

Zeitschrift: Jahrbuch für Solothurnische Geschichte
Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Solothurn
Band: 88 (2015)

Artikel: Eine "miraculosische" Kirche Marias : Oberdorf als Gnadenort im konfessionellen Zeitalter
Autor: Sidler, Daniel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-583643>

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: 12.01.2026

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

EINE «MIRACULOSISCHE» KIRCHE MARIAS

Oberdorf als Gnadenort im konfessionellen Zeitalter

DANIEL SIDLER

«Ein Stund von Solothurn / unden an dem Leberberg
zu Oberdorff / ist die Miraculosische Kirch Mariae der
Jungfräulichen Mutter Gottes zu Ehren auffgebaut / und
hat gleich bey erstem Anfang derselben / ein sonderes
Vorzeichen künfftiger Miracklen allda sich zugetra-
gen [...] es haben gleich die umliegende[n] fromme[n]
Christgläubige[n] allda die glorwürdigste Mutter Gottes in
ihren Anliegen mit Wallfahrten und anderen Röm. Cath.
Andachten angerufft und verehrt / und viel Wundergnaden
biß auff heütigen Tag erlanget.»¹

Solche Elogen auf die Oberdörfer Kirche, wie sie der Pfarrer und Kirchenhistoriker Johann Kaspar Lang (1631–1691) in seiner 1692 veröffentlichten zweibändigen Kirchengeschichte der Eidgenossenschaft hält, wiederholen sich in Publikationen zum eidgenössischen und Solothurner Katholizismus im 17. und 18. Jahrhundert fast stereotyp.² Die Kirche wird dabei als ein Gnadenort beschrieben, als einer jener Sakralräume also, in dem nach der Vorstellung der frühneuzeitlichen Menschen die göttliche Präsenz besonders zu spüren war, und den sie deshalb aufsuchten, um ihre seeli-

- 1 Lang, Johann Kaspar: Historisch-Theologischer Grund-Riss der alt- und jeweiligen Christlichen Welt, Teil 1: Das ist Grundlich-Historisch-Theologische Erweisung [...]. Einsiedeln 1692, 991.
- 2 Siehe etwa auch Haffner, Franz: Der klein Solothurner Allgemeine Schaw-Platz Historischer Geist- auch Weltlicher vornembsten Geschichten und Händlen [...]. Solothurn 1666, 351.

schen oder körperlichen Nöte im Gebet Gott und dem jeweiligen Heiligen anzuvertrauen.³ In dieser Hinsicht zählte Oberdorf zu den bedeutendsten marianischen Kultstätten der katholischen Eidgenossenschaft. Dies verdeutlicht ein Blick in die *Helvetia Sancta*, das erstmals 1648 veröffentlichte Heiligenlexikon des Ittinger Karthäusers Heinrich Murer (1588–1638).⁴ Auf dem Titelblatt des ersten Kapitels, in dem Maria als «der löblichen Eydtgnossschaft sonderbare Patronin / Beschützerin / Schirmerin und Nothelfferin» porträtiert wird, sind rings um die von einem Strahlenkranz umgebene Gottesmutter sechs marianische Kultstätten abgebildet. Neben Einsiedeln, Mariastein und den luzernischen Wallfahrtsorten Werthenstein, Hergiswald und Maria in der Au (Franziskanerkirche) ist am rechten oberen Bildrand die Kirche von Oberdorf dargestellt. Sie zeigt bereits die Konturen des Neubaus und schwebt wie die übrigen abgebildeten Sakralräume auf Wolken, wo sie von den von Marias Haupt ausgehenden Strahlen getroffen wird.⁵ Denn Oberdorf sei, so begründet Murer diese prominente Inszenierung der Kirche an der Seite der bedeutendsten Marienwallfahrtsorte, «den Inwohnern ein angenehme[r] Platz», zumal die Kirche erst «vor wenigen Jahren gantz new ond wol erbawen» worden war.⁶

