

| | |
|---------------------|---|
| Zeitschrift: | Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur |
| Herausgeber: | Verein für Bündner Kulturforschung |
| Band: | - (1999) |
| Heft: | 5 |
| Artikel: | Religiöse Koexistenz und konfessioneller Streit in den Vier Dörfern |
| Autor: | Head, Randolph C. |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-398734 |

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

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

Randolph C. Head

Praktiken der Toleranz in der Ostschweiz, 1525–1615:

Religiöse Koexistenz und konfessioneller Streit in den Vier Dörfern

Ursprünglich erschienen in: John C. Laursen and Cary J. Neder-
man (Hg.): *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997, S. 145–165.

Übersetzung aus dem Amerikanischen: Max Hilfiker

Einführung

Nach beinahe einem Jahrhundert relativer religiöser Ruhe machten die hablichen Dörfer Untervaz, Trimmis und Zizers in der Nähe von Chur eine Reihe konfessioneller Konflikte durch. Diese begannen 1611 und steigerten sich rasch zu Krawallen, feindlichen Überfällen aus benachbarten Städten sowie Vandalismus und Belästigungen zwischen der katholischen Mehrheit und einer Minderheit reformierter Protestant. Obschon die Dörfer in Religionsfragen theoretisch souverän und unabhängig waren, mischten sich aussenstehende Parteien bald ein, sodass der erbitterte Zwist selbst nach dem Dreissigjährigen Krieg noch weiterging, trotz vergangener Wirren, Pest, Hungersnot und mehrerer Verschiebungen in den Machtverhältnissen. Die Dörfer hatten gewisse Arten religiöser Vielfalt im 16. Jahrhundert die meiste Zeit geduldet, und die Gewissensfreiheit, ja sogar die Kultusfreiheit standen nie im Kern der Auseinandersetzungen während der Unruhen, die das Jahrhundert beschlossen. Vielmehr stritten die Bewohner von Untervaz, Trimmis und Zizers darüber, welche von den verschiedenen möglichen Handlungsmustern im gesellschaftlichen und institutionellen Rahmen am geeignetsten wären, die Bedingungen ihrer religiösen Koexistenz auszuhandeln.

Bis 1600 stand neben der lokalen Mehrheitsherrschaft über Dorfkirche und Pfründe das individuelle Recht, sich vom gemeinsamen Gottesdienst fernzuhalten und sogar auswärts zur Kirche zu gehen. Nach 1600 jedoch begannen die sich in der Minderheit befindlichen Protestant, ihren angemessenen Anteil an den materiellen und sozialen Mitteln der Dorfkirchen zu verlangen. Dadurch stellten sie jene Grundsätze in Frage, welche den Dörfern während fast eines Jahrhunderts ein friedliches Auskommen ermöglicht hatten. Das Endresultat war eine erbitterte Pattsituation zwischen Katholiken und Protestant, welche

weit ins nächste Jahrhundert hinein andauerte. Darin duldet jede Seite die andere im engsten Sinne: Jede fand sich rechtlich und gesellschaftlich ab mit Gebräuchen, die sie als Beleidigung Gottes und als Hindernis zur erwünschten Einheit in der Gemeinde empfand. Die hier beschriebenen Konflikte waren daher keine simple Frage von Toleranz oder Intoleranz; sie zeigen vielmehr auf, wie entscheidend das lokale Umfeld ist, um die Bedeutung von Toleranz, so wie sie in irgendeiner einzelnen Gesellschaft praktiziert wird, zu verstehen.

Das Studium der religiösen Toleranz im vorneuzeitlichlichen Europa betrachtet seinen Gegenstand oft im Lichte einerseits der Beziehungen zwischen Amtsträgern, die auf religiöse Rechtgläubigkeit achten und andererseits von dissidenten Gruppen als Minderheit oder Mehrheit der Bevölkerung. John Lockes «Brief über die Toleranz» etwa wird gelegentlich als erste systematische Verteidigung der Toleranz angesehen; er setzt voraus, dass es eine zivile Behörde gibt, deren Pflichten dahin umschrieben sind, religiös begründete Verfolgung zu begrenzen.¹ Gewiss ist die Auffassung, dass orthodoxe Prinzipien die Hauptquelle von Verfolgung sind, für den Grossteil der frühneuzeitlichen Geschichte Europas gültig, und zwar vor wie nach der Reformation. Ein klares Beispiel dafür sind die Bemühungen der Spanischen Inquisition, angebliches Untergrund-Judentum aufzuspüren, nachdem der Staat 1492 die Vertreibung der Juden aus Spanien angeordnet hatte; dasselbe gilt für die Hinrichtung von Priestern und die Bussen, welche das elisabethanische England über jene verhängte, welche die Teilnahme am anglikanischen Gottesdienst verweigerten; ein weiteres Beispiel ist die Vertreibung der Hugenotten aus Frankreich unter Ludwig XIV. Bei solchen Gelegenheiten musste jeglicher Aufruf zu religiöser Duldung dem Herrscher erst einmal erklären, wieso die Durchsetzung der religiösen Einheit entweder unchristlich, unvorsichtig oder unmöglich sei.

In andern Teilen Europas hingegen waren die Probleme der religiösen Koexistenz komplizierter. Trotz des Grundsatzes von «cuius regio, eius religio», welcher 1555 in Augsburg bestätigt wurde, zeigte das Heilige Römische Reich ein ziemlich anderes Bild. Nicht nur war eine offizielle konfessionelle Parität in einigen Reichsstädten durch den Erlass von 1555 festgelegt, manche katholische, calvinistische und lutherische Fürsten mussten auch in ihrem eigenen Land mit religiös gemischten Untertanen zurecht kommen, während die Städte wiederum versuchten, ihre wirtschaftlichen und politischen Interessen gegen die Aufrechterhaltung religiöser Einheitlichkeit oder zumindest Eintracht abzuwägen.² An den Rändern des Reichs, von Polen bis zur Schweiz, bildeten sich sogar noch komplexere Verhältnisse heraus, da starke Zentralregierungen und religiös einheitliche Volksgruppen fehlten.³

Eine historische Betrachtung des Themas der religiösen Duldung sollte Gegenden wie Zentraleuropa, wo Toleranz oder Intoleranz mit

Rücksicht auf lokale Umstände ausgehandelt werden mussten, keinesfalls als untypisch oder als blosse Abweichungen vom einfachen Modell der orthodoxen Behörden und der verfolgten Minderheit betrachten. Ganz im Gegenteil: Eine Analyse der damit verbundenen historischen Komplexität trägt nämlich zu einem tieferen Verständnis der wahren Hindernisse sowohl religiöser Einheit wie auch religiösem Frieden in jener Zeit bei; sie bringt auch die nötige praktische Dimension in die philosophisch ausgerichteten Diskussionen der Toleranzidee selbst. Will man nicht annehmen, dass die theoretische Zentralbehörde über eine totalitäre Macht verfügt, welche die Mittel frühneuzeitlicher oder neuzeitlicher Regierungen bei weitem übersteigt, so muss man zugeben, dass Verfolgung oder Duldung in jeder Gesellschaft in einem komplexen Gespinst politischer und wirtschaftlicher Beziehungen verfangen ist. Auch sind sie gebunden an rivalisierende Auffassungen von Recht und Ordnung, also unvermeidlich zeitbedingt. Um dies zu veranschaulichen, konzentriert sich diese Abhandlung auf den Verlauf der religiösen Koexistenz zwischen Katholiken und Reformierten in ein paar Bündner Dörfern. Die hier erzählte Geschichte ist weder eine Tragödie «steigender Intoleranz» noch ein Führer zu klaren und einfachen Definitionen idealer Toleranz; vielmehr zeichnet sie die lokal geprägten Umrisse der Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen nach; diese bemühten sich, verschiedene Identitäten, sowohl gemeinsame wie gegensätzliche, im Verlauf ihrer Alltagsgeschäfte auszuspielen.

Die Entstehung von zwei Konfessionen

Die Dörfer, von denen dieser Aufsatz handelt, nämlich Igis, Zizers, Trimmis und Untervaz, bildeten die Gerichtsgemeinde der Vier Dörfer und waren Mitglied des Gotteshausbundes, der seinerseits ein Bestandteil der Republik der Drei Bünde war. Dieser Bundesstaat in den Zentralalpen erstreckte sich über den grössten Teil des alten Bistums Chur und war ein zugewandter Ort der Eidgenossenschaft. Schon lange vor der Reformationsbewegung hatten die Bünde und ihre Gerichtsgemeinden die meisten Herrschaftsrechte der Region gekauft oder erobert, sodass die Gemeinden grundsätzlich selbstregiert waren. 1499 hatten die Bündner gemeinsame Sache mit den Eidgenossen gemacht, um im Schwabenkrieg gegen das Haus Habsburg zu kämpfen; ihr Sieg hatte die Schweiz und Bünden zur faktischen Trennung vom Heiligen Römischen Reich geführt.⁴

Obwohl der Bischof von Chur nominal der Herrscher über den Gotteshausbund blieb, beachteten seine Untertanen in der Stadt Chur und in den ländlichen Gemeinden des Bundes seine politischen Vorechte immer weniger und versuchten bald, auch seine wirtschaftlichen Ansprüche zu begrenzen.

