

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	112 (2022)
Heft:	1
Artikel:	"Ich halte vielmehr den Bruder Klaus für einen nach der Anschauung seiner Zeit heiligen Mann." : Die Rezeption von Werk und Person des Niklaus von Flüe durch Eduard Herzog (1841-1924)
Autor:	Bangert, Michael
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1074522

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: 31.01.2026

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

«Ich halte vielmehr den Bruder Klaus für einen nach der Anschauung seiner Zeit heiligen Mann.»¹

Die Rezeption von Werk und Person des Niklaus von Flüe durch Eduard Herzog (1841–1924)

Michael Bangert

Mitten in den scharfen und heftigen Auseinandersetzungen des Kulturmärkts in der Schweiz beschäftigt sich der erste Bischof der christkatholischen Kirche, Eduard Herzog, mit einer der Gallionsfiguren des ultramontanen Katholizismus: Bruder Klaus von Flüe (1417–1487). Im Gedenkjahr zum 400. Sterbetag mit den entsprechenden Feierlichkeiten versucht Herzog, diese überaus wichtige Identifikationsfigur innerhalb der helvetischen Konkretion der «ecclesia romana» für die Frömmigkeit in seiner Kirche nutzbar zu machen. Um das zu erreichen, konstatiert er eine strategische Vereinnahmung des Heiligen während des Sonderbundkrieges durch die katholische Partei sowie die ikonographische Ausnutzung durch die Piusvereine.² So will er einen unverstellten Blick auf die historischen Zustände eröffnen.

Der vorliegende Beitrag fragt nach der Vorgehensweise Herzogs in Bezug auf die Bewertung der Heiligenverehrung, näherhin die Verehrung des Einsiedlers Niklaus von Flüe, sowie deren Einordnung in die moderne Rezeptionsgeschichte.

1. Das Jubiläum im Jahr 2017

Die Konturierungen, die Eduard Herzog in seinen Studien generiert, können zugleich ein Parameter zum Verständnis und zur kulturhistorischen Einordnung der Rezeptionsgeschichte des Mystikers Niklaus von Flüe vom 400. Sterbetag bis zur 600. Wiederkehr seiner Geburt sein. Das Jahr 2017 verzeichnete besonders in der Innerschweiz eine grosse Anzahl von Gedenkfeierlichkeiten. Divergierende Positionen waren kaum zu verzeichnen. Das «fromme» Konstrukt, das sich mit dem Namen Niklaus von

¹ EDUARD HERZOG, Bruder Klaus. Studien über seine religiöse und kirchliche Haltung, Bern (K. J. Wyß) 1917, 110.

² EDUARD HERZOG, Bruder Klaus, Bern (K. J. Wyß) 1887, 47f.

Flüe verbindet, ist in einem langen Prozess zu einer moralischen Instanz von nationaler Bedeutung geworden. Mit einer gewissen zeitlichen Distanz und vor dem Hintergrund der Bemühungen Herzogs lässt sich nun nach den Wegen und Inhalten der Rezeption fragen.

Neben einem Staatsakt mit der damaligen Bundespräsidentin Doris Leuthard begleiteten Wallfahrten, Festanlässe, eine Gedenkbriefmarke und Ausstellungen das Erinnerungsjahr.³ Auch vonseiten politischer Akteure gab es bei Festreden markante Äusserungen zur Bedeutung des späteren Einsiedlers für die moderne Eidgenossenschaft. Dabei wurde die historische Figur gleichsam zu einem Modell für heutige Schweizerinnen und Schweizer geformt.⁴ Zum Jubiläumsjahr erschien zudem eine grosse Anzahl umfangreicher und kleinerer Publikationen mit spirituellen und erbaulichen Intentionen. Stellvertretend für diese Literaturgattung sei hier auf einen Sammelband geistlich orientierter Texte mit dem Titel «Niklaus von Flüe. Engel des Friedens auf Erden» verwiesen.⁵ Dieser Band versammelt in exemplarischer Weise vielfältige Beiträge von Autorinnen und Autoren, die z. T. über ein beträchtliches Renommée in der spirituellen Literatur verfügen. Bemerkenswert ist, dass die Beiträge insgesamt die historische Basis einer Beschäftigung mit Niklaus von Flüe für gesichert halten. So stellen die Herausgebenden einleitend fest, dass aufgrund der neusten Studien die Frage «Wer war Niklaus von Flüe?» bestens beantwortet sei. Daher gehe es vorrangig um die Frage «Wer ist Niklaus für mich und für uns?»⁶ Mit dieser Akzentuierung der Suche nach einer persönlich-geistlichen Relevanz von Bruder Klaus ohne eine weitere historische Reflexion kann dieser Sammelband als paradigmatisch für viele Publikationen zum Jubiläum gelten. Den vielfältigen und z. T. poetischen Beiträgen wird eine historische Annahme vorangestellt, die u. a. davon geprägt ist, dass das Wirken des Niklaus von Flüe ein «Erbe» sei, «das die

³ Vgl. Mehr Ranft. Partnerbeilage des Trägervereins «600 Jahre Niklaus von Flüe» zur NZZ am Sonntag am 12.3.2017.

⁴ Vgl. Bericht über eine Veranstaltung mit dem SVP-Politiker Christoph Blocher und dem römisch-katholischen Bischof Vitus Huonder unter: www.ref.ch/news/vitus-huonder-und-christoph-blocher-feiern-bruder-klaus (zuletzt besucht am 20.5.2019).

⁵ JOHANNES SCHLEICHER/TANJA HOEG (Hg.), Niklaus von Flüe. Engel des Friedens auf Erden, Münsterschwarzach (Vier-Türme) 2016.

⁶ JOHANNES SCHLEICHER/TANJA HOEG, Niklaus von Flüe – unser Bruder Klaus, in: dies. (Hg.) Niklaus von Flüe (wie Anm. 5), 10–12, hier 10.

Schweiz und Teile Süddeutschlands heute noch prägt».⁷ Wobei die Rolle, die der Einsiedler beim Stanser Verkommnis von 1481 gespielt habe, für das geistliche Erbe exemplarisch sei. Dass in der historischen Forschung der Einfluss auf die Verhandlungen in Stans kurz vor der Weihnacht des Jahres 1481 durchaus unterschiedlich und auch kritisch beurteilt wird, spielt augenscheinlich im Kontext geistlicher Belange keine besondere Rolle. Die Interessenslage ist auf den «heiligen Mann» ausgelegt, aus dessen Biographie und der entsprechenden Ikonographie Anregungen für eine bereichernde Frömmigkeit in der Postmoderne zu gewinnen seien. Da der hagiographische Impetus dominiert, wird das Modell des «vir Dei» in Bezug auf Niklaus von Flüe je nach Interessenslage auf eine neue Form von Männlichkeit, nationale Vergewisserung, freiheitliches Denken, Standfestigkeit gegenüber einer fehlgeleiteten Hierarchie und konsequente Christusfrömmigkeit hin aktualisiert. Bedingt durch eine feministische Perspektive rückt auch Dorothea Wyss (ca. 1432 bis ca. 1488), die Niklaus im Jahr 1447 als sehr junge Frau heiratet und über die nur wenige gesicherte Daten vorliegen, in den Fokus spiritueller Spekulationen.

Diese Form der gegenwartsbezogenen und individualisierenden Hagiographie lässt sich durchaus als eine adaptive Weiterführung der markanten Bruder-Klaus-Verehrung im Katholizismus der Schweiz des 19. Jahrhunderts, die sich wiederum vor allem auf den «Pilgertraktat» von 1488 beruft, verstehen.⁸ Diese Verehrung erreicht ihren Höhepunkt im Kulturkampf, in dessen Verlauf Niklaus von Flüe eine einzigartige Bedeutung als Patron zahlreicher Vereine und Veranstaltungen im Milieukatholizismus zugemessen wurde.⁹ Die volkspopuläre Devotion findet ihren kirchlichen Abschluss – und Wendepunkt – in der Heiligsprechung im Jahr 1947. War diese Heiligsprechung von reformierter Seite noch als theologisch fragwürdig und unökumenisch kritisiert worden,¹⁰ so spielt im Jubiläumsjahr die konfessionelle Frage keine Rolle mehr, da sich die Autorinnen und Autoren mehrheitlich postkonfessionell positionieren.

