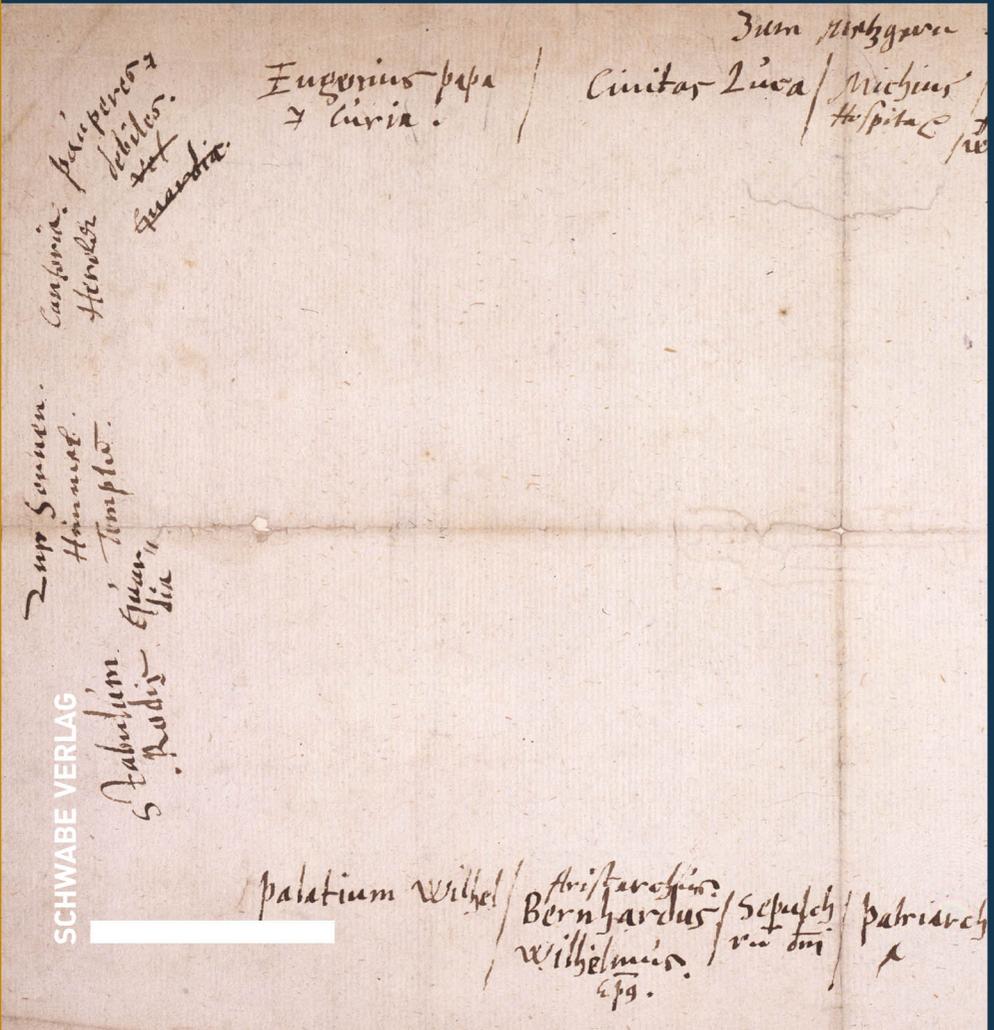


CORA DIETL, JULIA GOLD,
HEIDY GRECO-KAUFMANN,
ELKE HUWILER, BJÖRN REICH

INSZENIERUNGEN VON HEILIGKEIT

Das schweizerische Heiligenspiel des 16. und frühen 17. Jahrhunderts
im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen





Cora Dietl, Julia Gold, Heidy Greco-Kaufmann,
Elke Huwiler und Björn Reich

Inszenierungen von Heiligkeit

Das schweizerische Heiligenspiel des 16. und
frühen 17. Jahrhunderts im Kontext
konfessioneller Auseinandersetzungen

Schwabe Verlag

Gefördert durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft
im Rahmen des Einzelprojekts DI 665/7-2 (Projektnummer 241971380).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Schwabe Verlag Berlin GmbH

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Bühnenplan zum ›Luzerner Wilhelmsspiel‹, 1596.
ZHB Luzern, Ms.178.a.fol.:2.

Cover: icona basel gmbh, Basel

Satz: Cora Dietl, Gießen

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7574-0014-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7574-0094-1

DOI 10.31267/978-3-7574-0094-1

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabeverlag.de

www.schwabeverlag.de

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer langjährigen deutsch-schweizerischen Forschungskoooperation, die zunächst generell dem Theater und Drama des 16. Jahrhunderts galt. Es war Heidy Greco-Kaufmanns Idee, das weite und in vielen Punkten immer noch unerschlossene Forschungsfeld auf Heiligen- oder Märtyrerdramen einzugrenzen. Von Anfang an hatten wir vor, das deutsche (vornehmlich lutherische) Märtyrerdrama mit dem schweizerischen (vornehmlich katholischen) Heiligenspiel zu kontrastieren. Durch die großzügige Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), für die ich überaus dankbar bin, ist es uns ermöglicht worden, die beiden Teilprojekte von ›Inszenierungen von Heiligkeit im Kontext der konfessionellen Auseinandersetzungen‹ hintereinander zu schalten. Von 2014 bis zum lutherischen Reformationsjubiläum 2017 ist die den deutschen Texten gewidmete Edition ›Frühneuzeitliche Märtyrerdramen‹ in acht Teilbänden entstanden. Zum Jubiläum der Reformation Zwinglis war der Band zum schweizerischen Heiligenspiel geplant, der auf umfangreiche Vorarbeiten von Heidy Greco-Kaufmann aufbauen konnte. Die Dringlichkeit einer wissenschaftlichen Erschließung der schweizerischen Heiligenspiele verdeutlichte sie 2015 in einem Vortrag über das damals noch gänzlich unbekanntes ›Beromünsterer Apostelspiel‹, gehalten vor den mittelalterlichen Holzfiguren der Apostel in Beromünster auf der von ihr organisierten Regionaltagung der Société internationale pour l'étude du théâtre médiéval.

Die Veröffentlichung des Bandes und der ihn begleitenden Editionen hat sich aufgrund misslicher Umstände (u. a. Covid) verzögert; die Zusammenarbeit war aber in jeder Phase eine große Freude. Daher möchte ich mich heute ganz besonders bei allen Beteiligten bedanken: zuallererst bei meinen Mitautorinnen und Mitautoren Julia Gold, Heidy Greco-Kaufmann, Elke Huwiler und Björn Reich, sodann bei meiner ehemaligen Mitarbeiterin Verena Linseis, die uns in den ersten Monaten des Projekts begleitet hat. Dankbar bin ich den Bibliotheken und Archiven in Basel, Bern, Einsiedeln, Fribourg, London, Luzern, Sarnen, Solothurn und Zug, die uns nicht nur ihre kostbaren Bestände zur Verfügung gestellt, sondern uns auch mit Rat zur Seite gestanden haben. Ein ganz besonderer Dank gilt meinen studentischen Hilfskräften, Frau Lina Matzke, Frau Karina Fischer und Herrn Timo Miosga für ihren unermüdlichen Einsatz. Sie haben durch die Transkription von Handschriften, die Besorgung von Literatur, durch Korrekturarbeiten und insbesondere durch die Erstellung des Index einen enormen Beitrag zu diesem Projekt geleistet. – Nicht zuletzt gilt mein Dank dem Schwabe-Verlag, namentlich Frau Susanne Franzkeit, Herrn Harald Liehr und Frau Sonja Peschutter, für die Aufnahme des Bandes ins Verlagsprogramm, für die fürsorgliche Betreuung der Drucklegung und für ihre Geduld in der Abschlussphase des Projekts.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	1
CORA DIETL, HEIDY GRECO-KAUFMANN	
Reformation und Eidgenossenschaft	2
Heiligenverehrung	12
Die schweizerische Reformation und das Theater	20
Schweizer Heiligenspiele als Untersuchungsgegenstand	24
Luzern	37
HEIDY GRECO-KAUFMANN	
Theatralisierte Kulthandlungen im Sakralbezirk «im Hof»	37
Heiligenverehrung in Luzern	41
Die Heiligenspiele im Kontext des Luzerner Theatralitätsgefüges	42
Schulmeister und Spielleiter Jakob Wilhelmi	47
JULIA GOLD	
Wilhelmis «theatrale Hagiographie»	50
«Apostelspiel» (1585/1599)	53
«Wilhelmenspiel» (1596)	93
«Leodegarspiel» (1606)	116
Sarnen	129
ELKE HUWILER	
Sarnen in der Frühen Neuzeit	129
Theater in Obwalden im 16. und frühen 17. Jahrhundert	131
Der historische Niklaus von Flüe und seine Rezeption	133
Die Bruderklausenspiele: Zurflüe (1601) und Anonymus (nach 1624)	134
Einsiedeln	165
CORA DIETL	
Geschichte des Klosters Einsiedeln	166
«Meinradspiel» (1576)	169
Ein einmaliges Ereignis? Indizien der Handschrift	199
Solothurn	205
CORA DIETL	
Die Reformation in Solothurn	205
Solothurner Theatertradition	208
Der Hl. Ursus als Stadtpatron Solothurns	211

·Älteres St. Ursenspiel (1539)	215
Wagners ›St. Mauritius und St. Ursus‹ (1581)	225
Wagners ›Actus Quintus Stephanis‹ (1584)	238
Aals ›Johannes‹ (1549)	239
Zug	247
ELKE HUWILER	
Zug in der Frühen Neuzeit	247
Theater in Zug im 16. und frühen 17. Jahrhundert	248
Johannes Mahler	249
Bühnenform und Struktur bei Mahler	251
·Spiel von St. Stanislaus (1620)	253
·Bruder Klausen-Spiel (1624)	262
·Spiel von St. Oswald (vor 1629)	271
Bern	285
BJÖRN REICH	
Die Reformation in Bern	285
Berner Theatertradition	288
·Berner Trilogie (nach 1601)	294
Basel	313
CORA DIETL	
Die Reformation in Basel	313
Theatertradition in Basel	316
·Wider die Abgöttery (1535)	319
·Sant Pauls bekerung (1546)	322
·Der welt spiegel (1550)	339
Schweizer Heiligenspiele	345
CORA DIETL, JULIA GOLD, HEIDY GRECO-KAUFMANN, ELKE HUWILER, BJÖRN REICH	
Heiligentypen	348
Überzeugungsstrategien	355
Krieg, Reisläuferei und Heiligkeit	362
Komik und Heiligkeit	365
Bibliographie	367
Personen- und Werkindex	411