Ausgehend von diesen Beobachtungen frühneuzeitlicher Autoren nimmt der folgende Beitrag die Kirche von Oberdorf als Gnadenort, also als Zielort von Wallfahrten und als Raum für Wundererfahrungen in den Blick und fragt nach der Bedeutung dieser Frömmigkeitspraktiken und Glaubensformen in der Lebenswelt von Individuen und Gemeinschaften im 17. und 18. Jahrhundert. Während P. Gregor Jäggi in seinem Beitrag zu

-
- 3 Der Quellenbegriff «Gnadenort» wird als Forschungsterminus insbesondere von der religiösen Volkskunde verwendet. Unter Gnadenorten versteht man «Kirchen, Kapellen oder Andachtsplätze, [...] bei denen Gebetserhörungen dokumentiert sind durch Votiv- und Weihgaben oder Mirakelbilder, -bücher, -protokolle, auch durch Ablasstermine [...] und Spezialandachten» (Brückner, Wolfgang: Art. «Gnadenorte», in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4. Freiburg u. a. 1995, Sp. 796).
 - 4 Zur Entstehung und Bedeutung der *Helvetia Sancta* (vgl. Anm. 5) siehe: Guisolan, Michel: Heinrich Murer (1588–1638). Kartäusermönch und Historiker, in: Salathé, André (Hrsg.): *Thurgauer Köpfe*, Bd. 1. Frauenfeld 1996, 233–240, hier insbesondere 236–238.
 - 5 Murer, Heinrich: *Helvetia Sancta seu Paradisus Sanctorum Helvetiae Florum*. Das ist Ein heiliger lustiger Blumen-Garten unnd Paradeiss der Heyligen (...). Luzern 1648, unpag. Zur Entstehung der Radierungen, die der Zürcher Künstler Rudolf Meyer wohl nach Entwürfen des Konstanzer Malers Hans Asper zeichnete, siehe Früh, Margrit: Die Vorzeichnungen von Hans Asper (d. J.) zu Heinrich Murers «*Helvetia Sancta*» in der Kantonsbibliothek Frauenfeld, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 45 (1988), 179–206.
 - 6 Murer, *Helvetia Sancta* (wie Anm. 5), 1–4.



Das Titelblatt des ersten Kapitels aus Murers «Helvetia Sancta» mit der Kirche von Oberdorf am rechten oberen Bildrand (Foto: ZHB Luzern Sondersammlung).

den Stiftungen die frühneuzeitliche Kirche aus ökonomischer Perspektive betrachtet, steht damit in den folgenden Ausführungen der Kirchenraum als religiöser Handlungs- und Erfahrungsraum im Zentrum des Interesses.

In einem ersten Schritt soll untersucht werden, wie und weshalb Oberdorf zum «solothurnischen Einsiedeln» aufgewertet wurde und dadurch als Gnadenort an Bedeutung gewann. Diese Aufwertung ist im Licht eines bereits im Spätmittelalter einsetzenden Strukturwandels des Wallfahrtswesens zu betrachten, der zu einem Rückgang von Fernwallfahrten etwa nach Rom oder Jerusalem und einer Zunahme von Bittgängen zu nahe gelegenen Kirchen und Kapellen führte.⁷ Hierbei stellt sich die Frage, welche Orte im Kanton Solothurn neben Oberdorf als besonders gnadenreich betrachtet wurden, wie sich dieses Gnadenangebot im Laufe der Frühen Neuzeit veränderte und in welchem Verhältnis Oberdorf zu den anderen Gnadenorten stand. Im zweiten und dritten Teil rücken die in Oberdorf geäußerten Heils- und Heilungsbedürfnisse in den Mittelpunkt. Mit welchen Gebetsanliegen pilgerten die Menschen in der Frühen Neuzeit nach Oberdorf, welche «Miracklen» und «Wundergnaden» erwarteten sie? In welchen Situationen machten ganze Pfarreien eine Wallfahrt nach Oberdorf? In einem vierten Teil schliesslich werden die Beziehungen zwischen der Kirche Oberdorf und den Solothurner Jesuiten in den Blick genommen. Damit sollen Wallfahrtsbetrieb und Wunderglaube aus der Perspektive von Akteuren betrachtet werden, die seit Mitte des 17. Jahrhunderts Formen und Praktiken der Frömmigkeit in Solothurn prägten und der nach dem Konzil von Trient (1545–1563) einsetzenden katholischen Reform wesentliche Impulse verliehen.