Auch ein renommierter Autor wie Christian M. Rutishauser SJ richtet im Kontext des Jubiläums den Fokus seiner Überlegungen allein auf die

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. BERNARD SCHUBIGER, *Le tissu de méditation de Nicolas de Flue. Une boussole pour la vie*, Hauteville (Parvis) 2018.

⁹ Vgl. URS ALTERMATT, Religion, Nation und Gedächtnis im Schweizer Katholizismus – Das Beispiel von Klaus von Flüe als polyvalente Erinnerungsfigur, in: SZRK 100 (2006) 31–44.

¹⁰ KARL BARTH, Ein Heiliger, in: LeGl 19 (1944) Nr. 45, 8f.

hagiographischen Traditionen; die Rezeptionsgeschichte beispielsweise der Visionstexte wird von ihm nicht näher befragt, obwohl er sich deziert mit ihnen beschäftigt.¹¹ Das Konvolut der Legenden und literarischen Zuschreibungen findet beim prominent publizierten Artikel Rutishausers eine lineare Fortschreibung.

Insgesamt kann im Kontext des Jubiläumsjahrs innerhalb der Publikationen zu Niklaus von Flüe eine neuzeitliche, historisch ungebundene und romantisierende Interpretationslinie als dominierend angesehen werden. Als Hintergrund ist eine Form unhistorischer, stark subjektiver Spiritualität anzunehmen, die ihre Berechtigung allein aus der Erbauung der Einzelperson gewinnt. Erkenntnisleitend scheint hier nicht die geistliche Rezeption historischer Erkenntnisse zu sein, sondern die kreative, phantasievolle Weiterführung eines bestimmten Heiligeideal. Mit diesem Horizont bleibt die gegenwärtige Deutung im Zusammenhang dieser Publikationen zum Jubiläum mehrheitlich hinter einem Forschungsstand, wie ihn bereits der entsprechende Artikel im «Lexikon für Theologie und Kirche» vor mehr als 20 Jahren nüchtern dokumentiert, in markanter Weise zurück.¹²

2. Der Entwurf des Kirchenhistorikers Heinrich Stirnimann

Um den Entwurf, den Eduard Herzog zur frömmigkeitgeschichtlichen Bedeutung und Funktion des Heiligen aus Sachseln skizziert, klarer abstecken zu können, soll nun ein Zwischenschritt erfolgen. Die Positionen Herzogs sind mit den hagiographischen Interpretationsvarianten, seien sie in Diktion und Vorstellung aktuell oder überliefert, nicht kompatibel. Denn, so unsere These, die historische Arbeit Herzogs steht, wenn auch nicht in voll entfalteter Form, in einer Tradition, die die Biographien von Heiligen nicht auf Goldgrund schreibt sowie deren mentalitätsgeschichtliche Einflussfelder mitdenkt. Für Herzog ist Niklaus von Flüe als Parameter christlicher Frömmigkeit nur in seinem sozialen, kirchlichen und politischen Kontext zu verstehen.

Unsere kurze Analyse der aktuellen Erbauungsliteratur zum Gedenkjahr zeigt deren geringe Anschlussfähigkeit an sozial- oder mentalitätshis-

¹¹ CHRISTIAN M. RUTISHAUSER, Der missverstandene Bruder Klaus. Er ist nicht Politiker, sondern Mystiker: Was Niklaus von Flües Satz «Macht den Zaun nicht zu weit» wirklich bedeutet, in: NZZ am 23.9.2017, 42.

¹² FRANZ XAVER BISCHOF, Art. Niklaus von Flüe, in: LThK 7, ³1998, 850.

torische Traditionen. Darum erscheint es wenig erstaunlich, dass die spiritualitätshistorischen Forschungen des Freiburger Kirchenhistorikers Heinrich Stirnimann (1920–2005) in der entsprechenden Literatur zum Jubiläumsjahr *de facto* unberücksichtigt geblieben sind.¹³ Was Stirnimanns Studien von der aktuellen Bruder-Klaus-Literatur unterscheidet, ist, dass sie die Möglichkeit bieten, die Frömmigkeitskultur, wie sie Niklaus von Flüe schon früh entwickelt, in ihrem Umfeld und in ihren historischen Bezügen zu verstehen. Stirnimann stellt Person und Frömmigkeit des Eremiten in die zeitgeschichtlichen Bezüge und damit auf eine solide Basis. Eine wichtige Positionierung nimmt Stirnimann schon einleitend vor: Er bringt Niklaus von Flüe in Bezug zu jener Kultur der spätmittelalterlichen Mystik, wie sie die partiell heteronome Frömmigkeitsbewegung der Gottesfreunde im Verlauf des 14. Jahrhunderts gepflegte hatte.¹⁴ Diese eher «subkutane» Bewegung, die sich besonders in den Städten am Oberrhein entwickelt und lediglich fraktale Strukturen und Formen ausbildet, zeichnet sich durch eine Intensivierung der privaten Frömmigkeit, eine Tendenz zum persönlichen Erleben, eine Nachfolge Christi als «imitatio passionis» und eine Verpflichtung zu konkreter Demut aus.¹⁵ Die Gottesfreunde, die sich einer vielfältigen Spiritualitätspraxis verschreiben, stehen symptomatisch für die tiefgreifende Transformation, der die Mystik im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts unterworfen ist. Entscheidend für diese Veränderung ist die kritische Korrektur der neuplatонisch bestimmten Einigungsvorstellungen hin zu einer Liebesmystik, die ihre Wurzeln in den Schriften Bernhards von Clairvaux (1090–1153) hat.¹⁶ Die Kultur der Mystik zeigt im spätmittelalterlichen Kontext von Niklaus von Flüe eine Tendenz zu Demokratisierung und Popularisierung. Auch eine illiterate Person wie er kann sich ohne Klostereintritt ganz und gar einer intensiven Frömmigkeit hingeben. Die in weite Kreise der Bevölkerung diffundierende mystische Spiritualität steht in Konkurrenz mit einem eher

¹³ HEINRICH STIRNIMANN, *Der Gottesgelehrte Niklaus von Flüe. Drei Studien*, Freiburg i. Ue. (Universitätsverlag) 1981.

¹⁴ A. a. O., 13.

¹⁵ Vgl. URBAN FEDERER, *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*, Berlin (de Gruyter) 2011, 149–151.211–213.242–249.343–347.

¹⁶ BERNDT HAMM, «Gott berühren»: *Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs*, in: ders./Volker Leppin, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2007, 111–137.

mystikfeindlichen Klima innerhalb der wissenschaftlichen Theologie. Für diese Transformation kann die Biographie des Bauern, Hauptmanns und Eremiten Niklaus von Flüe als exemplarisch gelten.