Einführung

Der somen der vneinigkeit
Ist langest gsäyet vff min eyd,
Wil aber yetz erst frucht geben,
Mag ich yetz by diser zyt beweren,
So die Geistlich hand gsücht den fund
Vnd erweckt in vnserm bundt
So grossen zwytracht in dem glouben.
Was möcht vns grösser syn vor ougen?
Sind wir doch nit ein zerteiltes rych? (V. 637–645)¹

Der Epilogsprecher des anonymen «Urner Tellenspiels» aus der Zeit zwischen 1540 und 1544² bringt die Sprengkraft des Themas konfessioneller Auseinandersetzungen in der Schweiz deutlich zum Ausdruck. *Sind wir doch nit ein zerteiltes rych* (V. 645): Uneinigkeit ist der Idee der Eidgenossenschaft zuwider – und dennoch sind nicht allein *die Geistlich* (V. 641) dafür verantwortlich zu machen, wenngleich sie offenbar gesucht und gezielt den schon lange zuvor gesäten Samen der Zwietracht zum Keimen gebracht haben. Die Schmähung «der Geistlichen» besitzt in einem wohl in Uri entstandenen, aber in Zürich überarbeiteten und gedruckten Drama³ einen

¹ Das Urner Spiel von Wilhelm Tell, hg. von Hans Bodmer, in: Schweizerische Schauspiele des sechzehnten Jahrhunderts, hg. von Jakob Baechtold, Bd. 3. Zürich 1893, S. 1–48; vgl. Ein hüpsch Spyl gehalten zû Vry in der Eydgnoschafft / von dem frommen vnd ersten Eydgnossen / Wilhelm Thell genannt. Zürich: Augustin Frieß [1540/44] (VD16 B 9632), Ciiij. Zu den weiteren Auflagen vgl. Bodmer 1893, S. 7–9.

² Zur Frage, inwiefern dieses Spiel mit dem anonymen älteren «Urner Tellenspiel» von 1512 identisch oder überarbeitet worden ist, vgl. Walsh 2000, S. 156 (mit Bezug auf Wehrli und Baechtold, ebd. S. 172, Anm. 1f.). Schon Hans Bodmer geht von einer Entstehung des Stücks in Uri aus, wo es laut Überschrift aufgeführt worden ist, während der Druck eine «wesentlich erweiterte Bearbeitung» einer «an anderem Ort tätigen Hand» (Bodmer 1893, S. 4) darstelle. Die Art, wie im Epilog mit Bibelzitaten umgegangen werde, erinnere, so Bodmer, an Heinrich Bullingers «Lucretia» (ebd., S. 5). Die auch bei Walsh (2000, S. 158f.) als bemerkenswert hervorgehobenen Parallelisierung zwischen Tell und Lucretia ist in der älteren Forschung für eine Zuschreibung der Druckfassung des Dramas an Heinrich Bullinger verantwortlich, die heute nicht mehr angenommen wird. Als Bullingers «einzige[s] erhaltene[s] Theaterstück» (Buckenberger 2006, S. 77) gilt heute die «Lucretia», die 1533 gedruckt worden ist und zwischen 1526 und 1528 entstanden sein dürfte (ebd.).

³ Die Begriffe «Drama» und «Spiel» werden hier und im Folgenden nicht trennscharf verwendet, da hybride dramatische Textformen behandelt werden, welche zwischen dem aristotelischen Drama und dem mittelalterlichen Spiel stehen und z. B. oft eine Akteinteilung mit der Kon-

eigentümlich schillernden Charakter.⁴ Als Spiel über die Einheit der Eidgenossenschaft legt es den Finger in die Wunde der durch die Reformation verletzten Einheit und bezieht dabei, je nach Lesart, selbst Partei im konfessionellen Streit. Martin Walsh sieht das Spiel auch als Teil eines Streits um Theaterformen:

the ‹Tellenspiel› betrays qualities of a Passion or a Saint's Play with its exemplary protagonist, multiple persecutions, verbal abuse by a tyrant, miraculous deliveries, and an apotheosis of sorts – even if we did not know that *Tellskapellen* with their annual processions were to become part of the Swiss landscape later on in the century.⁵

Die Verwendung von – wenngleich gänzlich säkularisierten – Modellen eines Heiligenspiels würde in Uri weniger erstaunen als in Zürich und doch ist Walshs Beobachtung nicht von der Hand zu weisen. Das Heiligenspiel nämlich ist in seiner Bedeutung für die konfessionellen Auseinandersetzungen in der Schweiz, die stets vor dem Hintergrund des notwendigen Zusammenhalts der Eidgenossenschaft geführt werden, nicht zu unterschätzen. Umgekehrt kann es aber auch nicht jenseits des Kontextes der schweizerischen Reformationsgeschichte verstanden werden.

Reformation und Eidgenossenschaft

Die Glaubensspaltung der Schweiz setzt, wie das ‹Urner Tellenspiel› auch verdeutlicht, den Hebel an einer neuralgischen Stelle des schweizerischen Selbstverständnisses an, nämlich an der Grundidee des gemeinsamen Kampfes für Freiheit. Das Spiel zelebriert neben dem Widerstandsakt Tells (und Kuno Abalzellens in Unterwalden) vor allem den Bund; daher ist im Titel der Auflage von 1563 auch ausdrücklich von Tell als dem ersten Eidgenossen die Rede.⁶

zeption für eine großflächige Simultanbühne verbinden. Die hier jeweils verwendeten Begriffe setzen Akzente: Da üblicherweise der Begriff ‹Drama› die Einhaltung der Normen eines aristotelischen Dramas oder die Konzeption als Lesedrama suggeriert, wird er im Folgenden v. a. dann verwendet, wenn das Augenmerk auf dem gedruckten Text oder der Textstruktur liegt. Der Begriff des ‹Spiels› legt dagegen eine Bindung an ein religiöses oder profanes Fest und die Aufführung auf einer Simultanbühne nahe. Mit seiner Verwendung wird insbesondere der Aufführungsaspekt betont.

⁴ Deutlich wird die konfessionelle Ausrichtung des Spiels auch im Schlusswort des Narren, der zunächst erklärt, dass die guten oder bösen Werke über das Seelenheil entscheiden werden, um dann diese Einsicht als den Traum eines Narren zu entblößen und auf die Gnade Gottes zu verweisen, durch dessen Sohn alle gerechtfertigt werden, die an ihn glauben. ‹Ein hüpsch Spyl› 1540/44, Cvj^v–vij^f.

⁵ Walsh 2000, S. 167.

⁶ Ein hüpsch spyl gehalten zû Vry in der Eidgnoßschafft/ von dem Wilhelm Thellen/ jhrem Landsmann/ vnnd ersten Eydtgnossen [Zürich: Tobias Geßner] 1563 (VD16 B 9633).

Die am Ende der Handlung, nach der freudigen Aufnahme des Freiheitsbündnisses durch die Bevölkerung der drei Waldstätte, von einem Herold zusammengefasste weitere Geschichte der Eidgenossenschaft deckt auf, welche Ereignisse der schweizerischen Geschichte im 16. Jahrhundert als zentral und identitätsstiftend wahrgenommen wurden – Reinhardt spricht von «Mythen» der Einheit,⁷ Meier vom «Eidgenössischen Festkalender».⁸ Sie seien hier als Referenzgröße aufgeführt, auf die das schweizerische Theater des 16. Jahrhunderts immer wieder Bezug nimmt.

Die Reihe beginnen der Rütlichwur als angeblicher erster Bündnisschluss,⁹ die (nur unsicher bezeugte) Zusicherung der Reichsfreiheit durch Adolf von Nassau¹⁰ und der überragende Sieg der Waldstätte gegen den Habsburger Friedrich den Schönen in der Schlacht am Morgarten am 9. Dezember 1315.¹¹ Letzterer führte zu einer Erneuerung des Bundes der drei Waldstätte Uri, Schwyz und Unterwalden sowie zu einer Bestätigung ihrer Reichsfreiheit durch Ludwig den Bayern.¹² Der Herold erwähnt auch, dass sich Luzern 1332 dem Bund anschloss.¹³ Nicht mehr explizit aufgeführt, sondern summarisch zusammengefasst werden weitere Schritte zur Ausweitung des Bündnisses, die freilich bei den Rezipienten des Zürcher Drucks als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Zürich selbst verbündete sich zunächst 1351 mit Luzern;¹⁴ aus einem Streit des Propsts des Zürcher Grossmünsters mit dem Schultheissen von Luzern ging 1370 als Schlichtungspapier der sog. «Pfaffenbrief» hervor, den Zürich, Luzern, Zug, Uri, Schwyz und Unterwalden unterzeichneten und in dem erstmals von einer «Eidgenossenschaft» die Rede ist, weshalb dieses Zeugnis als eine der Gründungsurkunden des Bundes gilt.¹⁵

Zu den weiteren vom Herold des «Urner Tellenspiels» benannten *lieux de mémoire* zählen die großen militärischen Erfolge der Eidgenossen: zunächst die Schlacht bei Sempach 1386 gegen Leopold von Österreich¹⁶ und die Schlacht bei Näfels 1388. Diese beiden Siege vermehrten das militärische Ansehen der Eidgenossen, «die unter der Schutzherrschaft Gottes kämpften»,¹⁷ und führten zur Erneuerung des nun auf Zürich, Luzern, Bern, Solothurn, Zug, Uri, Schwyz,

⁷ Reinhardt 2011, S. 33 u. ö.

⁸ B. Meier 2015, S. 8.

⁹ Zur Problematik der üblichen Datierung auf 1291 vgl. B. Meier 2015, S. 43–51; Reinhardt 2011, S. 33–39.

¹⁰ Vgl. Reinhardt 2011, S. 40; Im Hof 2007, S. 24–27.

¹¹ Aegidius Tschudi: *Chronicon Helveticum*, hg. von Bernhard Stettler, Bd. 1–6. Basel 1980–1986 (Quellen zur Schweizer Geschichte I,VII), S. 351–356.

¹² Vgl. B. Meier 2015, S. 64–74; Reinhardt 2011, S. 46–50; Im Hof 2007, S. 27f.

¹³ Vgl. B. Meier 2015, S. 72f.; Reinhardt 2011, S. 60; Im Hof 2007, S. 27f.

¹⁴ Vgl. Reinhardt 2011, S. 62; Im Hof 2007, S. 27.