In den frühen 1520er Jahren drangen die Nachrichten über neue reformerische Lehren von Zürich her gerade dann in die Region vor, als

die Kämpfe um die politische Legitimität und um die Verteilung der wirtschaftlichen Güter einen Höhepunkt erreichten. Infolge der Unabhängigkeit und des Selbstbewusstseins der hiesigen politischen Gemeinden wie auch ihrer Anführer erhielt die Bewegung für einen religiösen Wandel zudem sehr früh eine deutliche Form.⁵ 1524 erliessen die Bünde eine neues Gesetz, die Ersten Ilanzer Artikel, welche den Klerus betrafen: Schulden durften nicht länger unter der Drohung der Exkommunikation eingetrieben werden, Priester sollten die Absolutionsgewalt über alle Sünden ihrer Pfarrangehörigen haben, Gerichtsverfahren zwischen Klerikern und Laien sollten vor einem örtlichen Gericht verhandelt werden, und Appellationen an das bischöfliche Gericht sollten nur in Ehesachen erlaubt sein.⁶ Das Aufstellen solcher Reformstatuten wurde von weitverbreiteten Unruhen gegen kirchliche Einrichtungen begleitet, indem immer mehr Bauern ihre Zehnten und Abgaben an auswärtige Pfründeninhaber zurückhielten und sich weigerten, die Herrschaft des Bischofs über sie zu anerkennen.⁷

Die Ersten Ilanzer Artikel vermochten den Aufruhr von 1525 und 1526 in der Republik kaum zu beenden. Die Bauern in den Vier Dörfern fuhren fort, ihre Zehnten und Abgaben jahrelang zurückzuhalten, da sie überzeugt waren, dass der Erste Ilanzer Artikelbrief ihre Haltung rechtfertige.⁸ 1526 beschlossen die Behörden der Republik, eine religiöse Disputation abzuhalten, und liessen damit ausdrücklich Fragen der kirchlichen Lehre in die politische Arena tragen. Dies führte zur Ilanzer Disputation von 1526, welche keiner Seite den Sieg brachte. Statt dessen erliessen die Bundshäupter und die Boten der Gemeinden eine weitere Serie von Artikeln zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat, nachdem sie vorerst einen politisch motivierten Ausfall in die Richtung der herkömmlichen Rechtgläubigkeit unternommen hatten. Diese Zweiten Ilanzer Artikel wurden gegen Ende 1526 beraten und in Kraft gesetzt.⁹

Obwohl die in Ilanz versammelten Geistlichen die Begründung der Kirche und die Rolle des Klerus aus der heiligen Schrift diskutiert hatten, übergingen die neuen Artikel solche Themen völlig. Vielmehr sprachen sie die politische Tätigkeit des höheren Klerus an sowie die wirtschaftlichen Lasten, welche die Ortskirche den Leuten auferlegte oder durch ihre Lehre rechtfertigte. Inmitten der Artikel, welche Zehnten, Gebühren und Bodenpacht regelten, fand sich einer, der jeder Gemeinde das Recht gab, ihren eigenen Pfarrer zu bestellen oder abzusetzen. Diese letztere Bestimmung eröffnete einen institutionell rechtmässigen Weg, den protestantischen Kult in den Drei Bünden einzuführen; dem Bischof waren damit jegliche geistlichen oder weltlichen Mittel entzogen, sich der Ernennung von reformierten Geistlichen zu widersetzen oder sie einzuschränken.¹⁰ Damit war von nun an der Grundstein gelegt für die Koexistenz zweier Konfessionen in der Republik;

zudem legte die Betonung der Gewalt der Gemeinden, ihre Geistlichen zu ernennen oder abzusetzen, die Diskussionsbedingungen für Entscheide über die Konfessionszugehörigkeit während des nächsten Jahrhunderts fest.

Diese Verhandlungsgrundlagen, in deren Brennpunkt die kommunale Entscheidungsbefugnis stand, waren völlig im Einklang mit den gleichzeitigen politischen Entwicklungen im Freistaat. Während die Bündner Gemeinden sich von der Kontrolle durch ihre Herren befreiten, übernahmen sie die Beschlussfassung wie auch die Verteilungsgewalt. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts wurde der Mehrheitsentscheid in öffentlicher Versammlung zunehmend zur rechtmässigsten und massgeblichsten Form der öffentlichen Entscheidungsfindung.¹¹ Gleichzeitig regelte man mit immer komplexeren Methoden die Verteilung des Nutzens und der Lasten aus dem Gemeindebürgersrecht wie aus der Mitgliedschaft im Bunde; demgemäß wurden die Mittel entweder aufgeteilt, oder falls dies nicht möglich war, im Turnus zugewiesen oder gar verlost.¹² Den gleichen Mechanismen wurde nach 1526 die Entscheidung über die Zugehörigkeit zur alten oder zur neuen Kirche unterworfen. Indem das Recht zur Auswahl eines Pfarrers den Gemeinden zugesprochen wurde, in denen die Volksabstimmung die bevorzugte Art der Entscheidungsfindung war, machten die Ilanzer Artikel die Wahl zwischen Protestantismus und Katholizismus zu einer Sache des Mehrheitsentscheides. Während des grössten Teils des 16. Jahrhunderts wurden daher die materiellen Ressourcen jeder Kirche als in der ungeteilten Verfügungsgewalt der Mehrheitsreligion stehend angesehen. Nach 1526 verkauften, verteilten oder verpachteten die Gemeinden häufig die Güter ihrer Dorfkirche, sie teilten sie aber nicht unter den Mitgliedern der gegensätzlichen Glaubensrichtungen auf.

Die kommunale Entscheidungsfindung zur Religionszugehörigkeit und die damit verbundenen Kämpfe über die Kontrolle des Kirchengutes liessen die Frage nach dem Recht des Einzelnen in bezug auf die Religion offen. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts entwickelten die Bündner Gemeinden jedoch einen neuen Ansatz des Gewohnheitsrechts auch zu diesem Thema. Die ältere Geschichtsschreibung hat sich oft auf ein Dokument gestützt, das angeblich 1526 ausgestellt wurde, den «Davoser Abschied»; dieser sollte jedem Individuum das Recht zugesprochen haben, zwischen katholischem und evangelischem Kult zu wählen, somit die Religionsfreiheit eingeführt haben und stillschweigend auch die Kultusfreiheit. Leider ist kein Original dieser Urkunde erhalten, und die früheste Erwähnung derselben geht bloss auf das spätere 16. Jahrhundert zurück.¹³ Darin wird der folgende Grundsatz zitiert:

Jedem Einzelnen jeden Geschlechts und jeglichen Standes, der innerhalb der Grenzen unserer Rhätischen Bünde wohnt, steht es frei

nach seinem Belieben und wie er von seinem Empfinden für den guten Geist ermahnt wird, jedwelche der zwei Religionen, nämlich die Römische und die Evangelische, zu wählen, zu ergreifen und zu bekennen.¹⁴

Ob nun tatsächlich ein solches Dokument 1526 verabschiedet wurde, ist hingegen weniger wichtig als der Vorgang, durch den dieser Grundsatz und das damit verbundene Prinzip, dass der Einzelne in eine Nachbargemeinde zum Gottesdienst gehen konnte, eingeführt wurden.

Der erste dokumentierte Fall, wo das Prinzip der kommunalen Gewalt über die Religionsausübung in Frage gestellt wurde, ereignete sich 1528 in Chur. Dort hatten die Dominikanermönche trotz der freudigen Annahme des Protestantismus durch die Stadt fortgefahrene, in ihrem Kloster die Messe zu feiern. Der Churer Bürgermeister klagte vor einem besonderen Schiedsgericht, das die Drei Bünde aufgestellt hatten. Er argumentierte, dass die Stadt trotz mehrerer Disputationen keine überzeugende Verteidigung der Messe gehörte und zudem die Drei Bünde «einhellig eins worden und beschlossen: was dz mer werde in ieder gmeint mess ze han, oder nit, dem soll der minder teyll folgen und dem meren glept werden.»¹⁵ Interessanterweise stellten die Verteidiger des Klosters diese Aussage nicht in Frage, sondern bauten ihre Verteidigung auf einer andern Bestimmung der Zweiten Ilanzer Artikel auf, welche den Bünden, anstatt den einzelnen Gemeinden, Gewalt über alle Klöster gab. «Was aber zu Chür in der pfarkilchen zmer syge, wollens inen darin nütz reden; iedoch so sygen zü Chur fyll from folck, die d mess noch gern hetten und syge so vyll iar und tag gehallten, dz sy hoffen, man soll sy nit abkennen.»¹⁶ Es ist klar, dass der Grundsatz der freien Religionswahl des Einzelnen 1528 noch nicht fest verankert war, doch jedermann stimmte überein, dass die Gemeinden darüber abstimmen sollten, welche Art Prediger sie ernennen wollten.¹⁷