Der Brief an den Rat der Stadt Bern, den Niklaus von Flüe am Barbaratag 1482 seinem Sekretär diktirt, stellt für die Überlegungen Stirnimanns eine wesentliche Quelle dar.¹⁷ Er fokussiert sich auf den berühmten Aus- spruch «Friede ist allezeit in Gott, denn Gott ist der Friede.»¹⁸ Dieser Brief, mit dem sich der Eremit beim Rat der Stadt Bern für mancherlei Zuwendungen bedankt, ist nicht zuletzt wegen des ungewöhnlichen Theologumenons «Gott ist Friede!» bekannt. Zwar kennt die biblische Tradition die Rede vom «Gott des Friedens» (1 Thess 5,23), vom «Frieden Gottes» (Phil 4,7) und vom Frieden, den Christus selbst gibt (Joh 14,27), doch die weitgehende ontologische Ineinssetzung ist ein theologisches Wagnis, das durch die christliche Dogmatik nicht gedeckt ist. Niklaus von Flüe geht dieses Wagnis einer definitorischen Gottesrede ein, um die Bedeutung eines umfassenden Friedens für die innere Gottesbegegnung zu beschreiben. Er erweitert die Gottesprä dikation um den Akzent der Dauerhaftigkeit des Friedens: Der Friede, der für «immer in Gott» ist, «kann nicht vernichtet werden». Seiner Erfahrung einer zerstrittenen Welt mit ihrer brutalen Kriegsführung setzt er das Vertrauen auf einen unbegrenzten, eben göttlichen Frieden entgegen. Gottes Wesen sei im Verständnis des Einsiedlers nichts anderes als der Friede.¹⁹ Stirnimann wehrt sich im Kontext der Friedenstheologie dezidiert gegen ein Verständnis, das Niklaus von Flüe Naivität und die Weitergabe von Binsenwahrheiten unterstellt.²⁰ Er wertet die theologische Friedensperspektive als eine Glaubensäusserung, die über eine unabweisbare politisch-gesellschaftliche Implikation verfügt. Dem Satz vom Frieden, der Gott selbst ist, könne nur dann widersprochen werden, wenn die Erfüllung des Evangeliums ausschliesslich ins Jenseits oder ins Private verlegt werde. Die spiritualitätstheologische Dynamik besteht für Stirnimann darin, die Friedensaufforderung des Eremiten als eine Aufforderung zu gegenwartsbezogenem

¹⁷ Historisches Museum Solothurn. Abschriften: HEINRICH BULLINGER, Die Tigrin, 1574; HEINI AM BIEL (AMBÜHL), Kanonisationsakten 1618, Pfarrarchiv Sachseln; Abdruck: PETRUS HUGO, Nicolai von der Fluee, deß weltberühmten wunderthätigen und von Gott hochbegnadeten Br. Clausens, Freiburg i. Br. (Theodoro Meyer) 1642, 155.

¹⁸ STIRNIMANN, Der Gottesgelehrte (wie Anm. 13), 35–39.

¹⁹ A. a. O., 38.

²⁰ A. a. O., 36.

Handeln in der Gesellschaft zu verstehen. Die rein subjektorientierte Deutung des Mystikers wird damit ausgeschlossen. Stirnimann bezeichnet ihn im Anschluss an Robert Durrer (1867–1934) als einen «Gegenwartsmenschen von aussergewöhnlich klarem Menschenverstand» sowie einen «Vorläufer des modernen Pazifismus»; seine gesamte politische Wirksamkeit ordnet er als «praktische Friedenspropaganda» ein.²¹

Eine wichtige Verbindung zur oberrheinischen Mystik stellt Heinrich Stirnimann zudem über das Basler Dominikanerkloster her.²² Er hält die Verbindungen des Eremiten im Ranft nach Basel und insbesondere zum Predigerkloster für ausreichend gut belegt. Bereits im Jahr 1469 ist der Besuch eines Dominikaners bei Niklaus von Flüe dokumentiert. Der Bericht dieses ungenannten Dominikaners ist aus der Sicht Stirnimanns eine der bedeutendsten Quellen für die innere Entwicklung und die mystische Erfahrung von Niklaus von Flüe. Die Bemerkung von «vertraulichen Mitteilungen», die im Bericht dann nicht weiter ausgeführt werden, lasse auf ein enges Verhältnis des Dominikaners zum Eremiten schliessen. Einen weiteren Beleg für die enge Beziehung zu der dominikanischen Tradition sieht Stirnimann in der Tatsache, dass der Dominikaner Felix Fabri (1448–1502) im Jahr 1475 den Mystiker im Ranft aufsucht. Als das wichtigste Dokument aber beschreibt Stirnimann den Brief der Basler Dominikaner, in dem sie den Eremiten im Jahr 1482 um eine Intervention zugunsten der Reform im Dominikanerinnenkloster Klingenthal bitten. Das Schreiben, das am 16. Januar ausgefertigt wurde, bestätigt, dass der stellvertretende Provinzial, Ulrich Zehenter, am 6. Januar in dieser Angelegenheit mit Niklaus von Flüe sprechen konnte. Für besonders beachtenswert erscheint die Unterschrift des Briefes: «Prior und Convent vom Predigerorden zu Basel. Eure Mitbrüder und Fürbitter bei Gott».²³ Stirnimann wertet diesen Ausdruck der engen Verbundenheit nicht für eine fromme Floskel, sondern hält es für wahrscheinlich, dass Niklaus von Flüe zu einer Gebetsgemeinschaft des Basler Predigerklosters, des wichtigsten Reformkonventes des Ordens nördlich der Alpen, gehört. Einen heraldischen Hinweis auf die Bezüge zwischen den Basler Dominikanern und Niklaus von Flüe sieht Stirnimann im Familienwappen des Priors Stephan Irmi († 1488) und dem Wappenschild, das auf dem Meditations-

²¹ A. a. O., 37.

²² A. a. O., 182–185.

²³ A. a. O., 183. Vgl. ROBERT DURRER, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von der Flüe, 3 Bde., Sarnen (Ehrli) 1917–1921, hier Bd. 1, 176.

tuch des Eremiten in der Verkündigungsszene erscheint. Gehen wir mit Stirnimann von einer intensiven Wechselwirkung zwischen Niklaus von Flüe und den Basler Dominikanern aus, eröffnen sich auch Erklärungen für die ikonographischen und ikonologischen Besonderheiten seines Meditationsbildes. Das theologische Konzept, das die Trinität in drei Strahlen in die Welt ausgehend und in ebenso drei Strahlen in sich selbst zurückkehrend darstellt, sowie die hohe handwerkliche Qualität der Ausführung, die eine leistungsfähige Werkstatt voraussetzt, machen eine Entstehung des Betrachtungsbildes in der Kultur einer Stadt des Oberrheins wahrscheinlich. Allerdings könnte auch der Mit-Eremit in der Melchaas-Schlucht, Ulrich († 1491), der sich spätestens seit 1469 in der Nähe von Niklaus von Flüe aufhielt, eine Verbindung zu bedeutenden Kunsttraditionen hergestellt haben.²⁴ In seiner Heimatstadt Memmingen unterhielt die Künstlerfamilie Strigel eine berühmte Werkstatt, die den Alpenraum mit erstklassigen Gemälden und Altären versorgte.

Aufgrund der quellengestützten Studien von Heinrich Stirnimann kann eine Verbindung zur dominikanischen Spiritualitätstradition und zur oberrheinischen Mystik sowie zur – von beiden beeinflussten – Bewegung der Gottesfreunde als ausreichend belegt gelten. Als Ziel der «peregrinatio religiosa», die der Bauer Niklaus im Herbst des Jahres 1467 beginnt und deren zeitliche Erstreckung keineswegs im Vorhinein fixiert war, kann also der Oberrhein mit seiner hochstehenden Frömmigkeitskultur ausgemacht werden.²⁵ Die in der urbanen Gesellschaft verorteten Themen und Methoden der Betrachtung üben eine starke Anziehung auf den schon seit Langem Suchenden aus. Hinzu kommen die Lebensformen, die in der «devotio moderna» tonangebend waren, sowie die Gebetstechniken, die im Dominikanerorden entwickelt und im Verlauf des 15. Jahrhunderts stets mit der «passio Christi», konkret einem heftig aus der Seitenwunde blutenden Cruzifixus, dem zentralen Thema der Frömmigkeit des Eremiten, verbunden waren.²⁶ Diese Bezüge sollten die Isolationstendenzen verunmöglichen, die Niklaus von Flüe seit dem Barock vorrangig zu einem religiösen Sonderphänomen innerhalb seiner agrarisch geprägten

²⁴ A. a. O., 158–160.

²⁵ Zur Dauer der «peregrinatio» vgl. CARMEN VON SAMSON-HIMMELSTJERNA, Deutsche Pilger des Mittelalters im Spiegel ihrer Berichte und der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung, Berlin (Duncker & Humblot) 2004, *passim*.

²⁶ Vgl. ANONYMUS, Die neun Gebetsweisen des heiligen Dominikus, *Bibliotheca Vaticana* (Codex Rossianus 3).

