

Zeitschrift:	Bündner Monatsblatt : Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur
Herausgeber:	Verein für Bündner Kulturforschung
Band:	- (2004)
Heft:	1
Artikel:	Verfolgung und Glaubenswahrheit : konfessionelle Deutungsmuster für das Martyrium des Nicolò Rusca und der Veltliner Reformierten (1618/20)
Autor:	Wendland, Andreas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-398828

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: 08.01.2026

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

Verfolgung und Glaubenswahrheit: Konfessionelle Deutungsmuster für das Martyrium des Nicolò Rusca und der Veltliner Reformierten (1618/20)

Andreas Wendland

1. Einleitung und Erkenntnisziele

Dass Menschen wegen ihres Bekenntnisses verfolgt und umgebracht wurden – oft auf sehr grausame Art – kam zumindest im 16. und 17. Jahrhundert öfter vor. Gewalt gegen Andersdenkende war im «konfessionellen Zeitalter» ein weit verbreitetes, geradezu selbstverständliches Mittel der Auseinandersetzung.¹ Das Schicksal des vom Strafgericht von Thusis (1618) gefolterten und dabei verstorbenen Erzpriesters von Sondrio, Nicolò Rusca, und der im Blutbad von 1620 («sacro macello») ermordeten Veltliner Reformierten ist ein deutlicher Beweis dafür, dass auch und gerade der Freistaat der Drei Bünde mit seinen «Untertanenlanden» keine Ausnahme von dieser Regel war, im Gegen teil.²

Deshalb soll hier weniger das historische Geschehen «an sich» im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, sondern vielmehr die Art und Weise, wie später darüber berichtet und wie diese Katastrophen durch die konfessionelle Apologetik verarbeitet wurden; wie sie – nicht zuletzt von interessierten kirchlichen Beobachtern – gedeutet und zum Bestandteil einer «Heilsgeschichte» gemacht wurden. Das Martyrium des Erzpriesters von Sondrio und der verfolgten Reformierten wurde nämlich sehr schnell in einer spezifischen Form «erinnert» und Bestandteil der jeweiligen konfessionellen Botschaft.

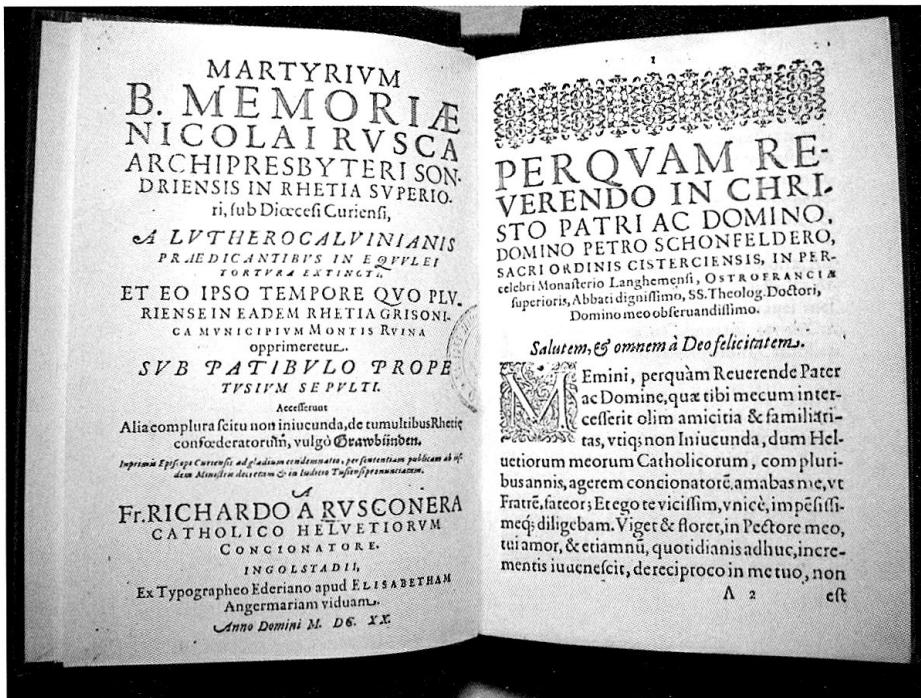
Es wird im Folgenden also nicht so sehr darum gehen, ob Rusca zu recht oder zu unrecht als Heiliger, Seliger oder Märtyrer gelten darf. Genauso wenig wird das Hauptaugenmerk darauf liegen, die «eigentlichen» historischen Fakten und Begebenheiten darzulegen. Was an dieser Stelle versucht werden soll, ist keine Schilderung von Personen und Ereignissen³ als solchen, sondern deren Einordnung in einen breiteren historischen Zusammenhang. Damit verbunden ist die Hoffnung, dass es auf diese Weise besser gelingt, typische Elemente des Konfessionsbildungsprozesses herauszuarbeiten und verständlich zu machen.

Um das zu erreichen, muss an dieser Stelle – erstens – der Frage nachgegangen werden, wie die Zeitgenossen Tod und Leiden der hier interessierenden Protagonisten erklärt und eingeordnet haben. Die Ausgangsthese besteht darin, dass die Märtyrer beider Seiten zu Trägern konfessionsspezifischer Modelle⁴ und Botschaften gemacht wurden. Sie sollten Zuversicht und Kraft spenden und die Identität und das Profil der jeweiligen Glaubensgemeinschaft stärken.

Da davon auszugehen ist, dass es bei Katholiken und Reformierten in der Funktionalisierung des Martyriums durchaus Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede gab, soll im Laufe der Darstellung – zweitens – verglichen werden. Es mag dem einen oder anderen auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, das Sterben des Rusca und das der reformierten Veltliner (beziehungsweise die Schilderung dieser Ereignisse durch die Chronisten) in Beziehung zueinander zu setzen. Wenn man sich mit der Frage der Rezeption des konfessionellen Martyriums als einem typischen Phänomen der frühneuzeitlichen «Glaubenskriege» beschäftigt, wird allerdings deutlich, dass die hier interessierenden Ereignisse nicht nur zeitlich nahe beieinander liegen, sondern auch eine ähnliche Dynamik der Sinnstiftung aufweisen. Durch den Vergleich soll erklärt werden, wo Berührungspunkte bestanden und auf welchem Gebiet unterschiedliche Deutungen zu verzeichnen sind.

Die Texte, die dafür herangezogen werden, sind in der Forschung allgemein bekannt. Es handelt sich in der Hauptsache um die Martyriologie des Rusca (= Rusconera⁵ beziehungsweise Baia-cha⁶), die von einem Amtsbruder des Erzpriesters verfasst wurden. Für die Reformierten wird auf die scheinbar ziemlich weit verbreitete, aus dem Italienischen⁷ schnell ins Deutsche übersetzte⁸ und dann auch in anderen Sprachen erschienene Darstellung des Vincenzo Paravicini zurückgegriffen. Der Verfasser entstammte der im Veltlin weitverzweigten Sippe gleichen Namens, die zu diesem Zeitpunkt bereits konfessionell gespalten war. Der reformierte Zweig der Familie hatte nach dem Veltliner Mord mehr als zwanzig Tote zu beklagen. Die Überlebenden flüchteten nach Zürich und in die Drei Bünde, aber auch nach Glarus und Basel. Vincenzo Paravicini selbst wurde später Prädikant in Bondo und Castasegna (Bergell). Von 1654 bis 1657 war er in Chur als Lehrer tätig, danach bis 1678 immerhin als Rektor der dortigen Lateinschule.⁹

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass derartige Märtyrerbücher beziehungsweise gedruckte Predigten mit ähnlichem Ge-



Titelseite des Werkes von Richardus von Rusconera, «Martyrium B. Memoriae Nicolai Rvsca, Archipresbyteri Sondriensis in Rhetia Superiori, sub Diocesi Curiensi; A Lvthero Calvinianis Praedicantibvs In Eqvvléi Tortvra Extincti...: Accesserunt Alia complura non iniucunda, de tumultibus Rhetie confoederatorum, vulgo Grawbuenden...» aus dem Jahr 1620. (KB GR: Be 273)

genstand und Inhalt bei den Reformierten oft vorkommen, sehr populär sind und sich dabei keineswegs nur auf die Bartholomäusnacht von 1572 beziehen. Das bisher am besten bekannte Beispiel ist die *Histoire des Martyrs* des Jean Crespin aus dem Jahre 1574,¹⁰ die immer wieder neu aufgelegt wurde. Diese Texte sind bisher von der Forschung zumeist isoliert und auf die jeweiligen Länder bezogen beachtet worden.¹¹ Es ist sicher aufschlussreich, sie zu vergleichen und in einen grösseren Zusammenhang zu stellen.¹²

Als weiteres Beispiel seien hier aus dem näheren geographischen Umfeld die *Esortazione al martirio* des Giulio da Milano,¹³ aber auch die «Waldenser Chronik» des Jean Paul Perrin¹⁴ genannt; für den eidgenössischen Kontext könnte man zum Beispiel auch die gedruckte Predigt des Basler Antistes Johann Jakob Gynaeus zum Martyrium des von den Luzernern wegen «Lästerung» der Jungfrau Maria verbrannten Martin du Voisin von 1609¹⁵ anführen. Diese Liste liesse sich ohne weiteres um böhmische, französische und niederländische Titel (Perrin wurde zum Beispiel ins Niederländische übersetzt) verlängern.