Zusammenleben und Konflikt nach 1550

Der erste feste Beweis für das Bemühen der Drei Bünde, sich für die Minderheitsreligion einzusetzen, stammt nicht aus Bünden selbst, sondern aus den Untertanenlanden der Republik im Veltlin. Dort blieb die Bevölkerung beinahe ausschliesslich katholisch, selbst als immer mehr herrschende Gemeinden in Bünden protestantisch wurden. Nachdem die Protestanten in der Republik nach 1550 eine Mehrheit erlangt hatten, begannen Bemühungen, die unterworfenen Bevölkerung zu bekehren oder zumindest die Proselytenmacherei durch evangelische Prediger zu erleichtern. Ein Gesetz von 1557 veranschaulicht diesen Prozess. Nach einer ersten Lektüre erscheint das Statut von 1557 als Anstrengung, die religiöse Toleranz in den Gegenden zu fördern, welche von den Drei Bünden regiert wurden. Es wurde von der Forderung eingeleitet, dass Pfarrer und Messpriester «in den killichen mügend leren, das sacrament geben, kinder thouffen und die toden bestatten, ein

yettlichen nach synem bruch», und schloss mit der Ermahnung, die Untertanen sollten «des gloubens halben ein andren nitt stumpfieren noch verachten».¹⁸ Doch die Mitte des Statuts verrät, dass es in erster Linie darum ging, den Protestant en einen Zugang in die Veltliner Dörfer zu eröffnen, selbst wenn sie keine lokale Unterstützung genossen:

«Und wo in einer gemeinde two killichen sind, sol die ein den bredigkantten, die ander den mäspaffen in geben werden. – Und die güld, so zuo den killichen gehörtt, das sol sich gmeinden, wäm sy zuo gesteld werfen sol. – Und wo in einer gmeind nitt mer dan ein kilich ist, die sol beiden parthyen gewertig syn, doch einem theill vor dem andern nach.»¹⁹

Da die grosse Mehrheit der Veltliner Bevölkerung katholisch war und blieb, stellte eine solche Massnahme, die den Protestant en ein Anrecht auf Kirchenbenützung zusprach, eine klare Verletzung des Mehrheitsprinzips in religiösen Dingen dar.

Jegliche Vermutung, dass die reformierte Mehrheit durch eine solche Gesetzgebung an der Verbreitung von Toleranz interessiert gewesen wäre, wird durch einen Traktat widerlegt, der 1577 von einem Führer der Evangelischen Synode, Ulrich Campell, verfasst wurde. Unter der Überschrift «Betreffend die Pflicht von Amtsleuten über ihre geliebten Untertanen in Religionssachen» begann die Schrift mit dem Argument, dass jeder Amtsträger von Gott beauftragt sei, seine Untergebenen im Evangelium zu unterweisen. Die Drei Bünde jedoch seien demokratisch regiert, und eine klare Mehrheit «sowohl von Gemeindestimmen wie an Menschenzahlen» sei protestantisch. Deshalb, behauptete Campell, sei die Republik ein protestantischer Staat und also aufgerufen, ihren Untertanen die reformierte Religion vorzuschreiben.²⁰ Es ist klar, dass die einzige Duldung, welche diese Statuten vorsahen, jene der katholischen Untertanen war, die aufgefordert wurden, sich mit reformierten Pfarrern in ihren Dörfern und in ihren Kirchen abzufinden.²¹

In den souveränen Gemeinden der Republik blieb im Gegensatz dazu ein funktionales Gleichgewicht zwischen kollektiver und individueller religiöser Überzeugung durch das ganze 16. Jahrhundert erhalten. Sowohl in katholischen wie protestantischen Gegenden lief die lokale Kontrolle über die Kirche zur wachsenden politischen Autonomie an Ort parallel; beide Entwicklungen beruhten auf dem Ansehen und der Rechtmässigkeit von Mehrheitsentscheiden an öffentlichen Versammlungen.²² Am Ende des 16. Jahrhunderts war individuelles Abweichen nur dann annehmbar, wenn es auf die Privatsphäre begrenzt blieb, wie dies im Dorf Mulegns zu sehen ist, wohin Christlj Buol zog und 1595 Bürger wurde. Das Dorf war katholisch, Buol aber war Protestant; als er das Bürgerrecht erhielt, schwor er deshalb, keinerlei Neuerungen oder Änderungen der Religion vorzuschlagen. Nachdem er zum Bürger an-

genommen worden war, ging er nie auswärts, um seinen Glauben auszuüben, sondern passte sich äusserlich an, indem er an Feiertagen und Werktagen zur Messe ging.²³ Seine Söhne wuchsen dennoch als Protestant an, und nach dem Tod ihres Vaters unterstützten sie einen reformierten Pfarrer in einem Nachbardorf und gingen dorthin alle zwei Wochen zum Gottesdienst; dies führte zu einem Rechtsverfahren, um ihnen das Bürgerrecht abzuerkennen. Offensichtlich akzeptierte die Gemeinde die Buol, offene Protestant, als Mitbürger nur solange, als sie ihre eigenen religiösen Überzeugungen im Denken und Handeln völlig für sich behielten.

Als die Spannungen zwischen den Konfessionen gegen Ende des Jahrhunderts wuchsen, begannen die Gemeinden Massnahmen zu treffen, um eine solide konfessionelle Mehrheit auf Dauer zu sichern.²⁴ Wie der Fall Buol zeigt, bestand eine Möglichkeit zur Änderung des religiösen Gleichgewichts in einem Dorf darin, dass Zuzüger aus andern Teilen Bündens der Minderheitsreligion angehörten. Statt nun einfach eine solche Zuwanderung zu verbieten – was schwierig gewesen wäre, wenn man den Fleckenteppich der konfessionellen Zugehörigkeit im Freistaat bedenkt – begannen die Dörfer nach der Jahrhundertmitte von Neubürgern zu verlangen, dass sie sich in religiösen Angelegenheiten der Stimme enthielten. In den Vier Dörfern wurde so um 1567 herum eine relativ grosszügige Bestimmung für protestantische Neubürger erlassen.²⁵ Sie brauchten bloss zu schwören, in religiösen Dingen nicht zu stimmen und keine Neuerungen im Gottesdienst vorzuschlagen in jenen Dörfern, wo sie ansässig waren. Gemäss diesem Eid war es ihnen freigestellt, für ihren eigenen Gottesdienst auswärts zu gehen, wie die katholische Partei während den religiösen Streitereien des frühen 17. Jahrhunderts hervorhob.²⁶ In ähnlicher Weise hielt die Vereinbarung zu diesem Problem in Bergün, nachdem die Gemeinde 1601 ins reformierte Lager gewechselt hatte, als ersten Punkt fest, dass «in unser kilchhöri nun Füröhin, in gloubens sachen, keiner gezwungen syge noch werde.»²⁷ Dass diese Aussage keinerlei Glauben in die allgemeine Tugend der Toleranz widerspiegelte, zeigt sich jedoch im Vorwort des gleichen Dokuments; dort wird festgehalten: «und sonderlichn die lauffenden Mesß Pfaffen, in unseren Ewangelischen Kirchen nitt dulden und hie by uns inen nitt platz geben: dan es sich gentzlichen nitt gezymmen wyl, vermög Gottlichen wortts, das man ein acker mitt zweyerlei früchtten beseye, etc.»²⁸ Noch 1601 also verkündeten die Protestant eine längst traditionell gewordene Kombination von kommunaler Mehrheitsentscheidung über die Annahme einer der beiden zugelassenen Konfessionen und von Grenzen, wie weit der Einzelne gezwungen werden sollte, sich diesem Gemeindebewilligung zu fügen. Es war der Bruch mit diesem Muster, der in den Vier Dörfern nach 1611 zum Ausbruch von Gewalt führte.

Bevor wir uns jedoch den besonderen Ereignissen in Untervaz, Trimmis und Zizers zuwenden, gibt uns die Lage in Bergün noch ein paar weitere Anhaltspunkte zu den sich wandelnden Bedingungen der konfessionellen Koexistenz im späteren 16. Jahrhundert. Das Dorf war bis in die 1560er Jahre entschieden katholisch gewesen, und die Hinwendung zur Reformation hatte sich in seiner Bevölkerung nur langsam verbreitet. Unter der Führung einiger einflussreicher Persönlichkeiten hatte sich in den späten Siebzigerjahren jedoch eine protestantische Minderheit festgesetzt und begann, sich für einen Anteil an der lokalen Kirche und ihren Gütern einzusetzen.²⁹ Zunächst waren diese Bemühungen trotz der Unterstützung durch die protestantische Mehrheit des Gotteshausbundes erfolglos. Auch ein monatelanges aufwühlendes Predigen durch Ulrich Campell vermochte die katholische Mehrheit nicht zu röhren, während der Bischof von Chur sich ebenfalls aufraffte, den Bemühungen zur Teilung der Kirche von Bergün entgegenzuhalten. Er war sich der Gefahr der protestantischen Unterwanderung wohl bewusst und erliess 1573 einen, wie er hoffte, wirkungsvollen Aufruf an die höheren Behörden der Republik:

«Hieruff wellet ir eüch, getrewe, liebe gotzhusleütt, bedenckhen, dan ir wol wüssen tragtt, wie es bisher in Püntten gehaltten worden, dan alwegen das minder dem mehren hatt volgen müossen..... Sollte es aber under den puntsleütten soliche meinung haben (d.h. dass die protestantische Minderheit Anspruch auf einen von der Gemeinde bezahlten Prädikanten habe), so wurde hin wider billich und recht sein, wo in einer new gloubigen gmeind drei oder vier katolische funden wurden, das inen auch ein gantze gmeind ein priester ze haltten schuldig were.»³⁰

Indem sie das Mehrheitsprinzip angriffen, behauptete der Bischof, würden die Protestanten ähnliche Ansprüche von katholischen Minderheiten auf sich ziehen. Ob aus diesen oder andern Gründen, jedenfalls blieb Bergün formell katholisch bis mindestens 1592 und war nicht formalrechtlich reformiert – wiederum durch Mehrheitsentscheid – bis zum oben erwähnten Dokument von 1601.