Volks- und Sozialgruppe stilisieren. Die mit Stirnimanns Überlegungen einhergehende Dekonstruktion der hagiographischen Modelle lässt auch eine konfessionelle Vereinnahmung scheitern, da das Leben des Eremiten im Ranft eher als eine die Reformation vorbereitende Biographie zu verstehen ist. Die Generierung von Anregungen aus den legendarischen Konzeptionen ist sicher erlaubt, wird jedoch der vernetzten und vielfältig verpflichteten Existenz von Niklaus von Flüe nicht gerecht.

3. Die Deutung durch Eduard Herzog

Der erste Bischof, der aus dem Widerstand gegen Infallibilität und Jurisdiktionsprimat entstandenen christkatholischen Kirche in der Schweiz, Eduard Herzog, hatte in seiner fast fünfzigjährigen Amtszeit die Herausforderung der Kirchenbildung und -entwicklung zu bewältigen. Dabei bestand seine Strategie im Wesentlichen darin, die elementaren Aufgaben der Seelsorger zu fördern und die sowohl hierarchisch als auch synodal verfasste Kirchenstruktur zu verteidigen. Herzog versuchte, die religiösen Ausdrucksformen in einer Weise zu pflegen, die biblisch begründet war und die Weite der katholischen Tradition berücksichtigte. Ihm war die Notwendigkeit bewusst, im Bereich des kirchlichen Lebens, der Glaubenspraxis, der religiösen Prägung und der konkreten Frömmigkeit den Gläubigen eine erkennbare Orientierung zu geben. Den politischen Kampf hielt er fraglos für wichtig. Im Hinblick auf Dauer und Nachhaltigkeit war aber eine lebendige Frömmigkeit in den Gemeinden die existenzielle Grundlage. Eine Kirche kann nur dann leben, wenn sie über ein qualifiziertes und anwendbares «Geistliches Programm» verfügt, das die Fähigkeit zu Trost und Lebensdeutung beinhaltet. So stellten sich Herzog schon bald nach seiner Wahl am 7. Juni 1876 und seiner Weihe am 18. September 1876 Fragen wie: «Welche Frömmigkeit ist nun christkatholisch?». Oder: «Welche Bedeutung hat die Liturgie? Und nach welcher Form ist sie zu feiern?» Da es zu diesen Fragen in den ersten Jahren der christkatholischen Kirche in den einzelnen Gemeinden höchst unterschiedliche Positionen gab, konnte es dazu kommen, dass einerseits in der Laufener Kirchgemeinde der rituelle Wettersegen mit Reliquien in ständigem Gebrauch blieb, zugleich aber in der Basler Kirchgemeinde phasenweise alle äusseren Zeichen und Handlungen bis hin zur Zelebration der Eucharistiefeier ohne liturgische Gewänder reduziert wurden.

Die grosse Aufgabe, die Frömmigkeit innerhalb der christkatholischen Kirche zu profilieren, zu intensivieren und zu entfalten, fiel in Ermangelung anderer Protagonisten weitestgehend Eduard Herzog zu.

Hier positionierte sich Herzog sehr eindeutig zugunsten der revitalisierten Formen traditioneller Volksfrömmigkeit. Herzog wollte also die Frömmigkeitskultur keinem Totalabriß unterziehen, sondern sie behutsam verbessern. Diese Absicht aber wurde in der Anfangszeit vom publizistischen Kampf mit der römisch-katholischen Presse überlagert. So nannte die römisch-katholische «Schweizer Kirchenzeitung» die Christkatholiken im Jahr 1873 «Neue Häretiker» und «Verräter», die ihre religiöse Heimat verlassen hätten. Die Angriffe in den katholischen Medien waren hartnäckig und für Herzog z. T. persönlich sehr verletzend. Aber allen Fährnissen zum Trotz konnte Herzog die liturgische Orientierung und die entsprechende Frömmigkeit als einen wesentlichen Pfeiler der Frömmigkeitskultur innerhalb der christkatholischen Kirche etablieren. Gegenüber der römisch-katholischen Kirche und ihren verschiedenen Organisationen, die die gedruckten Medien sehr effektiv nutzten, galt es für Herzog, eine spirituelle Identität zu entfalten, die nicht in Negation verfällt oder im Protest verharrt, sondern die Botschaft der Heiligen Schrift unter den Bedingungen der Gegenwart in glaubwürdiger Weise lebendig werden liess.

3.1 Erste Publikation zu Niklaus von Flüe

Neben mancherlei journalistischen Scharmützeln um das Sakrament der Versöhnung, die allerdings keine Tiefenwirksamkeit zeigten, wandte sich Herzog im Wesentlichen der Pflege der Frömmigkeitsformen zu, die schon im Neuen Testament erkennbar sind und in der «Alten Kirche» genutzt wurden. So betrachtet Herzog die Bibel selbst als das «gewöhnliche christkatholische Gebetbuch»²⁷. Zum Tableau seiner Frömmigkeitstheologie gehörte zwar vorrangig die Liturgie der Eucharistiefeier, deren würdige Feier Herzog für grundlegend hielt.²⁸ Der Bischof strebte aber nach einer vielfältigen Kultur der Frömmigkeit, die im Abendmahlsgottesdienst ihre

²⁷ Katholische Blätter. Organ des Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken 2 (1874) Nr. 39, 310.

²⁸ EDUARD HERZOG, Der religiöse Standpunkt der christkatholischen Kirche, in: IKZ 9 (1919) 273–288, hier 284.

Wurzeln hat, aber zugleich darüber hinaus geht.²⁹ Darum sollte, so Herzog, auch die Marienverehrung zum Repertoire christkatholischer Frömmigkeit gehören. In seinem Betrachtungsbuch «Gott ist die Liebe» widmet Herzog der Betrachtung der Gottesmutter eine eigene Rubrik.³⁰ Seine Grundlage ist auch in Bezug auf die Meditation marianischer Themen allein das Neue Testament. Herzog betont, dass es darum gehe, die «gesunde Lehre» von den Fabeln zu unterscheiden.³¹ Bestimmte Marienkulte und Verehrungsformen scheiden für ihn daher aus. Das gilt in gleicher Weise auch für die Verehrung der Heiligen, deren exzessive Devotion er zum einen kritisiert und zum andern in gewisser Weise demokratisiert, indem er darauf hinweist, dass die Qualifikation «heilig» allen Getauften zukomme: «So auch sind die Christgläubigen ‹heilig› zu nennen, denn sie sind durch Glaube und Taufe aus der Welt der Gottesentfremdung ausgeschieden und haben sich verpflichtet, durch Wort und Wandel Gott zu verherrlichen.»³² Die Verwendung von Heiligenbildern oder -figuren oder «heiligen Orten», die für die katholische Volksfrömmigkeit eine tragende Funktion innehatten, unterzieht der Bischof einer deutlichen Kritik mit Hilfe der Pneumatologie des Johannesevangeliums: «Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.»³³ Diese Argumentation ist bibeltheologisch schlüssig, trägt jedoch den Keim einer akademischen Hilflosigkeit gegenüber bestimmten Formen affektorientierter und hochorganisierter Frömmigkeitspraxis in sich, wie sie im Verlauf des 19. Jahrhunderts von Orden und Bistümern gefördert wurden und in der Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier im Jahr 1844 einen frühen und ausserordentlichen Höhepunkt fanden.

Die patriotisch aufgeladene Stellung und das religiöse Gewicht, das die Verehrung des Niklaus von Flüe im Verlauf des 19. Jahrhunderts innerhalb der Schweizer Bevölkerung angenommen hatte, bewegen den christkatholischen Bischof im Jahr der 400. Wiederkehr des Todestages, näherhin im März 1887, in Form eines Vortrags in Luzern erstmals öffentlich

²⁹ Vgl. MICHAEL BANGERT, «Es gibt nichts Erhebenderes als eine solche Feier!» Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Herzog, in: IKZ 101 (2011) 284–301.

³⁰ EDUARD HERZOG, *Gott ist die Liebe. Andachtsbuch für katholische Christen zum privaten und häuslichen Gebrauch*, Solothurn (Vogt-Schild) 1914, 202–207.