¹⁵ Vgl. Schmid 2016, S. 45; B. Meier 2015, S. 97f.; Reinhardt 2011, S. 71; Im Hof 2007, S. 29.

¹⁶ Vgl. Tschudi, *Chronicon*, ed. Stettler 6, 1986, S. 176–183 (mit Liste der Gefallenen).

¹⁷ Schmid 2016, S. 49.

Unterwalden und Glarus erweiterten Bundes im «Sempacher Brief» 1393.¹⁸ Erwähnt wird weiter der Triumph der Schweizer über Herzog Karl von Burgund in den Schlachten bei Grandson und Murten 1476 und in der Schlacht von Nancy 1477, bei der Karl den Tod fand.¹⁹ Diese überraschenden Siege der Schweizer führten insbesondere dazu, dass ab diesem Moment schweizerische Söldner noch mehr als bisher gefragt waren.²⁰ Mailand, Savoyen, Österreich, Ungarn, der Papst und Frankreich schlossen Sold- und Pensionenverträge mit den Eidgenossen.²¹ Der Herold verweist schließlich auch auf den Sieg im Schwabenkrieg im Jahr 1499, bei dem die Eidgenossen den Drei Bünden (Graubünden) in Grenzstreitigkeiten mit Tirol, das die Unterstützung des Reichs hatte, zur Hilfe kam.²² Dieser führte schließlich zur Aufnahme Basels und Schaffhausens in die Eidgenossenschaft im Jahr 1501.²³ Im Jahr 1513 folgte Appenzell als dreizehnter Ort der Eidgenossenschaft.²⁴

Das ursprüngliche «Urner Tellenspiel» war vielleicht im Rahmen einer Tagsatzung oder eines Schwurtags aufgeführt worden. Tagsatzungen sind die ab dem 13. Jahrhundert gelegentlich, ab 1415 regelmäßig bezeugten politischen Versammlungen der Eidgenossen, zu denen in der Regel jede Gemeinde zwei Vertreter schickte.²⁵ Die Schwurtage wurden durch das «Stanser Verkommnis» eingeführt, eine neue Ausarbeitung des Bündnisvertrags vom 22. Dezember 1481.²⁶ Alle fünf Jahre sollten die Bundesdokumente in der Hauptkirche der jeweiligen Stadt vorgelesen und der Eid erneuert werden.²⁷ Vorgesehen waren auch «Freundschaftsbesuche» von Delegationen der anderen Städte zum Schwurtag, zur Fastnacht oder zu kirchlichen Feiertagen.²⁸ Auf diesem Weg könnte der Text des «Urner Tellenspiels» auch nach Zürich gewandert sein, wo offensichtlich nach der Reformation der Epilog hinzugefügt wurde, der, wie oben zitiert, auf Missstimmungen in der Eidgenossenschaft hinweist, die schon lange schwelten.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 45; B. Meier 2015, S. 107f.; Reinhardt 2011, S. 82–87; Im Hof 2007, S. 31f.

¹⁹ Vgl. Schmidt 2016, S. 51f.; B. Meier 2015, S. 142–151; Reinhardt 2011, S. 124f.; Im Hof 2007, S. 44f.

²⁰ Reinhardt 2011, S. 41, geht davon aus, dass die Innerschweiz bereits um 1300 ein bedeutender Exporteur von Söldnern war. Der Burgundenkrieg habe aber ihren Marktwert enorm gesteigert, ebd., S. 126.

²¹ Vgl. Schmid 2016, S. 58; Im Hof 2007, S. 44f.

²² Vgl. Schmid 2016, S. 53f.; vgl. B. Meier 2015, S. 184–169.

²³ Vgl. Gutmann 2015; B. Meier 2015, S. 170f.; Reinhardt 2011, S. 142.

²⁴ In offizieller Ordnung des 16. Jh. waren die 13 Orte damit: Zürich, Bern, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Basel, Fribourg, Solothurn, Schaffhausen und Appenzell. Vgl. Schmid 2016, S. 41.

²⁵ Vgl. ebd., S. 42f.

²⁶ Vgl. Schmid 2016, S. 45; B. Meier 2015, S. 152–162; Reinhardt 2011, S. 134.

²⁷ Vgl. Reinhardt 2011, S. 165f.; Im Hof 2007, S. 55.

²⁸ Vgl. Reinhardt 2011, S. 165.

Gemeint sein dürfte damit insbesondere der Streit um die Erbfolge des Toggenburger Grafenhauses, der von 1436 bis 1450 zu kriegerischen Konflikten zwischen Zürich und Schwyz führte, dem sog. «Alten Zürichkrieg», nach welchem Zürich gezwungen wurde, seinen Bund mit den Habsburgern aufzugeben.²⁹ Angespielt wird vielleicht auch auf den Konflikt, der zum «Stanser Verkommnis» geführt hatte: In Reaktion auf die sog. «Kolbenbannerzüge» 1477, in denen sich Bewaffnete aus Uri, Schwyz und Unterwalden zusammengerottet hatten, um den Rat in Bern an seine Pflichten zu erinnern, hatten Luzern, Bern, Zürich, Solothurn und Fribourg einen Burgrechtspakt geschlossen, um solche Vorkommnisse zu verhindern. Das aber wurde von den Waldstätten als Verletzung des Bundesvertrags begriffen. Durch die Vermittlung des Bruders Klaus (Niklaus von Flüe) konnte bei der Tagsatzung in Stans 1481 dieser Konflikt beigelegt werden.³⁰ In den Bundesvertrag wurde jetzt eine neue Klausel aufgenommen, die gewaltsame Handlungen zwischen Eidgenossen untersagte und den Orten verbot, die Untertanen eines anderen Bundesmitgliedes gegen dessen Obrigkeiten aufzuhetzen. Außerdem wurde allen Einwohnern untersagt, ohne Wissen und Billigung der Obrigkeit Versammlungen zu bilden, von denen ein Gefahrenpotenzial für den inneren Frieden ausging.³¹ Die Reformation sollte bald diese Friedensregelungen neu an ihre Grenzen führen.

Der Beginn der Reformation in der Schweiz ist eng mit der Person Huldrych Zwingli verknüpft. Der Bauernsohn Zwingli war nach einem Studium der Artes in Wien und Basel noch während seines Theologiestudiums in Basel zum Priester geweiht und nach Glarus berufen worden. Mindestens zweimal war er als Feldprediger tätig.³² Er begleitete die Glarner Truppen 1515 nach Marignano, wo die Schweizer Reisläufer nicht zuletzt wegen ihrer Uneinigkeit – die Kontingente aus Bern, Solothurn und Fribourg waren nach einer Friedensofferte François' I. abgezogen – eine sehr blutige Niederlage erlitten; die Schätzungen belaufen sich auf rund 10.000 Tote auf Seiten der Eidgenossen.³³ Dies ließ Zwingli zu einem dezidierten Gegner des Solddienstes werden.

Nach einer kurzen Zeit als Leutpriester in Einsiedeln wurde Zwingli 1518 nach Zürich berufen und predigte ab 1519 am Grossmünster. Seine aus dieser Zeit überlieferten Predigten deuten bereits eine Höherbewertung der Schrift gegenüber der

²⁹ Vgl. Schmid 2016, S. 50; Reinhardt 2011, S. 102–110; Im Hof 2007, S. 33f.

³⁰ Vgl. Reinhardt 2011, S. 128–137.

³¹ Vgl. Schmid 2016, S. 53; Reinhardt 2011, S. 135.

³² Vgl. Campi 2016, S. 78; Moser 2014.

³³ Vgl. Schmid 2016, S. 56; Campi 2016, S. 78; B. Meier 2015, S. 174–179, der auf frühere Pensionsunruhen und die Unmöglichkeit, eine von allen Orten getragene gemeinsame Politik gegenüber benachbarten Mächten zu führen, hinweist; ausführlich zu den Gründen der Niederlage bei Marignano vgl. Somm 2015. Vgl. auch Reinhardt 2011, S. 158–160.

kirchlichen Tradition an.³⁴ Nach einer Pesterkrankung 1519 betont er zudem zunehmend die Rechtfertigung allein durch die göttliche Gnade.³⁵

Der Rat der Stadt Zürich zog Huldrych Zwingli wiederholt zu Beratungen in außenpolitischen Angelegenheiten heran.³⁶ Sein erster politischer Erfolg war Zürichs Entscheidung gegen eine Teilhabe am Solddbündnis der Eidgenossenschaft mit Frankreich 1521. Das Bündnis nämlich sagte dem französischen König bis zu 16.000 Söldner zu.³⁷ Um auch anderen eine solche Haltung zu empfehlen, veröffentlichte Zwingli 1522 eine Schrift gegen den Solddienst: *«Ein göttlich Vermanung»*.³⁸ Sie ist an die Eidgenossen in Schwyz gerichtet und warnt vor Soldverträgen, da sie den Zorn Gottes wecken und die Eidgenossenschaft erschüttern könnten (Aiiij^v). Allein zur Verteidigung der eigenen Freiheit sei es Christen erlaubt, andere Christen zu töten; darin habe Gott die Eidgenossen bisher unterstützt (Aiiij^v). Im Dienst fremder Herren aber und beim Töten für Geld und aus Eigennutz habe sich erwiesen, dass die Eidgenossen sieglos blieben (Bij^r). Der Solddienst sei nicht nur gegen Gottes Willen, sondern auch unrechtmäßig, v. a. dann, wenn man einem Kriegsherrn diene, dem der Krieg nicht anstehe, *als Bischouen / Bábsten / Apten / andren geistlichen* (Biiij^v). Mit dem fremden Geld würden auch nur fremde Unsitten importiert (Cij^r), würde der Neid und Hass unter den Eidgenossen geschürt (Cij^v) und die Freiheit gegen Abhängigkeit ausgetauscht (Cij^v). *Hút dich Schwytz vor frómnden heren / Sy bráchtend dich zú vneeren* (Ciiij^r), warnt er am Ende seiner Schrift, mit der er nicht nur den Solddienst bekämpft, sondern auch – durchaus provokant – seine politikberatende Position in Zürich auf andere Eidgenossen übertragen will. Der Zürcher Rat erließ noch 1522 ein allgemeines Reislaufr- und Pensionenverbot.³⁹

Provokant gegenüber der Kirche war ein performativer Akt einiger Anhänger Zwinglis am 9. März 1522, dem Abend des ersten Fastensonntags: In der Offizin Christoph Froschauers fand das sog. *«Zürcher Würstessen»* statt.⁴⁰ Zwingli war zwar anwesend, beteiligte sich aber nicht an diesem Fastenbruch. Dennoch verteidigte er ihn in seiner Predigt *«Von erkiesen und fryheit der spysen»* am dritten Fastensonntag. Als Reaktion auf eine vom Konstanzer Bischof initiierte Visitation vom

³⁴ Vgl. Campi 2016, S. 80; Moser 2014; Lexutt 2009, S. 153.