Konfessionsstreit in den Vier Dörfern

Die Vier Dörfer bildeten politisch eine einzige Gemeinde in Bünden, aber die Dörfer genossen auch eine beachtliche innere Unabhängigkeit, um ihre Angelegenheiten zu regeln.³¹ In den zentralen Dörfern Igis, Zizers, Trimmis und Untervaz boten politische und wirtschaftliche Streitpunkte den Antrieb für frühe Reformationsunruhen. So setzten beispielsweise die Vier Dörfer nach ihrer Verabschiedung die zwei Reihen von Ilanzer Artikeln in den Zwanzigerjahren, wie ihre Nachbarn, prompt in Kraft. 1527 kaufte Zizers den grossen Zehnten aus, nachdem die höheren politischen Behörden das Bistum aufgefordert hatten, mit den Dörfern zu verhandeln. Trotz solcher Schritte blieben

jedoch drei der vier Dörfer katholisch; nur Igis und Hintervalzeina wurden reformiert.

Der religiöse Konflikt in den Vier Dörfern war für den Rest des 16. Jahrhunderts gedämpft.³² Die wenigen Dokumente, die sich dazu in den Gemeinearchiven erhalten haben, betreffen den Übergang bischöflicher Güter in die Hand der Gemeinden.³³ Als sie über die Anklagen abstimmten, welche gegen Bischof Thomas Planta 1560 erhoben wurden, kamen das reformierte Igis und das katholische Zizers zum selben Entscheid.³⁴ Auch wurde Igis in der Verteilung der Gemeindeämter keineswegs unterschiedlich gehalten, als die vier Dörfer diese 1539 neu organisierten.³⁵ Religiöse Einschränkungen für Neubürger, vermutlich von 1567, wiesen auf ein wachsendes Bewusstsein der konfessionellen Unterschiede hin; dennoch schweigen die Archive über irgendwelche Streitigkeiten in religiösen Fragen zwischen den vier Dörfern oder innerhalb derselben. Erst als eine kleine, aber einflussreiche protestantische Minderheit nach 1611 anfing, einen Anteil an den Dorfkirchen zu fordern, begann die Kette von Zusammenstößen, Tumulten und Prozessen, welche die nächsten dreissig Jahre nicht mehr abbrechen sollte. Die besondere Form des Konflikts in den Vier Dörfern enthüllte zudem rasch die Lücken und Widersprüche in den Grundannahmen, welche die meisten Bündner zu dieser Zeit über politische Macht und die richtige Ordnung des öffentlichen Lebens hegten.

Was die reformierten Minderheiten in Untervaz, Trimmis und Zizers brauchten, war ein Prinzip, das ihnen helfen würde, die Autorität der Mehrheitsentscheide in Religionssachen zu untergraben. Sie fanden deren zwei, auf zwei verschiedenen institutionellen Ebenen. Auf der Dorfebene benützten sie das Argument, dass die Dorfkirchen und deren Besitz eigentlich ein kommunales Gut seien und deshalb wie andere Gemeindegüter, etwa Bergweiden oder Pensionen fremder Fürsten, unter den Bürgern verteilt werden sollten. Im Gegensatz dazu betrachtete die herrschende Ansicht die religiöse Zugehörigkeit als unteilbares Merkmal der kommunalen Identität, und deshalb dem Mehrheitsbeschluss unterworfen. Weil aber die Entscheidung, wie die Kirche definiert werden solle, selber einem Mehrheitsentscheid unterstand, benötigten die Reformierten einen andern Hebel, um ihren Fall abzusichern; sie fanden ihn nicht auf Dorf- oder Gemeinde-Ebene, sondern auf jener ihres Bundes, des Gotteshausbundes. Die Urkunden und Gebräuche der Republik anerkannten im allgemeinen die Souveränität der Gemeinden in lokalen Angelegenheiten, akzeptierten aber das Machtwort des Bundes oder der ganzen Republik, wenn sich lokale Streitigkeiten als unlösbar erwiesen. Dies war nun genau der Ausweg, den die Protestanten brauchten; er war zudem verheissungsvoll, denn der Gotteshausbund verfügte über eine starke reformierte Mehrheit, und selbst die Drei Bünde als ganzes waren eher protestantisch als katholisch.

Diese Tatsache ermöglichte den Protestanten in den Vier Dörfern zu behaupten, auch sie folgten dem Mehrheitsprinzip, und so konnten sie die Legitimität der katholischen Stellung untergraben. Praktisch garantierte die protestantische Mehrheit im Gotteshausbund, dass die Vermittlungsgremien und Schiedsgerichte, welche zur Beurteilung der Sache ernannt wurden, in der Tat eher den reformierten als den katholischen Rekursen geneigt waren.³⁶

1611 appellierten einige Protestanten von Untervaz, darunter der stellvertretende Ammann und der Dorfschreiber, an den Bundstag für das Recht, ihre Dorfkirche benützen und einen reformierten Pfarrer anstellen zu dürfen.³⁷ Dass ihr Appell nicht unvorbereitet war, lässt sich aus der Tatsache schliessen, dass die Evangelische Synode der Republik erst einen Monat zuvor die Lage der protestantischen Minderheiten erörtert hatte.³⁸ Die protestantische Mehrheit auf dem Bundstag hob nicht nur den Untervazer Bürgereid auf, der von den protestantischen Zuzügern verlangte, auf das Vorschlagen kirchlicher Neuerungen zu verzichten, sondern sie hiess auch die Kirchenbenützung durch die Reformierten und die Anstellung eines Prädikanten gut. Die Untervazer Bürger, in ihrer überwältigenden Mehrheit immer noch katholisch, reagierten eher gemässigt auf diese Intervention. An einer Volksversammlung des Dorfes verwarfen sie die Forderung, den Protestanten Zugang zur Dorfkirche zu gewähren, bekräftigten jedoch ausdrücklich, dass die Protestanten sowohl auswärts ohne Hinderung zum Gottesdienst gehen könnten, wie auch dass sie einen reformierten Pfarrer einladen dürften, im Dorf in Privathäusern auf ihre Kosten zu predigen.

Diese Gelegenheit ergriff die reformierte Seite. Am 15. September 1611 kam der Churer Pfarrer Georg Saluz in Begleitung des Bürgermeisters und mehrerer Hundert Bewaffneter nach Untervaz. Nach einer kurzen Auseinandersetzung auf der Rheinbrücke begann er auf offenem Feld zu predigen, begab sich dann aber in die Dorfkirche, angeblich mit Bewilligung der Dorfbevölkerung.³⁹ In den darauf folgenden Wochen wurde der reformierte Gottesdienst in einer Scheune ausserhalb des Dorfes abgehalten und von zunehmendem Zorn der Bevölkerung begleitet. Als à Porta, einer der angriffigsten reformierten Pfarrer, anfangs Mai 1612 die Predigt hielt, wurde er von den Dorffrauen am Bart gezerrt und in den Brunnen geworfen.⁴⁰ Inzwischen zogen die Protestanten das Dorf auch vor Gericht, um die Benützung der Hauptkirche einzuklagen; Ende 1611 hatte ein Gericht des Gotteshausbundes ein Urteil erlassen, welches den Protestanten die Benutzung der Dorfkirche nach den Katholiken gestattete, sie von der Einhaltung der katholischen Feiertage im Dorf entband und die proportionale Aufteilung des Pfrundgutes nach der Anzahl Haushalte verfügte. Zusätzlich verfällte das Gericht die Gemeinde in eine harte Busse wegen der «Widersetzlichkeit» gegen die Gewalt des Bundes und wegen der Beleidi-



gung à Portas. Unterdessen baten die Untervazer den benachbarten Grauen Bund, der eine katholische Mehrheit aufwies, sowie die katholischen Orte der Eidgenossenschaft um Unterstützung. Die sich hochschaukelnde Spannung konnte in Untervaz nur durch das Eingreifen des französischen Gesandten gedämpft werden; er handelte einen Kompromiss aus und überredete die katholische Mehrheit in Untervaz, diesen mindestens vorläufig anzunehmen. Er verkündete, dass «die zwei Religionen, nämlich die katholische und die evangelische frei sein sollten in Untervaz und dass jede Seite in der Kirche Gottesdienste feiern durfte mit Frauen, Kindern, Bediensteten, in Sicherheit ohne jegliche Hinderung». Den Katholiken wurde der Vortritt bei der Benützung der Kirche gewährt, und die Protestanten versprachen, den Altar und die Zierden nicht anzurühren. Wie im einseitig verhängten Urteil von 1611 jedoch wurden die kirchlichen Einkünfte proportional nach der Anzahl Haushaltungen aufgeteilt, die sich zu jeder Konfession bekannte; ebenso wurde den Protestanten ein Viertel der Sitze im Gemeinderat zugesprochen und alle drei Jahre das Recht auf einen protestantischen Ammann, der allerdings von der ganzen Gemeinde gewählt werden musste.⁴¹

