli 1632 (BSB Res/4 Eur. 362,23).

[Spiess, Johann Philipp], *Gespräche* vnd Discursen zweyer Evangelischer Eydtnossen, von dem gegenwertigen Zustandt Sampt beygefügetem Bedencken darüber, [s.l.] 1632 (SBR 99/Caps.22(34)).

Stumpf, Johannes, Gemeiner loblicher Eydtnosschafft Stetten, Landen und Völckeren *Chronick* wirdiger Thaaten Beschreybung. Getruckt

Zürich in der Eydgnoschafft bey Christoffel Froschauer, Zürich 1548 (ZBZ AW 40: 1-2).

Stumpf, Johannes, *Schweizerchronik*, in: Ernst Gagliardi, Hans Müller, Fritz Büsser (Hgg.), Johannes Stumpfs Schweizer- und Reformationschronik, II. Teil, Basel 1955.

Transkription des Wolhuser Bundesbriefes vom 26. Februar 1653 (Von Dr. Stefan Jäggi, Staatsarchiv Luzern), in: Holenstein, Bauernkrieg von 1653, S. 66–71.

Trawriges Klag-Lied Deß Bärens / Vber Die verlohne Schlacht / so zu Vilmärgen gehalten worden. Im Thon: Wie man den Thanhuser singt. Getruckt in disem Jahr, [s.l.] [1656] (ZBZ Alte Drucke, 18.535,19 und ZBZ Alte Drucke, 18.1973,3).

Tschudi, Aegidius, *Chronicon Helveticum*, 2 Bde., Basel 1734.

Turgäwische Kunckelstuben Oder Gantz Vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch Zwischen Jockle und Barthel / einem Buren und Würth im Thurgöw. In dem Johr M. DC. Lv., [Luzern] 1655 [I] (ZBZ Alte Drucke, 18.535,5).

Turgöuwische Kunckelstuben / oder Gantz vertüwly vnnd nochberly Gspräch zwiscent Jockle vnnd Barhel / einem Buwren vnnd Würth im Turgöuw. Betreffend den jetzigen Lauff vund Zustandt hochlöblicher Eydgnoschafft. In dem Johr M. DC. LV., [s.l.] 1655 [III] (ZBZ Alte Drucke, 18.535,5a).

Turgöwischer Bärtelin Feyrtag vnd freündtlich Gespräch von dem Zustand jetzmhalen in der Aydgnoschafft. Zwischen zweyen Turgöwischen Biderlüthen auff das Jahr Christi 1657, [s.l.] 1657[III] (ZBZ Alte Drucke, 18.493,22).

Turgöwischer Bärtelin Feyrtag vnnd neue Jahrswunsch oder freundtlich vertrewlich Gespräch von der Unruhe in der Eydgnosschafft zwischen zweyen Turgöwischen Underthanen, [s.l.] 1656 [I] (ETH-Bibliothek Zürich, Rar 7882:4).

Turmbuch 1653–1656, in: Iwai, Netzwerk, S. 1–29.

Vergleichung, Des Babsts Schlüssel, mit des Apostels Petri Schlissel, Mitte des 17. Jahrhunderts, in: Harms, Flugblätter, S. 82-83.

Villmergener Schlachtlied von 1656, in: Rochholz, Beschreibung, S. 213-214.

Vollgt hernach daß wahre widerklingendes antwort lyed, oder abfertigung jenes verschreiten müllers buoben, jn seiner angestimbten weiss mit seinen eignen worten vnd bass nachzußingen jm jahr, das redlicher Eydtnossen wunsch vnd wort ist: gereChter FrIID oDer Dapfer bLVot, [s.l.] [1657], in: Niederhäuser, Krieg (Online-Anhang), S. 83-87.

Wahrhaffte und gründtliche Widerlägung deß in Zürich den 6. Tag Jenner / Newen Kalenders 1656. gedruckten Manifests, [s.l.] 1656 (ETH-Bibliothek Zürich, Rar 7882:6).

Wir leben gegenwärtig, in fast unruhigen, und über alle massen sorglichen Zeiten; Es wird aller Orten und auch nahe bey uns, vieles gehört

von Krieg und Kriegs-Geschrey, [Basel] [s.a.] (UBBa UBH Falk 931:13).

Wir leben o GOtt! in fast betrübten und solchen Zeiten, da dein gerechter Zorn, vom Himmel sich offenbaret, [Basel] [s.a.] (UBBa UBH Falk 931:12).

Wir Schultheiss / Rächt und Burger der Statt Bern / Entbieten / allen vnd jeden Vnseren Ober- vnd Vnder Ambtleuten / Burgeren vnd Einwohnern / auch allen anderen unseren lieben getrewen Vnderthanen vnd Angehörigen / in Vnseren Stätten / Landen vnd Gepieten wohnhafft / Vnseren Gruß vnd Gnedigen guten Willen zuvor, [Bern] 9. März 1653 (UBBe MUE Laut Q 52:13).

Wyss, Felix, *Grewel* der Verwüstung, Zürich 1655 (ZBZ Alte Drucke, 5.167,3).

Zweiter Kappeler Landfrieden, 20. November 1531. Frieden der V Orte mit Zürich, in: Walder, Religionsvergleiche, S. 6-14.

Zwingli, Ulrich, *Plan* zu einem Feldzug (Juli 1524 bis 4. Januar 1525), in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3, Leipzig 1914, S. 551-583.

8.1.3 Bildquellen

Der König von Ungarn Matthias Corvinus schliesst mit den eidgenössischen Orten 1479 ein Bündnis, Illustration von 1531, (Korporation Luzern S 23), in: Diebold Schilling, Eidgenössische Chronik Luzern, Luzern 1513, fol. 245.

Die Tagsatzung in Baden 1531. Radierung eines unbekanntenen Künstlers vom Ende des 17. Jahrhunderts, (StABS, BILD Visch, F 46), in: Würgeler, Andreas, Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext 1470-1798, Epfendorf 2013. o.S.

Hautt, David, *Märtyrer*, Kupferstich von 1626-1700.

Hautt, David, *Sancta Virgo Maria.* Patrona Heluetiorum. = Die Glorwürdigste und Heyligste Jungfrau und Mutter Gottes: der Schweitzern Patronin, Kupferstich von 1648.

Sitzung der eidgenössischen Tagsatzung in Baden 1531. Kupferstich von 1793, Abzug um 1820 (StAAG GS/00276-2).

Thomann, Heinrich, *Kappeler Milchsuppe*, in: Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte – Kopie, 1605-1606, fol. 418v (ZBZ Ms B 316).

8.2 Literatur

Abels, Heinz, *Identität*. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren, 3., aktualisierte und erweiterte Auflage, Wiesbaden 2017.

Albrecht-Birkner, Veronika, *Reformation* des Lebens. Die Reformen Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640-1675), Leipzig 2002.

Althoff, Gerd, Stollberg-Rilinger, Barbara, *Spektakel* der Macht? Einleitung, in: Barbara Stollberg-Rilinger et al. (Hgg.), *Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800-1800*, Darmstadt 2008, S. 15-19.

Arnold, Keller, Die erste *Schlacht* bei Villmergen, 22. Januar 1656. Ein Beitrag zur Geschichte des eidgenössischen Kriegswesens im 17. Jahrhundert, Aarau 1892.

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Assmann, Jan, Kollektives *Gedächtnis* und kulturelle Identität, in: Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19.

Bächtold, Hans Ulrich, «Das uns *gott* helff und die Heiligen». Zürich im Streit um die eidgenössische Schwurformel, in: Christian Moser, Peter Opitz (Hgg.), *Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650*, Leiden, Boston 2009, S. 295-346.

Bächtold, Jakob, *Geschichte* der Deutschen Literatur in der Schweiz, Frauenfeld 1892.

Baeumer, Maximilian Lorenz, *Die Reformation* als Revolution und Aufbruch (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 30), Frankfurt am Main 1991.

Bellingradt, Daniel, *The Dynamic* of Communication and Media Recycling in Early Modern Europe: Popular Prints as Echoes and Feedback Loops, in: Massimo Rospoche, Jeroen Salman, Hannu Salmi (Hgg.), *Crossing Borders, Crossing Cultures. Popular Print in Europe (1450-1900)*, Berlin, Boston 2019, S. 9-32.

Blaser, Fritz, *Luzerner Buchdruckerlexikon*. Teil I, Umfassend die Zeit von der Einführung der Buchdruckerkunst bis zum Jahre 1798, in: Gfr. 84 (1929), S. 142-172.

Blickle, Peter, Warum blieb die *Innerschweiz* katholisch?, in: MHVS 86 (1994), S. 29-38.

Blickle, Peter, *Friede* und Verfassung, in: Historischer Verein der Fünf Orte (Hg.), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Verfassung, Kirche, Kunst*, Bd. 1, Olten 1990, 17-154.

Blickle, Peter, *Gemeindereformation*. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987.