Man sollte sich vor Augen halten, dass mit den oben erwähnten Darstellungen keine Geschichtsschreibung im modernen Sinne beabsichtigt war. Diese Werke wurden nicht mit der primären Absicht verfasst, möglichst präzise und unparteiisch den Ablauf der dramatischen Ereignisse zu schildern.¹⁶ Vielmehr ging es darum, den beziehungsweise die «Helden» als solche kenntlich zu

machen und zu beispielhaften Modellen zu stilisieren. Obwohl es sich also um Texte handelt, die in erster Linie konfessionelle Botschaften vermitteln sollten, wurden sie in der Folge schon bald – häufig reichlich unkritisch (so zum Beispiel vom zeitgenössischen Bündner Chronisten Sprecher von Bernegg¹⁷) – von beiden Seiten dazu benutzt, die historischen Ereignisse und das Leben und Sterben der betroffenen Protagonisten auf vermeintlich quellengetreue Art und Weise darzustellen. Stossrichtung und Interesse dieser «frommen Werke» wurden dabei auch von der späteren Forschung nicht ausreichend berücksichtigt. Selbst Jacob Burckhardt hat sich im 19. Jahrhundert noch nicht von dieser Vorlage gelöst.¹⁸ Denn diese Texte stellen bereits eine – wenn auch verschleierte – Form des religiösen Handelns dar,¹⁹ was im weiteren Verlauf meiner Ausführungen hoffentlich erkennbar werden wird.

Von dieser Annahme ausgehend kann es nicht überraschen, dass die Apologeten beider Parteien selbstverständlich davon ausge-

Der Holzschnitt «Das Blutbad im Veltlin» eines unbekannten Künstlers (undatiert, signiert: «G. R.») stellt die Ermordung der Reformierten im Veltlin im Jahr 1620 dar. (Rätisches Museum, Chur)



hen, dass die Opfer zuerst und vor allem wegen ihres Glaubens und ihres Standes gequält und getötet wurden (= Rusca) beziehungsweise alle sterben mussten (= Veltliner Reformierte). Das religiöse Motiv – das heisst um des Glaubens und der Kirche willen – lässt politische und wirtschaftliche Beweggründe, die es durchaus auch gab, in den Hintergrund treten. Das hat bis heute nachwirkende Konsequenzen. Nach einer allgemein verbreiteten Annahme ist Rusca von nicht genauer spezifizierten «Bündner Protestant» verschleppt, gefoltert und ermordet worden, weil er ihnen durch sein erfolgreiches seelsorgerliches Wirken im Wege war. Der Erzpriester ist das prominente Opfer des konfessionellen Terrors der ohnehin nicht besonders geliebten Bündner. Er starb als Märtyrer und stand bei den (katholischen) Gläubigen schon bald «in odore di santità».²⁰

Dabei wird allerdings übersehen beziehungsweise ausgeblendet, dass es nicht irgendwelche «Protestanten» oder feindselige «Prädikanten» waren, die Rusca verfolgten, sondern ein sogenanntes «Strafgericht», dessen Richter von den daran beteiligten Bündner Gemeinden bestellt worden waren, um angebliche pro-spanische «Verräter des Vaterlandes» und «Aufrührer» einer vermeintlich gerechten Strafe zuzuführen, seien es nun Katholiken oder Reformierte. Diese reichlich willkürlich anmutende Form der Justiz war ein Kennzeichen der politischen Wirren und konfessionell aufgeheizten Parteienkämpfe, die der rhätische Freistaat ab 1603 durchlief.²¹ Strafgerichte waren *per se* weder ein protestantisches Unterdrückungsinstrument, noch richteten sie sich immer und eindeutig gegen Katholiken. Thusis war nicht das erste und nicht das letzte Bündner Strafgericht.²² Rusca war auch nicht der einzige Kleriker, der vor dieses Gericht gezogen und verurteilt wurde. Kein geringerer als der Bischof von Chur, der seiner Verhaftung nur durch rechtzeitige Flucht entgangen war, wurde von denselben Richtern angeklagt und bestraft. Der Erzpriester war auch nicht der einzige, der dabei gefoltert wurde. Auch mit vorgeblich hispanofilen Reformierten machte man kurzen Prozess. Der Podestà des Bergell, «Zambra» Prevosti – um nur den Prominentesten zu nennen –, wurde ebenso der Tortur unterworfen und im Anschluss daran hingerichtet.²³

Es ist allerdings ziemlich eindeutig, dass das hier zu betrachtende Strafgericht von Thusis durch entschiedene reformierte Parteigänger, einige interessierte Bündner «Herren» und einige radikale, sendungsbewusste und kampfbereite Prädikanten dominiert wurde. Das muss an dieser Stelle festgehalten werden, ungeachtet der Tatsache, dass die katholischen Gemeinden aufgefö-

dert worden waren, ebenfalls Richter zu stellen. Für die reformierten Aktivisten waren der politische Kampf um die «Freiheit» ihres Gemeinwesens und das Ringen um Glaubensfreiheit (so wie sie sie verstanden) zwei Seiten derselben Medaille.²⁴ Aus ihrer Sicht musste Rusca bestraft werden; zumindest vorgeblich aber nicht, weil er ein treuer Katholik war, der seine seelsorgerlichen Verpflichtungen ernst nahm, sondern weil er sich der rechtmässigen Bündner Obrigkeit und deren Anordnungen aktiv widersetzt und die «Untertanen» zu Rebellion und Ungehorsam angestiftet hatte. Der Erzpriester hatte dabei laut der Anklage Beichte und Amt für weltliche Zwecke gegen den Landesherren missbraucht. – Damit war dessen aktive Rolle beim Widerstand gegen die Errichtung einer gemischtkonfessionellen Lateinschule in Sondrio gemeint.

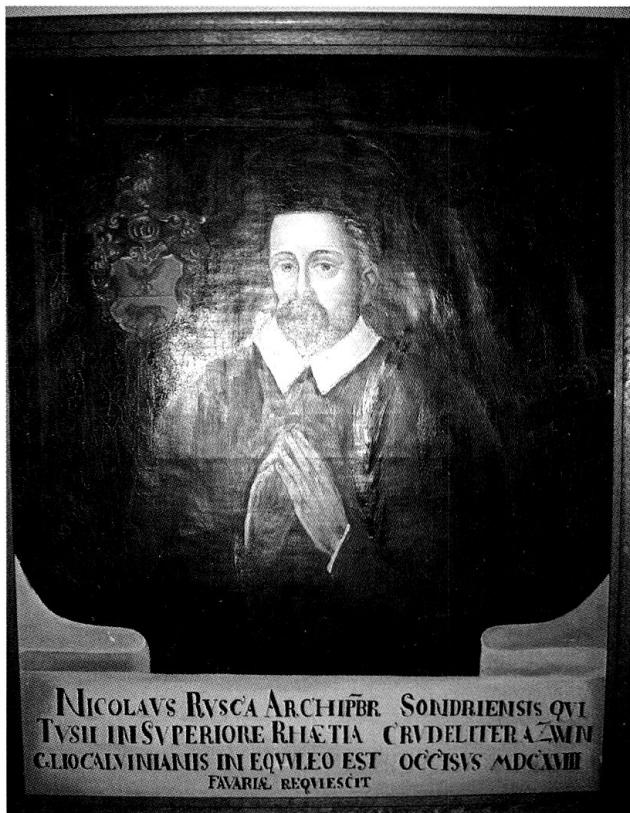
Gegen Rusca wurde also der – zu dieser Zeit schwer wiegende – Vorwurf des unrechtmässigen Widerstandes gegen die Obrigkeit erhoben. Und in den Augen der evangelischen Bündner Richter war es unerheblich, dass es sich bei dem Angeklagten um einen Kleriker handelte, der zumindest theoretisch nicht vor ein weltliches Gericht gehörte. Die Bündner hatten 100 Jahre zuvor schon einmal einen prominenten Kleriker (= Abt Theodul Schlegel vom Prämonstratenserkloster St. Luzi in Chur) vor Gericht gestellt, gefoltert und hingerichtet (1528), ohne sich dabei um geistliche Immunität und kirchliche Jurisdiktion zu scheren,²⁵ die die nachtridentinische Kirche nun unbedingt gewahrt wissen wollte. Aus dieser Perspektive hatte das Vorgehen gegen den Erzpriester nichts mit «catholicae Religionis odio»²⁶ zu tun, wie von den Apologeten des Rusca behauptet wurde. Es handelte sich dabei nicht etwa um «barbarische Tyrannei», sondern vielmehr um das Recht und die Pflicht der «hohen und nachgesetzten Obrigkeit gemeiner dreyer Pündten».