Bevor wir zu den Konflikten übergehen, die im Jahr darauf in Trimmis und Zizers ausbrachen, sollten hier ein paar Schlüsselpunkte

Untervaz:
Aufnahme des
Dorfzentrums mit
der katholischen
Pfarrkirche St. Lau-
rentius (unten).
Die Evangelischen
benutzten im
17. Jahrhundert die
gleiche Kirche, erst
1700 konnten sie in
ihre eigenes Gottes-
haus ziehen (oben).

festgehalten werden. Erstens erreichte die reformierte Minderheit in Untervaz die meisten ihrer Ziele, indem sie den Streitpunkt von Untervaz weg in grössere Versammlungen verlegte, wo die Protestanten die Oberhand hatten. Die Beziehungen zwischen zentraler und lokaler Ebene waren zu jener Zeit in der Republik immer noch fliessend. Weitherum akzeptierte Grundsätze, wie etwa die Mehrheitsherrschaft, hielten für Fragen wie diese nicht unbedingt eindeutige Antworten bereit. Letztlich ging es darum, welche Mehrheit von Bedeutung war. Überdies stützte sich der Fall der Protestanten auf ein alternatives Modell der Rechtmässigkeit, wenn sie einen Anteil an der Kirche forderten. Die Bündner waren das Aufteilen oder den abwechselnden Gebrauch in der Nutzung von Gütern unterschiedlichster Art gewohnt; dies machte sie empfänglicher für das Argument, dass auch eine Kirche und ihr Stiftungsgut geteilt oder im Turnus genutzt werden konnte in einer Weise, die den verhältnismässigen Anteil von Katholiken und Protestant in einer Gemeinde berücksichtigte. Schliesslich betonte auch der vom französischen Gesandten ausgehandelte Kompromiss wiederholt den öffentlichen Frieden und die Verantwortung der Nachbarn, die «einanderen mit schmach oder Lästerworten nit antasten sollen, sondern in gutem friden lauth dem Pundtsbrief gegen einanderen leben».⁴²

Obwohl der allgemeine Verlauf der Ereignisse in Trimmis jenem in Untervaz ähnlich war, schraubte sich die Intensität des Konflikts rasch höher. Die Trimmiser hatten den Misserfolg der relativ gemässigten Haltung der katholischen Mehrheit in Untervaz beobachtet und waren anscheinend entschlossen, nicht den gleichen Fehler zu begehen. Um 1612 herum bekannten sich der Landammann von Trimmis, Oswald Gaudenz, und sein Bruder öffentlich zu ihrem reformierten Glauben und verlangten, dass die grössere der zwei Trimmiser Kirchen ihnen ausgehändigt und «das inen das rein evangelium in ihren Kirchen geprediget werd».⁴³ Selbst ohne die vorangegangenen Unruhen in Untervaz war klar, dass eine solche Forderung von der katholischen Mehrheit zurückgewiesen würde; aber wie ihre Brüder in Untervaz appellierte die Reformierten bald an den Bundstag, nämlich gegen Ende des Jahres 1613. Unter katholischen Protesten erliess der Gerichtshof einen «Kompromiss», ganz ähnlich jenem in Untervaz. Beide Kirchen wurden als Gemeindegut erklärt, das beiden Konfessionen zustehe, obwohl die Mehrheitskonfession den Vortritt haben sollte. Die Mehrheit durfte auch die Pfründe verwalten, musste aber die Einkünfte im Verhältnis der Anzahl Haushalte jeder Konfession teilen. Nachdem sie so erneut auf der Bundesebene überstimmt worden waren, äusserten Katholiken aus der ganzen Republik ihre Unzufriedenheit mit der Art, wie hier das Mehrheitsprinzip angewandt wurde. Sie hielten fest, dass die Bundesgenossen, welche «der widerwertigen neuen religion sindt, so offt es zu span khumbt, uns übermehrend, gerichte und rechte setzend nach irem



gefallen und dan, welche nit obediren und gehorsammen wellen, gewälttätige mitel brauchendt.»⁴⁴ Dies bedeutete jedoch nicht, dass die katholische Seite die Legitimität opfern wollte, welche ein Mehrheitsentscheid ihnen im Zusammenhang des politischen Lebens der Republik gewährte. Sie machten statt dessen im Januar 1614 einen andern Vorschlag: In Zukunft sollte jede Gemeinde in einem Mehrheitsentscheid für sich selbst bestimmen, ob sie einen katholischen oder reformierten Geistlichen anstellen wollte, und «der minderteil möge dan syn religion anderswo üben wo er welle.»⁴⁵ Angesichts der ausserordentlichen Legitimität der Gemeindeautonomie war dies ein kluger Schachzug, und zwang die Führer der Bündner Protestanten dazu, das unpopuläre Gegenargument vorzubringen, dass man den einzelnen Gemeinden nicht zuviel Macht geben sollte.⁴⁶ Kurz, die Katholiken nahmen nun eine Haltung ein, welche die Protestanten weniger als eine Generation früher vertreten hatten.

Die erhaltenen Gerichtsprotokolle zum Fall Trimmis machen klar, dass die Lage sich 1614 noch verschlimmerte. Im Mai dieses Jahres griff ein bewaffneter Trupp aus Chur das Dorf an: Nachdem es ihnen nicht gelungen war, den Zugang zur grossen Kirche zu gewinnen, brachen sie in die kleinere Emerita-Kapelle ein. In den folgenden zwei Jah-

Trimmis:

Bild links: Katholische Pfarrkirche St. Caropoforus (Aufnahme: Salzborn 1933)
Bild rechts: obere Kirche, derer sich 1614 die Evangelischen mit Gewalt bemächtigten.

ren scheiterten mehrere Kompromissversuche, obwohl sie den Katholiken weiter entgegenkamen als der Vergleich von Untervaz. Gegen Ende 1615 trat ein anderes Gericht zusammen, diesmal mit einer gleichen Zahl katholischer und protestantischer Richter besetzt, um die Spätfolgen der Ausschreitungen von anfang Jahr zu behandeln.⁴⁷ Die erhaltenen Zeugen-Aussagen veranschaulichen die hohe Spannung. Reformierte beklagten sich, dass ihr Heu und die Landwirtschaftsgeräte mutwillig zerstört worden waren; auch hatten sie Drohungen gehört, «sy wollent Jnnert 8 tagen die luttrische Kätzer ussrütten und brennen.»⁴⁸ Ein anderer Mann berichtete, «von Pfaffen in der Kylchen in siner predig habe er ghört, denn er gsagt es seindt drey Mörder alss der böss Geyst, die Lutterisch und den dritten habe er vergessen.»⁴⁹ In einer Aussage über einen Aufruhr, den das Gericht behandelte, erklärte «Elsj Kochj, (sie) habe Hartmann Hartmann mit dem blossen Schwerth gsehen louffen, und als sj in gfraget, wo er hin wölle, habe er gsagt, Er wölle die Predicanti suochen.»⁵⁰ Ein Grossteil der Zeugenaussagen bezug sich auf den Punkt, dass die Katholiken sich geweigert hätten aufzuhören, als ihnen Friede geboten wurde – ein Vergehen, das an sich schon eine ernsthafte Verletzung der Dorfstatuten war und das die Intensität der aufgewühlten Leidenschaften in Trimmis zeigt:

«Item der hartman hartm. habe gsagt, gendt unß den alte schölmen ussj, und witter habe er ghört, dz die Cattolischen den Euangeli-schen ussj geladen. Item die wiber handt die red bstetet, und soul witter, dass Hans Sch[unlesbar] gsagt, alß man vom friden gsagt, Er geantwortet, Er fragj keinen friden nach.»⁵¹

In Trimmis wie in Untervaz sehen wir also das gleiche Bemühen einer protestantischen Minderheit, die religiöse Koexistenz neu zu definieren, nämlich als eine Angelegenheit der Ausscheidung und Aufteilung von Mitteln, anstatt der Mehrheitsentscheide. Gewitzigt durch ihren Rückschlag im benachbarten Untervaz, schlügen die Katholiken in Trimmis härter zurück und arbeiteten auf eine lokale Stärkung des Mehrheitsprinzips hin. Die Kompromisse, die Trimmis schliesslich aufgerlegt wurden, stellten für die Protestanten einen Sieg dar, denn sie anerkannten die reformierten Ansprüche auf einen Anteil an ihrer Kirche. Obwohl die Lösung, welche die Katholiken 1614 vorschlugen, beinahe identisch war mit jener, welche die Protestanten in Bergün 1601 durchgesetzt hatten, genügte sie nicht mehr, um die reformierte Seite zufriedenzustellen. Unter diesen Umständen erstaunt es nicht, dass jeder von aussen aufgezwungene Vergleich unstabil blieb und dass Trimmis weiterhin ein Ort mit beträchtlichen religiösen Spannungen war.