- Bloch, René, *Polytheismus* und Monotheismus in der Antike. Zu Jan Assmanns Monotheismus-Kritik, in: René Block, Simone Haerberli, Rainer Christoph Schwinges (Hgg.), *Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit*, Basel 2010, S. 5-24.
- Blum, Scott, Brow Marnie, Silver Roxane Cohen, *Coping*, in: *Encyclopedia of Human Behavior*, Amsterdam 2012, S. 596-601.
- Boerlin-Brodbeck, Yvonne, Die Zürcher *Neujahrsblätter*. Wandel und Funktion als Bildträger, in: *ZSBG* 39 (1996) 2, S. 109-128.
- Bonderer, Roman, *Willensnation* wider Willen. Die medialen Konflikte in der Entstehungszeit des Schweizer Nationalstaats (1830–1857), Basel 2021.
- Bonjour, Edgar, *Geschichte* der schweizerischen Neutralität. Vier Jahrhunderte eidgenössischer Aussenpolitik, Bd. 1, Basel 1970.
- Bott, Sebastian, Fuchs, Matthias, "Es ist denen *Herren* von Zürich gram um das würenlos.". Bausteine zu einer Konfessionalisierungsgeschichte der Grafschaft Baden: die Reformierten im 17. Jahrhundert, in: *Argovia* 114 (2002), S. 148-175.
- Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loïc J. D., *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main 1998.
- Bourdieu, Pierre, Die feinen *Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 1987.
- Brändle, Fabian, Wider die eigenen *Tyrannen*. Tell als Widerstandsfigur von unten, 16. bis 18. Jahrhundert, in: *HNU* 95 (2004), S. 61-78.
- Bremer, Kai, *Religionsstreitigkeiten*. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, Bd. 104), Tübingen 2005.
- Brunner, H.: Art. «*Burkhardt*», in: *HBL*, Bd. 2 (Basel-Egnach), Neuenburg 1924, S. 456.
- Brüschweiler, Paul, Die landfriedlichen *Simultanverhältnisse* im Thurgau, Bern 1932.
- Bucher, Adolf, Die *Reformation* in den Freien Ämtern und in der Stadt Bremgarten (bis 1531), Sarnen 1950.
- Bühler, Theodor, Schweizerische *Eidgenossenschaft*, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit* (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa Bd. 3), Berlin 2021, S. 407-415.
- Burke, Kenneth, *The Rhetorical Situation*, in: Lee Thayer (Hg.): *Communication: Ethical and Moral Issues*, London 1980, S. 263–275.
- Burke, Kenneth, *A Rhetoric of Motives*, Berkely 1969.
- Burke, Peter, *Augenzeugenschaft*. Bilder als historische Quellen, Berlin 2010.
- Buser, H., Die *Belagerung* von Konstanz durch die Schweden anno 1633 und ihre Bedeutung für die schweizerische Eidgenossenschaft, in:

ThBeitr. 51 (1911), S. 1-33.

Bütikofer, Niklaus, Zur *Funktion* und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit, in: ZHF 13 (1986), S. 15-41.

Carl, Gesine, *Asket*, Gelehrter, Hirtenhund. Koexistenz und Konkurrenz von Selbstentwürfen in frühneuzeitlichen Konversionserzählungen, in: Claudia Ulbrich, Hans Medick, Angelika Schaser (Hgg.), *Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven (Selbstzeugnisse der Neuzeit Bd. 20)*, Köln, Weimar, Wien 2012, S. 183-199.

Carl, Gesine, «Aus der *Verwirrung* zu der *Ordnung*». Innerchristliche Konversionen in der Frühen Neuzeit als Grenzüberschreitung und Raumwechsel, in: Andreas Bähr, Peter Burschel, Gabriele Jancke (Hgg.), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell (Selbstzeugnisse der Neuzeit Bd. 19)*, Köln, Weimar, Wien 2007, S. 219-235.

Carl, Horst, *Schiedsgerichte*, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa Bd. 3)*, Berlin 2021, S. 191-198.

Christ-Kutter, Friederike, *Das Spiel* von den alten und jungen Eidgenossen, Bern 1963.

Christin, Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris 1997.

Clemens, Manuel, Pierre *Bourdieu* (1930-2002). «Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft» (1979), in: *Kultur-Poetik* 13 (2013) 1, S. 105-111.

Decock, Wim, *Einführung* – Geschichte der Konfliktlösung im Europa der «Frühen Neuzeit», in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa Bd. 3)*, Berlin 2021, S. 1-23.

Deflers, Isabelle, Reformierte *Kirche*, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa Bd. 3)*, Berlin 2021, S. 367-376.

Dejung, Emanuel, Art. «*Wyss. Kanton Zürich*», in: HBLs, Bd. 7 (Tinguely-Zyro), Neuenburg 1934, S. 600-613.

Dommann, Hans, *Die Korrespondenz* der V Orte im zweiten Kappelerkrieg, in: Gfr. 86 (1931), S. 134-273.

Dubler, Anne-Marie, *Der Zweite Villmergerkrieg* von 1712 – ein Krieg unter Eidgenossen auf Freiämter Boden. Und wie erlebten die Freiämter den Krieg und die Zeit davor und danach?, in: *Historische Gesellschaft Freiamt (Hg.), Der Zweite Villmergerkrieg 1712. Sammelband*, in: UH 79 (2012), S. 7-101.

Dubler, Anne-Marie, *Gemeinsam* beherrscht und verwaltet. Die Freien Ämter als eidgenössisches Untertanenland, in: *Argovia* 119 (2007), S. 8-57.

Dücker, Burckhard, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*, Stuttgart 2007.

Egger, Michael Peter: *Beschreibungen* aller Seelen. Zürcher «Bevölkerungsverzeichnisse» als Zeugen für Literalität und Konfessionalisierung, in: Seelenbeschreibungen im konfessions-, politik- und bildungsgeschichtlichen Kontext, München 2022 (im Druck), S. 1-31 (prov.).

Egloff, Gregor, Das *Gleichnis* vom frommen Soldaten. Gewalterfahrungen und Erzählungen aus der Schlacht bei Villmergen vom 14./24. Januar 1656, in: Gfr. 159 (2006), S. 82–131.

Egloff, Gregor, *Alternativen* zum Krieg? Entscheidungsspielräume bäuerlicher Untertanen und geistlicher Herrschaft in der luzernischen Landvogtei Michelsamt, in: Jonas Römer (Hg.), Bauern, Untertanen und «Rebellen». Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004, S. 207–235.

Ehmer, Hermann, Ländliches *Schulwesen* in Südwestdeutschland während der frühen Neuzeit, in: Ulrich Andermann (Hg.), Regionale Aspekte des frühen Schulwesens, Tübingen 2000, S. 75-106.

Ehrenpreis, Stefan, *Erziehungs- und Schulwesen* zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsprobleme und methodische Innovationen, in: Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis (Hgg.), Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel, Münster 2003, S. 19-33.

Eibach, Joachim, *Annäherung – Abgrenzung – Exotisierung*: Typen der Wahrnehmung ‚des Anderen‘ in Europa am Beispiel der Türken, Chinas und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert), in: Joachim Eibach, Horst Carl (Hgg.), Europäische Wahrnehmungen. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse 1650-1850, Hannover 2008, S. 13-73.

Elsener, Ferdinand, Das *Majoritätsprinzip* in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: ZRG KA 86 (1969), S. 238-281.

Emich, Birgit, *Protektion* und Patronage. Kardinalprotektorate im Kirchenstaat der Frühen Neuzeit, in: Tilman Haug, Nadir Weber, Christian Windler (Hgg.), Protegierte und Protektoren. Asymmetrische politische Beziehungen zwischen Partnerschaft und Dominanz (16. bis frühes 20. Jahrhundert), Köln, Weimar, Wien 2016. S. 243-259.

Eyer, Robert-Peter, Villmerger *Kriege* 1656/1712. Dokumentation, Zürich 2005.

Fehr, Hans, *Massenkunst* im 16. Jahrhundert. Flugblätter aus der Sammlung Wickiana, Berlin 1924.

Fenner, Martin, Die *Bedeutung* der Tellfigur im 17. und frühen 18. Jahrhundert, in: Gfr. 126-127 (1973-1974), S. 33–84.

Fink, Urban, Die Luzerner *Nuntiatür* 1586-1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz (Luzerner Historische Veröffentlichungen 32), Luzern 1997.

Fiori, Antonia, Der *Eid*, in: Wim Decock (Hg.), Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in

Europa Bd. 3), Berlin 2021, S. 181-190.

Fleiner, Fritz, Die *Entwicklung* der Parität in der Schweiz, in: Fritz Fleiner, *Ausgewählte Schriften und Reden*, Zürich 1941, S. 81-100.

Forclaz, Bertrand, Die *Konfessionen* in der Neuzeit, in: Georg Kreis (Hg.), *Die Geschichte der Schweiz*, Basel 2014, S. 247-249.

Forclaz, Bertrand, Religiöse *Vielfalt* in der Schweiz seit der Reformation, in: Martin Baumann, Jörg Stolz (Hgg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*, Bielefeld 2007, S. 89-99.

Forster, Marc R., Die katholische *Reform* in den Dörfern des Hochstifts Speyer, in: *ZGO* 138 (1990), S. 259-281.

Foss, Sonja K., *Rhetorical Criticism. Exploration and Practice*, Long Grove 2018.

Foss, Sonja K., Foss, Karen A., Trapp, Robert, *Contemporary Perspectives on Rhetoric. 30th Anniversary Edition*, Long Grove 2014.

Foucault, Michel, La «*gouvernementalité*», in: Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, Bd. 3: 1976-1979, Paris 1994, S. 635-657.

François, Etienne, Die unsichtbare *Grenze*. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806, Sigmaringen 1991.

Fretz, Diethelm, Art. «*Schaufelberger*. Kanton Zürich», in: *HBL*, Bd. 6 (Saint Gelin-Tingry), Neuenburg 1931, S. 153-154.

Fretz, Diethelm, Art. «*Rahn*», in: *HBL*, Bd. 5 (Maillard-Saint Didier), Neuenburg 1929, S. 518-522.

Furner, Mark, The "*Nicodemites*" in Arth, Canton Schwyz, 1530-1698, Warwick 1994.

Gallati, Frieda, Die *Neutralität* der ostschweizerischen Gebiete im ersten Villmergerkrieg, 1655-56, in: *ZSG* 24 (1944) 2, S. 161-192.

Gallati, Frieda, Zur *Belagerung* von Konstanz im Jahre 1633, in: *ZSG* 2 (1922), S. 234-243.

Gallati, Frieda, Eidgenössische *Politik* zur Zeit des dreissigjährigen Krieges, in: *JSG* 43 (1918), S. 1-149 und 44 (1919), S. 4-258.

Galtung, Johan, *Strukturelle Gewalt*. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Hamburg 1975.

Gand, Hanns in der, Das Muheimsche *Tellenlied*. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, in: *Zuger Neujahrsblatt* 1946 (1946), S. 31-40.

Gavran, Marco, *Werte* und Normen in eidgenössischen Konflikten des 17. Jahrhunderts, in: Volker Seresse (Hg.), *Schlüsselbegriffe der politischen Kommunikation in Mitteleuropa während der Frühen Neuzeit* (Kieler Werkstücke Reihe G: Beiträge zur Frühen Neuzeit 4), Frankfurt am Main 2009, S. 15-34.

Greyerz, Kaspar von, *Religion* und Kultur. Europa 1500-1800, Göttingen 2000.

Gordon, Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester 2002.

Gorys, Erhard, *Lexikon der Heiligen*, München 1997.