Der Erzpriester hatte also Vorgänger, deren Schicksal er mehr oder weniger teilte. Abt Theodor Schlegel war noch grausamer gefoltert worden, aber sein Schicksal hatte niemanden dazu veranlasst, sein Leben und Sterben in einer Druckschrift zu verherrlichen und ihn als Märtyrer für die Sache zu feiern. Es drängt sich deshalb die Frage auf, warum dies Nicolò Rusca und den Veltliner Reformierten wiederfuhr.

Zum einen dürfte dies katholischerseits auf veränderte Auffassungen von der Würde des geistlichen Amtes zurückzuführen sein. Dem «guten Hirten» der Gegenreformation verlieh die Priesterweihe (zumindest theoretisch) nach aussen und in der Gemeinde eine herausgehobene, zunehmend unantastbare Wür-

de. Der «pastor bonus», der sich durch ein exemplarisches berufliches Verhalten, untadeligen Lebenswandel und Gelehrsamkeit auszeichnete, war ein Leitbild, das in unterschiedlicher Ausprägung von beiden Kirchen propagiert wurde und deshalb ausgesprochen aktuell war – auch und gerade im Falle des Erzpriesters von Sondrio.²⁷

Rusca bot sich dafür aufgrund seines Werdeganges an. Der am 20. 4. 1563 in Bedano bei Lugano geborene Rusca entstammte einer alten und ehrwürdigen Familie aus den «ennetburgischen Vogteien» (Tessin), die gute Verbindungen nach Como hatte. Ausserdem entsprachen seine Ausbildung und sein kirchlicher Werdegang ganz den von der post-tridentinischen römischen Kirche für verbindlich erklärten Karrieremustern.²⁸ Nach anfänglichen Studien in Pavia und Rom war er 1583 als Alumne in das Helvetische Kolleg (*Collegium Helveticum*) eingetreten. Diese auf Betreiben Carlo Borromeos gegründete Lehranstalt, an der der Priesternachwuchs für die katholische Eidgenossenschaft ausgebildet werden sollte,²⁹ hatte ihren Betrieb zu diesem Zeitpunkt erst seit vier Jahren aufgenommen. Rusca schloss sein Studium dort 1587 mit der Priesterweihe ab und wurde nach späteren Aussagen nachhaltig vom Beispiel des später kanonisierten Erzbischofs von Mailand beeinflusst. Danach amtete er als Pries-



Ölgemälde des 1618 verstorbenen Erzpriesters von Sondrio, Nicolò (Nicolaus) Rusca. (Priesterseminar St. Luzi, Chur)

ter in Sessa-Monteggio, um schliesslich im Juli 1590 die Nachfolge Francesco Cattaneos als Erzpriester in Sondrio anzutreten.

Nach allem, was man von seiner pastoralen Tätigkeit weiss, war der damals 27-jährige bestrebt, die Erwartungen seiner Kirche und die der Gemeinde zu erfüllen, obwohl das Verhältnis zu den Mitbrüdern seiner Kirche keinesfalls frei von Spannungen war. Seine Seelsorge und Gelehrsamkeit galten im Veltliner Kontext offenbar als herausragend. Und Rusca bewährte sich auch in den religiösen Kontroversen mit den Reformierten (Streitgespräche von Tirano und Piuro, 1595/97).³⁰

Zum Verhängnis wurde ihm letztendlich seine aktive (wenn auch gewaltfreie) Opposition gegen den massgeblich von der reformierten Geistlichkeit und den Salis verfolgten Plan, in Sondrio eine beiden Konfessionen offen stehende Schule zu errichten. Es handelte sich bereits um den zweiten Versuch, eine derartige Lehranstalt in den «Untertanenlanden» zu etablieren, woran die Reformierten angesichts ihrer noch ungesicherten Bildungsverhältnisse³¹ naturgemäss ein grösseres Interesse haben mussten. Der Erste war 1585 nach vierjährigen Bemühungen am Einspruch Spanien-Mailands, der katholischen Veltliner und des Erzpriesters Pusterla gescheitert, den man dafür zur Verantwortung gezogen hatte.³² Rusca sah es wohl, ganz wie sein Vorgänger, als selbstverständlichen Bestandteil seiner seelsorgerlichen Pflichten als Kleriker an, die Gläubigen seiner Gemeinde vor der davon ausgehenden «Gefahr» der Verbreitung «häretischen» Gedankengutes zu warnen und einen etwaigen Besuch dieser Schule zu verurteilen.

Die reformierte Bündner Obrigkeit beobachtete Ruscas Wirken schon seit längerem mit Argwohn, ganz zu schweigen von den Prädikanten. Der Erzpriester galt ihnen als ein verdächtiger Exponent des «Papismus», der sich nicht scheute, gegen die Amtleute der «Herrschenden Lande» Stimmung zu machen und deren Autorität zu untergraben. Sie sahen die «hocheit und majestet Gmeiner Dryen Bünden»³³ bedroht. Dass er einen jugendlichen Katholiken, der nun am Gottesdienst der reformierten Gemeinde teilnahm, mit harten Vorwürfen überschüttet hatte, trug ihm ein Gerichtsverfahren und eine hohe Geldstrafe ein, denn die Drei Bünde hatten in mehreren Erlässen verfügt, dass man einander wegen seines Glaubens weder beschimpfen, schmähen noch Gewalt antun dürfe.

Die Situation war also durch einen enorm gesteigerten konfessionellen Kampfeswillen gekennzeichnet, der von genuin politischen Motiven kaum zu trennen war.³⁴ Er ging mit der immer wieder und mit viel Eifer bekundeten Bereitschaft einher, gegen

Häretiker, Ungläubige und andere Verächter des Glaubens Zeugnis abzulegen, und dafür das Martyrium auf sich zu nehmen. Besonders das Martyrium für den Glauben galt weithin als erstrebenswert – derart erstrebenswert, dass sich zumindest für die römische Kirche das Problem stellte, wie ein derartig weit verbreitetes Phänomen zu kontrollieren sei. «Falsche» und «gekünstelte» Heiligkeit (*Santità falsa e affettata*) stellten für die römischen *tribunali della coscienza* ein nicht zu unterschätzendes Problem dar, und zwar sowohl innerhalb des Klerus als auch im Verhältnis zwischen Kirche und Laien.³⁵ Auch aus diesem Grund heraus trachtete die Kurie spätestens seit Urban VIII. danach, den Prozess der Heiligsprechung zu zentralisieren und zu verrechtlichen. Allerdings ist die institutionelle, soziale und kulturgeschichtliche Geschichte der Kanonisierungsprozesse der Frühen Neuzeit noch nicht hinreichend erforscht.³⁶

2. Die reformierte und katholische Auffassung von Heiligkeit und Martyrium – theologische, ethische und kulturelle Aspekte

Um all dies besser verständlich zu machen, müssen im Folgenden die unterschiedlichen Konzepte und Vorstellungen von Heiligkeit und Martyrium³⁷ in den Blick genommen werden, die das Denken der katholischen und reformierten Zeitzeugen bestimmten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den reformierten Deutungsmustern,³⁸ die weniger bekannt sein dürften als die katholischen, die hier weitestgehend als mehr oder weniger geläufig vorausgesetzt werden.

Die reformierte Theologie geht davon aus, dass nur Gott heilig ist, und nur Jesus Mittler sein kann. Der Mensch ist und bleibt (bei allen möglichen Verdiensten und moralischen Qualitäten) immer ein Sünder, der nicht als herausgehobener Fürsprecher vor Gott fungieren kann. Lediglich über den Glauben können die Gläubigen auf eine «Heiligung» vor Gott hoffen. Alle wahrhaft Glaubenden sind dergestalt in einer «Gemeinschaft der Heiligen» aufgehoben; oder, wie es jüngst ein reformierter Theologe formuliert hat: «Personne n'est saint ou tout le monde est saint».³⁹

Ungeachtet dieser theologischen Abkehr vom Konzept des religiösen Fürsprechers und Heilsvermittlers, das von der römischen Kirche aufrecht erhalten und weiterentwickelt wurde, blieb eine Vorstellung von Heiligkeit als Ausdruck von anzustrebender christlicher Perfektion und Beispielhaftigkeit erhalten. Die so

verstandene Heiligkeit erlangt man allerdings nicht über Werkgerechtigkeit, sondern es wird davon ausgegangen, dass nur der Glaube und die Rechtfertigung vor Gott dazu befähigen. Die reformierte Heiligkeit ist ein Ausdruck der Erwählung durch Gott. Sie kann nicht – passiv – über einen heiligen Mittler erworben werden, und der Einzelne muss sie – aktiv – selbst exemplarisch «leben». Es gibt keine zentralen Instanzen, die wie im Falle der katholischen Kirche in festgelegten Verfahren und Prozessen über die Selig- respektive Heiligsprechung befinden und entscheiden könnten.