³⁵ Vgl. Campi 2016, S. 81.

³⁶ Vgl. ebd., S. 75.

³⁷ Vgl. Maissen 2016, S. 603; Dafflon 2014, S. 13; Im Hof 2007, S. 58.

³⁸ Huldrych Zwingli: *Ein göttlich vermanung an die Ersamen / wysen / eerenuesten / eltisten Eydgnossen zú Schwytz / das sy sich vor frómnden herren hütind vnd entladind*. Zürich: Christoph Froschauer d. Ä. 1522 (VD16 Z 856). Weitere Auflagen: Augsburg: Sigmund Grimm und Marx Wirsung 1522 (VD16 Z 854); Leipzig: Valentin Schumann 1522 (VD16 ZV 26251).

³⁹ Vgl. Campi 2016, S. 94.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 81f.; Jung 2016, S. 81; Leppin 2013, S. 32; Lexutt 2009, S. 71 u. 153.

7. bis 9. April publizierte Zwingli die Predigt.⁴¹ Erstmals beriet daraufhin – am 12. Mai in Luzern – die eidgenössische Tagsatzung über Glaubensfragen.⁴² Zwingli trieb die Provokation weiter, indem er am 2. Juli mit Amtsbrüdern eine Bittschrift an den Bischof unterzeichnete, dass der Zölibatzwang aufgehoben und die schriftgemäße Predigt eingeführt werden sollte; er selbst war bereits seit Frühjahr heimlich verheiratet.⁴³ Am 15. Juli 1522 schließlich unterbrach Zwingli die Predigt des Franziskaners Franz Lambert von Avignon im Zürcher Fraumünster über die Fürbitte Marias und der Heiligen und warf Lambert Irrtum vor. Auf dessen Initiative fand am 16. Juli eine Disputation der Kontrahenten im engen Rahmen statt; der Rat setzte daraufhin eine Disputation zwischen Zwingli und den Lesemeistern der Betelorden vor dem Kleinen Rat für den 21. Juli 1522 an.⁴⁴ Zwei öffentliche Disputationen wurden für das folgende Jahr angesetzt: im Januar und im Oktober 1523. In der Zwischenzeit vollzog Zwingli bereits den Bruch mit dem Bistum Konstanz.⁴⁵ Schon im Anschluss an die erste öffentliche Disputation gebot der Rat allen Zürcher Predigern, nach dem Prinzip *sola scriptura* zu predigen.⁴⁶ Seine 67 «Schlussreden» (Thesen) publizierte Zwingli noch im gleichen Jahr.⁴⁷ Zwischen 1523 und 1525 erfolgte dann schrittweise die Umsetzung der neuen Kirchenordnung, die Abschaffung der Messe, der Bilder und Orgeln, die Säkularisation der Klöster, die Einrichtung einer Bibelschule im Großmünster, die Aufhebung des Zölibats und die Einrichtung eines dem Rat unterstellten Konsistoriums statt des bischöflichen Ehegerichts.⁴⁸

Nach und nach entschieden sich Biel, St. Gallen, Schaffhausen, Basel und Mühlhausen, dem Zürcher Vorbild zu folgen. Bereits 1524 schlossen sich Luzern als katholischer Vorort,⁴⁹ die drei Waldstätte und Zug zum Bund der «Fünf Orte»

⁴¹ Huldrych Zwingli: Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ergernus vnd verbörsung. Ob man gwalt hab die spysen zû etlichen zyten verbieten. Zürich: [Christoph Froschauer d. Ä. um 1522] (VD16 Z 925). Weitere Auflagen: Basel: Adam Petri 1522 (VD16 Z 924); Augsburg: Heinrich Steiner (VD16 Z 923).

⁴² Vgl. Campi 2016, S. 82.

⁴³ Vgl. ebd., S. 82.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 82; Leppin 2013, S. 33.

⁴⁵ Vgl. Campi 2016, S. 83.

⁴⁶ Jung 2016, S. 81f.

⁴⁷ Huldrych Zwingli: Ußlegen vnd gründ der schluszreden oder Articklen. Zürich: Christoph Froschauer d. Ä. 1523 (VD16 Z 821).

⁴⁸ Vgl. Campi 2016, S. 87–90; Jung 2016, S. 84; Reinhardt 2011, S. 174f.; Lexutt 2009, S. 72; Im Hof 2007, S. 58f.

⁴⁹ Als «Vorort» wird in der Eidgenossenschaft der Ort bezeichnet, der zu den Tagsatzungen einlädt und bei diesen den Vorsitz führt. Bis zur Reformation luden Luzern und Zürich am häufigsten zu Tagsatzungen ein. Schließlich setzte sich Zürich in den reformierten Teilen der Schweiz als Vorort durch, Luzern in den katholischen. Vgl. Körner 2013.

zusammen, welche die Reformation ablehnten. Als sich einige der Gemeinen Herrschaften⁵⁰ um Zürich dem neuen Glauben zuwandten, sollten 1526 durch die Disputation während der Tagsatzung in Baden die Spannungen zwischen den beiden konfessionellen Blöcken der Eidgenossenschaft gemindert werden. Am Ende der Disputation, die zwischen Johannes Eck und Johannes Oekolampad ausgetragen wurde, verurteilten die meisten eidgenössischen Orte Zwinglis Lehre. Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen aber verweigerten die Unterschrift für das Verdikt und so führte die Disputation zu einer Spaltung der Eidgenossenschaft in der konfessionellen Frage.⁵¹

Als sich schließlich Bern nach einer Disputation vom 6. bis 26. Januar 1528 der Reformation anschloss, bildete sich ein reformiertes Bündnissystem der «Christlichen Burgrechte» mit Zürich und Bern als Kern und St. Gallen, Schaffhausen, Biel, Basel und Mülhausen sowie Konstanz und Straßburg als weiteren Mitgliedern. Die Fünf Orte (Luzern, Uri, Schwyz, Zug und Unterwalden) suchten daraufhin im April 1529 in der «Christlichen Vereinigung» den Schulterchluss mit Österreich,⁵² was freilich im Lichte der Befreiungsgeschichte der Schweiz einen Skandal darstellte. Der Konflikt spitzte sich so zu, dass ein Krieg unausweichlich schien. Im letzten Moment konnte bei Kappel der Beginn der Kampfhandlungen im Juni 1529 verhindert und der Konflikt schiedsrichterlich beigelegt werden. Die angeblich von den Soldaten an der Grenze zwischen den zerstrittenen Gebieten gemeinsam verzehrte «Kappeler Milchsuppe» wurde zu einem neuen «Einheits-Mythos».⁵³ Im Ersten Kappeler Landfrieden wurde festgelegt, dass die Fünf Orte auf den Bund mit Österreich verzichten mussten; den Zugewandten Orten⁵⁴ und den Gemeinen Herrschaften wurde die Glaubensfreiheit zugesichert.⁵⁵

Nachdem sich 1529 im Marburger Religionsgespräch erwiesen hatte, dass zwischen Luther und Zwingli keine Einigkeit zu erreichen war, suchte Zwingli zunächst die Unterstützung Straßburgs und Landgraf Philipps von Hessen mit dem Ziel eines umfassenden reformatorischen Bündnisses. Die Fünf Orte sollten durch Proviantsperrern unter Druck gesetzt werden, um sich dem neuen Glauben anzuschließen. Diese erklärten Zürich am 9. Oktober 1531 den Krieg. Bei Kappel errangen sie am 31. Oktober 1531 im sog. «Zweiten Kappelerkrieg», in dem Zwingli fiel,

⁵⁰ Der Begriff bezeichnet Gebiete, welche mehreren der eidgenössischen Orte gemeinsam unterstehen, vgl. Holenstein 2021.

⁵¹ Vgl. Campi 2016, S. 95; Lexutt 2009, S. 72; Im Hof 2007, S. 60.

⁵² Vgl. Campi 2016, S. 96; Reinhardt 2011, S. 178; Im Hof 2007, S. 60.

⁵³ Reinhardt 2011, S. 179.

⁵⁴ Der Begriff bezeichnet geistliche oder weltliche Herrschaftsgebiete sowie Städte, die mit den eidgenössischen Orten eng vertraglich verbündet waren und als zur Eidgenossenschaft gehörend angesehen wurden, ohne aber im Bündnis die vollen Rechte eines Ortes zu besitzen. Vgl. Würzler 2014.

⁵⁵ Vgl. Campi 2016, S. 97; Im Hof 2007, S. 61.

den Sieg.⁵⁶ Der Zweite Kappeler Landfrieden hob das Christliche Burgrecht auf und sah für alle Orte und Zugewandten der Eidgenossenschaft das Prinzip der Konfessionswahl durch den Rat oder die jeweilige Obrigkeit vor, verlangte aber z. T. die Rekatholisierung in den Gemeinen Herrschaften.⁵⁷ Solothurn entschied sich jetzt auch gegen die Reformation. Damit waren die katholischen Städte auf den Tagsatzungen in der Mehrheit: Luzern, Schwyz, Unterwalden, Uri, Zug, Solothurn und Fribourg standen Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen – und ab 1536 auch Genf, das sich mit Berns Hilfe von Savoyen befreien konnte und durch Johannes Calvin reformiert wurde⁵⁸ – gegenüber. Appenzell und Glarus blieben paritätisch. Aufgrund der deutlich größeren Bevölkerungsdichte und Wirtschaftskraft der reformierten Teile der Schweiz aber fühlten sich die katholischen Teile der Eidgenossenschaft bedroht und suchten daher ab den 1560er-Jahren den Kontakt zu Savoyen. 1565 schlossen die Fünf Orte mit Papst Pius IV. einen Vertrag zur gegenseitigen militärischen Hilfe und schließlich schlossen sich die katholischen Eidgenossen 1586 im «Goldenen Bund» oder «Borromäischen Bund» zusammen. Im Jahr 1587 folgte ein Bündnisschluss mit Spanien.⁵⁹

All dies hatte Provokationspotenzial für die reformierten Eidgenossen. Umso wichtiger war es für das reformierte Lager, sich nach dem Tod Zwinglis, der bald zum Märtyrer stilisiert wurde,⁶⁰ neu aufzustellen. Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis, bediente sich hierzu des bereits 1528 in Zürich eingerichteten Instruments der Synode. Gemeinsam mit Leo Jud verfasste er 1532 eine Zürcher Prediger- und Synodalordnung.⁶¹ 1532 bis 1559 formulierte Bullinger zudem neue Schulordnungen und 1535 eine amtliche Gottesdienstordnung;⁶² Leo Jud schrieb im Auftrag der Synode zwischen 1534 und 1538 zwei Katechismen.⁶³ Bullinger war beteiligt an der Formulierung des ersten reformierten Bekenntnisses 1536 in Basel, der «Confessio Helvetica prior»; den Abschluss seines Reformwerks bildete die «Confessio Helvetica posterior», auf die sich 1566 die schweizerischen Reformierten einigten. Sie setzt sich klar von Rom, vom Luthertum und von «Sekten» wie den Täufern ab, deren Verfolgung sowohl Zwingli als auch Bullinger unterstützte.⁶⁴

⁵⁶ Vgl. Campi 2016, S. 100f.; Reinhardt 2011, S. 178–181.