Zizers war das grösste der vier Dörfer und der Regierungssitz der Gerichtsgemeinde. Die Kämpfe in Untervaz und Trimmis mussten daher auch hierher übergreifen, sobald genügend einflussreiche Bürger von Zizers ihre Zugehörigkeit zum reformierten Bekenntnis bezeugten,

was Ende 1612 geschah. Die Mehrheit in Zizers kam ihnen zunächst entgegen: Nach einer ersten Weigerung, überliess man den Protestanten die kleinere Kirche St. Andreas zum Gebrauch, und die ersten reformierten Gottesdienste wurden ohne Störung abgehalten. Mit den Worten von Pfarrer Georg Saluz gesagt: «dan Untervazzen sach hatt sy mores glernt.»⁵² Die Dinge verliefen fast ein Jahr lang problemlos, bis die reformierte Faktion in Zizers ihrem Prädikanten Johann à Porta auf Betreiben der Evangelischen Synode das Dorfbürgerrecht verlieh, ohne sich mit ihren katholischen Mitbürgern abzusprechen. Zusätzlich riefen die Protestanten den Gotteshausbund an – ihre bevorzugte Taktik – um die Kontrolle über die grössere Kirche St. Peter und Paul samt ihrer Pfründe zu erlangen. Wie sie sagten, es habe nun «ein guet anzahl zuo der evangelisch religion» im Dorf – genügend Grund nach ihrer Meinung, um ihnen den Vorzug einzuräumen. Die Bünde beschlossen, eine Untersuchungskommission aus zwei reformierten und einem katholischen Mitglied zu ernennen. Natürlich weigerten sich die Katholiken, diese Anordnung gutzuheissen; doch die Kommission machte sich an die Arbeit, eine ähnliche Übereinkunft wie in den andern Dörfern aufzusetzen: Beide Religionen sollten die Kirchen benützen können; die Katholiken konnten das Pfrundgut behalten, solange sie in der Mehrzahl waren, mussten aber die Einkünfte proportional teilen; einmal mehr wurden die Katholiken dazu verurteilt, bedeutende Gerichtskosten zu bezahlen wegen ihres «Widerstrebens». Zudem ging der Druck der reformierten Seite weiter, indem die Protestanten die alleinige Kontrolle über St. Peter und Paul übernahmen, nachdem sich die Katholiken weigerten, die Kosten und Bussen zu zahlen, die ihnen auferlegt worden waren. 1615 zerrten die Protestanten den katholischen Priester, Oswald Carnutsch, mit Gewalt aus der Kirche, als er versuchte, dort der katholischen Mehrheit zu predigen; eine bewaffnete Auseinandersetzung konnte nur knapp vermieden werden.

Um die wachsende Spannung im Dorf zu dämpfen, wurde im November 1616 eine neue Übereinkunft geschmiedet. Weil sie die widersprüchlichen Praktiken und Grundsätze, welche die gegnerischen Parteien erzwingen wollten, so lebhaft zusammenfasst, ist dieses Dokument besonders aufschlussreich. Das Vorwort betonte den tatsächlichen Schaden, den religiöse Zwietracht unter allen Dorfbürgern anrichtete, sodass « zu besorgen wo nit der Allmächtig Gott als ein urheber des fridens mit seiner gnaden unss den Geist des fridens und der Liebe gegunnet, weitere und grössere ungelegenheiten zuerwarthen het- tend.»⁵³ Die Gefahr lag, wie das Vorwort darlegte, im Geist der «Zweytracht»; deshalb legte der erste Artikel der Übereinkunft fest, dass die Ausübung beider Religionen in der Gemeinde völlig frei sei, in der ausdrücklichen Absicht, dass die Einwohner «nit als zwo Gmeinden oder Partheyen, sondern ein Gemeind sein» mögen.⁵⁴ Da der Rest des



Schriftstücks sich anschickte, die Kirchen und ihre Güter zu teilen, erscheint dieser schöne Gedanke eher als eitle Hoffnung denn als realistische Schlussfolgerung; aber auch so hob sich dieses Dokument von ähnlichen Übereinkünften in Trimmis und Untervaz ab. Während jene Kompromisse sich auf die Aufteilung der Güter verlegt hatten – ob im Verhältnis zur Anzahl der beteiligten Haushalte oder zu gleichen Teilen zwischen den zwei Partien – betonte die Zizerser Urkunde den gemeinsamen Besitz der betroffenen Güter. Wenn auch verschiedene Vorschriften die Benutzung der zwei Kirchen und die Teilung der Unterhaltskosten und der Einkünfte regelten, zog doch ein Artikel am Ende sorgfältig die Grenzen solcher Teilung: «Es soll aber alles der gantzen Gmeindt ohnverschiedtenlich bleiben, als beide Kirche, Glöckken, Kirchenzierz, damit allweg zuschalten und walten nach ihrem gefallen.»⁵⁵ Insgesamt unterschied sich dieses Bemühen ausgeprägt von der immer detaillierteren Aufzählung der Rechte, über welche die «katholische Gemeinde» und die «Evangelische Gemeinde» verfügten, wie sie in den ausgehandelten oder aufgezwungenen Vereinbarungen von Untervaz und Trimmis zu finden sind. In Zizers gab es 1616 einen Augenblick, in dem eine Gemeinde versuchte, den Grundsätzen der verhältnismässigen Teilung oder Parität so wenig wie möglich nachzuge-

Zizers:
**Historische Flug-
aufnahme mit der
katholischen Pfarr-
kirche St. Peter und
Paul (rechts); die
kleinere Kirche
St. Andreas (Mitte)
ging 1644 endgültig
an die Evangelischen.**

ben, selbst als sie jenen Bereich ihres Lebens abtrennten, wo ein Zusammenleben nicht länger möglich war.

Das Zizerser Dokument von 1616 war ein Echo auf zeitgenössische Urkunden aus andern Teilen der Drei Bünde, das auf eine alternative Lösung hinwies. Wenn Katholiken und Protestanten «ein Gmeind» bleiben und gleichzeitig ihre religiösen Überzeugungen bekräftigen konnten, bedeutete dies, dass die politische Gemeinde von der religiösen Identität abgehoben und nicht von ihr abhängig war. Eine solche Auffassung wäre unter der älteren Praxis nicht möglich gewesen: Wie wir bei Christlj Buol in Mulegns sahen, konnte er nur in einem rein privaten Sinne protestantisch bleiben, wenn er sich als Bürger seines Dorfes betätigen wollte. Mitgliedschaft im Dorf hiess Mitgliedschaft in der Kirche. Eine Abweichung war nur im völlig privaten Bereich möglich. Dies war nicht bloss eine Sache der Identität: Das ganze Dorf unterhielt die Kirche durch Gebühren, Abgaben auf Gemeindeland und aus in der Vergangenheit errichteten Stiftungen. Wenn das Zizerser Abkommen dem Geist und dem Buchstaben gemäss befolgt worden wäre, hätte sich eine neue Möglichkeit gezeigt: Eine weltliche Gemeinde, die den Unterhalt beider Kirchen sicherstellte, ohne einer der beiden die alleinige Gewalt zu geben; und ein Dorf in welchem Katholiken und Protestanten nebeneinander wohnten und lebten, «wie es ehrlichen Gmeinds Leutten und nachpuren wol gezimmet.»⁵⁶

Schluss

Was sagen uns die Kämpfe in den Vier Dörfern und in der Republik der Drei Bünde über die Praxis der religiösen Koexistenz während des langen 16. Jahrhunderts, oder über die Idee der Toleranz im allgemeinen? Als erstes zwingen sie uns zur Einsicht, wie sehr Anschauungen von Toleranz oder religiöser Freiheit vom lokalen Umfeld abhängig sind. Es war leicht zu behaupten, die Religion sei «frei» in der Republik, mindestens für die Anhänger der zwei herrschenden Bekenntnisse; dennoch wollte der Ausspruch nichts besagen, bis diese Freiheit in die Praxis umgesetzt wurde. Er konnte die Freiheit meinen, an ein Bekenntnis zu glauben, solange als man öffentlich die Regeln des andern befolgte, wie im Falle Christlj Buol. Er konnte aber auch das Recht bedeuten, in ein anderes Dorf zum Gottesdienst zu gehen; oder das Recht, die gleiche Kirche für den Gottesdienst zweier verschiedener Glaubensrichtungen zu benützen und das Stiftungsgut zu teilen, welches ein Dorf über Generationen angehäuft hatte, um seine Kirche zu erhalten. Jede dieser Möglichkeiten hatte auch Auswirkungen auf die materiellen Güter, die kollektive Identität und die politischen Verfahren.