1. EINE MARIANISCHE GNADENLANDSCHAFT: WALLFAHRTSORTE UND DER WANDEL DES WALL- FAHRTSWESENS IN SOLOTHURN

Im konfessionellen Zeitalter war Oberdorf nur eine von mehreren bedeutenden marianischen Kultstätten in Solothurn. Verglichen mit den alpinen Gebieten der Drei Bünde oder des Wallis, in denen sich viele kleine Gnadenorte mit bloss lokalem Einzugsgebiet nachweisen lassen⁸, dominierten

⁷ Zu diesem Strukturwandel des Wallfahrtswesens siehe bereits Schreiber, Georg: Strukturwandel der Wallfahrt, in: Ders. (Hrsg.): Wallfahrt und Volkstum. Düsseldorf 1943, 1–183.

⁸ Für das Wallis Carlen, Louis: Kultur des Wallis, 1500–1800. Brig 1984, 112; für Graubünden Pfister, Ulrich: Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert. Würzburg 2012, 319.

im Mittelland eher wenige, dafür tendenziell grössere Orte, an denen ein eigentlicher Wallfahrtsbetrieb herrschte. Zwar lassen sich auch in der Solothurner Landschaft kleinere Kultstätten nachweisen, an denen die Menschen in Nöten etwa den Bauernheiligen Antonius⁹ oder andere Heilige anriefen.¹⁰ Gleich mehrere Orte erlangten jedoch eine über den lokalen Raum hinausreichende Ausstrahlung. Dass an diesen Orten meistens Maria als Fürbitterin verehrt wurde, war insofern zeittypisch, als die Gottesmutter im frühneuzeitlichen Katholizismus im Zentrum der Frömmigkeit stand.¹¹

Die Ursprünge der meisten dieser Gnadenorte lassen sich – wie im Falle Oberdorfs – ins Spätmittelalter oder ins frühe 16. Jahrhundert zurückverfolgen. In Mariastein erfahrene Wunder können bis zum ersten «Fallwunder» im Jahre 1434 zurückdatiert werden.¹² Dass sich die zunächst vereinzelt dokumentierten Gebetserhörungen im Laufe des 17. Jahrhunderts zu einem eigentlichen Wallfahrtsbetrieb verdichteten, kann auf die gezielte Förderung durch den Solothurner Rat zurückgeführt werden, der mit der Translation des Klosters Beinwil nach Mariastein die seelsorgerische Betreuung der Pilger entscheidend verbesserte.¹³ Ebenfalls in die vorreformatorische Zeit deuten die Ursprünge des marianischen Gnadenkultes in der Stiftskirche Schönenwerd, der seine Blütezeit allerdings erst nach der Reformation erlangte.¹⁴ Auch dieser Madonnenfigur wurden noch im 18. Jahrhundert wunderwirkende Kräfte zugeschrieben, so etwa der glimpfliche Ausgang einer dörflichen Brandkatastrophe im

9 So etwa in der Horngrabenkapelle bei Matzendorf.

10 Darauf deutet die Verteilung der erhaltenen Votivgaben hin, die unter der Leitung des Volkskundlers Ernst Baumann in den 1940er-Jahren inventarisiert wurden. Zu den Solothurner Wallfahrtsorten siehe bereits mit allerdings stark volkskundlicher Ausrichtung und ohne Quellennachweise: Baumann, Ernst: Die Wallfahrtsorte des Kantons Solothurn, in: Dr Schwarzbueb 1947, 54–60.

11 Dies zeigt sich nicht zuletzt in der europaweiten Verbreitung staatlicher Marienpatronate – eine Rolle, die Maria auch in der Eidgenossenschaft zuteilwurde. Vgl. Maissen, Thomas: Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Göttingen 2006, 267–270. Zur weiteren Verbreitung der staatlichen Marienpatronate siehe Tricoire, Damien: Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen. Göttingen 2013.