⁵⁷ Vgl. Campi 2016, S. 101; Im Hof 2007, S. 61.

⁵⁸ Vgl. Reinhardt 2011, S. 182–188; Im Hof 2007, S. 63.

⁵⁹ Vgl. Maissen 2016, S. 614; Reinhardt 2011, S. 210; Im Hof 2007, S. 69.

⁶⁰ Vgl. Reinhardt 2011, S. 182.

⁶¹ Vgl. Campi 2016, S. 106.

⁶² Vgl. ebd., S. 111 u. 108.

⁶³ Vgl. ebd., S. 110.

⁶⁴ Vgl. Campi 2016, S. 121–122; Im Hof 2007, S. 64.

Auf der anderen Seite sah auch die katholische Seite nach dem Konzil von Trient (1545–1563) eine Notwendigkeit der Nachbesserung: Kardinal Carlo Borromeo, Erzbischof von Mailand, visitierte 1570 Teile der katholischen Schweiz und stellte ernüchternde Mängel in der Bildung insbesondere des Klerus fest.⁶⁵ Nachdem Basel 1529 die Reformation angenommen hatte, lag die einzige schweizerische Universität im reformierten Teil der Eidgenossenschaft. Der Rat in Luzern verbot jungen Männern der Stadt, in Basel zu studieren.⁶⁶ Die Stadtschulen in Luzern und Solothurn waren um 1500 volkssprachliche Schulen, die, wie Zahnd kritisch urteilt, «allenfalls in die Anfangsgründe des Lateins einführten».⁶⁷ Daneben aber existierten in Luzern die Lateinschule im Hof und eine Schule bei den Barfüßern,⁶⁸ die Klosterschule St. Urban in Luzern sowie die Stiftsschule Beromünster,⁶⁹ in Solothurn die Stiftsschule St. Ursus,⁷⁰ in Einsiedeln die Klosterschule.⁷¹ Im Jahr 1543 beschloss der Luzerner Rat, eine städtische Lateinschule mit einem Lehrer zu gründen, die im Barfüßerkloster angesiedelt und die gemeinsam vom Kloster, der Stadt und den Stiften im Hof und in Beromünster finanziert werden sollte.⁷² Auch diese zusätzliche Möglichkeit des Lateinunterrichts löste das Problem der fehlenden höheren Bildungseinrichtung nicht. Während Zürich, Bern, Lausanne und Genf längst über Akademien speziell zur Pfarrerausbildung verfügten, steckten die katholischen Kantone in langwierigen Verhandlungen über den Ort, die Ausstattung, Finanzierung und Leitung einer solchen Einrichtung fest.⁷³ Nach zähem Ringen gelang es schließlich, 1574 in Luzern, 1580 in Fribourg und 1591 in Pruntrut jesuitische Niederlassungen zu etablieren.⁷⁴ In Solothurn hielten – auf Empfehlung von Carlo Borromeo – die Kapuziner Einzug und entwickelten das 1592 errichtete Kloster zu einem Studienort, an dem angehende Kleriker den höheren Studien nachgingen.⁷⁵ Die Jesuiten konnten – nicht zuletzt wegen des Widerstands des St. Ursenstifts – in Solothurn erst 1646 Fuß fassen. Im Tessin und in der Innerschweiz engagierten sich auch die Kapuziner mit Niederlassungen in Altdorf (1581), Stans (1582), Luzern

⁶⁵ Vgl. Reinhardt 2011, S. 205f.

⁶⁶ Vgl. Boesch 1974, S. 19.

⁶⁷ Vgl. Zahnd 1995, S. 7.

⁶⁸ Vgl. Boesch 1974, S. 17f.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 18; Boesch (ebd.) weist auf die schlechte Überlieferungslage bezüglich der Mädchenbildung in Luzern sowie bezüglich der Schulen in Hitzkirch, Hochdorf, Willisau, Sempach und Sursee hin. Dies bedeutet freilich nicht, dass in diesen Orten keine Schulen existierten.

⁷⁰ Vgl. Zahnd 1995, S. 10f.

⁷¹ Vgl. unten, Kap. «Einsiedeln».

⁷² Vgl. Hegglin/Glauser 1989, S. 43.

⁷³ Vgl. Boesch 1974, S. 19–21.

⁷⁴ Vgl. Bischof 2011; zu Luzern Studhalter 1974, S. 25–41.

⁷⁵ Wind 1938, S. 83–85.

(1583) und Schwyz (1585) für die Ziele der katholischen Reform und unterstützten die Schulbildung der breiteren Bevölkerung.⁷⁶ Die Gründungen der Kapuziner in Appenzell (1587), Solothurn und Baden (1588) erfolgten in deutlich gegenreformatorischer Absicht. Der eidgenössische Priesternachwuchs sollte ab 1579 im jesuitisch geleiteten Collegium Helveticum in Mailand ausgebildet werden.⁷⁷ In Luzern etablierte schließlich Papst Sixtus V. 1586 eine dauerhafte Nuntiatur, welche die katholische Reform in der Schweiz lenken sollte.⁷⁸ Dass es zwischen dieser «externen» Institution und der lokalen Obrigkeit, die ihre Befugnisse nicht geschmälert sehen wollte, auch zu Spannungen kommen konnte, war abzusehen.

Die Jesuitenschulen avancierten in den Städten der katholischen Schweiz allmählich zu den bevorzugten Bildungsanstalten der Eliten. Dies führte u. a. dazu, dass alteingesessene Stiftsschulen nur noch von ärmeren Bevölkerungsschichten frequentiert wurden. In Luzern etwa verlor die einst dominierende Hofschule an Bedeutung; die städtische Lateinschule schloss mit Eröffnung der Jesuitenschule.⁷⁹ Die Aufführung von Heiligenspielen konnte daher gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch dazu dienen, die Stiftsschulen wieder ins Gespräch zu bringen und ihre Position in der Stadt zu verbessern.

Anfang des 17. Jahrhunderts, während sich die konfessionellen Konflikte im Heiligen Römischen Reich zuspitzten, überwogen in der Schweiz in vielen Bereichen aus politischen Überlegungen wieder Bestrebungen zu einem einheitlichen Auftreten, während gleichzeitig, wie hier bereits angedeutet, andere Aspekte, welche die Einigkeit der Eidgenossenschaft zu gefährden vermochten, in den Vordergrund rückten. Die Konfliktlinie beim alten Streitthema «Söldner- und Pensionenwesen» verlief zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr scharf entlang der konfessionellen Grenzen. Bereits nach dem Zweiten Kappeler Landfrieden 1531 waren die reformierte antireisläuferische und die katholische proreisläuferische Position wiederholt aufgebrochen worden, da zumindest in französischen Diensten immer wieder auch Söldnertruppen aus beiden Lagern anzutreffen waren.⁸⁰ Nach dem Tod Bullingers 1557 setzte eine Entwicklung ein, die sich allmählich von den reformationszeitlichen Maximen der Zürcher Soldienstpoltik distanzierte und in den 1610er-Jahren zu einer Neuorientierung in dieser Frage führte.⁸¹ Im Jahr 1614 trat Zürich schließlich dem Soldvertrag der Eidgenossen mit Frankreich bei.⁸² Andererseits wurde um 1600 auch in den katholischen Orten durchaus Kritik am Söldnerwesen

⁷⁶ Vgl. Schweizer, 2009.

⁷⁷ Vgl. Reinhardt 2011, S. 205f.

⁷⁸ Vgl. Maissen 2016, S. 613.

⁷⁹ Vgl. Hegglin/Glauser 1989, S. 44.

⁸⁰ Vgl. Körner 1997, S. 195; Maissen 2009, S. 17.

⁸¹ Vgl. Moser/Fuhrer 2009, S. 68.

⁸² Vgl. ebd.

laut, so z. B. nach dem sog. ‹Dumainschen Zug› von 1589/90, der mit einer Niederlage endete,⁸³ und insbesondere in den 1620er-Jahren, als die Sold- und Pensionenzahlungen aus Spanien und Frankreich zum Teil ins Stocken gerieten oder ganz ausfielen.⁸⁴

Neue Gräben, die sich im 17. Jahrhundert zwischen den Eidgenossen auftaten (bzw. sich in dieser Zeit verstärkten), waren bedingt durch den auf Kosten des einfachen Bürgertums und der Bauerschaft ständig wachsenden Reichtum der politischen Eliten. Insbesondere ab den 1620er-Jahren führten verschiedene Krisen dazu, dass die ökonomischen Lebensumstände einfacher Leute immer prekärer wurden, was schließlich in den Bauernkrieg von 1653 mündete.⁸⁵ Dies hängt auch damit zusammen, dass mit zunehmendem Ausbau der ‹Staatlichkeit› die traditionellen Freiheiten der ländlich-bäuerlichen Bevölkerung eingeschränkt wurden und, so das Verhältnis der städtischen Obrigkeit zu den Landgemeinden in die Krise geriet.⁸⁶ Soziale Themen gewinnen damit auch im Drama des 17. Jahrhunderts an Bedeutung.