Gotthardt, Axel, Der Augsburger *Religionsfrieden*. Ein Meilenstein der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Georg Kreuzer, Wolfgang Wüst, Nicola Schürmann (Hgg.), *Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung*, Augsburg 2005, S. 13-28.

Graves, Herbert, *Das englische Pamphlet I. Politische und religiöse Polemik am Beginn der Neuzeit (1521–1640)*, Tübingen 1990.

Graus, František, *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in: Hans Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter (VuF hgg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Bd. 31)*, Sigmaringen 1987, S. 11-55.

Greil, Arthur L., Davidman, Lynn, *Religion and Identity*, in: James A. Beckford, N. J. Demerath III (Hgg.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, S. 533-540.

Grotefend, Hermann, *Taschenbuch der Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Für den praktischen Gebrauch und zu Lehrzwecken entworfen*, Hannover, Leipzig 1898.

Guggisberg, Daniel, *Das Bild der «Alten Eidgenossen» in Flugschriften des 16. bis Anfang 18. Jahrhunderts (1531-1712). Tendenzen und Funktionen eines Geschichtsbildes*, Bern 2000.

Guggisberg, Hans Rudolf, *Parität, Neutralität, Toleranz*, in: *Zwingliana* 15 (1982), S. 632-649.

Haas, Martin, *Zwingli und der erste Kappelerkrieg*, Zürich 1965.

Hacke, Daniela, *Konfession und Kommunikation. Religiöse Koexistenz und Politik in der Alten Eidgenossenschaft (Die Grafschaft Baden 1531-1712)*, Köln, Weimar, Wien 2017.

Hacke, Daniela, *Der Kirchenraum als politischer Handlungsraum. Konflikte um die liturgische Ausstattung von Dorfkirchen in der Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit*, in: Susanne Wegmann, Gabriele Wimböck (Hgg.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb 2007, S. 137-158.

Hacke, Daniela, *Zwischen Konflikt und Konsens. Zur politisch-konfessionellen Kultur in der Alten Eidgenossenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *ZHF* 32 (2005) 4, S. 575-604.

Harms, Wolfgang, *Das illustrierte Flugblatt in Verständigungsprozessen innerhalb der frühneuzeitlichen Kultur*, in: Wolfgang Harms, Alfred Messerli (Hgg.), *Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450-1700)*, Basel 2002, S. 11-21.

Harms, Wolfgang (Hg.), *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe. Kunstsammlungen der Veste Coburg*, Coburg 1983.

Harms, Wolfgang et al., *Ein Newer Kunckelbrieff. Die widersinnige*

Weldt genandt, in: Wolfgang Harms, Michael Schilling (Hgg.), *Illustrierte Flugblätter des Barocks. Eine Auswahl*, Berlin, New York 2011, S. 60-61.

Harms, Wolfgang, Messerli, Alfred (Hgg.), *Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450-1700)*, Basel 2002.

Harms, Wolfgang, Schilling, Michael (Hgg.), *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bd. IX (Die Sammlung des Kunstmuseums Moritzburg in Halle a.S.), Berlin, Boston 2018.

Harms, Wolfgang, Schilling, Michael, *Zum illustrierten Flugblatt des Barock*, in: Wolfgang Harms, Michael Schilling (Hgg.), *Illustrierte Flugblätter des Barocks. Eine Auswahl*, Berlin, New York 2011, S. V-XIV.

Harms, Wolfgang, Schilling, Michael, *Das illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit. Traditionen, Wirkungen, Kontexte*, Stuttgart 2008.

Harms, Wolfgang, Schilling, Michael (Hgg.), *Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1998.

Hauser, Albert, *Vom Essen und Trinken im alten Zürich. Tafelsitten, Kochkunst und Lebenshaltung vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, Zürich 1973.

Head, Randolph Conrad, *Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität. Das 16. Jahrhundert*, in: Georg Kreis (Hg.), *Die Geschichte der Schweiz*, Basel 2014, S. 193-245.

Head, Randolph Conrad, *Thinking with the Thurgau. Political Pamphlets from the Villmergerkrieg and the Construction of Biconfessional Politics in Switzerland and Europe*, in: Christopher Ocker et al. (Hgg.), *Politics and Reformations. Communities, Politics, Nations, and Empires*, Leiden, Boston 2007, S. 239-258.

Head, Randolph Conrad, *Fragmented Dominion, Fragmented Churches. The Institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531-1610*, in: ARG 96 (2005), S. 117-144.

Head, Randolph Conrad, *Catholics and Protestants in Graubünden. Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State?*, in: *German History* 17 (1999) 3, S. 321-345.

Head, Randolph Conrad, *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer. Practices of Toleration in Eastern Switzerland 1525-1615*, in: John Christian Laursen, Cary J. Nederman (Hgg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, S. 145-165.

Head, Randolph Conrad, *Shared Lordship, Authority, and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600*, in: CEH 30 (1997) 4, S. 489-513.

Head, Randolph Conrad, *Early modern Democracy in the Grisons. Social Order and political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge 1995.

Heckel, Martin, *Parität*, in: ZRG KA 49 (1963), S. 261-420.

Heiligensetzer, Lorenz, *Getreue Kirchendiener – gefährdete Pfarrherren. Deutschschweizer Prädikanten des 17. Jahrhunderts in ihren Lebensbeschreibungen (Selbstzeugnisse der Neuzeit 15)*, Köln, Weimar, Wien 2006.

Henny, Sundar, *Vom Leib geschrieben. Der Mikrokosmos Zürich und seine Selbstzeugnisse im 17. Jahrhundert (Selbstzeugnisse der Neuzeit 25)*, Köln, Weimar, Wien 2016.

Herdi, Ernst, *Geschichte des Thurgaus*, Frauenfeld 1943.

Heron, Alasdair I. C., Art. «Heidelberger *Katechismus*», in: Walter Kasper (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (Franca bis Hermenegild), Freiburg im Breisgau et al. 1995, Sp. 1251-1252.

Hersche, Peter, *Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg i. Breisgau 2006.

Heyden, Katharina, *How to Conceptualize Religion and Coping*. IFK Annual Conference Preparation Sheet, Bern April 2019.

Heyden, Katharina, Mona, Martino, *Coping with Religious Conflicts. Introducing a new Concept in Conflict Research*, in: ZRGP 5 (2021), S. 371-390.

Heyden, Katharina, Sallmann, Martin, *Methoden der Historischen Theologie*, Manuskript 08/2021, Bern 2021.

Higman, Francis M, *Le domaine français. 1520-1562*, in: Jean-François Gilmont (Hg.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-v.1570)*, Paris 1990, p. 105-154.

Hinrichs, Ernst, *Alphabetisierung. Lesen und Schreiben*, in: Richard van Dülmen, Sina Rauschenbach, Meinrad von Engelberg (Hgg.), *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln 2004, S. 539-561.

Hinrichs, Ernst, *Zur Erforschung der Alphabetisierung in Nordwestdeutschland in der Frühen Neuzeit*, in: Anne Conrad, Arno Herzig, Franklin Kopitsch (Hgg.), *Das Volk im Visier der Aufklärung*, Hamburg 1998, S. 35-56.

Hinrichs, Ernst, *Zum Alphabetisierungsstand in Norddeutschland um 1800. Erhebung zur Signierfähigkeit in zwölf oldenburgischen ländlichen Gemeinden*, in: Ernst Hinrichs, Günter Wiegelmann (Hgg.), *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*, Wolfenbüttel 1982, S. 21-42.

Holenstein, André, *Im Auge des Hurrikans. Eidgenössische Machteiten und der Dreissigjährige Krieg*, in: BEZG 77 (2015) 3, S. 9-12.

Holenstein, André, *Transnationale Politik. Eidgenössische Machteiten und der Dreissigjährige Krieg*, in: BEZG 77 (2015) 3, S. 51-64.

Holenstein, André, *Mitten in Europa. Verflechtung und Abgrenzung in der Schweizer Geschichte*, Baden 2014.

Holenstein, André, *Krieg und Frieden in der Eidgenossenschaft. Der Zweite Villmerger Krieg 1712 und die eidgenössische Konfliktgeschichte*, in: Gfr. 166 (2013), S. 15-35.

Holenstein, André, *Konfessionalismus* und die Sicherheit von Föderationen in der Frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Eidgenossenschaft, in: Christoph Kampmann, Ulrich Niggemann (Hgg.), *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation*, Köln, Weimar, Wien 2013, S. 191-205.

Holenstein, André, Reformatorischer *Auftrag* und Tagespolitik bei Heinrich Bullinger, in: Emidio Campi, Peter Opitz (Hgg.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Bd. 1, Zürich 2007, S. 177-232.

Holenstein, André, Der *Bauernkrieg* von 1653 – Ursachen, Verlauf und Folgen einer gescheiterten Revolution. Mit kommentierter Transkription des Bundesbriefes, in: BZGH 66 (2004), S. 1–43.

Holenstein, André, Der *Bauernkrieg von 1653*. Ursachen, Verlauf und Folgen einer gescheiterten Revolution. Mit kommentierter Transkription des Wolhuser und des Huttwiler Bundesbriefes, in: Jonas Römer (Hg.), *Bauern, Untertanen und «Rebellen»*. Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004, S. 28–85.

Holenstein, André, Politische *Partizipation* und Repräsentation von Untertanen in der alten Eidgenossenschaft. Städtische Ämteranfragen und ständische Verfassungen im Vergleich, in: Peter Blickle (Hg.), *Landschaften und Landstände in Oberschwaben (Oberschwaben - Geschichte und Kultur 5)*, Tübingen 2000, S. 223-249.

Holenstein, André, «Vermeintliche *Freiheiten* und Gerechtigkeiten». Struktur- und Kompetenzkonflikte zwischen lokalem Recht und obrigkeitlicher "Policey" im bernischen Territorium des 16./17. Jahrhunderts, in: Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein, Andreas Würgeler (Hgg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 69-84.

Holenstein, André, *Seelenheil* und Untertanenpflicht. Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft, in: Peter Blickle (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, ZHF (1993) Beiheft 15, S. 11-63.

Holenstein, André, *Die Huldigung* der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800). Stuttgart, New York, 1991.