12 Haas, Hieronymus: Wallfahrtsgeschichte von Mariastein. Solothurn 1973, bes. 39–62.

13 Siehe Baumann, Ernst: Die Verlegung des Klosters Beinwil nach Mariastein. Ein Beitrag zur Geschichte des Klosters, 1621–1655. Laufen 1949; Fürst, Mauritius: Die Wiedererrichtung der Abtei Beinwil und ihre Verlegung nach Mariastein (1622–1648), in: Jahrbuch für solothurnische Geschichte 37 (1964), 1–262.

14 Kocher, Alois: Die Anfänge des Stiftes Schönenwerd. Solothurn 1965, 22.

Jahre 1758.¹⁵ Marianische Gnadenbilder wurden seit dem frühen 16. Jahrhundert zudem in den Kirchen in Meltingen und Wolfwil verehrt; Marias Ruhm der Wundertätigkeit wurde auf die gemäss Überlieferung wunder-same Auffindung der Gnadenbilder nach den Reformationswirren zurückgeführt.¹⁶ Ebenfalls in die nachreformatorische Zeit deuten schliesslich die Anfänge der Wallfahrt zur 1682 erneuerten Kapelle Allerheiligen in Grenchen, die womöglich die aufgehobene Wallfahrt ins benachbarte, nunmehr reformierte Oberbüren ersetzte.¹⁷

Zudem erfolgte im 17. Jahrhundert eine weitere Ausdifferenzierung der Solothurner Marienfrömmigkeit, als Schultheiss Johann Schwaller (1589/90–1652) für die Stadt Solothurn eine Kopie des in Loreto bei Ancona verehrten Geburtshauses Marias bauen liess und eine Nachbildung der dort verehrten Schwarzen Madonna als Gnadenbild stiftete.¹⁸ Solothurn erhielt damit eine Kopie eines der berühmtesten und am häufigsten nachgebildeten Wallfahrtsorte des konfessionellen Zeitalters.¹⁹ Aufgrund des Ruhms dieser Gnadenkapelle wurde Maria Loreto auch in Solothurn alsbald als Wunderwirkerin verehrt. So wurde ihr bereits 1651 die Bewahrung der Stadt vor einer Hochwasserkatastrophe zugeschrieben.²⁰

- 15 Siehe die Beschreibung inkl. Fotografie in der Bibliothek der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Basel (Bib. SGV): Nachlass Ernst Baumann, Schachtel 30, Mappe 246, fol. 7129.
- 16 Loertscher, Gottlieb: Kunstführer Kanton Solothurn. Bern 1975, 89. Auch aus diesen Kapellen haben sich Votivbilder aus dem 18. Jahrhundert erhalten. Das älteste Votivbild in der Kirche Meltingen wurde auf das Jahr 1510 zurückdatiert: Bib. SGV: Nachlass Ernst Baumann, Sch. 30, Mappen 242 und 250.
- 17 Zur Geschichte der Kapelle siehe: Strub, Werner: Heimatbuch Grenchen. Die vergangenen Jahrhunderte bis in die Gegenwart dargestellt. Solothurn 1949, 695–706. Zum bis zur Reformation spektakulären Wallfahrtsbetrieb zur Kirche im bernischen Oberbüren, die für die Taufe tot geborener Kinder berühmt war, siehe: Vasella, Oskar: Über Taufe totgeborener Kinder in der Schweiz, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 60 (1966), 1–75, hier: 10–26; Ulrich-Bochsler, Susi / Gutscher, Daniel: Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie, in: Schlumbohm, Jürgen et al. (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte. München 1998, 244–268; Gutscher, Daniel / Ulrich-Bochsler, Susi / Utz Treppe, Kathrin: «Hie findt man gesundheit des libes und der sele». Die Wallfahrt im 15. Jahrhundert am Beispiel der wundertätigen Maria von Oberbüren, in: Beer, Ellen J. et al. (Hrsg.): Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt. Bern 1999, 380–392.
- 18 Siehe zu dieser Stiftung D'Alessandro, Maria: Die Loretokapelle in Solothurn – eine Nachbildung des Hl. Hauses von Nazareth, in: Archäologie und Denkmalpflege im Kanton Solothurn 12 (2007), 85–95.
- 19 Zur weiten Verbreitung solcher Gnadenbildkopien in der Eidgenossenschaft siehe Tobler, Mathilde: «Wahre Abbildung». Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz, in: Der Geschichtsfreund 144 (1991), 5–426, hier 30–103.
- 20 Bib. SGV: Nachlass Ernst Baumann, Sch. 30, Mappe 248, fol. 7135.