Die reformierten «Heiligen» – seien es nun diejenigen der urchristlichen Tradition oder der Gegenwart – werden vor diesem Hintergrund zu beispielhaften Glaubenszeugen, auf die sich jeder Christ berufen und beziehen kann. Die vom nach-tridentinischen Katholizismus propagierten Modelle von Heiligkeit sind umfassender und nicht weniger anspruchsvoll; denn eine Beispielhaftigkeit und eine Erziehungsfunktion wird natürlich auch den kanonisierten Heiligen zugesprochen. Hier gibt es Berührungspunkte und funktionelle Gemeinsamkeiten.⁴⁰

Die reformierte «Gemeinschaft der Heiligen» ist allerdings nur innerhalb der Kirche als Vereinigung aller Erwählten möglich. Und in diesem Zusammenhang ist auch und gerade das Martyrium für das konfessionelle Profil der «neuen» (nicht nach eigenem Verständnis!) Glaubensrichtung von hoher Bedeutung. Das Reformiertentum des 16. und 17. Jahrhunderts sieht sich in der Tradition der biblischen und frühchristlichen Märtyrer und Apostel. Es versucht, auch ekklesiologisch daran anzuknüpfen und daraus eine eigene Legitimität abzuleiten.⁴¹ Verfolgung und Martyrium sind nach diesem, von den reformierten Theologen propagierten Verständnis geradezu konstitutiv für die «erneuerte», bedrohte und von ihren Gegnern stets verfolgte Kirche.⁴²

Die Märtyrer des reformierten Glaubens (und davon gab es nicht gerade wenige!) legen – nach eigenem Verständnis – Zeugnis für die Wahrheit des göttlichen Wortes ab. Dass sie dafür verfolgt und getötet werden, wird als Beweis und Bestätigung dafür gedeutet. Und es ist nach reformiertem Verständnis allein der Glaube, der die Verfolgten dazu befähigt und ihnen die Kraft verleiht, gegenüber aller kirchlicher Willkür und weltlicher Tyrannei fest zu bleiben und zu widerstehen.

Martyrium und konfessionelle Botschaft sind in diesem Zeitraum eng miteinander verknüpft. Sie bekräftigen einander, und das ist ein Mechanismus, der bei beiden Konfessionen zu beobachten ist. In der Sprache der Zeitgenossen wird das in folgende Worte ge-

fasst: «le sang des Martyrs sert comme de fumier à la vigne du Seigneur, pour la faire tant plus fructifier.» Hier spricht kein geringerer als Théodor de Bèze! (Histoire ecclésiastique, t.1, p.16). Heinrich Bullinger äusserte sich ähnlich.⁴³ Was noch wichtiger ist: Die reformierten «Diener am Wort Gottes» haben diese Vorstellungen und die damit einhergehenden Metaphern rezipiert und verinnerlicht. Sie geben sie in ihren Predigten in dieser Form an die Gemeinde weiter, was sich zum Beispiel anhand von Basler Leichenreden aus dem 17. Jahrhundert belegen lässt.⁴⁴ Die Bündner Prädikanten haben es vor und nach 1620 ebenso gehalten.⁴⁵

Darüber hinaus jedoch ist das Schicksal der reformierten Märtyrer für die kollektive Erinnerung der Gemeinschaft von erheblicher Bedeutung. Die Art, wie in den reformierten Märtyrerbüchern die Beispielhaftigkeit der Glaubenszeugen beschworen wird, ist Ausdruck des Bestrebens, eine «mémoire communautaire»⁴⁶ zu stiften, die von der Erinnerung an die Verfolgten lebt. Sie begründet (jedenfalls im 16. und 17. Jahrhundert) eine eigenständige Identität als «Kirche der Verfolgten». Auch die Reformierten haben – wie die Katholiken – ihre «triumphierende» und «kämpfende» Kirche, in der die Märtyrer die «Krone des Lebens» (ein feststehender Topos!) erworben haben. Die reformierte Kirche sieht sich hierbei in der authentischen Tradition eines wahrhaft «katholischen» Christentums, das kämpferischen Widerstand leistet gegen die angemassenen Prätentionen und Verfolgungen durch eine «entartete» Kirche, die – um es in der Sprache der Zeit auszudrücken – zur «Hure Babylon» geworden ist.⁴⁷

Das Leben und (vor allem) vorbildliche Sterben der so stilisierten Glaubenszeugen sind also für die im entstehen begriffene, spezifisch reformierte Erinnerungskultur konstitutiv. Man muss sich dies vor Augen halten, wenn man eingehender betrachten will, wie die Zeitgenossen das Martyrium des Nicolò Rusca und der Veltliner Reformierten rezipierten, deuteten und einordneten. Für welche Botschaften und Modelle stehen sie, wo ist dabei das Verbindende, und wo gibt es Unterschiede?

3. Die Botschaft des Leidens: Martyrium, Vorbildlichkeit und konfessionelle Identität

Zuerst ist festzuhalten, dass im «Fall Rusca» respektive dem der «Veltliner Reformierten» die Rolle der Geistlichen insofern zentral ist, als sie in beiden Fällen als Modelle dienen: im Falle des Erzpriesters für den nach-tridentinischen Hirten und Seelsorger

ohne persönlichen Fehl und Tadel, für den der Mailänder Reformbischof S. Carlo Borromeo das Mass aller Dinge darstellte. Gerade an der «Grenze zur Häresie» wurde die «katholische Erneuerung» des lokalen Klerus im Veltlin unter diesem Vorzeichen betrieben.⁴⁸

Rusca entspricht ganz dem von der katholischen Reform angestrebten, vorbildlichen «pastor bonus». Mehr noch, er ist als Person nur insoweit von Belang, als er diesem Anforderungsprofil und den Qualitäten, die damit einhergehen sollen, entspricht. Glaubt man den Chronisten, hat Rusca die mit seinem Amt einhergehende Ehre und Verpflichtung derart verinnerlicht, dass er noch auf der Folter angesichts seiner Peiniger den Herrn um die Gnade anfleht, sein Leben als wahrhaft würdiger Priester enden zu dürfen.⁴⁹

Der Rekurs auf den Erzpriester als den «perfekten» Repräsentanten des erneuerten geistlichen Standes mit allen seinen verstärkt geltend gemachten Attributen rückte nach dessen Tod immer mehr in den Mittelpunkt. Das bedeutete aber auch, dass er nicht etwa für die Veltliner «patria» und «libertà» gestorben war, die für Giacomo Robustelli und die übrigen lokalen Adligen bei ihrer Opposition gegen die Bündner Herrschaft die zentrale Rolle spielten.⁵⁰ Als beispielhafter Priester stand er vielmehr noch zu seinen Lebzeiten für die *ecclesia militans* und das geistliche Wohlergehen der ihm anvertrauten Herde («grege»). Und er starb in der durch die Vertreter der Kirche gestifteten Erinnerung nicht für ein von den Veltlinern zu diesem Zeitpunkt angestrebtes, selbstbestimmtes Gemeinwesen!

Die Herausgehobenheit und Vorbildlichkeit der «Diener am Wort Gottes» ist auch im Falle der reformierten Märtyrer evident. Deren Standhaftigkeit angesichts des sicheren Todes wird von Paravicini nicht weniger gerühmt als die «heroica virtutes»⁵¹ des Rusca durch die katholischen Chronisten. Noch von der Kanzel herab ermahnen sie ihre Gemeinde, deren Schicksal sie zu teilen entschlossen sind, zu Geduld und Standfestigkeit.⁵² Die Prädikanten müssen einen Tod erleiden, der mitunter noch grausamer und schmachvoller ist als der der übrigen Gläubigen. Ungeachtet des Hasses, den sie auf sich gezogen haben, bleiben sie Gott und ihrer Gemeinde bis zuletzt treu und besiegeln dies mit ihrem Blut. Ihr grausamer Tod durch die Hand der entfesselten Verfolger gereicht ihnen aus dieser Sicht zur Ehre.