Holzem, Andreas, *Christentum* in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 1, Paderborn 2015.

Holzem, Andreas, *Krieg* und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung, in: Andreas Holzem (Hg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 13-104.

Holzmann, Michael, Bohatta, Hanns, *Deutsches Anonymen-Lexicon 1501-1850*, Bd. II, Weimar 1902.

Hostettler, Urs, Die *Lieder* der Aufständischen im Grossen Schweizerischen Bauernkrieg, in: SAVk 79 (1983) 1–2, S. 16–41.

Hume, David, *The Natural History of Religion*, in: John C. A. Gaskin

(Hg.), *Principa Writings on Religion*, Oxford 2008 (orig.: London 1757), S. 134-196.

Im Hof, Ulrich, Nationale *Identität* der Schweiz. Konstanten im Wandel, in: SMZPWK 70 (1990) 11, S. 917-930.

Im Hof, Ulrich, Das schweizerische *Selbstverständnis* im Wandel der Zeit, in: SBG 59 (1982), S. 7-17.

Im Hof, Ulrich, Ancien *Régime*, in: Ulrich im Hof et al. (Hgg.), *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 2, Zürich 1977, S. 673-784.

Ineichen, Andreas, Gehorsam ohne politische *Mitsprache*? Herrschaftsverhältnisse in der luzernischen Landvogtei Entlebuch vor dem Bauernkrieg von 1653, in: Lukas Gschwend, Pascale Sutter (Hgg.), *Zwischen Konflikt und Integration. Herrschaftsverhältnisse in Landvogteien und Gemeinen Herrschaften (15.-18. Jh.)*, Basel 2012, S. 53-72.

Iwai, Takao, Der *Bundesbrief* als eine historische Quelle. Ein Beitrag zur Geschichte des schweizerischen Bauernkrieges von 1653, in: NPUJ 39 (2005) 1, S. 1-78.

Iwai, Takao, Der Bundesbrief und das *Netzwerk* der Landsgemeinde im schweizerischen Bauernkrieg von 1653, in: NPUJ 39 (2005) 3, S. 1-29.

Jorio, Marco, *Zürich* im Kriegsieber. 1633 wollte der oberste Züricher Pfarrer Krieg und förderte damit die Neutralität, in: NZZ Geschichte 21 (2019) 3, S. 110-113.

Jorio, Marco, Der «*Camino de Suizos*». Als spanische Truppen durch die Schweiz marschierten, trugen sie indirekt zur Ausbildung der Neutralität bei, in: NZZ Geschichte 20 (2019) 2, S. 110-113.

Jung, Martin H., *Reformation* und Konfessionelles Zeitalter (1517-1648), Göttingen 2012.

Kälin, Urs, *Salz*, Sold und Pensionen. Zum Einfluss Frankreichs auf die politische Struktur der innerschweizerischen Landsgemeindedemokratien im 18. Jahrhundert, in: Gfr. 149 (1996), S. 105-124.

Kaufmann, Thomas, Der Anfang der *Reformation*. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012.

Kaufmann, Thomas, *Einleitung*: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnen-konfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Erforschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003, S. 9-15.

Kaufmann, Thomas, *Dreissigjähriger Krieg* und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998.

Keiser, Thorsten, *Handwerker* und Zünfte, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung* in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa, Bd. 3), Berlin, Heidelberg 2021, S. 257-265.

Kistenich, Johannes, *Forschungsprobleme* zum katholischen Schulwesen im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung (ca. 1530-1750), in: Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis (Hgg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*, Münster 2003, S. 101-125.

Kluth, Eckhard, *Dem Krieg ein Gesicht geben. Flugblätter aus der Zeit des Dreissigjährigen Krieges und ihre Darstellungsmöglichkeiten*, in: Wolfgang Harms, Alfred Messerli (Hgg.), *Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450-1700)*, Basel 2002, S. 443-462.

Knittel, Alfred L., *Werden und Wachsen der evangelischen Kirche im Thurgau von der Reformation bis zum Landfrieden von 1712*, Frauenfeld 1946.

Köhler, Hans-Joachim, *Die Flugschriften der frühen Neuzeit. Ein Überblick*, in: Werner Arnold, Wolfgang Dittrich, Bernhard Zeller (Hgg.), *Die Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland*, Wiesbaden 1987, S. 307-345.

Köhler, Hans Joachim, *Fragestellungen und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften*, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.): *Flugschriften als Massenmedium (Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 13)*, Stuttgart 1981, S. 1-27.

Köhler, Hans-Joachim, *Die Flugschriften. Versuch der Präzisierung eines geläufigen Begriffs*, in: Horst Rabe, Hansgeorg Molitor, Hans-Christoph Rublack (Hgg.), *Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag*, Münster 1976, S. 36-61.

Kreis, Georg, *Die Kappeler Milchsuppe. Kernstück der schweizerischen Versöhnungssikonographie*, in: SZG 44 (1994) 3, S. 288-310.

Kreis, Georg u.a., *Die Schweizer Neutralität. Beibehalten, umgestalten oder doch abschaffen?*, Zürich 2007.

Krieg, Paul M., *Die Schweizergarde in Rom*, Luzern 1960.

Kruse, Wolfgang, *Die Französische Revolution*, Paderborn u.a. 2005.

Labhardt, Ricco, *Wilhelm Tell als Patriot und Revolutionär 1700-1800. Wandlungen der Tell-Tradition im Zeitalter des Absolutismus und der französischen Revolution (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 27)*, Basel 1947.

Landolt, Niklaus, *Revolte oder Krieg? Regional unterschiedliche Ausprägungen des Bauernkrieges 1653*, in: Jonas Römer (Hg.), *Bauern, Untertanen und «Rebellen». Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653*, Zürich 2004, S. 87-103.

Landolt, Niklaus, *Untertanen, Revolten und Widerstand auf der Basler Landschaft im 16. und 17. Jahrhundert*, Liestal 1996.

Landwehr, Achim, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt, New York 2009.

Lau, Thomas, *Der Konfessionskonflikt als Kommunikationsproblem*,

- Die Alte Eidgenossenschaft zwischen 1531 und 1712, in: Mariano Delgado, Markus Ries (Hgg.), Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Freiburg 2010, S. 28–40.
- Lau, Thomas, Die Alte *Eidgenossenschaft* im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: SZRKG 277 (2009), S. 27–39.
- Lau, Thomas, *Stiefbrüder*. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712), Köln, Weimar, Wien 2008.
- Lazarus, Richard S., *Emotion and Adaption*, New York 1991.
- Lazarus, Richard S., *Psychological Stress and the Coping Process*, New York u.a. 1966.
- Lazarus, Richard S., Folkman, Susan, *Stress, Appraisal, and Coping*, New York 1984.
- Lei, Hermann, Die *Wehrbereitschaft* in der Landgrafschaft Thurgau, in: ThJ 52 (1977), S. 61-105.
- Lemke, Thomas, *Max Weber*, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung, in: BJS 11 (2001), S. 77–95.
- Leppin, Volker, *Antichrist* und Jüngster Tag, Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.
- Lessmann, Stefanie, Pädagogische *Texte* calvinistischer Prägung im Licht der Weberschen Protestantismusthese. Ein Beitrag zur Erziehungsgeschichte Englands und Nordamerikas, in: Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis (Hgg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung*. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel, Münster 2003, S. 143-152.
- Lexutt, Athina, *Theologische Diskurse*, in: Helga Schnabel-Schüle (Hg.), *Reformation. Historisch-kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 13-56.
- Liebenau, Theodor von, Der luzernische *Bauernkrieg* vom Jahre 1653, 3 Bde., in: JSG, Bd. 18 (1893), S. 229–331, Bd. 19 (1894), S. 71–320 und Bd. 20 (1895), S. 1–233.
- Liniger, Sandro, *Anleitung* zum Bürgerkrieg. Konflikt und Erzählung in den Bündner Wirren, in: HA 3 (2016), S. 336-356.
- Liniger, Sandro, *Heiliger Krieg*. Zur Genese religiöser Konfliktlinien in den „Bündner Wirren“, in: Thomas G. Kirsch, Rudolf Schlögel, Dorothea Weltecke (Hgg.), *Religion als Prozess*, Paderborn 2015, S. 135-158.
- Lischer, Markus, Art. «*Pfyffer*», in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 20 (Pagenstecher-Püterich), Berlin 2001, S. 368.
- Locher, Gottfried W., *Zwingli* und die Schweizerische Reformation, Göttingen 1982.
- Löffler-Herzog, Anna, *Bildungsstand* der Thurgauer Bevölkerung im

Anfang des 18. Jahrhunderts. Kleiner Beitrag zur Kulturgeschichte des Thurgaus, Frauenfeld 1935.

Lutz, Raphael, *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme*. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, Nördlingen 2003.

Maeder, Kurt, *Bauernunruhen in der Eidgenossenschaft vom 15.-17. Jahrhundert*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Aufstände, Revolten, Prozesse*. Beiträge zu bäuerlichen Widerstandsbewegungen im frühneuzeitlichen Europa (GG 27), Stuttgart 1983, S. 76–88.

Maeder, Kurt, *Die Via Media in der Schweizerischen Reformation*. Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung, Zürich 1970.

Maissen, Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden 2010.

Maissen, Thomas, *Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft: eine Einführung*, in: SZRKG 101 (2007), S. 225-246.

Mantel, Alfred, *Der Abfall der katholischen Länder vom eidgenössischen Defensionale*, in: JSG 38 (1913), S. 141–200.

Marchal, Guy P., *Die "Alten Eidgenossen" im Wandel der Zeiten*. Das Bild der frühen Eidgenossenschaft im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: Roger Sablonier (Hg.), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft (Gesellschaft, Alltag, Geschichtsbild 2), Olten 1990, S. 309–403.

Marchal, Guy P., *Die Antwort der Bauern*. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters, in: Hans Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1987, S. 757-790.

Marchal, Guy P., *Das Meisterli von Emmenbrücke oder: vom Aussagewert mündlicher Überlieferung*. Eine Fallstudie zum Problem Wilhelm Tell, in: SZG 34 (1984) 4, S. 521-539.

Matthews, Gerald, Zeidner, Moshe, Roberts, Richard D., *Coping, Personality and*, in: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 4, S. 895-901.