Folgerichtig scheint die Bezeichnung der Bewohner der Vier Dörfer als «tolerant» oder «intolerant» eher vom Gesichtspunkt des Betrachters abzuhängen als vom Verlauf der Ereignisse im frühen 17. Jahr-

hundert. Es erscheint ebenso einleuchtend zu sagen, die Dörfer seien toleranter geworden, indem sie den Protestanten das Recht gewährten, ihre Dorfkirchen zu benützen und ihnen einen Anteil an den öffentlichen Stiftungen zum Unterhalt des Klerus gewährten; oder zu sagen, dass die reformierte Seite intolerant die katholische Mehrheit ihres Eigentums und der Unverletzlichkeit ihrer Kirchen beraubt habe, als sie an eine ihnen geneigte Mehrheit auf höherer Ebene appellierte (wenn man bedenkt, dass die Katholiken zunächst bereit waren, den Protestanten in Untervaz ihren Gottesdienst zu bewilligen und sie einen Pfarrer auf eigene Kosten unterhalten zu lassen). Man kann einräumen, dass ein Ergebnis der Auseinandersetzung darin bestand, jede Seite noch unwilliger zu machen, mit der andern zusammenzuleben; auch wenn Gefühle der kommunalen Einheit und die Furcht vor schädlichen Konsequenzen beide Seiten dazu brachte, mit den unbequemen Kompromissen zu leben, die sie angenommen hatten.⁵⁷ Zudem bedeutete die Tatsache, dass das Kirchengebäude und seine Stiftungsgüter als kollektives, öffentliches Eigentum aufgefasst wurden, dass es keinen «neutralen» oder weltlichen Standpunkt geben konnte zu ihrer Verfügbarkeit: Die Entscheidung selbst, ob die kirchlichen Mittel zu teilen seien oder der Mehrheit zu überlassen – beides mögliche und rechtmässige Lösungen in der politischen Kultur der Region – hiess die katholische oder die protestantische Seite ergreifen, wie wir gesehen haben. In andern Worten, selbst die Überzeugung, dass die Kirche ein öffentliches Gut sei, war konfessionell gefärbt und verhinderte jegliche neutrale Trennung von «Kirche» und «Staat».

Zum Zweiten warf die Regelung der Einzelheiten religiöser Koexistenz unvermeidlich die Frage auf, welche Massnahmen sowohl traditionell rechtmässig als auch angemessen waren, um die Folgen der religiösen Freiheit zu bewältigen. Es war selten, dass eine der beiden Seiten in diesem Konflikt neuartige oder vernunftmässige Grundsätze ins Spiel brachte, um ihre Auffassung zu stützen. Ganz im Gegenteil: Jede Seite versuchte aufzuzeigen, dass sie bloss die altbewährten Methoden befolgte, um zu den gewünschten Schlüssen zu gelangen. Als Ergebnis dieser Tendenz legten die Religionskämpfe die sonst versteckten Konflikte offen zwischen den Politpraktiken, nach welchen sich die Bündner regierten. War der Mehrheitsbeschluss oder die proportionale Aufteilung die richtige Antwort auf die Frage von zwei Konfessionen in einem Dorf? Besass das Dorf oder der Bund oder die Drei Bünde gemeinsam die abschliessende Gerichtsgewalt über hartnäckige lokale Konflikte? Die religiöse Polarisierung setzte die Grundlagen der Verständigung, welche die Republik beinahe ein Jahrhundert zusammengehalten hatten, einem grossen Druck aus.

Zuletzt bleibt festzuhalten, dass die ganze Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten in den Vier Dörfern beinahe

ohne einen ausdrücklichen Hinweis auf Toleranz geführt und abgeschlossen wurde. In den wenigen Beispielen, in welchen «Dulden» erörtert wurde, wie in Bergün 1601, wurde es ausdrücklich als unvereinbar mit dem Willen Gottes zurückgewiesen. Dennoch ging die Bevölkerung der Vier Dörfer trotz des Fehlens einer positiven Theorie der Toleranz tatsächlich von einer Version von Toleranz (wie es heutige Analytiker nennen würden) zu einer andern über. Gewiss war die religiöse Praxis hier und in den Drei Bünden überhaupt bedeutend freier als in vielen andern Teilen Europas jener Zeit. Die Regulierung jener Toleranz – des institutionellen Rahmens für das Leben mit unvereinbaren Überzeugungen – war für die Bündner dieser Epoche vor allem eine Sache der Konfliktbewältigung. Die betroffenen Menschen argumentierten gewiss aus ihren Werten und Grundsätzen heraus (deren erster das Herkommen war), sie brauchten aber keine Theorie der Toleranz, um tolerant oder auch intolerant zu sein.

- 11 John Locke, Hsg. John Horton und Susan Mendus: *A Letter Concerning Toleration*, in focus, London und New York: Routledge 1991; z.B. 17. Nach Robert Kraynak hatte Locke schon in seinen früheren Schriften zur Toleranz einen Zivilbeamten vorausgesetzt, dessen erste Pflicht es war, die öffentliche Ruhe und Ordnung zu wahren, jedoch als Argument für die Zwangsverordnung von religiöser Einheit: John Locke: *From Absolutism to Toleration*, in: *American Political Science Review* 74 1, 1980, 53–69.
- 2 Aus der umfangreichen Literatur ist besonders hervorzuheben: Paul Warmbrunn: *Zwei Konfessionen in einer Stadt: Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, in: *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte
- 3 Zu Polen siehe Tzabir Johannes: *Geschichte der polnischen Toleranz*, Verlag Interpress, Warschau, 1977. Zur Schweiz, Steiner Paul: *Die religiöse Freiheit und die Gründung des Schweizerischen Bundesstaates*, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1976.
- 4 Die neueste Untersuchung der politischen Geschichte dieser Region in der frühen Neuzeit ist mein Buch: *Early modern Democracy in the Grisons*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (deutsche Ausgabe demnächst). Die älteren Standartwerke mit ausführlichem Erzählstoff sind Pieth Friedrich: *Bündnergeschichte*, Chur 1945 (2. 1982), und Moor, Conradin von: *Geschichte von Currätien und der Republik «gemeiner drei Bünde» (Graubünden)*, 3 Bände, Chur 1871.
- 5 Zur weltlichen Gemeinde in Bünden siehe Head R.: *Early Modern Democracy*, 73–89 und die dort zitierte Literatur.
- 6 Vasella, Oskar: *Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefes vom 4. April 1524 und des Eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 34, 3–4 1940, 185–86.
- 7 Handlungsweisen und Strategien der Bauern sind systematisch beschrieben bei Vasella Oskar: *Der bäuerliche Wirtschaftskampf und die Reformation in Graubünden, 1526 bis etwa 1540*, in: *Jahresbericht der Historisch-antiquarischen Gesellschaft von Graubünden* 73, 1943, 1–183.
- 8 Vasella, Oskar: *Die Entstehung der bündnerischen Bauernartikel vom 25. Juni 1526*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte* 21, 1 1941, 58–78; und derselbe: *Bauernkrieg und Reformation in Graubünden*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte* 20, 1 1940, 1–65, hier 25–32.
- 9 Originaltext bei Jecklin, Constanț: *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens (Als Fortsetzung von Mohrs Codex Diplomaticus)*, Chur 1883, 89–95.
- 10 Der Artikel über die Pfarrerwahl nahm keinen besonders herausragenden Platz in den Zweiten Ilanzer Artikeln ein; er erschien an dreizehnter Stelle zwischen Jagdvorschriften und einem Artikel über einheitliches Mass und Gewicht. Die Bestimmung über einen angemessenen Unterhalt für Pfarrherren ist der Hauptpunkt, während die Übertragung der Anstellungs- und Entlassungsbefugnis an die Gemeinden fast wie ein nachträglicher Gedanke erscheint. Jecklin: *Urkunden*, 92–93.