Heiligenverehrung

Dass es Zwingli 1522 gerade durch die Torpedierung einer Predigt über die Mittlerfunktion Marias und der Heiligen gelang, die zuerst halböffentliche, dann öffentliche Diskussion über seine reformatorischen Thesen in Gang zu bringen, ist sicherlich symptomatisch. Die Heiligenverehrung war vor der Reformation einerseits ein wichtiger Bestandteil des institutionalisierten kultischen Lebens in Klöstern, Stiften, Pfarreien, Bruderschaften, Zünften und Städten, andererseits spielte sie im Alltagsleben breiter Bevölkerungskreise eine wichtige Rolle.⁸⁷ In Gotteshäusern wurden Reliquien aufbewahrt und Heiligenandachten gefeiert, die fest im regionalen bzw. lokalen Festkalender verankert waren.⁸⁸ Abgesehen von der Teilnahme an ‹offiziellen› Anlässen wie Patrozinienfesten, Reliquienprozessionen u. a.⁸⁹ wandten

⁸³ Vgl. Hitz 2011, S. 23. Vgl. auch das Schreiben von Cysat im Namen der katholischen Orte an die vier reformierten Städte von 1585, in dem er das Söldnerwesen als ‹notwendiges Übel› darstellt. Dommann 1943, S. 169–171.

⁸⁴ Holenstein 2004, S. 4.

⁸⁵ Ebd., S. 4–6.

⁸⁶ Ebd., S. 6.

⁸⁷ Zu Heiligenverehrung in der Eidgenossenschaft vgl. Pfaff/Ferrari 2011.

⁸⁸ ‹Nach Massgabe der lokalen oder regionalen Intensität des Kultes kamen unterschiedliche Grade und Formen der liturgischen bzw. brauchtümlichen Verehrung vor, wie etwa ein eigenes Messformular für das Heiligenfest, das Verlesen der Vita oder Legende in der Matutin oder die bloße Erwähnung des Tagesheiligen, ausserdem Segnungen und Prozessionen sowie Predigten und geistliche Spiele.› Pfaff/Ferrari, 2011. Zu Bruderschaften in den Drei Bünden vgl. Veraguth 2023, S. 216f.

⁸⁹ Vgl. u. a. Veraguth 2023, S. 206–216.

sich Gläubige aber auch mit ihren persönlichen Anliegen jeweils an lokal besonders verehrte Heilige, pilgerten zu Gnadenorten, beteten vor Andachtsbildern und stifteten Votivgaben. Heilige oder als heilig verehrte Märtyrer und Glaubenszeugen erfüllten mehrfache Funktionen: Sie gewährten Schutz und Hilfe, leisteten Fürbitte vor Gott und dienten als Vorbilder.⁹⁰ Bei der Bewältigung des oft schwierigen Alltags, bei Krankheiten, Naturkatastrophen, Kindsnöten etc. kam der Anrufung der Heiligen eine wichtige psychische Entlastungsfunktion zu. Die Kritik an der Heiligenverehrung konnte daher mehr Aufsehen erregen als etwa Zwinglis vorausgegangene Kritik am Zölibat.

In seiner ‚Predigt von der ewig reinen Magd Maria‘ vom 17. September 1522 erklärt Zwingli einer Verehrung Marias, die über ihre Wertschätzung, weil sie Christi Mutter ist, hinausgeht, eine Absage; sie könne niemanden schützen und niemandem zum Heil verhelfen, *Denn er [Christus] ein einiger mitler ist zwüschend got und den menschen* (S. 426).⁹¹

Aber unser irrsal ist leider dahin kommen – doch allein uß irtum der falsch leren den das einvaltig volck Christi –, das wir uns selv überredt hant, unser gyt, eebruch, hochmüt, falsch, todschleg, verretery und laster syend tod und ab, so wir etlich rosenkrentz gemurmlet habend, glych als ob Maria ein behüterin sye aller lastren und an inen ein wolgefallen hab, also, das wir alle schuld der grusamen, bösen wercken allein hinlegind mit den unbedachten worten: Gegrützt syest, Maria etc. Uff welche wort aber uns got nit verheißten hat nachlaßung der sünd, sunder, so wir andren menschen ir schuld, die sy wider uns gethon, nachließind, würde ouch unser himelischer vatter uns unser schuld nachlaßen. Darumb sind die heligen gottes, Maria, Joannes, Petrus, Steffan, glich als zügen, die uns bezügent, daß sy also got nachvolgent zû im kumen Heb. 12., damit wir ouch den weg, den sy gangind und by inen als zügen gwüß werdind, das, hangint wir gott an, als ouch sy gethon hand, kummend wir zû imm als sy (S. 427).

Als Zeugen des Wortes Gottes im Sinne von Heb 12,1 und als Vorbilder in einem auf Gott ausgerichteten Leben sollen die Heiligen dienen. Zwingli sieht sie in einer Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben, die sich aber nicht von der Heiligkeit jedes Christen als Teil des *corpus Christi mysticum*, der das ewige Leben erlangt, unterscheidet. Eine Mittlerfunktion lehnt er ausdrücklich ab, um noch einmal ihre Vorbildfunktion zu betonen:

⁹⁰ Vgl. Angenendt 1997, S. 106–108.

⁹¹ Huldrych Zwingli: Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria, 17. September 1522, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Bd. 1. Berlin 1905 (Corpus Reformatorum 88), S. 391–428 (Z 15). Zu Erasmus' Einfluss auf Zwinglis kritische Haltung gegenüber der Heiligenverehrung vgl. Garside 1966, S. 93–96.

Ja, das ist die gröste eer, die sy aller meist fröwt, daß wir uns lassind bewegen ir lyden, in disem zyt getragen, damit sy allen menschen kundbar machtind, wie vesten glouben sy in das güt hettind, so sy den tod umb sinetwillen trügend, das wir ouch umb desselben güts willen glichsam inen tügind, so werdind ouch wir gewuß irer geselschaft und ewiger fröid (S. 427f.).

In der Zürcher Disputation wird die Heiligenverehrung in ‹Schlussrede› 19–21 behandelt:⁹² Christus sei der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, und da Gott alle Dinge in Christi Namen gebe, bedürfe es auch keiner anderen Mittler. Darauf solle man vertrauen.⁹³ Ausführlich erläutert Zwingli seine Thesen wider den Heiligenkult in den ‹Auslegen und Gründen der Schlußreden›:⁹⁴ Da Christus in Joh 14,6 erklärt, niemand komme zum Vater außer durch ihn, könne es nicht angehen, dass man einen anderen Weg zu Gott suche:

Zeigstu der Böpstleren ablas an, meßhalten, vigilien, kilchenschrey, kutten, heiligkeit der väteren, so sprich ich: Nein, es mag also nit zûgon: es muß allein durch Christum bschehen (S. 157).

Zu den falschen, die Menschen in die Irre leitenden, Wegen zu Gott zählt Zwingli insbesondere den Heiligenkult, der dem Gläubigen falsche Sicherheit vorgaukle. Dabei hat er zunächst nichts gegen eine Wertschätzung der ‹Helden› im Glauben,⁹⁵ *Ich bin nie der meinung xin, das ich den weidlichen helden, die umb gottes willen dise welt überstritten hand, ir eer wölte mindren* (S. 169); er erklärt es aber als unsinnig, in der Meinung, die Heiligen könnten Seligkeit im Jenseits und Glück im Diesseits verleihen, Heilige anzurufen oder Heiligenbilder zu stiften, zu betrachten oder bei sich zu tragen, während man selbst in Sünde weiterlebt:

dann man mengen so nährischen Christen funden hat, der gemeint, so er nun einen patronen on underlaß erete, so möchte er nit verdampft werden, und hat daruff geroubet, prent, kriegt, gspilt, gschworen, gebrechet; hat daby die stuck, so der sälig in disem zyt hat an im gehebt, nit angesehen, was er für ein glouben habe gehebt, wie lieb er got, wie schnöd das zytlich habe ghebt. Ja, hatt er etwan gemeint, so er s. Sebastian nun zû hoffart silberin oder guldin davor am hüt getragen hab, sye er vor allem gschütz sicher und bül; oder so er zû sanct Christoffel alle tag ein ave Maria spreche, sye er vor

⁹² Zur Bedeutung der Zürcher Disputation für Zwinglis Position in der Frage der Heiligenverehrung vgl. Garside 1966, S. 96–98.

⁹³ Vgl. Aktenstücke zur ersten Zürcher Disputation, I. Die 67 Artikel Zwinglis, in: Huldrych Zwingli: Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria (17. September 1522), in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Bd. 1. Berlin 1905 (Corpus Reformatorum 88), S. 458–465 (Z17 I), hier S. 460.

⁹⁴ Huldrych Zwingli: Auslegen und Gründe der Schlußreden, 14. Juli 1523, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Bd. 2. Berlin 1908 (Corpus Reformatorum 89), S. 14–457 (Z 20).

⁹⁵ Zum aktuell diskutierten Verhältnis von Heiligkeit und Heldentum vgl. die Arbeiten des SFB 948, insbesondere Ferro 2022, S. 19f.; Heinzer 2017, S. 9–12.

allem unradt behüt; oder so er s. Barbaren lasse, fyn nach hürischem sitten gebildet, uff einen altar stellen, damit der meßlesend pfaff nit ze vil andächtich wär, mög er nit one den fronlychnam und blüt Christi sterben (S. 187f.).

Zwingli will ausdrücklich den Heiligen nicht ihre Seligkeit bei Gott absprechen:

Erstlich sol nieman gedencken, daß ich zweyfel hab, ob die säligen rüw und fröd by got haben, also, daß ich dahyn reichen welle, es sye dhein säligheit nach disem zyt. Das sye verr von allem menschlichen gschlecht; dann welicher der meinung ist – als leyder ze besorgen ist; dann ir wyß und werck und wort zeigend gotlos lüt an –, der ist schon verdampt (S. 171).

Wenn aber die Leugnung der Seligkeit der Heiligen letztlich der Leugnung der Seligkeit, d. h. des ewigen Lebens an sich gleichkommt, bedeutet dies, dass sich die Seligkeit der Heiligen nicht grundsätzlich von der aller im Glauben Verstorbenen und von Gott Aufgenommenen unterscheidet. Zwingli warnt vor dem Trugschluss, dass die Heiligen, weil sie sich um Gott verdient gemacht haben, ihm näherstünden und daher gebeten werden könnten, bei Gott ein gutes Wort für die Menschen einzulegen. So wie er den Begriff der ‚Seligkeit‘ öffnet, verwendet er auch einen breiten Begriff von ‚Heiligkeit‘. In der landläufigen Verwendung sei dieser Begriff irreführend, weil er zweideutig ist, denn *diß wort <sanctus, helig> glych als wol heisset: einen frommen, als: einen säligen* (S. 171f.). Ihm wäre es lieber, die Heiligen ‚Selige‘ zu nennen und nicht ‚Heilige‘.