Im Gegensatz zu Rusca, der als «fortissimo christi Athletae»⁵³ charakterisiert wird, geht das religiöse Virtuosentum der reformierten «Diener am Wort» aber nicht über das der «normalen»



Eine 1620 gedruckte Flugschrift mit dem Titel «Verrähterischer Cains Mordt/Welchen die blutdurstige Esauwiter rott aus ihres Geists antreiben (...)» thematisiert den Veltliner Mord an den Reformierten. (Zentralbibliothek Zürich)

Gläubigen, die dasselbe Schicksal erleiden, hinaus. Ruscas «heroische Tugenden» – im nach-tridentinischen Katholizismus ein bedeutungsschwerer Ausdruck⁵⁴ – sind ein untrüglicher Hinweis auf Heiligkeit. Während der Erzpriester als «strenuissimus Christi miles»⁵⁵ für seinen Glauben und die Kirche allein Zeugnis ablegt, schildert Paravicini eine im Grundsatz egalitäre Glaubensgemeinschaft, in der alle sozialen Schichten, Altersgruppen und Geschlechter vertreten sind.

Häufig sind es gerade die vorgeblich Schwachen, die Frauen und die Alten, die allen Anfechtungen widerstehen und das Martyrium mit beispielhafter Festigkeit auf sich nehmen.⁵⁶ Im Falle der Veltliner Märtyrer kommt darin – wie in ähnlich gelagerten Fällen bei den Hugenotten – eine «ordre égalitaire du sacré, manifesté par leurs sorts non ordinaires»⁵⁷ zum Ausdruck: Alle müssen die Prüfung durchlaufen und bestehen.

Aber die Todgeweihten sind nicht nur vorbildlich standhaft, sondern sie legen Zeugnis für eine höhere Sache ab. Denn mit dem Martyrium ist nach reformierter Vorstellung, die dabei durchaus noch an frühchristliche Beispiele und Traditionen anknüpft, idealerweise eine «confession de foi spécifique, publique et contestataire»⁵⁸ verbunden. Dieses Bekenntnis wird den Verfolgern gewissermassen ins Angesicht geschleudert, wohl wissend, was die Folge sein wird. – Paravicinis Darstellung der Ereignisse gehorcht dieser Logik genauso wie andere reformierte Martyriologien. Sie enthält sogar darüber hinausgehende Verheissungen für die Opfer bereit. Hier nur ein Beispiel unter vielen anderen:

«Antonio de Prato ab dem Sonderser Berg, ward mit vilen Worten vermanet/sein Religion zu verschweren. Er wollts aber nicht thun/sondern bleibt standhaftig/ganz herzhafft sprechende: ‹Meine Seel wird in Abrahams Schooss auffgenommen werden/unnd werden meine Feind nach meinem Todt den Engel Gottes bey mir sehen.› So bald er verschieden/ist der Engel des Herren in weisser Kleidung ob seinem Körper erschienen: wie solches die beywesenden öffentlich/für sich selbst und ohne schew bezeugt haben».⁵⁹

Es fällt auf, dass der reformierte Chronist bei jeder nur möglichen Gelegenheit die Namen der Opfer nennt. So werden zum Beispiel alle in der Kirche von Teglio ermordeten Protestanten benannt, darunter acht Frauen und drei Kinder. Mitunter gilt dies selbst für die Mörder: Falls etwas über das weitere Schicksal der Täter bekannt ist, das dahingehend interpretiert werden kann, dass Gott den Tod der Evangelischen gerächt hat, vergisst Paravicini nicht, auch diesen Tatbestand zu erwähnen. Umgekehrt ist diese Personalisierung auch im Falle des Rusca zu beobachten. Hier werden nicht weniger als elf Prädikanten, die für Folter und Tod des Erzpriesters verantwortlich sind, benannt und – wenn auch polemisch – beschrieben.

Diese scheinbare Individualisierung der handelnden Personen ist ein fester Bestandteil der beide Lager verbindenden «rhetorica divina»,⁶⁰ in der die Protagonisten – seien es nun die Märtyrer oder ihre Verfolger – mitunter den Eindruck erwecken, als würden sie nach einem feststehenden Drehbuch Texte rezitieren. Die Heilsbotschaft wird dadurch vermenschlicht und besser nachvollziehbar.

Über eine heute nur noch schwer verständliche, aber auf teilweise sehr alten Mustern der Heiligenvitien⁶¹ beruhende Ästhetik des Martyriums wird an die Gefühle der Gläubigen appelliert: Leben und Leiden früh-christlicher und zeitgenössischer Märtyrer erfreuten sich beim barocken Publikum grosser Beliebtheit.⁶² Rusca und die reformierten Veltliner sterben denn auch trotz aller Qualen einen «schönen» Tod, der einem höheren Ziel dient. Die eigentlich schimpfliche und schmachvolle Art, in der die Gegner des Erzpriesters seinen Leichnam behandeln (er wurde unter dem Galgen verscharrt), wird – auch dies nach dem Muster mittelalterlicher Heiligenvitien – dadurch entkräftet, dass seine sterblichen Überreste eine Metamorphose durchmachen. Durch die Berührung seiner Kleider werden einzelne Gläubige geheilt und die Anrufung des Märtyrers bewirkt weitere, wundersame Begebenheiten. Ruscas Heiligmässigkeit deutet sich bereits überdeutlich an.⁶³

Auch für Paravicini steht letztlich ausser Frage, dass die Veltliner Märtyrer, die – wie er betont – in der Tradition der Märtyrer und Heiligen der ur-christlichen Kirche stehen, um des Evangeliums willen gelitten haben.⁶⁴ Er verbindet das mit einer spezifisch reformierten Botschaft:

«Was auch ihr Heilithumb antrifft /sollen wir nicht so sehr auff ihre Aschen/Bein/Haar/Kleyder/unnd andere todte Dinge sehen/als auff Ihr Christlich leben/ihre herzliche/verantwortungen/unterredungen/Brieff und Beständigkeit: auff das wir also durch ihr Exempel/wie sich gebürt/gebesseret und gesterckt/eben der Cron der gerechtigkeit/da sie empfangen/theilhaftig werden können.»⁶⁵

Darin liegt – in deutlicher Abgrenzung zur vorgeblichen katholischen Praxis – ihr eigentliches «Verdienst» für den Glauben und die Nachwelt. Und damit stehen die Veltliner Opfer nach Bekunden des Autors in der Tradition anderer, zeitgenössischer Glaubenszeugen, die in Europa und der Neuen Welt Ähnliches

erlitten haben.⁶⁶ Die Reformierten der Bündner Untertanenlande sind also nicht etwa allein, sondern sie reihen sich gewissermassen in eine illustre internationale Phalanx ein. Und es ist eine der vornehmsten Aufgaben der sich zunehmend professionalisierenden protestantischen Geistlichkeit,⁶⁷ ihr Andenken zu bewahren und zu deuten.

Beide Konfessionen – und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an – instrumentalisieren das Andenken an «ihre» Märtyrer. Sie begründen dies zum Teil mit denselben Nachweisen und Belegen aus der Heiligen Schrift. Beide sprechen von «Heiligkeit» und «heroischen Tugenden», leiten sie theologisch aber anders her und ziehen daraus mitunter vergleichbare, aber auch durchaus unterschiedliche Schlüsse. Das Martyrium wird zu einem Bestandteil konfessioneller Identitätsstiftung.

4. Unvollendete Heilige – vergessene Märtyrer? Der relative «Sieg»

An dieser Stelle muss man sich die Frage nach dem Nachwirken und dem «Erfolg» dieser Sinnstiftung stellen. Haben Rusca und die reformierten Veltliner eine bleibende «Memoria»⁶⁸ hinterlassen, die zumindest Bestandteil der lokalen Konfessionskultur wurde? Ist die jeweilige Konfession und Kirche, für die sie standen, aus diesem Martyrium letztendlich gestärkt hervorgegangen?

Es gibt gute Gründe, die dafür sprechen. Das Andenken an Rusca blieb nicht nur ungebrochen,⁶⁹ es erlebte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zumindest im Veltlin sogar eine ausgesprochene Renaissance. Es wäre Stoff für eine weitere Abhandlung, den Ursachen dafür nachzugehen, warum dies gerade zu diesem Zeitpunkt erfolgte. Und zumindest bei der reformierten Minderheit des Puschlavs blieb die Erinnerung an die Verfolgung noch sehr lange wach und wirkte bis ins 19. Jahrhundert hinein identitätsstiftend. – Dass der «Veltliner Mord» für die dortigen reformierten Gemeinden eine Katastrophe darstellte, die weit über das Jahr 1620 hinaus wirkungsmächtig war,⁷⁰ steht auf einem anderen Blatt.