Anmerkungen

- 11 Diese Entwicklung ging einher mit einer Tendenz zur Oligarchie einiger Familien, ein Zustand, der Intensität der sogenannten Bündner Wirren des 17. Jahrhunderts wesentlich beitrug.
- 12 Für einen Überblick siehe Head: Early Modern Democracy, 73–89.
- 13 Dieser Text erscheint zuerst in Ulrich Campells «Historia Raetica» aus den Jahren um 1570, veröffentlicht als: Ulrici Campelli Historia Raetica, hg. von Placidus Plattner in: Quellen zur Schweizer Geschichte, 8–9, Basel 1887–1890, 2, 161, er wird auf eine Versammlung vom 15. März 1526 datiert.
- 14 Zitiert aus Petro Domenico Rosius à Porta: Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum, Chur, Societatis Typographicae, 1771, I, 146. Die Echtheit dieses Dokuments ist fraglich, nach Oskar Vasella: Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit, 1515–1529, Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Beihefte, 13, Freiburg i. Ü., 1954, 67, Anm. 1.
- 15 Zitiert bei Fritz Jecklin, Hg.: Beitrag zur Churer Reformationsgeschichte», in: Anzeiger für schweizerische Geschichte, 3, 1895, 225–228.
- 16 Daselbst.
- 17 Es gibt fast keine Beweise und sehr wenig Auseinandersetzung über die religiösen Rechte von Minderheiten überhaupt aus dieser Epoche. Die einzige klare Aussage über die Ansichten religiöser Minderheiten steht im Zusammenhang mit den Wiedertäufern und andern priesterlosen Sektionen, welche in Bünden sogenannte wie im Rest der Schweiz verbannt waren. Einzig die «zwei Religionen» genossen das Vorrecht kommunaler Wahl.
- 18 Das Statut ist zitiert in Fritz Jecklin: Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gem. III Bünde, 1464–1803, 2 Bde., Basel 1907, 2, 272, (Nr. 278, 18. Januar 1557)
- 19 am gleichen Ort
- 20 In: De officio magistratus erga subiectos suos charissimos in religionis causa, in ipsorum salutem. Archiv der Evangelisch Rhätischen Synode, Msc. B 3, 27–35, hier 27–28. Dieser Traktat wurde bei der Versammlung von 1577 in das Protokoll der Rhätischen Synode eingefügt.
- 21 Campell gab immerhin zu, dass den herrschenden Gemeinden der Drei Bünde, anders als den Untertanen, weiterhin gestattet sein sollte, den Katholizismus zu praktizieren. Er bezeichnete dieses Zugeständnis jedoch als «Gnade» im Interesse des öffentlichen Friedens. Im selben Traktat, 29.
- 22 Head: Early Modern Democracy, 75–82.
- 23 Buols Verhalten ist in einer Zeugenaussage eines Prozesses seiner Erben von 1645 beschrieben. Pfarrarchiv Mulegns, Urkunden, Nr. 12.
- 24 Zur Periodisierung und zum theoretischen Rahmen für das Verständnis dieser Spannung, welche um diese Zeit in allen deutschen Landen auftrat, siehe besonders Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, in: Enzyklopädie der Deutschen Geschichte, V. 12, München 1992.
- 25 Das Datum von 1567 ist fraglich, da kein Original erhalten ist. Die Bestimmung wird berichtet in katholischen Quellen von etwa 1640 an, besonders in der betont konfessionellen «Historia Religionis». BAC, Historia Religionis B, 11.
- 26 Siehe Berger, Hans: Die Einführung der Reformation im Kreis der Fünf Dörfer und die daraus folgenden Kämpfe – Ein Beitrag zur Bündner Kirchengeschichte, Diss. Zürich 1950, 35, und unten.
- 27 GA Bergün, Urkunden, Nr. 46, 5. Juli 1601.
- 28 Daselbst.
- 29 Siehe Camenisch, Emil: Bündnerische Reformationsgeschichte, Chur 1920, 471–78.
- 30 Jecklin: Materialien, 2: 438 (Nr. 426, 17. Aug. 1573).
- 31 Jedes der vier Hauptdörfer (Igis, Zizers, Trimmis, Untervaz) hatte seine eigene Pfarrkirche; Zizers hatte noch eine zweite, kleinere Kapelle. Die Pfarrei Felsberg umfasste ein Zeit lang auch den Weiler Sais ob Trimmis, während Valzeina unter den Pfarreien Zizers, Felsberg und Trimmis aufgeteilt war, politisch aber unter den Gemeinden der Vier Dörfer, Jenaz und Seewis. Siehe: Helvetia Sacra, Hg. Albert Bruckner, Bern, 1972–, I.i: 600–01; auch Sererhard Nicolin: Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden, Hrsg. von Oskar Vasella, Chur,² 1994, 201–02.
- 32 Dies gilt allgemein für Bünden, mit Ausnahme der Zeiten, wenn in einzelnen Gemeinden eine protestantische Bewegung zum Wechsel ins reformierte Lager entstand. In solchen Fällen konnte beachtliche Gewalt ausbrechen, bis die endgültige Abstimmung stattfand. In der Regel nahm der Konflikt jedoch unverzüglich ab, sobald die (weltliche) Gemeinde ihre religiöse Zugehörigkeit gewählt hatte.
- 33 Ein allgemeiner Überblick bei Camenisch: Bündnerische Reformationsgeschichte, 514–16. Neben den oben zitierten Belegen regelte ein Schriftstück von 1539 (GA Zizers, Urkunden, Nr. 54) die Ernennung von Strafrichtern im Turnus unter den einzelnen Gemeinden, weil der Bischof dieses Recht nicht länger besass; eine Urkunde von 1554 aus Zizers

- (GA Zizers, Urkunden, Nr. 81) befahl die Beschlagnahme des Widums (Pfarrgut) wegen des «Niedergangs» des Klerus, der sich weigerte, ihre Kirchengüter zu unterhalten; verschiedene Schriftstücke von 1576 verzeichnen die Umwandlung verschiedener Landstücke des Bischofs oder des Kapitels in Erblehen (GA Zizers, Urkunden Nr. 93–98). Erst 1649 waren die letzten bischöflichen Eigentumsrechte abgelöst.
- 34 Jecklin: Materialien, 2: 286–88, Nr. 296.
- 35 GA Zizers, Urkunden, Nr. 54.
- 36 Die Akten lassen daran keinen Zweifel, und tatsächlich beklagte sich die katholische Seite in den Vier Dörfern laut und häufig, dass sie keinen fairen Prozess erhielte. Siehe z. B. StAGR AB IV 5/12, 375.
- 37 Die Erzählung beruht in diesem und den folgenden Abschnitten über Trimmis und Zizers hauptsächlich auf Berger: Einführung, 3–52, obwohl manche meiner Schlussfolgerungen sich von den seinigen abheben. Siehe auch J. F. Fetz: Geschichte der kirchenpolitischen Wirren im Freistaate der III Bünde, Chur 1875.
- 38 Berger: Einführung, 4.
- 39 Saluz verfasste einen Bericht für den Churer Rat: SAC, Kirchenbuch Nr. 2, zitiert in Berger: Einführung, 5.
- 40 Das Gericht des Gotteshausbundes benutzte diesen Vorfall, um der Gemeinde und mehreren Einzelpersonen noch mehr Bussen aufzuholen. Berger: Einführung, 10–11.
- 41 Eine Abschrift der Übereinkunft im StAGR B 1538/15, 90–93.
- 42 StAGR B 1538/15, 92.
- 43 Diese erste Forderung ist nur belegt in Anhorn, Bartholomäus: *Palingenesia Rhaetica: Heilige Wiedergeburt der Evangelischen Kirchen / in den gmeinen dreyen Pündten...*, Brugg 1680, ohne ein genaues Datum. Zitiert nach Berger: Einführung, 32.
- 44 Das Wort «übermehren» beginnt erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Bünden aufzutauchen, um den Missbrauch der Macht der Mehrheit zu bezeichnen.
- 45 Anhorn, Bartholomäus: *Chronick der statt Maienfeld, Msk. im SA Maienfeld*, zitiert nach Berger: Einführung, 35.
- 46 Berger: Einführung, 36.
- 47 Die Akten dieses Gerichts gewähren das geschlossenste Bild von Trimmis zu jener Zeit. StAGR AB IV 5/12, 373–411. Die katholischen Richter boykottierten mit einer Ausnahme das Gericht, und die Trimmer Katholiken bestritten seine Zuständigkeit.
- 48 StAGR AB IV 5/12, 407, Zeugnis von Matheu Hartman.
- 49 Ebenda, Zeugnis von Crista Schimuon.
- 50 Ebenda, 408.
- 51 Ebenda, 408, Aussage von Caspar Gradient, Eva Wincklerin und Barbla Willi, letztere aus Ems.
- 52 Zitiert nach Berger: Einführung, 19. Immerhin sei angemerkt, dass Saluz in Begleitung des Bürgermeisters von Chur und einer bewaffneten Wache nach Zizers ging.
- 53 StAGR B 1538/15, 94 (Abschrift von 1644).
- 54 Ebenda, 95.
- 55 Ebenda, 96.
- 56 Ebenda, 94, am Ende des Vorworts. Für eine weitere Diskussion dieses Punktes siehe: Head, Randolph: *Rhaetian ministers, from shepherds to citizens: Calvinism and democracy in the Republic of the Three Leagues, 1550–1620*, in: W. Fred Graham, (Hg.): *Later Calvinism: international perspectives, Sixteenth Century Essays and Studies*, Bd. 22, Kirksville, Mo, 1994, 55–69.
- 57 Wie die Fortsetzung religiöser Konflikte in der Republik nach 1639 und besonders in den Vier Dörfern 1644 zeigt, fiel ein solches Abfinden nicht leicht. Siehe StAGR B 714/8 (Brief von Zizers an die katholischen Eidgenossen, 1644) und die Akten des Schiedsgerichts dieses Jahres in StAGR B 1538/15. Eine detaillierte, konfessionell gefärbte Untersuchung bei F. Maissen: *Die Drei Bünde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtlicher und volkskundlicher Schau*, 1: 1647–, Aarau 1966.