Mayenberg, David von u.a., *Einleitung*, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa Bd. 3)*, Berlin 2021, S. XXIII-XXXIV.

Meier, Gabriel, *Phrasen*, Schlag- und Scheltwörter der schweizerischen Reformationszeit, in: ZSK 11 (1917), S. 221-236.

Meier, Kurt-Werner, Schenker, Josef, Stöckli, Rainer, *Die Familie Zurlouben*. Ihr Wirken und ihre Sammlungen, Aarau 1976.

Meier, Primin, *Villmergen: Feindbild und vaterländische Identität*. Die Villmergerkriege und ihr Einfluss auf das eidgenössische Geschichtsbewusstsein im protestantisch-aufgeklärten, im katholischen, liberalen und sozialistischen Lager, in: Argovia 126 (2014), S. 55–71.

Meier, Pirmin, *Bruder Klaus von Flüe*. Landesvater und Helfer in den

letzten Dingen, in: Ernst Halter, Dominik Wunderlin (Hgg.), *Volksfrömmigkeit in der Schweiz*, Zürich 1999, S. 262-279.

Menk, Gerhard, Das frühneuzeitliche *Bildungs- und Schulwesen* im Bereich des heutigen Hessen, in: Ulrich Andermann, Kurt Andermann (Hgg.), *Regionale Aspekte des frühen Schulwesens*, Kraichtaler Kolloquien, Bd. 2, Tübingen 2000, S. 153-199.

Messerli, Alfred, *Literale Normen* und Alphabetisierung im 18. und 19. Jahrhundert in der Schweiz, in: Hans Erich Bödeker, Ernst Hinrichs (Hgg.), *Alphabetisierung und Literalisierung in Deutschland in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1999, S. 309-325.

Messmer, Kurt, Hoppe, Peter, *Luzerner Patriziat*. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert (Luzerner Historische Veröffentlichungen 5), Luzern 1976.

Meyer, Bruno, *Kirchgemeinden* und Pfarrbücher im Thurgau, in: *Quellen zur Thurgauer Geschichte*, Bd. 4, Frauenfeld 1991.

Meyer, Helmut, *Der Zweite Kappeler Krieg*. Die Krise der Schweizerischen Reformation, Zürich 1976.

Moos, Carlo, *Freiheit* für sich, Herrschaft über die Andern. Die Schweiz in der frühen Neuzeit, in: Thomas Fröschl (Hg.), *Föderationsmodelle und Unionsstrukturen. Über Staatenverbindungen in der frühen Neuzeit vom 15. zum 18. Jahrhundert*, Wien, München, 1994, S. 142-162.

Mühlestein, Hans, *Der grosse schweizerische Bauernkrieg*, Zürich 1942 (Nachdruck 1977).

Müller, Aloys, *Feindliche Einfälle* ins Zugerland zur Zeit der Villmergerkriege, in: *ZSK* 18 (1924), S. 173-183.

Müller, Theodor, *Die St. Gallische Glaubensbewegung* zur Zeit der Fürstbäbte Franz und Kilian (1520-1530), Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Zürich, St. Gallen 1910.

Münkler, Herfried, *Der Dreissigjährige Krieg*. Europäische Katastrophe, Deutsches Trauma 1618-1648, Berlin 2017.

Nabholz, Hans, Kläui, Paul (Hgg.), *Quellenbuch* zur Verfassungsgeschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft und der Kantone. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Aarau 1940.

Neugebauer, Wolfgang, *Kultureller Lokalismus* und schulische Praxis. Katholisches und protestantisches Elementarschulwesen besonders im 17. und 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, in: Peter Claus Hartmann (Hg.), *Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2004, S. 385-408.

Neuhaus, Leo, *Der Matrimonial- und Kollaturstreit* im Thurgau und Rheintal 1630-1637. Ein Beitrag zur Geschichte der Parität, Manuskript Freiburg 1954.

Niederberger, Ferdinand, *Nidwalden* und die Schweizergarde in Rom

1548-1948, Stans 1961.

Niederhäuser, Hans Peter, Konfessioneller *Krieg* und literarischer Dialog. Die «Thurgauer Gespräche» zum Ersten Villmergerkrieg 1655/1656, Frauenfeld 2018.

Norden, Wilhelm, Die *Alphabetisierung* der oldenburgischen Küstenmarsch im 17. und 18. Jahrhundert, in: Ernst Hinrichs, Wilhelm Norden (Hgg.), Regionalgeschichte. Probleme und Beispiele, Hildesheim 1980, S. 103-164.

Nordmann, Charlotte, *Bourdieu, Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*, Paris 2006, S. 43-88.

Ochsenbein, Peter, Das grosse *Gebet* der Eidgenossen. Überlieferung, Text, Form und Gehalt, Bern 1989.

Ochsenbein, Peter, *Beten* 'mit zertanen armen'. Ein alteidgenössischer Brauch, in: SAVk 75 (1979), S. 129-172.

Oelke, Harry, Die *Konfessionsbildung* des 16. Jahrhunderts im Spiegel Illustrierter Flugblätter (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 57), Berlin 1992.

Pallier, Denis, Les *réponses* catholiques, in: Henri-Jean Martin, Roger Chartier (Hgg.), Histoire de l'édition française, Bd. 1, Paris 1982, p. 327-347.

Panofsky, Erwin, *Studien* zur Ikonologie, Köln 1980.

Panofsky, Erwin, *Sinn* und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975.

Patterson, Catherine, *Conflict* resolution and patronage in provincial towns, 1590-1640, in: JBS 37 (1998), S. 1-25.

Peyer, Hans Conrad, Der *Wappenkranz* der Eidgenossenschaft, in: Felix Richner, Christoph Mörgeli, Peter Aerne (Hgg.), «Vom Luxus des Geistes». Festschrift für Bruno Schmid zum 60. Geburtstag, Zürich 1994, S. 121-138.

Peyer, Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte* der alten Schweiz, Zürich 1978.

Pfammatter, David, Die *Schulen* des Fricktals unter österreichischer Herrschaft. Die Entwicklung des Niederen Schulwesens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in: Argovia 125 (2013), S. 134-164.

Pfister, Ulrich, *Konfessionskonflikte* in der frühneuzeitlichen Schweiz: eine strukturalistische Interpretation, in: SZRKG, Bd. 101 (2007), S. 257-312.

Pfister, Ulrich, Reformierte *Sittenzucht* zwischen kommunaler und territorialer Organisation. Graubünden, 16.-18. Jahrhundert, in: ARG 87 (1996), S. 287-333.

Pfister, Ulrich, Politischer *Klientelismus* in der frühneuzeitlichen Schweiz, in: SZG 42 (1992), S. 28-68.

Pohlig, Matthias, Konfessionskulturelle *Deutungsmuster* internationaler Konflikte um 1600. Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: ARG 93 (2002), S. 278-316.

- Polli-Schönborn, Marco, Frühneuzeitliche *Widerstandstradition* der Luzerner Landschaft, in: Jonas Römer (Hg.), *Bauern, Untertanen und «Rebellen»*. Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004, S. 105–130.
- Racaut, Luc, *Hatred in Print. Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*, Aldershot 2002.
- Raymond, Joad, *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, Cambridge 2003.
- Reemtsma, Jan Philipp, Die *Natur* der Gewalt als Problem der Soziologie, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt am Main 2008, S. 42-64.
- Reinhard, Wolfgang, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10 (1983), S. 257-277.
- Rey, Alois, Die *Grundzüge* des europäischen Nikodemismus und der Nikodemismus der Arther Gemeinde, in: MHVS 68 (1976), S. 1–33.
- Rey, Alois, Die *Begegnung* von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform in den Arther Wirren (1620-1655), in: Gfr. 118 (1965), S. 132–186.
- Rey, Alois, *Geschichte* des Protestantismus in Arth bis zum Prozess von 1655, in: MHVS 44 (1944), S.1–179.
- Rindlisbacher, Sarah, Zur *Verteidigung* des «Protestant Cause». Die konfessionelle Diplomatie Englands und der eidgenössischen Orte Zürich und Bern 1655/56, in: Zwingliana 43 (2016), S. 230-334.
- Rochholz, Ernst Ludwig (Hg.), *Eidgenössische Lieder-Chronik*. Sammlung der ältesten und werthvollsten Schlacht-, Bundes- und Parteilieder vom Erlöschen der Züringer bis zur Reformation, Bern 1935.
- Rochholz, Ernst Ludwig, *Tell und Gessler in Sage und Geschichte*. Nach urkundlichen Quellen, Heilbronn 1877.
- Rochholz, Ernst Ludwig, *Beschreibung* der Schlacht zu Villmergen 1656, in: Argovia 5 (1866), S. 193-215.
- Rogger, Philippe, *Familiäre Machtpolitik* und Militärunternehmertum im katholischen Vorort. Die Pfyffer von Luzern im Umfeld des Dreissigjährigen Krieges, in: BEZG 77 (2015) 3, S. 122-138.
- Römer, Jonas (Hg.), *Bauern, Untertanen und «Rebellen»*. Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004.
- Rössing-Hager, Monika, Wie stark findet der nicht-lesekundige *Rezipient* Berücksichtigung in den Flugschriften?, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium* (Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 13), Stuttgart 1981, S. 77-137.
- Roth, Cecil, Art. «*Capsali, Elijah*», in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 4 (Blu-Cof), Detroit et al. 2007, S. 455-456.
- Rothlin, Engelbert, Der Erste Villmerger *Krieg* 1656, in: UH 30 (1956),

S. 5–44.

Sallmann, Martin, «*Innerlichkeit*» und «*Öffentlichkeit*» von Religion. Der Fast- und Betttag von 1620 in Basel als offizielle religiöse Bewältigung der Kriegsbedrohung, in: M. Jakubowski-Tiessen, Hartmut Lehmann (Hgg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, Göttingen 2003, S. 157-178.

Saulle-Hippenmeyer, Immacolata, *Gemeindereformation – Gemeindefessionalisierung in Graubünden*. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion, in: Heinrich R. Schmidt, André Holenstein, Andreas Würzler (Hgg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Bickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1998, S. 261-280.

Schäfer, Bernd, Schlöder, Bernd: *Identität und Fremdheit*. Sozialpsychologische Aspekte der Eingliederung und Ausgliederung des Fremden, in: JCS 35 (1994), S. 69–87.