Rusca war ein noch gnädigeres Schicksal beschieden. Der «pastor bonus» erfreut sich bis heute des Respektes und der Verehrung der Gläubigen. Ungeachtet dessen ist der Erzpriester – trotz entsprechender Bemühungen, an denen es nicht fehlte – nicht «zur Ehre der Altäre» erhoben worden: Weder im 17. Jahrhundert,

noch später ist Rusca zu einem «Heiligen der Gegenreformation» geworden. Das ist erklärungsbedürftig, denn sein Fall ist durchaus mit dem des vergleichsweise schnell kanonisierten Fidelis von Sigmaringen (Kapuziner, 1622 bei der Mission in Graubünden erschlagen, 1729 selig gesprochen, 1746 heilig gesprochen⁷¹) oder dem des erst in letzter Zeit heilig gesprochenen Johannes Sarkander aus Mähren (Priester, 1620 an den Folgen der Folter verstorben; 1860 selig gesprochen, 1995 durch Papst Johannes Paul II. heilig gesprochen) vergleichbar.

Man kann sich zumindest die Frage stellen, warum diesen Märtyrern seitens der römischen Kirche die Heiligkeit zuerkannt worden ist, während sie dem Nicolò Rusca bei durchaus ähnlichen Voraussetzungen (bisher) verweigert wurde.⁷² Wie wir gesehen haben, waren zumindest die kirchlichen Chronisten wenige Jahre nach seinem Tod von der Heiligmässigkeit des Erzpriesters überzeugt und versuchten nach Kräften, ihren Helden auf eine Weise darzustellen, dass er den Parametern entsprach, die die nach-tridentinische Kirche dafür festgelegt hatte.

Es spielte sicher eine nicht zu unterschätzende Rolle, dass Rusca im Gegensatz zu dem ermordeten Kapuzinermissionar keinem aufsteigenden Reformorden mit besten Beziehungen zur *Propaganda Fide* und zur Kurie angehörte, der sich zum Anwalt seiner Sache hätte machen können. Über weitere Gründe lassen sich ohne Kenntnis des genauen Verlaufs des 1935 angelaufenen diözesanen Informativprozesses und der Erwägungen der Kurie nur Vermutungen anstellen. Darauf soll hier verzichtet werden.

Es bleibt der Umstand, dass Rusca damit (bisher) das Schicksal der zahllosen Glaubensstreiter und Märtyrer der römischen Kirche teilt, deren Andenken im günstigsten Falle gewahrt wird (und das ist bei ihm immerhin der Fall), im ungünstigsten Falle aber in völlige Vergessenheit geraten ist. Auch dafür gäbe es genug Beispiele.⁷³ Ein Vergleich mit diesen nicht weniger heldenhaften, aber anonym gebliebenen katholischen Märtyrern könnte uns vielleicht dabei helfen, eine Erklärung dafür zu finden, warum Rusca zum Sinnbild der kämpfenden, leidenden und siegenden Kirche avancierte, andere hingegen aus dem kollektiven Gedächtnis der Kirche und der Gläubigen verschwunden sind.

1 Dazu eingehend Arno HERZIG, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierung vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Göttingen 2000.

2 Darüber zuletzt Alessandro PASTORE, *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro Macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa*, in: Susanna Peyronel (Hg.), *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*. Atti del XXXIII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice, 29.–31.08.1993, Torre Pellice 1995, S. 87–108. Andreas WENDLAND, *Gewalt in Glaubensdingen. Der Veltliner Mord (1620)*, in: Markus Meumann/Dirk Niefanger (Hg.), *Ein Schauplatz herber Angst. Wahrnehmung und Darstellung von Gewalt im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1997, S. 223–239.

3 Hierfür Abramo LEVI, *L'arciprete di Sondrio Nicolò Rusca [= collana storica, 7]*, Credito Valtellinese, Sondrio 1993; (Mons.) Alessandro BOTTA, *Nicolò Rusca pastore buono*, in: *Banca Popolare di Sondrio (Suisse). Relazione d'esercizio 2000*, o. O. u. J. [= Lugano 2001]; Felici MAISSEN, *Die ältesten Druckschriften über den Erzpriester Nicolò Rusca*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 54 (1960), S. 211–239.

4 Für die katholische Seite: Peter BURSCHEL, *Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligen gesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungs theoretischer Perspektive*, in: Hartmut Lehmann/Anne Charlott Trepp (Hg.), *Religiösität im Europa des 17. Jahrhunderts [= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152]*, Göttingen 1999, S. 575–595.

5 Richardus von RUSCONERA, *Martyrium B. Memoriae Nicolai Rvsca, Archipresbyteri Sondriensis in Rhetia Superiori, sub Diocesi Curiensis; A Lvthero Calvinianis Praedicantibus In Eqvklei Tortvra Extincti ...: Accesserunt Alia complura non iniucunda, de tumultibus Rhetie confoederatorum, vulgo Grawbuenden ...*, Angermaier, Ingolstadt 1620.

6 Giovanni Baptista BAIACHA (auch: Bajacca), *Nicolaus Ruscae S.T.D.: Sundrii in Valle Tellina Archipresbyteri anno M.DC.XVIII Tuscianae in Rhetia ab haereticis necati Vita, & Mors [...] per Jo. Antonium fratrem evulgata, apud Io. Angelum Turatum, Como 1621*. Neuausgabe von P. Gini, Tip. Comense, Como 1958.

7 Vincenzo PARAVICINO, *Vera narratione del massacro degli evangelici fatto da papisti e rebelli nella maggior parte della Valtellina nell'anno MDCXX addi IX luglio e giorni seguenti stilo vecchio. Messa in luce per necessaria informatione et ammonitione a tutti gli stati liberi: e per esempio a tutti i veri Christiani di perseverar nella pura professione del S. Evangelo*, Zürich 1621. – Ristampa in: *Biblioteca della Riforma Italiana. Raccolta di scritti del secolo XVI*, volume 6, Claudiana, Roma/Firenze 1886, S. 1–42.

8 Caspar WASER [= Pseudonym!], *Veltlinisch Blutbad/ Und Aussführliche/umbständliche unnd warhaffte Beschreibung dess grausamen und unmenschlichen Mordts/ so inn dem Land Veltlyn/gemeinen dreyen Pündten gehörig/Anno 1620. den 9.Julij und folgende Tag/alten Calenders/an den Evangelischen Einwohneren daselbst/ durch etlich verzweifelte Bösswicht/Rebellen und Banditen/ ganz barbarischer weise ist geübt worden/Allen Evangelischen Ständen und Oberkeiten zu hochnotwendiger nachrichtung/und getrewer warnung: auch allen frommen Christen zu sondern Exempel der bestendigkeit in wahren Glauben/an den Tag geben ...*, Johan Rudolff Wolff, Zürich 1621. Ich zitiere im Folgenden aus der deutschen Ausgabe.

9 Emidio CAMPI, Vincenzo Paravicino (1595–1678) tra la Valtellina e la Svizzera, in: derselbe/Giuseppe La Torre (Hg.), *Il Protestantismo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra cinquecento e ottocento*, Cladiana, Torino 2000, S. 89–98.

10 Jean CRESPIN, *Histoire des Martyrs*, Neuauflage, 3 Bde., Toulouse 1885–1889, mit einem Vorwort von Daniel Benoît. Zu Crespin siehe Jean-François GILMONT, *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVIe siècle*, Droz, Genf 1981. D. WATSON, *Jean Crespin and the Writing of History in the French Reformation*, in: Bruce Gordon (Hg.), *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, 2. Bd.: *The Later Reformation*, Aldershot 1996, S. 39–58 und S. 52–55.

11 Jean MEYHOFFER, *Le martyrologue protestante des Pays-Bas: 1523–1597. Étude critique*, Impr. De Nessonvaux, Nessonvaux 1907; Léon-E. HALKIN, *Les Martyrologes et la critique: contribution à l'étude du martyrologue protestant des Pays-Bas*, in: *Mélanges historiques offerts à Jean Meyhoffer*, Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du Canton de Vaud, Lausanne 1952; Catherine RANDALL COATS, *(Em)bodying the Word: Textual Resurrections in the Martyrological Narrative of Foxe, de Bèze and d'Aubigné*, New York, Bern etc. 1992; Ulrich KÖPF, *Protestantismus und Heiligenverehrung*, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern 1990, S. 320–344; Jean-François GILMONT, *Les martyrologes du XVIe siècle*, in: Silvana Seidel Menchi, *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, S. 175–192; L. BERGAMASCO, *Hagiographie et sainteté en Angleterre aux XVIe–XVIIIe siècles*, in: *Annales ESC*, 48 (1993), S. 1053–1085; Thomas FUCHS, *Protestantische Heiligenmemoria im 16. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 587–614.

12 Weiterzuführen wären in diesem Zusammenhang die Überlegungen von Brad S. GREGORY, *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (= Harvard Historical Studies, 134), Cambridge/Mass. 1999.