³¹ A. a. O., 205.

³² A. a. O., 207.

³³ A. a. O., 209.

Stellung zu beziehen.³⁴ In diesem verschriftlichten Vortrag zeigt Herzog eine solide, an den neusten Quelleneditionen ausgerichtete Vorgehensweise.³⁵ Wenn er auch kein Historiker ist, so arbeitet er mit einer Methode, die geschichtliche Entwicklungen und Kontexte berücksichtigt. Da Herzog sich der Wirkung hagiographischer Vorbilder für die Volksfrömmigkeit sehr bewusst ist, stellt er den hochangesehenen Eremiten als Exempel eines christlichen Lebens dar, das sich biblisch orientiert und von einer klaren Ethik bestimmt wird. In einem ersten Argumentationsgang schildert Herzog die Kindheit und die Jugend des späteren Eremiten. Dabei sucht er die Wundererzählungen als solche zu kennzeichnen, um sie nach und nach als unnötiges Beiwerk zu entlarven.³⁶ Hier kommt Herzog nicht ganz ohne Polemik aus, wenn er die «Entweihung» einer Kirche durch einen altkatholischen Gottesdienst in das Verhältnis zu einer Schändung durch einen Mord setzt.³⁷ Zugleich bleibt er bei seiner faktengestützten Beschreibung, indem er betont, dass Niklaus von Flüe keine Schulbildung geniessen und daher weder lesen noch schreiben konnte. Die überlieferten Visionsberichte fügt der Bischof ohne Weiteres in seine biographische Skizze ein.³⁸ Ein weitergehendes Instrumentarium zur Kritik der Visionsquellen steht ihm nicht zur Verfügung. Dieser Mangel an Quellenkritik macht sich auch in der Bewertung Herzogs in Bezug auf das Verlassen der Familie bemerkbar. Dass es sich bei dem Aufbruch von 1467 um den Beginn einer durchaus auch zeitlich begrenzten «peregrinatio religiosa» handeln könne, zieht Herzog nicht in Betracht, sondern kommt zu dem klaren Verdikt: «Dass der Bruder Klaus unter den bekannten Umständen Frau und Kinder verlassen hat und sich weiter um seine Familie nicht mehr kümmerte, war unerlaubt.»³⁹ Mit dem Rückgriff auf 1 Tim 5,8 verurteilt er das Verhalten als Glaubensverleugnung bzw. als Irrglauben. Herzog ist mit dieser Bezugnahme den Vorgaben der bürgerlich-liberalen Ethik verpflichtet, denn andere biblische Stellen, die das Verhalten des Niklaus von Flüe hätten begründen können, bleiben unerwähnt.

Eine besondere Leistung dieser ersten Studie liegt fraglos darin, dass Herzog seine Überlegungen in den Kontext der spätmittelalterlichen Mys-

³⁴ HERZOG, Bruder Klaus (wie Anm. 2). Herzog betont, dass es ihm um die Würdigung «seiner Verdienste um unser Vaterland» gehe. A. a. O., 6.

³⁵ A. a. O., 4.

³⁶ A. a. O., 6–10.

³⁷ A. a. O., 6.

³⁸ A. a. O., 8.

³⁹ A. a. O., 42.

tik, insbesondere der «*devotio moderna*», sowie der Gottesfreunde stellt. Darin ist er den Studien von Heinrich Stirnimann direkt verbunden.⁴⁰ Als eine Fehleinschätzung, die von einem kultukämpferischen Impetus geprägt ist, erweist sich seine Darstellung des Nikolaus von Basel (zwischen 1393 und 1409 in Wien hingerichtet). Diesen Nikolaus von Basel identifiziert er fälschlicherweise mit der literarischen Gestalt des bedeutenden «Gottesfreundes vom Oberland». Durch diese irrige Einschätzung kann Herzog bei Nikolaus von Basel und damit bei Niklaus von Flüe einen Konflikt mit der römischen Inquisition konstatieren.⁴¹ Ohne diese Verquickung aber ist die Einschätzung, dass Niklaus von Flüe nach Basel wandern wollte, um den «frommen Mysticismus der Gottesfreunde»⁴² zu gewinnen, durchaus mit den Erkenntnissen der modernen Geschichtsforschung kompatibel, wenn der unspezifische Begriff Gottesfreunde auf die dominikanischen Gebetsbruderschaften, die in deren Tradition standen und deren spirituelle Formen pflegten, ausgedehnt wird. Diese mystische Kultur sieht Herzog im Gebet des Einsiedlers «O Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir; nimm Alles von mir, was mich entfernet von dir und gib mir Alles, was mich fördert zu dir.» aufs Beste zusammengefasst.⁴³

Gemäss der geistlichen Ausrichtung sowie seinem Wirken sieht Herzog in Niklaus von Flüe, dem Bauern, Magistraten und Einsiedler, eine strukturelle Vorform des Christkatholizismus gegeben.⁴⁴

Ausdrücklich will Eduard Herzog in seinen Studien ja keine neue Lebensbeschreibung von Niklaus liefern, sondern einen «heiligen Mann» würdigen, der für die Eidgenossenschaft Grosses geleistet habe. Mit dieser Würdigung, die Herzog vorlegt, trägt er zugleich die aktuellen Fragen seiner Kirche nach der Relevanz der kirchlichen Ämter an die historische Gestalt des Einsiedlers heran und sucht nach dessen historischen Antworten, in diesem Fall seine hohe Wertschätzung für «fromme Priester». Auch wenn Herzog einige zeitbedingte Randbemerkungen über den «schauerlichen Zustand» der Kirche in der Renaissance bzw. der Vorreformationszeit macht, kann er doch zu den Kerngedanken des Eremiten vordringen: «Christus ist das Haupt.» Mit dieser Arbeit an den zentralen

⁴⁰ A. a. O., 18–33.

⁴¹ A. a. O., 21–26.

⁴² A. a. O., 27.

⁴³ A. a. O.

⁴⁴ A. a. O., 47f.

Gedanken von Niklaus von Flüe erfüllt Herzog die hermeneutischen Anforderungen einer historischen Untersuchung. Aufgrund seiner stringen-ten Methodik vermag er in diesem Zusammenhang auch Fehlinterpretationen und Umdeutungen festzustellen. Herzogs Relativierung des Fastens erstens durch dessen sukzessive Steigerung und zweitens durch die hohe Bedürftigkeit des Einsiedlers nach starker Wärmezufuhr lassen die aske-tischen Sonderformen in der Frömmigkeit des Bruders Klaus zugunsten seiner ersehnten Christusförmigkeit zurücktreten. Als instruktiv für unse-re Gegenwart können die ikonographischen Untersuchungen Herzogs zu dem bekannten Meditationsbild des Einsiedlers gelten.⁴⁵ Herzog führt Thematik und Darstellung des Bildes stringent auf die biblischen Zeugni-sse zurück und stellt die entsprechenden Bezüge für das Leben Jesu, die Marienfrömmigkeit und die Eucharistie zusammen, die auch zugleich sei-ne eigenen Favoriten im Bereich der Spiritualität sind.⁴⁶ Es gehört zu den erwartbaren Wortgefechten des Kulturkampfes, dass Herzog vor allem Jesuiten für die tendenziösen Entwicklungen verantwortlich macht.⁴⁷ Er kommt abschliessend zu einer Würdigung des Einsiedlers in der Form, dass er ein Kanonisationsverfahren für unnötig hält, da es «sympathisch» sei, wie Niklaus von Flüe in «schlichter und tiefinnigster Frömmigkeit» bete.⁴⁸ Die politische Wirksamkeit, die für Herzog damit verbunden ist, besteht in «aufrichtiger Vaterlandsliebe» und in der Ablehnung «engher-ziger und kurzsichtiger» Verfahrensweisen.⁴⁹

3.2 Eine zweite Schrift

Im Jahr 1917 publiziert Herzog erneut eine Studie zu Niklaus von Flüe.⁵⁰ Diesmal in einer wesentlich erweiterten Form, die der weiter gewachsenen nationalen Dynamik der Bruder-Klaus-Verehrung gerecht werden soll, die im Kontext des 500. Geburtstags mit einer gewissen Unruhe dessen Heiligsprechung erwartet. Herzog klammert in einer Vorbemerkung die Fas-tenpraxis des Eremiten dezidiert für seine Überlegungen aus, wohl auch um sich vom Hirtenbrief des Bischofs Jakob Stammler (1840–1925, ab

⁴⁵ A. a. O., 11–16.