Dann ‚helig‘ heißt ein ietlicher frommer Christ, der sin züversicht zü gott hat, darumb, das sin nam ietz by got in den himlen ist angeschriben; er ist aber noch nit sälig, sunder wirdt er erst sälig, so er in das angesicht gottes kumpt (S. 172).

‚Heiligkeit‘ versteht er im Sinne der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ als eine Zugehörigkeit zur Gruppe der gläubigen Christen, als Ausrichtung auf Gott. ‚Seligkeit‘ dagegen wird von Gott nach dem Tode verliehen – aus Gnade und nicht als ein Lohn, der für Werke von Gott eingefordert werden könne (S. 175). Daher können auch die Viten der Heiligen keine Anleitungen zu seligmachenden Werken sein. Sie sind allein Zeugnis des Glaubens. Sie als solche wahrzunehmen, sei die den Heiligen angemessene Ehre:

Leer, das nüt me eeret die heligen gottes, dann das man ire glouben und männliche geduld, umb gots willen getragen, ufskünde, damit wir ouch zü sölichen heilsamen stucken gezogen werdind, und lernind den erkennen, dem sy ouch allein sind angehangt, und das uns nüt nüws bschicht, als Petrus redt, wenn wir umb gottes willen durchächtet werdend (S. 188).

Ihnen aber gottgleiche Ehre zukommen zu lassen, schmähe die Seligen. Schließlich missverstehe man dabei diejenigen, die ihr Leben auf Gott ausrichteten und sich ganz in seinen Dienst stellten, und unterstelle ihnen eine *superbia*, die ihnen nicht eignete (S. 195f.).

Zwinglis Auffassung von den Heiligen bzw. von Heiligkeit unterscheidet sich somit nicht grundlegend von der Formel, die 1530 in der ‚Confessio Augustana‘ für das lutherische Bekenntnis gefunden werden sollte:

De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem [...]. Sed scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, Quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiarium, Pontificem et intercessorem (Art. 21).⁹⁶

(Vom heiligen dienst wirt von den unsern also geleret, das man der heiligen gedenken sol, auff das wir unsern glauben stercken, so wir sehen, wie ihnen gnad widerfahren, auch wie ihnen durch glauben geholffen ist, dazu, das man Exempel neme von ihren guten wercken ein jeder nach seinem beruff [...]. Durch schriftt aber mag man nicht beweisen, das man die heiligen anruffen odder hülf bey ihnen suchen sol. Denn es ist allein ein versüner und mitler gesetzt zwischen Gott und menschen: Jhesus Christus, i. Thimo.)⁹⁷

Die Konsequenzen freilich, die aus dem Verständnis der Heiligen als vorbildlicher Christen ohne Mittlerfunktion gezogen wird, sind deutlich unterschiedliche: Während die Bilder in der ‚Confessio Augustana‘ nicht erwähnt, die Memoria der Heiligen aber empfohlen wird, auch um ihre *bona opera* nachzuahmen, betont Zwingli den Missbrauch, der mit den Bildern betrieben wird, und sieht ihn als große Gefahr, zudem warnt er auch vor einer Nachahmung der Werke der Heiligen, da allein der Glaube nachgeahmt werden sollte.⁹⁸ Für den Umgang mit Heiligenbildern und mit Hagiographie hatte dies einschneidende Konsequenzen. In den reformierten Teilen der Schweiz wurden Bildwerke aus den Kirchen, später auch aus dem Privatbesitz entfernt; in Bern (1528), Basel (1529) und St. Gallen (1529) kam es dabei zu mehr oder weniger unkontrollierten Bilderstürmen.⁹⁹ Reformierte Predigten, Flugblätter und Schauspiele polemisierten gegen die Anbetung der «Götzen» und gegen das damit zusammenhängende religiöse Brauchtum.¹⁰⁰

⁹⁶ Die Confessio Augustana, hg. von Volker Leppin, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel. Göttingen 2014, S. 65–228, hier S. 129.

⁹⁷ Ebd., S. 128.

⁹⁸ Zu Zwinglis Ablehnung der ‚Götzenbilder‘ vgl. auch Garside 1966, S. 98–103.

⁹⁹ Einen Überblick über die verschiedenen Intensitäten der Bilderstürme in verschiedenen schweizerischen Städten geben die Beiträge in Dupeux (Hg.) 2000. Zur Bilderverbrennung in La Punt Chamues-ch 1576 vgl. Veraguth 2023, S. 182f.

¹⁰⁰ Das berühmteste Beispiel ist Hans Rütés 1531 in Bern aufgeführtes ‚Fassnachtspil den ursprung, haltung vnd Baepstlicher Abgoettereyen allenklich verglychende‘, das ein Jahr später im Druck erschien. Rüte, ed. 2000. Vgl. Dietl 2021a.

Nach den Bilderstürmen wird die kritische Haltung gegenüber Bildern und Heiligen keineswegs zurückgenommen, sondern unter Bullinger und v. a. im Dialog mit Calvin noch weiter verschärft. So liest man in der ‚Confessio Helvetica prior‘ von 1536:

Ceteras vero cerimoniarum ambages inutiles et innumerabiles, vasa, vela, vestes, faces, aras, aurum, argentum, quatenus pervertendæ religioni serviunt, idola præsertim et imagines, quae ad cultum et scandalum prostant et id genus omnia prophana, a sacro nostro cœtu procul arcemus (Art. 24).¹⁰¹

(Die anderen unnützen und unzähligen Verirrungen an Zeremonien, die Kelche, Messgewänder, Chorröcke, Kutten, Gold, Silber, die häufig zur Verkehrung der Religion dienen, vor allem die Götzen und Bilder, welche beim Kult und Ärgernis besonders herausragen, und alles Profane von dieser Art, wollen wir künftig von unserer heiligen Versammlung fernhalten.)

Weit schärfer formuliert ist Heinrich Bullingers ‚Confessio Helvetica posterior‘ (1566) in diesem Punkt. Hier werden mit Bezug auf das alttestamentliche Bilderverbot nicht nur Heiligenbilder, die dem Kult dienen, sondern auch Kruzifixe und sämtliche Abbildungen Christi, ja, jede sakrale Kunst, verworfen:

Rejicimus itaque non modo gentium idola, sed et Christianorum simulacra. Tametsi enim Christus humanam assumeret naturam, non ideo tamen assumsit, ut tyfum præferret statuariis atque pictoribus. [...] Ut vero instituantur homines in religione, admoneanturque rerum divinarum et salutis suæ, prædicare jussit evangelium Dominus, non pingere et pictura laicos erudire: sacramenta quoque instituit, nullibi statuas constituit (Kap. IV,2 u. 4).¹⁰²

(Wir verwerfen daher nicht nur die paganen Götzenbilder, sondern auch die Bilder der Christen. Obgleich nämlich Christus menschliche Natur annahm, tat er dies nicht, um ein Modell für Bildhauer und Maler abzugeben. [...] Damit aber die Menschen im Glauben unterwiesen und an das Göttliche und ihr Heil ermahnt werden, befahl der Herr, das Evangelium zu predigen, aber nicht, es zu malen und die Laien mit Bildern zu belehren. Sakramente hat er eingerichtet, aber nirgends hat er Standbilder eingeführt.)

Da solche Bilder bei den Gläubigen nur Verwirrung stiften und dazu anleiten, Menschenwerke zu verehren, sollten sie beseitigt werden (Kap. IV,6). Nicht nur vor den Bildern aber wird gewarnt, sondern auch vor einer Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien. Unter Berufung auf Augustinus wird zwar noch einmal die Exemplarität der ‚christlichen Helden‘ im Leben betont; diese rechtfertige aber gerade keine Verehrung:

¹⁰¹ Confessio Helvetica prior (sive Basileensis posterior), in: The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes, hg. von Philip Schaff, Bd. 3. New York 41877, S. 211–231, hier S. 227; eigene Übersetzung.

¹⁰² Heinrich Bullinger: Confessio Helvetica posterior, in: ebd., S. 233–306; eigene Übersetzung.

Atque hac in parte adprobamus illam S. Augustini de vera religione sententiam: «Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum. Quia si pie vixerint, non sic habentur, ut tales quærant honores, sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante, lætantur, meriti sui nos esse conservos. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem», etc.

[6.] Multo vero minus credimus, reliquias divorum adorandas esse aut colendas. [...] Rejicimus ergo in his omnibus doctrinam divis cœlitibus plus nimium tribuentem (Kap. V,5–7).

(Und hierin stimmen wir der Aussage des Heiligen Augustinus in *De vera religione* zu: «Unsere Religion soll nicht aus der Verehrung toter Menschen bestehen. Wenn sie nämlich fromm gelebt haben, sollen sie nicht so verstanden werden, als würden sie solche Ehren erstreben; vielmehr wollen sie, dass wir ihn [Gott] verehren, der sie erleuchtet, und sie freuen sich, wenn es ihr Verdienst ist, dass wir ihm ebenfalls dienen. Sie sind daher als Nachzuahmende zu ehren, aber sie sind nicht religiös zu verehren» etc.

[6.] Wir glauben umso weniger, dass Reliquien von Heiligen anzubeten oder zu verehren seien. [...] Wir verwerfen daher in all diesen Punkten die Lehre, die den Heiligen im Himmel zu viel Ehre zukommen lässt.)

Diese klare Absage an die Heiligenverehrung und an die geistliche Bildkunst sowie der Versuch, das traditionelle Bild aus den Frömmigkeitspraktiken zu eliminieren, provozierten Widerstand und Gegenmaßnahmen seitens der Altgläubigen. Schändungen und Profanisierungen von Bildwerken wurden insbesondere in der Frühzeit der Reformation mit Vergeltungsmaßnahmen bestraft. Geschichten über spektakuläre Rettungen von Heiligenfiguren und damit verbundene Wunder machten die Runde. Generell erhöhte sich im Zuge der konfessionellen Auseinandersetzungen parallel zur Verschärfung des Bilderverbots auf reformierter Seite das Interesse der Katholiken an den Heiligen und deren Legenden, die im populären Erzählgut verbreitet und deren Konterfeis in gedruckten Andachtsbildchen sowie in *ex votos* in Kapellen und Bildstöcken am Wegrand omnipräsent waren.