13 Dazu Ugo ROZZI, L'Esortazione al martirio di Giulio da Milano, in: Alessandro Pastore (Hg.), *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, FrancoAngeli, Mailand 1991, S. 63–88.

14 Jean Paul PERRIN, *Waldenser Chronick: Von den Verfolgungen, so die Waldenser, Albigenser, Picarder und Hussiten ... über dem H. Evangelio haben aussgestanden .../Jetzt ... ins Teutsch gebracht*. Durch Johann Jacob Grassern, Wagner, Basel 1623.

15 Johann Jakob GRYNAEUS, *Memoria Martyris Christi*, Amberg 1609 (= Gedächtnispredigt).

16 Darauf ist bereits hingewiesen worden von Robert M. KINGDON, *Myths about St. Bartholomew's Day Massacres*, Cambridge (Mass.)/London 1988 (Harvard University Press), bes. S. 37f.

17 Fortunat SPRECHER A BERNECK, *Historia motuum et bellorum postremis hisce annis in Rhaetia excitatorum et gestorum*, Coloniae Allobrogorum 1629, S. 117ff.

18 Ursachen und Verlauf des Veltliner Mordes im Jahre 1620, in: Jacob-Burckhardt, *Gesamtausgabe*, 14.Bd.: *Vorträge*, Berlin/Leipzig 1933, S. 1–41.

19 Andreas WENDLAND, *Auf dem Weg zum konfessionseigenen Heiligen. Frühneuzeitliche katholische Märtyrer-Heilige in ausgewählten Texten des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: Karl E. Grözinger/Jörg Rüpke (Hg.), *Literatur als religiöses Handeln?*, Berlin 1999, S. 189–215.

20 Das deutet sich in einem Schreiben des Baiacha an den Kapuziner-Guardian Tobia bereits an; siehe dafür im Anhang von BAIACHA, op.cit. Für den Zusammenhang: Saverio XERES, *Il caso Rusca: radicalizzazione tridentina e reazione protestante*, in: *Bollettino, (B.) della Società Storica Valtellinese*, N. 55 (2002), S. 159–168.

21 Silvio FÄRBER, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, 2. Bd.: *Frühe Neuzeit*, Chur 2000, S. 113–140, und Randolph C. HEAD, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert: zwischen Gemeinde und Oligarchie*, in: ebenda, S. 85–112, bes. S. 104ff.

22 Christian KIND, *Das zweite Strafgericht von Thusis 1618*, in: *Jahrbuch für schweizer Geschichte* 7 (1822), S. 277–326.

23 Paolo TOGNINA, *Il tribunale penale di Thusis (1618) e la morte di Nicolò Rusca*, in: *Relazione d'esercizio* 2000, op.cit., S. 69–77.

24 Randolph C. HEAD, *Rhaetian ministers, from shepherds to citizens. Calvinism and democracy in the republic of the Three Leagues 1550–1620*, in: *Sixteenth Century Essays and Studies* 22 (1994), S. 55–69.

25 Oskar VASELLA, *Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit, 1515–1529. Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation*, Freiburg i. Ü. 1954.

26 So RUSCONERA, op.cit., S. 2, in seiner Widmung (S. 1–4) an Peter Schonfelder, Abt des Zisterzienserklosters Langheim in Oberfranken, in der er erklärt, dass er das Ziel verfolgt, die Erinnerung an den Glaubensmärtyrer Rusca zu befördern.

27 Dieser Aspekt wird besonders hervorgehoben von Alessandro BOTTA, Nicolò Rusca [...], op.cit., S. 80. Daneben G. DA PRADA, *L'arciprete Nicolò Rusca e i cattolici del suo tempo*, Tirano 1994, S. 129–136. Claudia DI FILIPPO BAREGGI, *Nicolò Rusca e la pastorale tridentina in Valtellina*, in: *Bollettino*, op. cit., S. 119–133.

28 Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* [= Piccola Biblioteca Einaudi, 117], Turin 2001, S. 95–142. Für das Bistum Chur im besonderen: Albert FISCHER, *Die Priesterausbildung als zentrales Anliegen im Kontext der Katholischen Reform im Bistum Chur (1580–1680)*, in: Michael Durst (Hg.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451–2001)* [= Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 1], Freiburg i. Ü. 2002, S. 113–143.

29 Den Forschungsstand hierzu bei Albert FISCHER, *Reformatio und Restitutio. Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung*. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Priesterausbildung und Pastoralreform (1601–1661), Zürich 2000, S. 507–521. Ausserdem S. 248ff. (= Rusca und Strafgericht v. Thusis).

30 Emnuele FIUME, *De persona et officio Iesu Christi Mediatoris. La Disputa di Tirano (1595–1596) nel contesto della Controriforma in Valtellina*, in: *Bollettino*, op. cit., S. 135–141.

31 Conradin BONORAND, *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht* (= Beiheft 9 zum Bündner Monatsblatt), Chur 2000, S. 199–242.

32 Carl CAMENISCH, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin*, Chur 1901, S. 140ff., S. 171ff. In der Analyse kaum darüber hinausgehend jetzt Martin BUNDI, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit*. Von der Proklamation der «Religionsfreiheit» zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert), Bern, Stuttgart und Wien 2003, S. 119–121.

33 So die damals gängige Diktion in einem von Martin BUNDI, *Gewissensfreiheit*, op. cit., S. 229, Anmerkung 49 in einem anderen Zusammenhang angeführten Beispiel aus dem Jahr 1597.

34 Hierfür sei verwiesen auf die Beiträge in: Agostino BORROMEO (Hg.), *La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della Guerra die Trent'Anni*, Giorgio Mondadori, Mailand 1998.

35 Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Giulio Einaudi, Torino 1996, dort das 21. Kapitel, «Santità vera e falsa», S. 431–464. Ottavia NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV–XVIII*, 2. Aufl., Rom 2002, S. 183–194.

36 Der Weg, der hier beschritten werden müsste, wird aufgezeigt von Giuseppe DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in: Gabriella Zarri (Hg.), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Torino 1991, S. 231–263.

37 Zur Einordnung: Theologische Realenzyklopädie, 22. Bd., de Gruyter, Berlin/New York 1992, dort Eintrag «Martyrium» in Kap. III/1., Christentum, S. 207–212, und III/2., Systematisch-theologisch, S. 212–220. Lexikon für Theologie und Kirche, 6. Bd., 3., neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien 1997, Eintrag «Märtyrer, Martyrium», S. 1436–1444, dort bes. S. 1441.

38 Kaspar VON GREYERZ, Religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum, in: Paul Münch (Hg.), «Erfahrung» als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte [= Historische Zeitschrift, Beiheft 31], München 2001, S. 307–316. D. E. KENZ, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523–1572)*, Paris 1997.

39 Gottfried HAMMANN, Sainteté et martyre selon la tradition protestante, in: Pierre Centlivres (Hg.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Actes du colloque de Neuchâtel, 27–28 novembre 1997, Neuchâtel/Paris 2001, S. 27–67; Zitat S. 27.

40 Hierfür z. B. Claire CROSS, *An Elizabethan Martyrologist and his Martyr: John Mush and Margaret Clitherow*, in: Diana Wood (Hg.), *Martyrs and martyrologies* [= Studies in Church History, 30], Mass., Oxford/Cambridge 1993, S. 271–281; Susannah BRIETZ MONTA, *The Inheritance of Anne Askew, English Protestant Martyr*, in: Archiv für Reformationsgeschichte Jg. 94 (2003), S. 134–160; Albrecht BURCKHARDT, Reconnaissance et dévotion: *Les Vies de saints et leurs lectures au début du XVIIe siècle à travers les procès de canonisation*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 43 (2), 1996, S. 214–233.

41 Luc RACAUT, *Religious Polemic and Huguenot self-perception and identity*, in: Raymond A. Mentzer/Andrew Spicer (Hg.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559–1685*, Cambridge 2002, S. 29–43.

42 Stellvertretend für andere sei hier verwiesen auf die Abhandlung des in Heidelberg lehrenden Abraham SCHULTETUS, *Dass man sich weder an dem Un-*

menschlichen Schmehen, Lästern, Verleumbden der Rechtgläubigen, noch an der grossen Verfolgung, so jtzt über die Herde Christi gehet, ärgern, viel weniger derentwegen von der erkandten Evangelischen Warheit abweichen solle, Heidelberg 1621.

43 Heinrich BULLINGER, *Von der schweren, langwirigen vervolgung der Heiligen Christlichen Kirchen: och von den ursachen der vervolgung: und vermanung zur gedult, ... sampt erzellung der raach ... Gottes, wider die vervolger*, Froschauer, Zürich 1575.