Scheurer, Janine, «*Pastoris virtus maxima nosse suos*». Alphabetisierung und Schulwesen in der ländlichen Gemeinde Gachnang (TG) im 17. und 18. Jahrhundert, Masterarbeit in Älterer Schweizergeschichte (CH-), Historisches Institut der Universität Bern, Bern 2016.

Schilling, Heinz, *Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: HZ 246 (1988), S. 1–45.

Schilling, Heinz, *Disziplinierung oder «Selbstregulierung der Untertanen»? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengeschichte*, in: HZ 264 (1997), S. 675-691.

Schilling, Michael, *Aspekte des Türkenbildes in Literatur und Publizistik der Frühen Neuzeit*, in: Wolfgang Harms, Michael Schilling, (Hgg.), *Das illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit. Traditionen, Wirkungen, Kontexte*, Stuttgart 2008, S. 227-244.

Schilling, Michael, *Bildpublizistik in der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 29), Tübingen 1990.

Schillinger, Jean, *Franzosen und Türken in deutschen Flugschriften des 17. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Harms, Alfred Messerli (Hgg.), *Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450-1700)*, Basel 2002, S. 169-187.

Schläppi, Daniel, «*In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen*». Akteure in der eidgenössischen Aussenpolitik des 17. Jahrhunderts: Strukturen, Ziele und Strategien am Beispiel der Familie Zurlauben von Zug, in: Gfr. 151 (1998), S. 5-90.

Schlumpf, Viktor, *Die frommen edlen Puren*. Untersuchungen zum Stilzusammenhang zwischen den historischen Volksliedern der alten Eidgenossenschaft und der Deutschen Heldenepik (Geist und Werk der Zeiten 19), Zürich 1969.

Schmid, Alfred, *Bruder Klaus in der bildhaften Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Festschrift Oskar Vasella. Zum 60. Geburtstag am 15.

Mai 1964, überreicht von Schülern und Freunden, Freiburg (Schweiz) 1964, S. 320-330.

Schmid, Ferdinand, *Die Vermittlungsbemühungen* des In- und Auslandes während der beiden Kappelerkriege, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Basel 1946.

Schmidt, Georg, *Der Dreissigjährige Krieg*, München 2018.

Schmidt, Heinrich Richard, *Kommentar: Protektion fremder Untertanen und Religion*, in: Tilman Haug, Nadir Weber, Christian Windler (Hgg.), *Protegierte und Protektoren. Asymmetrische politische Beziehungen zwischen Partnerschaft und Dominanz (16. bis frühes 20. Jahrhundert)* (Geschichte der Aussenbeziehungen in neuen Perspektiven 9), Köln, Weimar, Wien 2016, S. 233-239.

Schmidt, Heinrich Richard, *Volksbildung* in Mitteleuropa im Spiegel der Stapferschen Enquête von 1799, in: Hanno Schmitt et al. (Hgg.), *Die Entdeckung von Volk, Erziehung und Ökonomie im europäischen Netzwerk der Aufklärung, Philanthropismus und populäre Aufklärung. Studien und Dokumente, Bd. 1*, Bremen 2011, S. 19-42.

Schmidt, Heinrich Richard, *Die Reformation* im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang, in: Thomas A. Brady (Hg.), *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, München 2009, S. 123-157.

Schmidt, Heinrich Richard, *Die Stapfer-Enquête* als Momentaufnahme der Schweizer Niederen Schulen vor 1800, in: ZPH 14 (2009), S. 98-112.

Schmidt, Heinrich Richard, *Religion* und Krieg im Reformiertentum, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 415-438.

Schmidt, Heinrich Richard, *Niedere, Lateinische und Hohe Schulen*, in: André Holenstein et al. (Hgg.), *Berns goldene Zeit. Das 18. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2008, S. 266-272.

Schmidt, Heinrich Richard, *Schweizer Elementarschulen* im 18. und 19. Jahrhundert zwischen Konfession und Lebenswelt, in: Claudia Crotti, Philipp Gonon, Walter Herzog (Hgg.), *Pädagogik und Politik. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Fritz Osterwalder*, Bern, Stuttgart, Wien 2007, S. 31-52.

Schmidt, Heinrich Richard, *Das Abendmahl* als soziales Sakrament, in: TZG 9 (2002), 2, S. 79-93.

Schmidt, Heinrich Richard, *Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag*, in: Heinrich Richard Schmidt, André Holenstein, Andreas Würzler (Hgg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 309-325.

Schmidt, Heinrich Richard, *Die Ethik* der Laien in der Reformation, in: Bernd Moeller (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als*

Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Heidelberg 1998, S. 333-370.

Schmidt, Heinrich Richard, *Sozialdisziplinierung?* Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265 (1997), S. 639-682.

Schmidt, Heinrich Richard, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1995.

Schmidt, Heinrich Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 12, München 1992.

Schmidt, Inken, *Wilhelm Tell* in der politischen Kultur der alten Eidgenossenschaft in der frühen Neuzeit, Schriftliche Hausarbeit zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel 1998.

Schulze, Winfried, *Einführung in die Neuere Geschichte*, Stuttgart 2011.

Schuster, Britt-Marie, *Die Verständlichkeit von frühreformatorischen Flugschriften. Eine Studie zu kommunikationswirksamen Faktoren der Textgestaltung*, Hildesheim, Zürich, New York 2001.

Schuster, Susanne, *Dialogflugschriften* der frühen Reformationszeit. Literarische Fortführung der Disputation und Resonanzräume reformatorischen Denkens, Göttingen 2019.

Schweizer, Paul, *Geschichte der schweizerischen Neutralität*, Frauenfeld 1895.

Schweizerisches *Idiotikon*. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, hgg. von: Friedrich Staub, Ludwig Tobler, div. Bände, Frauenfeld ab 1881.

Scribner, Robert W., *Flugblatt* und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen?, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium* (Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 13), Stuttgart 1981, S. 65-76.

Skottki, Kristin: *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie*, Münster 2015.

Sidler, Daniel, *Heiligkeit* aushandeln. Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (1560-1790), Frankfurt 2017.

Simon, Thomas, *Staatsbildung* und Konfliktregulierung, in: Wim Decock (Hg.), *Konfliktlösung* in der Frühen Neuzeit (Handbuch zur Geschichte der Konfliktlösung in Europa, Bd. 3), Berlin, Heidelberg 2021, S. 49-64.

Siegrist, Jean-Jacques, *Die Landschreiber* der Freien Ämter bis 1712, Bremgarten 1976.

Siegrist, Jean-Jacques, *Die Landvogtei* in Freien Ämtern bis 1712. Aspekte der Herrschaft und Verwaltung, in: SSRQ, Bd. 8., Aarau 1976, S. 23-54.

Sobotta, Julia, Der *Erkenntniswert* von Visitationsprotokollen für die Schulgeschichte, in: ZVTG, Bd. 59/60 (2006/2006), S. 91-98.

Spörri, Max, Der 1. *Villmerger- oder Rapperswilerkrieg* im Spiegel des Zürcher Ratsmanuals von 1656, Zürich 1957.

Stauber, Emil, *Geschichte* der Kirchgemeinde Andelfingen, Bd. 2, Zürich 1941.

Stettler, Bernhard, *Reichsreform* und werdende Eidgenossenschaft, in: SZG 44 (1994) 3, S. 203-229.

Stettler, Bernhard, Der Sempacher *Brief* von 1393. Ein verkanntes Dokument aus der älteren Schweizergeschichte, in: SZG 35 (1985) 1, S. 1-20.

Stettler, Bernhard, *Geschichtsschreibung* im Dialog. Bemerkungen zur Ausbildung der eidgenössischen Befreiungstradition, in: SZG 29 (1979) 3/4, S. 556-574.

Stöckli, Rainer, Die *Familie* Zurlauben und die Freien Ämter, in: UH 50 (1978), S. 12-37.

Stollberg-Rilinger, Barbara, *Rituale*, Frankfurt/New York 2013.

Stösser, Heinrich, Der Gachnanger *Handel* 1610. Ein Beitrag zur Religionspolitik der Eidgenossenschaft (Diss.), Universität Freiburg im Üechtland 1965.

Straub, Franz, *Zürich* und die Bewährung des ersten Landfriedens (Herbst 1529 bis Herbst 1530), Zürich 1970.

Straub, Konrad, *Rechtsgeschichte* der evangelischen Kirchengemeinden der Landschaft Thurgau unter den eidgenössischen Landfrieden (1529-1792), Diss., Universität Bern 1902.

Strebel, Karl, *Verwaltung* der Freien Ämter im 18. Jahrhundert, Aarau 1941.

Strom, Christoph, Konfessionsspezifische *Zugänge* zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen, in: Heinz Schilling, Heribert Schmolinsky (Hgg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Münster 2007, S. 127-156.

Stüssi-Lauterburg, Jürg et al. (Hgg.), *Verachtet Herrenpossen! Verschüchet fremde Gäste! Der Bauernkrieg 1653*, Lenzburg 2003.

Sulzberger, Huldreich Gustav, *Geschichte* der Gegenreformation der Landgrafschaft Thurgau seit dem Abschluss des zweiten Landfriedens bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, in: ThBeitr. 14 (1874), S. 1-110.

Surchat, Pierre-Louis, Der *Kanton* Luzern und die Schweizergarde, in: Urban Fink, Hervé de Weck, Christian Schweizer (Hgg.), Hirtenstab und Hellebarde. Die päpstliche Schweizergarde in Rom 1506-2006, Zürich 2006, S. 199-206.

Suter, Andreas, Kollektive *Erinnerungen* an historische Ereignisse –

Chancen und Gefahren. Der Bauernkrieg als Beispiel, in: Jonas Römer (Hg.), *Bauern, Untertanen und «Rebellen»*. Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004, S. 143–163.

Suter, Andreas, *Der Nationalstaat* und die «Tradition von Erfindung». Die Schweiz, Frankreich und Deutschland im Vergleich, in: Ulrike von Hirschhausen, Jörn Leonhard (Hgg.), *Nationalismen in Europa*, Göttingen 2001.