⁴⁶ A. a. O., 13.

⁴⁷ A. a. O., 13.47.

⁴⁸ A. a. O., 48.

⁴⁹ A. a. O.

⁵⁰ HERZOG, Studien (wie Anm. 1).

1906 Bischof von Basel und Lugano) abzusetzen, der die Abstinenz für das Kernkriterium der wahren Heiligkeit hielt.⁵¹ Eine rückblickende Bemerkung Herzogs lässt die Heftigkeit der Auseinandersetzungen nach dem Erscheinen seines Beitrags aus dem Jahr 1887 erahnen. Insbesondere seine Überlegungen zur Kirchlichkeit des Einsiedlers hätten heftige Anfeindungen erlebt, in deren Folge Herzog eine grosse Anzahl von Publikationen in der christkatholischen Kirchenzeitung veröffentlicht habe.⁵² Daher ist das eigentliche Untersuchungsobjekt der zweiten Studie die «Stellung des Bruders zum Papsttum».⁵³ Mit einem in elf Kapitel eingeteilten Durchgang entwirft der christkatholische Bischof seine Sicht der ekklesiologischen Grundhaltung des Niklaus von Flüe. In einem Vorgriff kann schon hier festgestellt werden, dass Herzog es für wahrscheinlich hält, dass «der Laie Niklaus von Flüe dem gleichen Schicksal anheimgefallen wäre, wenn ihn die Obwaldner nicht vor der päpstlichen Inquisition geschützt hätten».⁵⁴ Die Causa Niklaus von Flüe wird von Herzog zu einem Exempel für das Verhalten der Eidgenossen gegenüber der päpstlichen Willkür und dem römischen Einfluss erklärt. Der Codex für dieses Verhalten hat zwei Leitlinien: innerliche Frömmigkeit und Widerstand. Die entsprechende Frömmigkeit begründet Herzog in dem beispielhaften Christusbezug des Einsiedlers.⁵⁵ Die von ihm benutzten Quellen und die entsprechende neuste Literatur stellt Herzog einleitend vor.⁵⁶ Wiederum erweist er sich als exakter Leser, der auch die Zeitabstände, die in den Quellen genannt werden, kritisch überprüft.⁵⁷

Für grundlegend hält Eduard Herzog in seiner zweiten Studie die Tatsache, dass Niklaus von Flüe in seiner Klause in der Melchaa-Schlucht durch Inquisitoren bedroht wird. Er folgert dies aus der Tatsache, dass der Stand Obwalden im Jahr 1482 in Luzern um umfängliche Hilfe bittet, um den Einsiedler vor «fremden Schelmen» schützen zu können.⁵⁸ Diese Bedrohung identifiziert Herzog direkt mit inquisitorischen Geistlichen, die aus Luzern kommend die Rechtgläubigkeit des Einsiedlers prüfen wol-

⁵¹ A. a. O., 6–8.

⁵² A. a. O., 10.

⁵³ A. a. O.

⁵⁴ A. a. O., 109.

⁵⁵ A. a. O., 80.

⁵⁶ A. a. O., V–VIII.

⁵⁷ A. a. O., VIII.

⁵⁸ A. a. O., 13–26.

len.⁵⁹ Leben und religiöses Handeln des späteren «Landesvaters» sind schutzwürdig und schutzbedürftig. Als Hauptursache für die Verdächtigung identifiziert Herzog die Nähe zur Bewegung der Gottesfreunde. Den Ursprung der Gottesfreunde sieht Herzog in seiner zweiten Studie im Niedergang der mittelalterlichen Kirche begründet.⁶⁰ Schisma, theologische Vereilung und missbräuchlicher Ablasshandel sind aus der Sicht Herzogs genau die Umstände, die Niklaus von Flüe in die Nähe der Gottesfreunde führen, um der geistlichen Verarmung zu entgehen. Einerseits unterlässt es der christkatholische Bischof in seiner zweiten Abhandlung, die Bedeutung des Niklaus von Basel zu bewerten. Andererseits führt er in seiner Skizze die angeblichen Positionen der Gottesfreunde in markanter Weise aus.⁶¹ Er identifiziert sie und damit auch Niklaus von Flüe, der berechtigterweise im Zusammenhang einer dominikanisch beeinflussten Strömung innerhalb der unspezifischen Gottesfreunde-Bewegung zu verstehen ist, ausdrücklich nicht mit den «Brüdern des freien Geistes».⁶² Häretische Positionen wie Pantheismus oder die Irrelevanz der Kirche kann Herzog weder bei den Gottesfreunden im Allgemeinen noch bei Niklaus von Flüe im Besonderen feststellen. Doch zugleich übernimmt er in seinen Ausführungen eine Bewertung, die den Gottesfreunden eine Tendenz zu soteriologischer Selbstüberschätzung und einer nur formalen Passionsfrömmigkeit unterstellt.⁶³ Wichtiger aber als theologische Subtilitäten sind die praktischen Konsequenzen, die sich aus der exklusiven Beziehung der Seele zu Gott ergaben; denn sie trafen nicht nur die Amtskirche als solche, sondern in ihr die «christianitas», d. h. die christlich-religiös verfasste Gesellschaft als Ganzes, in der Substanz. Denn wer sich eins mit Gott wusste, der brauchte keine kirchliche oder staatliche Ordnung mehr.⁶⁴ Dagegen, so Herzog, hielten sich die «ernsten Gottesfreunde in allen Dingen an die kirchliche Ordnung».⁶⁵ Zugleich aber entdeckt er in ihrer Bewegung ein grosses kritisches Potenzial gegenüber den misslichen Zuständen in der römischen Kirche. Diese Kritik war aus der Sicht Herzogs

⁵⁹ A. a. O., 26.

⁶⁰ A. a. O., 27–31.

⁶¹ A. a. O., 32–39.

⁶² A. a. O., 33.

⁶³ A. a. O., 34–39.

⁶⁴ ALEXANDER PATSCHOVSKY, Freiheit der Ketzer, in: Johannes Fried (Hg.), *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert*, Sigmaringen (Thorbecke) 1991, 265–286, hier 273.

⁶⁵ HERZOG, *Studien* (wie Anm. 1), 40.

der Grund, dass sich die Inquisition mit den Gottesfreunden zu befassen begann. Zugleich stellt er fest, dass es sich bei den Gottesfreunden keineswegs um eine organisierte Gemeinschaft handelt; vielmehr habe die Bewegung je nach Rechtgläubigkeit und Lebenswandel aus höchst unterschiedlichen Parteien bestanden.⁶⁶ Diese heterogene Gruppe aber sei durch die Inquisition mit standardisierten Vorwürfen überzogen worden.⁶⁷ In diesen Kontext potenzieller Häresien sei nun auch der Gottesfreund Niklaus von Flüe zu stellen.⁶⁸ Folgt man der neusten Forschung, die mit Regina D. Schiewer den Begriff «Gottesfreund» als eine frömmigkeitsgeschichtliche und nicht als eine literaturosoziologische Ordnungskategorie versteht, so ist das Konzept Herzogs durchaus tauglich.⁶⁹ Seine Begrifflichkeit ist allerdings unspezifisch. Zudem macht er keinen Hinweis auf einen konkreten Zirkel oder eine bestimmte Gemeinschaft, die Niklaus von Flüe in ihre Reihen aufgenommen hätten. Diese Gemeinschaft wäre im Sinne der Studien von Heinrich Stirnimann in einer dominikanisch geprägten Gebetsbruderschaft zu sehen. Herzogs Verständnis der Gottesfreunde liesse sich durchaus mit einem modernen Zitat umschreiben: «Der Begriff «Gottesfreund» ist dabei ein klassifizierendes Merkmal, das einen Menschen einer einmal erreichten geistigen Stufe zuteilt. Vielmehr lädt das Sprechen von der Gottesfreundschaft gerade die Gottesfreunde ein, sich immer neu auf den Prozess einzulassen, [...] [sich] von Gott auf dem Weg der Rückkehr zu ihm umformen zu lassen.»⁷⁰ Allelal sieht Herzog in den Gottesfreunden eine fromme, hierarchiekritische, verfolgte und kraftvolle Gruppierung, die sich in ihrer Inferiorität und Heteronomität als Modell für seine neu entstandene Kirche eignet.