44 So z. B. in den Leichenreden für Johannes Molitor, Pfarrer in Riehen, gehalten von Theodor Zwinger am 29. 7. 1631, und für Dr. theol. Johann Georg Gross, ebenfalls von Theodor Zwinger am 10. 2. 1630, in: Universitätsbibliothek Basel, Ki. Ar. G X 5, No. 19, S. 8 und No. 9, S. 18.

45 Hier seien (stellvertretend für andere) nur zwei Beispiele erwähnt: Jan Christian Linards Predigt nach der Aufhebung des Toleranzedikts von Nantes durch König Ludwig XIV. von Frankreich, Crudelissimas crudeltaeds ù nun udieus schofoarzs da faer crudaer, que ais cuort extract dellas horrendissimas persecutions (...), o. O., 1687, in Kantonsbibliothek Graubünden Aa 78, a. Ausserdem das «Martyrologium magnum» des Conratinus Riola, Anno MDCCXVIII, in: Caspar Decurtins, *Rätoromanische Chrestomatie*, 7. Bd., 2. Aufl. Chur 1984, S. 232–252.

46 Gottfried HAMMANN, *Sainteté [...]*, op.cit., S. 43.

47 Theologische Realenzyklopädie, 28. Bd., op. cit. 1997, dort der Eintrag «Reformierte Kirchen», S. 404–419, Abschnitt vier: Systematische und praktische Theologie, S. 411–417, bes. S. 413–414.

48 Claudia DI FILIPPO BAREGGI, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona «tiginese» e «retica» fra Cinque e Seicento*, Ed. Unicopli, Mailand 1999, S. 47–76 (= La *Rezia*: Valtellina, Bormio, Chiavenna) und S. 113–134 (= Carlo Borromeo, il vescovato di Coira e le Tre Leghe).

49 RUSCONERA, op.cit., S. 57: «Ah Domine Iesu, tu nostri, quod de omnibus, totius vitae meae, erratis, unicè doleam, cuperem in hac extrema vitae periodo, **si copia sacerdotis daretur**, omnia & singula, sincerissimè, confiteri, quin etiam sacrosancto, corporis & sanguinis tui viaticò, ante obitum meum, dignè communiri: sed quia id fieri requit, accipe, ô misericors, & clementissime Salvator, accipe voluntatem, & reputa pro facto. Et illud unicè te rogo, Domine Iesu, ut omnibus illis, qui me odiosè persequuntur, usque ad mortem, quidquid in me deliquerunt, condones, & in perpetuum ignoscas, sicut te teste, & ego illis, ex animo condono & ignosco.» – Hervorhebung im Zitat von mir.

50 Guglielmo SCARAMELLINI, Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio, in: Handbuch für Bündner Geschichte, op. cit., S. 141–171, bes. S. 153ff.

51 RUSCONERA, op. cit., im 9. Kap., S. 42–45: «Praelarissimae animae Dotes, & vitutes, in vita Nicolai coruscantes», dort S. 42.

52 PARAVICINI, op.cit., S. 10: «Hans Peter Danz von Zuoz aus dem oberen Engadin ein frommer/gelehrter/schidlicher Mann ...: der ward/nach dem er die betrübte Gemeind/in erkandter unnd bekandter warheit/bis in den Todt zu ehren ihres heylands/beständig zu verharren/kräftiglich ermahnet so viel er auch kürze der zeit halben vermögen/erbärmlich erschossen/seines alters im 42.Jahr.»

53 RUSCONERA, op.cit., S. 54, im 11. Kapitel: «Biduana equulei tortura, à Ministris Luthero-Calvinis [sic!] durissimè excarnificatur».

54 Dazu der Aufsatz von Romeo DE MAIO, L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma, in: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 1, 2 (1972), S. 139–160. Ausserdem F. TARICONE, Vita, virtù e miracoli nei processi di beatificazione e canonizzazione delle religiose del XVII e XVIII secolo, in: *Euntes docete* 36 (1983), S. 439–465.

55 RUSCONERA, op.cit., 12. Kapitel: «Strenuissimus Christi miles, extinguitur in tormentis», S. 56–58.

56 Bei PARAVICINI, op.cit., besonders deutlich auf den S. 13–21.

57 Gottfried HAMMANN, Sainteté [...], op.cit., S. 48.

58 Gottfried HAMMANN, Sainteté [...], op.cit., S. 54/55.

59 PARAVICINI, op.cit., S. 19.

60 Dieser Begriff bei Marc FUMAROLI, *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 1994 (Originalausgabe: Genf 1980), S. 116ff.

61 Dazu Dieter VON DER NAHMER, Die lateinische Heiligenwita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994, S. 57–106, und S. 146–169.

62 Als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die römischen Katakomben der frühen Christen wiederentdeckt wurden, war die Anteilnahme der Gläubigen daran enorm. Geschildert bei Ronnie PO-CHIA HSIA, *Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung, 1540–1770*, Frankfurt am Main 1998, S. 176f.

63 RUSCONERA, op.cit., 16. Kapitel, S. 65/66: «Admira randa alia sepulturam consecuta».

64 PARAVICINI, op.cit., S. 33.

65 PARAVICINI, op.cit., S. 40. Die Überschrift des entsprechenden Abschnitts lautet: «kurtzer bericht wie man sich bei der Historii der Marthyrer recht gebrauchen soll».

66 PARAVICINI, op.cit., S. 33.

67 Hierfür die Beiträge in C. Scott DIXON/Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York 2003.

68 Zur legitimierenden Funktion der «Erinnerung» und tatsächlicher oder vorgeblicher «Traditionen» in der Frühen Neuzeit siehe Otto Gerhard OEXLE, *Memoria als Kultur*, in: ders. (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, S. 9–78. Für die Einbindung der bisherigen kulturwissenschaftlichen Ansätze in die religiöse Erfahrungswelt des Katholizismus siehe Andreas HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: Paul Münch (Hg.), «Erfahrung», op.cit., S. 317–332, bes. S. 321ff. Für das Luthertum: Thomas FUCHS, *Reformation, Tradition und Geschichte. Erinnerungsstrategien der reformatorischen Bewegung*, in: J. Eibach/M. Sandl (Hg.), *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, Göttingen 2002, S. 71–89.

69 Man siehe z. B. den «Spieghel de devotiu» des Kapuziners Zacharias da Salò aus dem Jahre 1665, im Auszug wiedergegeben in: Decurtins, *Chrestomatie*, op. cit., 1.Bd., Chur 1983, S. 93–101. Die katholische Kirche war offenbar bestrebt, das Andenken an den Erzpriester auch unter den katholischen Bündnern zu befördern.

70 Alessandro PASTORE, «I poveri Grisoni esilati». Note e documenti sulla dispersione die nuclei riformati di Valtellina dopo il Sacro Macello del 1620, in: Livio Antonielli/Carlo Capra/Mario Infelise (Hg.), *Per Marino Berello. Studi degli allievi*, FrancoAngeli, Mailand 2000, S. 374–396.

71 St. Fidelis von Sigmaringen: Leben, Wirken, Verehrung. Begleitveröffentlichung zur Ausstellung im Staatsarchiv Sigmaringen 1996 (bearb. V. Otto H. Becker, Gebhard Füssler u. Volker Trugenberer), in: *Zeitschrift für hohenzollerische Kirchengeschichte* 32 (1996), S. 3–165. Matthias ILG, Der Kult des Kapuzinermartyrs Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrung im Dreissigjährigen Krieg, in: Matthias Asche/Anton Schindling (Hg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrung und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Na-*

tion im Zeitalter des Dreissigjährigen Krieges, Münster 2001, S. 291–439.

72 In Anlehnung an die gleichlautende Formulierung von Sofia BOESCH GAJANO, *La santità*, Laterza, Rom-Bari 1999, S. 77–95.

73 Zu folgen wäre hierbei dem Muster von Jean-Michel SALLMANN, *Cultes des saints et saintéte en Italie du sud à l'âge baroque (1540–1750)*, Paris 1991 (Diss.), und DERS., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540–1750)*, PUF, Paris 1994.

Dr. phil. Andreas Wendland ist Historiker. Er arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main im dort angesiedelten Forschungsbereich «Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel» und befasst sich unter anderem mit der Kultur- und Bildungsgeschichte der frühneuzeitlichen Konfessionen. Dieser Beitrag ist eine erweiterte und modifizierte Fassung eines Beitrags im Rahmen der vom Centro Evangelico di Cultura di Sondrio am 9. November 2002 abgehaltenen Tagung zum Thema: «I conflitti confessionali all'epoca di Nicolò Rusca». Auf Italienisch abgedruckt im «Bollettino della Società Storica Valtellinese», N. 55 (2002) unter dem Titel: «Patire per vincere: la santità, artirio e la costruzione dell'identità confessionale», S.143–157.

Adresse des Autors: Dr. phil. Andreas Wendland, Schwalbacher Strasse 21, D-60326 Frankfurt