Suter, Andreas, *Der Schweizerische Bauernkrieg* von 1653. Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses, *Frühneuzeit-Forschungen* 3, Tübingen 1997.

Suter, Andreas, *Verschwörungen* in der schweizerischen Eidgenossenschaft der Frühen Neuzeit, in: *SZG* 45 (1995) 3, S. 330-370.

Te Brake, Wayne P, *Religious War and Religious Peace in Early Modern Europe* (Cambridge Studies in Contentious Politics), Cambridge 2017.

Tilly, Charles, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003.

Tobler, Ludwig: *Schweizerische Volkslieder*, Hildesheim 1975 (Nachdruck).

Tobler, Ludwig, Ueber die historischen *Volkslieder der Schweiz*, in: *AHVB* 7 (1868-1871) 2, S. 305-362.

Tobler, Titus, *Alte Dialektproben* der deutschen Schweiz, St. Gallen 1869.

Trenard, Louis, *La presse française des origines à 1788*, in: Claude Bellanger et al. (Hgg.), *Histoire générale de la presse française*, Bd. 1, Paris 1969, p. 27–402.

Tribolet, Hans Paul, Art. «*Meyenberg*», in; *HBLS*, Bd. 5 (Maillard-Saint Didier), Neuenburg 1929, S. 95.

Trümper, Hans, *Bemerkungen* zum alten Tellenlied, in: *BaslerZ* 65 (1965), S. 113-132.

Trümper, Hans, *Schweizerdeutsche Sprache* und Literatur im 17. und 18. Jahrhundert (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 36), Basel 1955.

Tschopp, Silvia Serena, *Flugschriften* als Leitmedien reformatorischer Öffentlichkeit, in: Helga Schnabel-Schüle (Hg.), *Reformation. Historisch-kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2017, S. 311-330.

Tschopp, Silvia Serena, *Das Unsichtbare* begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, in: *HZ* 280 (2005), S. 39-81.

Tschopp, Silvia Serena, *Frühneuzeitliche Medienvielfalt*. Wege der Popularisierung und Instrumentalisierung eines historisch begründeten gesamteidgenössischen Bewusstseins im 16. und 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Harms, Alfred Messerli (Hgg.), *Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450-1700)*, Basel 2002, S. 415-440.

Tschopp, Silvia Serena, Heilsgeschichtliche *Deutungsmuster* in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635 (Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 29), Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991.

Usteri, Emil, Das öffentlich-rechtliche *Schiedsgericht* in der Schweizerischen Eidgenossenschaft des 13. – 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte und zum Völkerrecht, Zürich 1925.

Venard, Marc, *Volksfrömmigkeit* und Konfessionalisierung, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1995, S. 258-270.

Viehl, Herbert, Die *Politik* des Basler Bürgermeisters Wettstein in Münster und Osnabrück 1646/47 und die Reichsstände, Diss., Mainz 1967.

Vischer, Lukas, Schenker, Lukas, Dellsperger, Rudolf (Hgg.), Ökumenische *Kirchengeschichte* der Schweiz, Freiburg, Basel 1994.

Vock, Alois, Der *Bauernkrieg* im Jahr 1653 oder der grosse Volksaufstand in der Schweiz. Aus handschriftlichen Chroniken und Berichten der Zeitgenossen – treu dargestellt in vier Büchern: mit Abbildungen, Aarau 1831.

Vogler, Bernard, Die deutschen, schweizerischen und skandinavischen *Gebiete*, in: Marc Venard et al. (Hgg.), Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30) (Geschichte des Christentums 8), Freiburg im Breisgau 1992, S. 425-446.

Volkland, Frauke, *Konfession* und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005.

Volkland, Frauke, *Konfession, Konversion* und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der «konfessionellen Identität», in: Kaspar von Greyerz et al. (Hgg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003.

Volkland, Frauke, Konfessionelle *Grenzen* zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau (CH) des 17. Jahrhunderts, in: HA 5 (1997), S. 370-387.

Walder, Ernst, *Reformation* und moderner Staat, Bern, 1981.

Walder, Ernst (Hg.), *Religionsvergleiche* des 16. Jahrhunderts, Bern 1974

Wallmann, Johannes, *Kirchengeschichte* Deutschlands seit der Reformation, Tübingen 1993.

Wallmann, Johannes, Dreissigjähriger *Krieg*. 2. Kirchengeschichtliche Folgen, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 922-923.

Walsh, Martin W., The Urner *Tellenspiel* of 1512. Strategies of Early Political Drama, in: CD 34 (2000) No. 2, S. 155-173.

Wartburg-Ambühl, Marie-Louise von, *Alphabetisierung* und Lektüre. Untersuchung am Beispiel einer ländlichen Region im 17. und 18. Jahrhundert, Bern 1981.

Weber, Max, *Wirtschaft* und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Frankfurt am Main 2010.

Weber, Max, Die protestantische *Ethik* und der „Geist“ des Kapitalismus [1904/05; 1920], in: Dirk Kaesler (Hg.), Max Weber. Schriften 1894-1922, Stuttgart 2002, S. 150-226.

Weber, Wolfgang E. J., Von der normativen *Herrschaftspflicht* zum interessenpolitischen Instrument. Zum Konzept der Protektion in der politischen Theorie der Frühen Neuzeit, in: Tilman Haug, Nadir Weber, Christian Windler (Hgg.), Protegierte und Protektoren. Asymmetrische politische Beziehungen zwischen Partnerschaft und Dominanz (16. bis frühes 20. Jahrhundert), Köln, Weimar, Wien 2016, S. 31-48.

Wehrli, Max (Hg.), *Quellenwerk* zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Abteilung III Chroniken und Dichtungen, Band 2 / Erster Teil, Aarau 1952.

Wendland, Henning, Die *Buchillustration*. Von den Frühdrucken bis zur Gegenwart, Aarau 1987.

Weisz, Leo, Die *Werdmüller*. Schicksale eines alten Zürcher Geschlechtes, 3 Bde., Zürich 1949.

Weller, Emil, Die falschen und fingierten *Druckorte*. Repertorium seit der Erfindung der Buchdruckerkunst unter falscher Firma erschienenen deutschen Schriften, Leipzig 1858.

Wilden, Andrea, Die *Konstruktion* von Fremdheit. Eine interaktionistisch-konstruktivistische Perspektive, Münster, New York, München, Berlin 2013.

Wolgast, Eike, *Religionsfrieden* als politisches Problem der frühen Neuzeit, in: HZ 282 (2006), S. 59–96.

Würgler, Andreas, Die *Tagsatzung* der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext 1470-1798, Epfendorf 2013.

Würgler, Andreas, *Medien* in der Frühen Neuzeit, in: Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 85, München 2013.

Würgler, Andreas, *Aushandeln* statt prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem deutschen Reich (1500-1800), in: TZB 8 (2001), S. 25-38.

Wymann, Eduard, *Karl Borromeo* und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe, in: ZSK 11 (1917), S. 55-60.

Wymann, Eduard, Jakob Billeter's *Aufzeichnungen* über den 1. Villmergerkrieg, in: ZSK 10 (1916), S. 146–152.

Youngdahl, Pat, Warnock, Tilly, *Identification*, in: Theresa Enos (Hg.),

Encyclopedia of Rhetoric and Composition. Communication from Ancient Times to the Information Age, New York 1996, S. 337–340.

Zeeden, Ernst Walter, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: HZ 185 (1958), S. 249–299.

Zeller, Rosmarie, *Spiel und Konversation im Barock. Untersuchungen zu Harsdörffers „Gesprächspielen“* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 58), Berlin, New York 1974.

Zesiger, Alfred, Die erste *Schlacht* bei Villmergen am 14./24. Januar 1656, in: ASG 10 (1909) 3, S. 464–472, 10 (1909) 4, S. 478–490.

Zesiger, Alfred, Ein zeitgenössischer *Bericht* über die erste Schlacht bei Villmergen, in: BbGKA 5 (1909) 2, S. 101–111.

Zimmermann, Christian von, *Coping und Rhetorik*, PowerPoint-Folien IFK vom 30.09.2019.

Zirker, Hans, *Monotheismus und Intoleranz*, in: Konrad Hilpert, Jürgen Werbick (Hgg.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, S. 95–117.

Zumseil, Manfred u.a., *Cultural Psychology of Coping with Disasters. The Case of an Earthquake in Java, Indonesia*, New York, Heidelberg, Dordrecht, London 2014.

Zur Gilgen, Hans, Art. «*Christoph Pfyffer [von Altishofen]*», in: HBLS, Bd. 5 (Maillard-Saint-Didier), Neuenburg 1929, S. 427–428.

Zur Gilgen, Hans, Art. «*Ludwig Pfyffer von Altishofen*», in: HBLS, Bd. 5 (Maillard-Saint-Didier), Neuenburg 1929, S. 426.

Zur Gilgen, Hans, Art. «*Ludwig Pfyffer [von Wyher Senior]*», in: HBLS, Bd. 5 (Maillard-Saint-Didier), Neuenburg 1929, S. 427.

Zur Gilgen, Hans, Art. «*Ludwig Pfyffer [von Wyher Junior]*», in: HBLS, Bd. 5 (Maillard-Saint-Didier), Neuenburg 1929, S. 427.

8.3 Internetressourcen

Anonymus, Art. «*Huldigung*», in: HLS, Version vom: 02.02.2011, Datum: 16.10.2019, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/028688/2011-02-02/>.

Bächtold, Hans Ulrich, Art. «*Heinrich Bullinger*», in: HLS, Version vom: 07.04.2011, Datum: 04.08.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010443/2011-04-07/>.

Bächtold, Hans Ulrich, Art. «*Landfriedensbünde*», in: HLS, Version vom: 26.10.2009, Datum: 07.03.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9807.php>.

Backus, Irena, Art. «*Disputationen*», in: HLS, Version vom: 23.01.2006, Datum: 06.10.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D17172.php>.

Bhattacharya, Tapan, Art. «*Conrad Meyer*», in: HLS, Version vom: 20.04.2011, Datum: 08.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019140/2011-04-20/>.

Bhattacharya, Tapan, Art. «*Rudolf Meyer*», in: HLS, Version vom: 11.11.2008, Datum: 10.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019142/2008-11-11/>.