Immer wieder kommt Herzog auf den imaginären «Gottesfreund vom Oberland» zu sprechen, den er nun nicht für eine literarische Fiktion des

⁶⁶ A. a. O., 43.

⁶⁷ A. a. O., 44–48.

⁶⁸ A. a. O., 49–63.

⁶⁹ REGINA D. SCHIEWER, «Vos amici Dei estis». Die «Gottesfreunde» des 14. Jahrhunderts bei Seuse, Tauler und in den «Engelberger Predigten». Religiöse Elite, Verein oder Literaturzirkel?, in: Almut Suerbaum/Annette Volffing (Hg.), *Amicitia: Friendship in Medieval Culture. Papers in Honour of Nigel F. Palmer*, Leeds (Maney) 2007, 227–246, hier 245.

⁷⁰ URBAN FEDERER, Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner. Literatur im Dienst der Gottesfreunde, in: Wybren Scheepsma u. a. (Hg.), *The Gottesfreunde and the Textual Culture of Vernacular Mysticism in the Rhineland and the Low Countries (1300–1550)*, Leiden (Brill) 2014, 13.

Strassburger Kaufmanns Rulman Merswin (1307–1382) halten will, sondern einen historischen Kern zu verifizieren sucht. Unter anderem scheint ihm ein Verwandter der Mutter des «Gottesfreundes», Matthias Hattinger, der sich 1415 in Wolfenschiessen zu einem vielbeachteten Einsiedlerleben niedergelassen hatte, als geschichtliches Vorbild infrage zu kommen.⁷¹ Doch diese Versuche, belastbare Belege für eine nachweisbare Gestalt, nach der das Vorbild des «Gottesfreundes von Oberland» geformt wurde, zu finden, kommen aufgrund der Quellenlage nicht über das Niveau einer literarischen Konstruktion hinaus. Andererseits aber kann der profilierte Entwurf der sozial- und spiritualitätshistorischen Umstände der Gestalt des Einsiedlers Nikolaus von Flüe einen bis heute gültigen Anspruch auf korrekte Darstellung erheben.⁷² Für diese Darstellung wertet Herzog die entsprechenden Urkunden stringent aus. Er setzt sich in seiner Einordnung von einer Leistungsfrömmigkeit, wie sie seit dem Barock für hagiographische Typisierungen üblich geworden ist, ab. Für ihn ist es unbedeutend, dass die Einsiedelei in einer «schauerlichen Schlucht» liege. Er konstatiert die dauerhafte Nähe und Kontaktaufnahme zur Familie, die eine Dramatisierung der Trennung unnötig macht.⁷³ Die relative Bequemlichkeit der Klause durch Ausstattung und deren Heizmöglichkeit (aus anerkannt gesundheitlichen Gründen)⁷⁴, der bemerkenswerte finanzielle Spielraum, der die Anstellung eines Priesters für die tägliche Zelebration der Eucharistie ermöglichte, sowie die Teilnahme an Wallfahrten nach Luzern und Einsiedeln, die die Kommunikations- und Erfahrungsfelder wesentlich erweitern, sind für Herzog wichtige Elemente, um die Frömmigkeit des Niklaus von Flüe zu verstehen. Aber auch die Anwesenheit einer zweiten Person, Ulrich von Memmingen, im Ranft und die gemeinsamen Gespräche der beiden über «göttliche Dinge» machen für Herzog die asketische Maximierung einer Heldenfrömmigkeit obsolet. Hier ist sein Anliegen, dessen geistliche Intentionen aus der hagiographischen Enge zu lösen und seine religiösen Impulse für die Sicherung der kirchlichen und staatlichen Ordnung zu nutzen, deutlich erkennbar. Der Eremit könnte auf diese Weise nicht nur für den Kanton Obwalden ein «getrüwer vatter», sondern ein «getreuer Vater des ganzen Volkes» sein.⁷⁵ Das Konzept einer National-

⁷¹ HERZOG, Studien (wie Anm. 1), 52.

⁷² A. a. O., 53–63.

⁷³ A. a. O., 64.

⁷⁴ A. a. O., 88.

⁷⁵ A. a. O., 13.63.

kirche bzw. einer staatlich kontrollierten und geschätzten Kirche wird hier von Herzog beispielhaft durchgedacht. So ist für ihn das demokratische Volksrecht, die Geistlichen selbst zu wählen, an den Vorgaben, die Niklaus von Flüe selbst trifft, paradigmatisch vorgezeichnet.⁷⁶ Das Gleiche trifft für die Rechte und die Stellung der Laien innerhalb der Kirche zu, deren Funktion und Auftrag der Einsiedler ebenfalls präfiguriert.⁷⁷

Um Niklaus von Flüe auch in dessen positiver Weltgewandtheit darstellen zu können, wendet sich Eduard Herzog auch dessen Sohn Niklaus (1467–1503) und seiner Ausbildung zu.⁷⁸ Denn Herzog hält es für einen sehr wichtigen, aussagekräftigen Umstand, dass der Vater für das qualitätsvolle Studium seines «Lieblings» besorgt ist.⁷⁹ Obwohl es andere Lateinschulen in der Nähe gegeben habe, entscheide Niklaus von Flüe, dass sein Sohn von 1483 bis 1485 in der freien Reichsstadt Basel, die noch nicht zur Eidgenossenschaft gehört, grundständig ausgebildet werde. Damit treffe er, so Herzog, eine weitreichende Entscheidung, da Basel von den geistlichen Aufbrüchen und der religiösen Unruhe der damaligen Zeit besonders geprägt sei.⁸⁰ Die Stadt ist in dieser Zeitspanne durch die Bemühungen des Dominikaners Andrija Jamometić (ca. 1420–1484), ab 1476 Erzbischof von Kraina, um ein erneutes Konzil in Basel in eine schwere Auseinandersetzung mit dem Heiligen Stuhl geraten, die u. a. verschiedene Interdikte zur Folge hatte.⁸¹ Die Unterbringung des jungen Niklaus bei Friedrich de Guarletis, Professor für kaiserliches Recht an der 1460 gegründeten Universität, bringt ihn nach Einschätzung Herzogs zudem in Kontakt mit konzilsfreundlichen Kreisen.⁸² So werde der junge Niklaus von Flüe Zeuge der schwerwiegenden Folgen der päpstlichen Politik, die Handel und Gewerbe in Basel sehr schaden, und im Januar 1485 der zeremoniellen Unterwerfung, die Stadt, Rat, Klerus und Universität vor dem päpstlichen Legaten vollziehen müssen, damit durch diese Reuegeste das Interdikt aufgehoben werde.⁸³ Herzog betont dieses Faktum, da er davon

⁷⁶ A. a. O., 61.

⁷⁷ A. a. O., 63.

⁷⁸ A. a. O., 64–72.

⁷⁹ A. a. O., 71.

⁸⁰ A. a. O., 67–69.

⁸¹ Vgl. JACOB BURCKHARDT, Erzbischof Andreas von Krain und der letzte Concilsversuch in Basel 1482–1484, Basel (Schweighauser) 1852.

⁸² RUPERT AMSCHWAND, Das akademische Studium des jüngsten Sohnes von Bruder Klaus, in: Der Geschichtsfreund 136 (1983) 199–204, hier 199.