Deutlichen Auftrieb erhielt der Heiligenkult aber erst mit der Klärung strittiger Fragen durch das Konzil zu Trient, das sich in seiner letzten Sitzungsperiode mit dem heiklen Thema befasste. Das durch Papst Pius IV. am 3. Dezember 1563 unterzeichnete «Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder» hält fest, man müsse die Laien folgendermaßen unterweisen:

[...] Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile est, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetrandam a Deo per Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque

confugere; illos vero, qui negant, Sanctos, aeterna felicitate in caelo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt [...] invocationem esse idolatriam [...]: impie sentire (§1821).¹⁰³

(Die Heiligen, die zusammen mit Christus herrschen, bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar; es ist gut und nützlich, sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken; jene aber, die leugnen, dass die Heiligen, die sich der ewigen Glückseligkeit im Himmel erfreuen, anzurufen seien, oder die behaupten, [...] ihre Anrufung [...] sei Götzendienst [...], die denken gottlos.)

Mit dieser deutlichen Erklärung war der Weg frei für die Verwendung der Heiligen als Aushängeschilder der katholischen Glaubensauffassung. Im Heiligenkult, der in den Städten «Ausdruck [...] kommunalen Selbstbewusstseins»¹⁰⁴ und in den ländlichen Gemeinden als Brauchtum stark verwurzelt war,¹⁰⁵ erkannten die Verfechter des alten Glaubens wirkmächtige «Abwehrkräfte der Reformation».¹⁰⁶ Die Pflege populärer Formen des religiösen Brauchtums war gerade in Gebieten, die an die konfessionellen Grenzen stießen, außerordentlich wichtig, um den katholischen Glauben zu erhalten bzw. zu stärken. Gleichzeitig trachteten reformorientierte Kreise danach, die Aktivitäten der Bevölkerung vermehrt zu kontrollieren und zu reglementieren, um Missbräuche einzudämmen.¹⁰⁷ Um ihre Ziele zu erreichen, griff die Luzerner Obrigkeit zunehmend in die öffentliche Brauchtumspflege ein, indem sie durch Vorschriften und Verordnungen auf einen geordneten und würdevollen Ablauf von Festlichkeiten drängte.

Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse, dass größere Siedlungen und Wallfahrtsorte wie Ettiswil¹⁰⁸ und Willisau¹⁰⁹ im Luzerner Hinterland Schauplätze von groß angelegten Frömmigkeitsanlässen wurden, an denen die führenden Luzerner Familien teilnahmen.¹¹⁰ Kollektive Pilgerfahrten, Kreuzgänge, Bittprozessionen und Patrozinienfeste waren bei den Gläubigen sehr beliebt. Von der Obrigkeit organisierte und minutiös orchestrierte Großanlässe, in

¹⁰³ Zitiert nach: Konzil von Trient: Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder, 3. Dezember 1563, in: Heinrich Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. und übers. von Peter Hünermann. Freiburg i. Br./Wien ⁴⁹2017, S. 538–540; Übersetzung ebd.

¹⁰⁴ Pfaff/Ferrari 2011, § 1.

¹⁰⁵ Ebd., § 2.

¹⁰⁶ Hugger 2014.

¹⁰⁷ Zur Situation im nachtridentinischen Luzern, vgl. D. Sieber 2005, S. 44–50.

¹⁰⁸ Der Wallfahrtsort Ettiswil geht auf das Sakramentswunder im Zusammenhang mit dem Hostienraub der Anna Vögli 1447 zurück. Vgl. F. Glauser 1974.

¹⁰⁹ Willisau ist der Schauplatz des Heiligblutwunders. Vgl. Greco-Kaufmann 2009, Bd. 1, S. 517–522.

¹¹⁰ Einen Überblick über die schweizerischen Gnadenorte bietet Sidler 2016, S. 482–513.

denen lokal verehrte Heilige eine prominente Rolle spielten, eigneten sich besonders gut zur Vermittlung konfessionspolitischer Inhalte und zur Bildung eines alle gesellschaftlichen Schichten umfassenden Zusammengehörigkeitsgefühls. Nicht zuletzt stärkten die institutionalisierten, an unterschiedlichen Orten stattfindenden spirituellen Kollektiverlebnisse die Kohäsion zwischen der Stadt- und Landbevölkerung und über die Grenzen des Kantons hinaus.

Die geistlichen und weltlichen Führungseliten der Innerschweiz nahmen regelmäßig an Frömmigkeitsanlässen ihrer Bündnispartner teil. Termine und thematische Schwerpunkte waren aufeinander abgestimmt. Der Luzerner Museggumgang, der Beromünsterer Auffahrtsumritt, die Einsiedler Engelweihe, der Obwaldner Bruderklausenkult, die Luzerner Osterspielaufführungen – um nur einige zu nennen – waren im Festkalender verankerte und jährlich oder periodisch abgehaltene gesellschaftliche Großveranstaltungen von überregionaler Bedeutung. Sie gehörten, wie das fastnächtliche Besuchswesen (das nach der Abschaffung der Fastnacht in den reformierten Teilen der Schweiz¹¹¹ allmählich regional eingegrenzt wurde),¹¹² die Schwurtage und das kulturelle Begleitprogramm der Tagsatzungen, zur Kommunikationskultur der alten Eidgenossenschaft und dienten dem Zusammenhalt der Gesellschaft und der Konsensfindung in politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten.¹¹³ Für das Bündnis von nicht zu unterschätzender Bedeutung war schließlich der Usus, den Schauereignissen verbündeter Orte beizuwohnen. Zu diesen gehörten neben Prozessionen, Umzügen, Harnisch- und Bannerschauen sowie Schützenfesten¹¹⁴ auch Theateraufführungen. In den katholischen Teilen der Eidgenossenschaft traten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts neben die traditionellen geistlichen Spiele im Umfeld des Oster-, Weihnachts- und Fronleichnamsfests vermehrt Heiligenspiele, während auf reformierter Seite insbesondere auch, wie bereits erwähnt, das Theater verwendet wurde, um traditionelle Frömmigkeitsformen zu kritisieren.

Die schweizerische Reformation und das Theater

Während Luthers und Melanchthons grundsätzlich theaterfreundliche Haltung – bei Ablehnung des geistlichen Spiels, insbesondere des Passionsspiels – bekannt ist,¹¹⁵ ist die Haltung der reformierten Theologen zum Theater eine deutlich differenziertere. Dass freilich das alte Bild von einer grundsätzlichen Theaterfeindlichkeit

¹¹¹ Zu Einschränkungen und Verboten fastnächtlichen Treibens bereits vor und insbesondere nach der Reformation in den Drei Bünden vgl. Veraguth 2023, S. 94–97 und 148–162.

¹¹² Vgl. Greco-Kaufmann 2009, Bd. 1, S. 222f.

¹¹³ Zur Theatralität der Schwurtage und Bundestage vgl. Veraguth 2023, S. 31–43.

¹¹⁴ Vgl. Veraguth 2023, S. 44–69.

¹¹⁵ Vgl. u. a. Metz 2013, S. 102–219.

in reformierten Ländern falsch ist, hat nicht zuletzt Metz deutlich betont,¹¹⁶ auch mit Verweis auf Baechtold, der die Schweiz als «die eigentliche Geburtsstätte des neuern, durch die Reformation hervorgerufenen Dramas» bezeichnet.¹¹⁷ Metz nennt in einer überzeugenden Reihe die wichtigsten Spielleiter und Verfasser von konfessionellen Fastnachtspielen, Antiken-, Bibel- und allegorischen Dramen in reformierten Städten: Niklaus Manuel, Pamphilus Gengenbach, Hans von Rüte und Herman Haberer in Bern; Jakob Rueff, Georg Binder, Jos Murer, Heinrich Bullinger und Theodor Beza in Zürich; Sixt Birck, Johannes Kolroß, Heinrich Pantaleon, Valentin Bolz und Mathias Holzwart in Basel; Jakob Funkelin in Biel; Sebastian Grübel und Johannes Jezeler in Schaffhausen.¹¹⁸ Er beobachtet eine Wende von fiktionalen Stoffen zu biblischen Stoffen ab den 1520er-Jahren und eine Einschränkung konfessioneller Polemik nach dem Zweiten Kappelerkrieg 1531. Die reformierte Theatertradition endet erst Anfang des 17. Jahrhunderts.¹¹⁹

Über Zwinglis Haltung gegenüber dem Theater ist nichts bekannt. Seine Aussage in «Eine kurze christliche Einleitung» (1523), wonach er Bilder dulden könne, *Wo sy in geschichteswyß ieman hette one anleytung der eerenbietung usserhalb den tempelen* (S. 658),¹²⁰ ist von der Forschung als ein möglicher Hinweis darauf gedeutet worden, dass Zwingli auch das geistliche Spiel, sofern es allein die biblische Geschichte darstellen will, aber keinen gottesdienstähnlichen Charakter hat, akzeptieren würde.¹²¹ Entsprechendes gilt für die Tatsache, dass er für eine Aufführung von Aristophanes' «Pluto» die Musik komponiert hat¹²² und dass er sich eine Abschrift von Niklaus Manuels «Ablasskrämer» erbat.¹²³

Deutlicher zu erkennen ist Heinrich Bullingers Haltung zum Drama. Aus seiner Feder stammen nicht nur das oben bereits erwähnte 1533 gedruckte Drama «Lucretia und Brutus»,¹²⁴ sondern er hat nach eigener Aussage sogar ein Theaterstück über die Zürcher Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius verfasst. In seinem «Diarium» verzeichnet er am 7. Februar 1553:

¹¹⁶ Metz 2013, S. 220–228.

¹¹⁷ Baechtold 1892, S. 249.

¹¹⁸ Vgl. Metz 2013, S. 231–235.

¹¹⁹ Ebd., S. 235.

¹²⁰ Huldrych Zwingli: Eine kurze Einleitung, 17. November 1523, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli, Bd. 2. Berlin 1908 (Corpus Reformatorum 89), S. 628–883 (Z 27).

¹²¹ Vgl. Brunnschweiler 1989, S. 124; Garside 1966, 182f.

¹²² Vgl. Brunnschweiler 1989, S. 123; Garside 1966, S. 72f.; Baechtold 1892, S. 250.

¹²³ Ehrstine 2002, S. 40, Anm. 134.

¹²⁴ Vgl. Metz 2013, S. 264; Ehrstine 2002, S. 27f.; Metz 2013, S. 262 geht unter Berufung auf Ehrstine 2002 und Brunnschweiler 1989 davon aus, das Drama sei wider Bullingers Willen gedruckt worden. Buckenberger 2006, S. 80 stellt aber klar, dass Bullinger das Manuskript