Bolzern, Rudolf, Art. «*Goldener Bund. Borromäischer Bund*», in: HLS, Version vom: 09.09.2005, Datum: 22.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017187/2005-09-09/>.

Braun-Bucher, Barbara, Art. «*Sigmund von Erlach*», in: HLS, Version vom: 18.11.2015, Datum: 02.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016679/2015-11-18/>.

Campi, Emidio, Art. «*Helvetische Bekenntnisse*», in: HLS, Version vom: 05.12.2007, Datum: 12.10.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017181/2007-12-05/>.

Clavien, Alain, Scherrer, Adrian, Art. «*Presse*», in: HLS, Version vom: 10.04.2015, Datum: 30.01.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010464/2015-04-10/>.

Crivelli, Pablo, Art. «*Karl Borromäus*», in: HLS, Version vom: 27.08.2021, Datum: 03.12.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010211/2021-08-27/>.

Dubler, Anne-Marie, Art. «*Urkunden*», in: HLS, Version vom: 14.01.2014, Datum: 07.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/012803/2014-01-14/>.

Düelder, Heike, Art. «*Leichenpredigt*», in: Enzyklopädie der Neuzeit, Version vom: 02.02.2022, Datum: 02.02.2022, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/leichenpredigt-COM_303591?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.enzyklopaedie-der-neuzeit&s.q=leichenpredigt.

Egger, Franz, Art. «*Johann Rudolf Wettstein*», in: HLS, Version vom: 11.01.2015, Datum: 20.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019086/2015-01-11/>.

Fuchs, Antje, Art. «*Gasthaus*», in: Enzyklopädie der Neuzeit, Version vom: 02.02.2022, Datum: 02.02.2022, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/gasthaus-COM_268788.

Gotthard, Axel, Art. «*Neutralität*», in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Version vom: 03.02.2022, Datum: 03.02.2022, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/neutralitat-COM_318648.

Greyerz, Kaspar von, Bischof, Franz Xaver, Art. «*Konfessionalismus*», in: Historisches Lexikon der Schweiz, Version vom: 10.12.2009, Datum: 20.04.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D43511.php>.

Henrich, Rainer, Art. «*Hans Rudolf Werdmüller*», in: HSL, Version vom: 13.04.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/018205/2013-10-03/>.

Higman, Francis, Art. «*Consensus tigurinus*», in: HLS, Version vom: 10.08.2005, Datum: 23.09.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017183/2005-08-10/>.

Holenstein, André, Art. «*Altes Herkommen*», in: HLS, Version vom: 18.11.2009, Datum: 17.06.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010991/2009-11-18/>.

Holenstein, André, Art. «*Bauern. 3. Frühe Neuzeit*», in: HLS, Version vom: 28.07.2015, Datum: 07.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016370/2015-07-28/#HFrfCheNeuzeit>.

Holenstein, André, Art. «*Gemeine Herrschaften*», in: HLS, Version vom: 21.09.2021, Datum: 05.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009817/2021-09-21/>.

Huber, Rodolfo, Art. «*Locarno (Gemeinde). 19. und 20. Jahrhundert*», in: HLS, Version vom: 01.10.2009, Datum: 02.05.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/002108/2009-10-01/#HDasreli-giF6seLeben>.

Jäggi, Stefan, Art. «*Luzern. Herrschaft, Politik und Verfassung vom Hochmittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Regierung und Verwaltung*», in: HLS, Version vom: 07.02.2018, Datum: 12.12.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007382/2018-02-07/#HRegierenundVerwaltemAncienRE9gime>.

Jecker, Hanspeter, Art. «*Täufer*», in: HLS, Version vom: 14.08.2012, Datum: 02.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011421/2012-08-14/>.

Kopp, Peter F., Art. «*Wappen*», in: HLS, Version vom: 27.12.2014, Datum: 02.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/012809/2014-12-27/>.

Lau, Thomas, Art. «*Erster Villmergerkrieg*», in: HLS, Version vom: 22.01.2014, Datum: 11.10.2019, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/008910/2014-01-22/>.

Lischer, Markus, Art. «*Christoph Pfyffer von Altishofen*», in: HLS,

Version vom: 03.02.2010, Datum: 03.11.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/014463/2010-02-03/>.

Lischer, Markus, Art. «*David Hautt*», in: HLS, Version vom: 31.08.2006, Datum: 03.11.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/019121/2006-08-31/>.

Lischer, Markus, Art. «*Ludwig Pfyffer von Altishofen*», in: HLS, Version vom 28.09.2010, Datum: 03.11.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/014468/2010-09-28/>.

Lischer, Markus, Art. «*Pfyffer*», in: HLS, Version vom: 15.03.2017, Datum: 03.11.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/022243/2017-03-15/>.

Luminati, Michele, Art. «*Eid*», in: HLS, Version vom: 07.09.2011, Datum: 16.10.2019, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/044630/2011-09-07/#HDERumkE4mpfteEidinderfrFChenNeuzeit>.

Marti-Weissenbach, Karin, Art. «*Pfalz*», in: HLS, Version vom: 18.01.2010, Datum: 29.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/006636/2010-01-18/>.

Mauelshagen, Franz, Art. «*Emil Ottokar Weller*», in: HLS, Version vom: 10.10.2013, Datum: 20.11.2021, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/046665/2013-10-10/>.

Moser, Christian, Art. «*Zwingli, Huldrych*», in: HLS, Version vom: 04.03.2014, Datum: 07.03.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10447.php>.

Moser, Peter, Art. «*Viehzucht*», in: HLS, Version vom: 05.05.2015, Datum: 27.03.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/026224/2015-05-05/>.

Müller, Gernot Michael, Art. «*Dialogliteratur*», in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, Version von: 2019, Datum: 08.10.2021, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_253755.

Pfister, Ulrich, Art. «*Honoratioren*», in: HLS, Version vom: 08.01.2014, Datum: 15.06.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016375/2014-01-08/>.

Santschi, Catherine (Übersetzung: Gamper, Gertraud), Art. «*Abschiede*», in: HLS, Version vom: 03.05.2012, Datum: 27.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/008955/2012-05-03/>.

Schluchter, André, Art. «*Ambassador*», in: HLS, Version vom: 09.07.2001, Datum: 27.11.2019, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/028697/2001-07-09/>.

Schnyder, Caroline, Art. «*Reformation*», in: HLS, Version vom: 29.01.2013, Datum: 07.03.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D13328.php>.

Senn, Marcel, Art. «*Schiedsgericht. In der alten Eidgenossenschaft (13.-18. Jahrhundert)*», in: HLS, Version vom: 20.11.2012, Datum: 27.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009602/2012-11-20/#HInderaltenEidgenossenschaft2813.-18.Jahrhundert29>.

Schmid, Barbara, Art. «*Johann Wilhelm Simmler*», in: HLS, Version vom: 08.06.2011, Datum: 08.02.2022, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/012297/2011-06-08/>.

Signori, Gabriela, Art. «*Stadtsiegel*», in: Enzyklopädie der Neuzeit, Version von: 2019, Datum: 02.06.2022, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_356925.

SIKART Lexikon zur Kunst in der Schweiz, Art. «*Hautt, David Nikolaus (der Ältere)*», Version vom: 17.11.2020, Datum: 20.11.2021, URL: <https://www.sikart.ch/kuenstlerinnen.aspx?id=4023071>.

Six-Materna, Iris, Six, Bernd, Art. «*Stereotype*», in: Lexikon der Psychologie, Version vom: 02.02.2022, Datum: 02.02.2022, URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/stereotype/14836#>.

Stucki, Heinzpeter, Art. «*Christliche Vereinigung*», in: HLS, Version vom: 17.12.2003, Datum: 07.03.2018, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D17175.php>.

Suter, Meinrad, Art. «*Johann Heinrich Waser*», in: HLS, Version vom: 26.08.2013, Datum: 13.04.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/018055/2013-08-26/>.

Tremp, Ernst, Art. «*Schlacht bei Näfels*», in: HLS, Version vom: 15.01.2021, Datum: 10.10.2019, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/008873/2021-01-15/>.

Trösch, Erich, Art. «*Thurgau. Regieren und Verwalten in der gemeinen Herrschaft Thurgau (1499-1712)*», in: HLS, Version vom: 22.05.2017, Datum: 27.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007393/2017-05-22/#HRegierenundVerwaltenindergemeinenHerrschaftThurgau281499-171229>.

Vatican History (Hg.), *Schweizergarde* (Guardia Svizzera Pontificia), Version vom: 02.01.2007, Datum: 10.12.2021, URL: <https://web.archive.org/web/20071019013315/http://www.vaticanhistory.de/vh/html/schweizergarde.html>.

Walder, Ernst, Art. «*Stanser Verkommnis*», in: HLS, Version vom: 24.01.2013, Datum: 20.07.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009805/2013-01-24/>.

Walther, Gerrit, «*Siegel*», in: Enzyklopädie der Neuzeit, Version von: 2019, Datum: 02.06.2022, URL: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_390607.

Walther, Gerrit et al., Art. «*Wappen*», in: Enzyklopädie der Neuzeit, Version vom: 02.02.2022, Datum: 02.02.2022, URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/enzyklopaedie-der-neuzeit/wappen-COM_377602#COM-377629.

Wiget, Josef, Art. «*Alois Rey*», in: HLS, Version vom: 20.08.2010, Datum: 16.7.2020, URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/042324/2010-08-20/>.

8.4 Online Kataloge

Graphikportal, Art. «*Hautt*, David. Sancta Virgo Maria. Patrona Helvetiorum. = Die Glorwürdigste und Heyligste Jungfraw und Mutter Gottes: der Schweitzern Patronin», Datum: 20.11.2021, URL: <https://www.graphikportal.org/document/gpo00160654>.

Katalog der Deutschen Nationalbibliothek, Art. «*Hautt*, David N.», Version vom: 01.01.2005, Datum: 20.11.2021, URL: <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simpleSearch&cql-Mode=true&query=nid%3D121899926>.

SIKART Lexikon zur Kunst in der Schweiz, «*Hautt*, David Nikolaus (der Ältere)».

VD17, Art. «*Hautt*, David», Datum: 20.11.2021, URL: <https://kxp.k10plus.de/DB=1.28/SET=2/TTL=1/PPN?PPN=004534166>.