⁸³ BURCKHARDT, Concilsversuch (wie Anm. 81), 101–104.

ausgeht, dass der Sohn Niklaus seinem Vater regelmässig mündlich und schriftlich Bericht von den Zeitumständen gegeben hat und dieser ihn bewusst in der besonderen Atmosphäre der Freiheit in der «Basler Luft» aufwachsen und ausbilden lassen wollte.⁸⁴ Herzog stellt auf diesem Wege die für seinen Entwurf so wichtige Verbindung zur Bewegung der Gottesfreunde am Oberrhein her.

Dieser Intention der spiritualitätsgeschichtlichen Verortung dient auch der Abschnitt der zweiten Studie, der sich erneut mit dem Meditationsbild des Eremiten beschäftigt.⁸⁵ Herzog konstatiert:

Daher hat die [...] Bildergruppe des in der Pfarrkirche zu Sachseln hängenden Gemäldes, des wirklichen Originals, schon zu Lebzeiten des Bruders Klaus existiert. Hat dieser für die Bildergruppe eine so große Vorliebe gehabt, daß sie recht eigentlich sein Lehrbuch war, so ist das nur wieder ein Beweis, daß sich der Bruder Klaus in seinen frommen Betrachtungen und religiösen Uebungen ganz und gar im Gedankenkreis oder vielmehr in den Gedankenkreisen der Gottesfreunde bewegte.⁸⁶

Wir können feststellen, dass Herzog mit einer gewissen Hartnäckigkeit an der Verortung des Eremiten in der vielfältigen geistlichen Strömung von Gottesfreunden bzw. «*devotio moderna*» festhält, um ihn nicht als monolithisches Sonderphänomen verstehen zu müssen. Diese Vernetzung in den Strom der abendländischen Frömmigkeit und der helvetischen Kultur dient auch als Hinweis, dass es ikonologische Verbindungen des Betrachtungsbildes zum Reformator Martin Luther gibt.⁸⁷

Zum Abschluss seiner Studie fokussiert sich Eduard Herzog nochmals auf die Bedrohung des Niklaus von Flüe durch die päpstliche Inquisition. Anfangend mit der Untersuchung durch den Weihbischof und Generalvikar des Bistums Konstanz, Thomas Weldner, am 27. April 1469, als die Nahrungslosigkeit und Rechtgläubigkeit des Eremiten untersucht wurden, habe es eine beständige Atmosphäre der Verdächtigung gegenüber dem Einsiedler gegeben.⁸⁸ Im Verlauf des 15. Jahrhunderts habe durch die römische Kurie die Bedrohung der Gläubigen durch Hexen- und Ketzerverfolgungen enorm zugenommen.⁸⁹ Dabei sei es bemerkenswert, dass aus-

⁸⁴ HERZOG, Bruder Klaus (wie Anm. 1), 72.

⁸⁵ A. a. O., 73–87.

⁸⁶ A. a. O., 87.

⁸⁷ A. a. O., 88–95.

⁸⁸ A. a. O., 96–110.

⁸⁹ A. a. O., 106f.

schliesslich für die Diözese Konstanz ein eigener Inquisitor bestellt worden sei. Dieser Gefahr habe Niklaus von Flüe nur durch den Schutz der staatlichen Obrigkeit entkommen können.⁹⁰ Durch diese Absicherung sei die besondere Frömmigkeit auch in Herzogs Gegenwart erhalten. Dafür kann er in einem würdigenden Schlusswort versuchen, den «Gottesfreund Niklaus von Flüe» auch für die geistliche Praxis seiner Kirche fruchtbar zu machen:

Ich halte vielmehr den Bruder Klaus für einen nach der Anschauung seiner Zeit heiligen Mann, der, wenn er auch vielleicht hinsichtlich seiner Aussagen über das Fasten zu tief in dies kasuistische Moral geraten war, doch redlich glaubte, mit seinem Verhalten in der besten Weise Gott zu dienen. Daß er seinem Vaterlande wertvolle und treue Dienste geleistet hat, ist an seinem fünfhundertjährigen Geburtstagsfest dem Volk der Eidgenossen mit Recht wieder in Erinnerung gerufen worden.⁹¹

4. Fazit

Für den ersten Bischof der christkatholischen Kirche, Eduard Herzog, ist die Beschäftigung mit dem Leben und Wirken des Bauern und Eremiten Niklaus von Flüe ein bedeutendes Feld, um seine Konzeption von Kirche und Frömmigkeit gegenüber den ultramontanen Tendenzen im zeitgenössischen Katholizismus abzugrenzen. Während sich die römisch-katholische Theologie vorrangig auf die hagiographischen Elemente, die Visionen und die wunderbaren Ereignisse fokussiert, versucht Herzog, den Einsiedler in seiner Vernetzung in einem spirituellen Beziehungssystem zu verstehen. Dazu verwendet er das unspezifische Phänomen der Gottesfreunde als Erklärungshintergrund. Dieses Modell wurde als insuffizient kritisiert. Zugleich kann die damit verbundene Frage nach den Kontexten der Spiritualität und der Biographie des Niklaus von Flüe als berechtigt angesehen werden. Während eine bestimmte Tradition bis in das Jubiläumsjahr 2017 hinein Niklaus von Flüe nicht kontextuell versteht und eine Form geschichtsfreier, markant subjektiver Spiritualität pflegt, ist Herzog vor allem an der Einordnung in eine Tradition gelegen, die er unter dem Begriff «Gottesfreunde» subsumiert. Mit den Studien von Heinrich Stirnimann wird diese hermeneutische Vorgabe Herzogs bestätigt sowie erweitert und historisch begründet. Herzog, der sich in der Verantwortung

⁹⁰ A. a. O., 109.

⁹¹ A. a. O., 110.

sieht, ein spirituelles Vakuum in seiner Kirche zu verhindern und eine, wie er selbst wünschte, genuin katholische Entwicklung der Frömmigkeit zu sichern, kann insgesamt eine gewisse Form aufgeklärter Heiligenverehrung absichern. Indem er das Verstehensspektrum für die Person und das Anliegen des Eremiten Niklaus von Flüe erschliesst, öffnet er den liberalen Katholiken eine Möglichkeit zur Akzeptanz einer für die Eidgenossenschaft zentralen Identifikationsfigur.

*Michael Bangert (*1959 Rheinberg D), Dr. theol. habil. 1979–1984 Studium der Philosophie, Geschichte, Theologie und Biologie in Münster und München. 1993–1996 Fernstudium Betriebswirtschaft. 1995 Promotion in Münster. 2007 Habilitation in Bern mit einer Studie zum Verhältnis von Ästhetik und Spiritualität. Ab 2002 Pfarrer an der Predigerkirche in Basel. 2007–2018 Privatdozent für Kirchengeschichte am Departement/Institut für Christkatholische Theologie der Universität Bern, seit 2018 Privatdozent für Kirchen- und Theologiegeschichte, seit 2022 Titularprofessor an der Universität Basel.*

Adresse: Totentanz 19, CH-4051 Basel
E-Mail: michael.bangert@unibas.ch

Summary

For Eduard Herzog, the first bishop of the Swiss Old Catholic Church, the study of Niklaus von Flüe offered an important means of distinguishing his own church from ultramontane Catholicism. Whereas Roman Catholic theology was focused primarily on hagiographic aspects of von Flüe's life, and particularly his visions and miracles, Herzog endeavoured to understand the hermit in the context of his spiritual relationships. To this end, he employed the rather vague concept "Friends of God" as an explanatory horizon. This made it possible to explore and analyse the contexts of Niklaus von Flüe's biography and his spirituality. The kind of edifying literature which emerged around 2017 in conjunction with the 600th anniversary of von Flüe's birth cannot offer such insights. The benefit of Herzog's hermeneutical precepts is borne out by Heinrich Stirnimann's studies. By expanding the scope of interpretation of the hermit Niklaus von Flüe, Herzog offered liberal Catholics a means of understanding and accepting him as a central figure in defining Swiss identity.

Schlüsselwörter – Key Words

Eduard Herzog – Niklaus von Flüe – Mystik – altkatholische Frömmigkeit – Heiligenverehrung