Die Nachbildung einer berühmten Wallfahrtskirche oder eines Gnadenbildes wie der Santa Casa von Loreto kann als eine Entwicklung interpretiert werden, die die Tendenz zur Nahwallfahrt komplementär ergänzte. Denn ferne Gnaden wurden damit gewissermassen in die Nähe geholt, um den Gläubigen den langwierigen Weg zur originalen Kultstätte zu ersparen. In dieselbe Richtung zielte auch die bekannte Absicht des Rates von Solothurn, die Kirche von Oberdorf mittels neuer Gnaden- und Ablassprivilegien zum «solothurnischen Einsiedeln» aufzuwerten. Denn aus Sicht frühneuzeitlicher Solothurner war eine Pilgerreise nach Einsiedeln eine mehrtägige Fernwallfahrt, die entsprechende körperliche Voraussetzungen und zeitliche wie finanzielle Ressourcen erforderte, wie Beispiele von Solothurner Pilgern zeigen, die sich auch im 17. Jahrhundert nicht von Wallfahrten nach Einsiedeln abhalten liessen.²¹ Wohl aus gesundheitlichen oder zeitlichen Gründen vermochte etwa ein Jakob Matter aus Witterswil, der im Jahre 1630 eine Wallfahrt nach Einsiedeln gelobt und von einer schweren Krankheit geheilt worden war, dieses Gelübde erst vier Jahre später zu erfüllen.²² Solchen Hindernissen bei der Erfüllung eines Gelübdes und den Erschwernissen einer Fernwallfahrt im Allgemeinen wollte der Rat durch die sakrale Aufwertung Oberdorfs entgegenwirken und damit gleichzeitig den Wallfahrtsbetrieb auf eigenem Herrschaftsgebiet – mit allen damit verbundenen ökonomischen Vorteilen – fördern. Das Privileg, das Ratsherr Hans Jakob vom Staal (1540–1615) im Jahr 1595 bei Papst Clemens VIII. erwirkte, gewährte Gläubigen, die an sieben aufeinanderfolgenden Tagen nach Oberdorf pilgerten, deshalb die gleichen Gnaden und Ablässe, wie sie sie durch eine Wallfahrt nach Einsiedeln hätten erlangen können. Dies wurde entsprechend damit begründet, dass zahlreiche Solothurner zwar «chattholischen yffer» für eine Wallfahrt nach Einsiedeln verspürten, diese aber «alters, unwüssen, schwärer Hußhaltung» wegen, grösstenteils aber wegen gesundheitlicher Beschwerden («Lÿbßblödigkeit») oder anderen Gründen nicht unternehmen konnten.²³

21 Dass Solothurner auch im 17. Jahrhundert nach Einsiedeln Wallfahrten unternahmen, zeigt die Auswertung der Herkunft der Einsiedler Pilger bei: Mettler-Kraft, Patricia: Wallfahrt und Wunder im Spiegel der frühen Mirakelbücher des Klosters Einsiedeln. Eine quantitative Auswertung der Mirakelüberlieferung von 1587–1674, in: *Der Geschichtsfreund* 157 (2004), 71–144, hier: 102f.

22 Hüsser, Gregor: *Chronica oder Geschicht-Buch von dem Ursprung der [...] Capellen zu Einsiedeln*. Einsiedeln 1690, 299.

23 Staatsarchiv Solothurn [StASO]: AB 1,46, Missivenbuch 1595, fol. 236f.: Gnad und Ablass von Ihr päbst. Heiligkeit [...], 17. 11. 1595.

Das päpstliche Breve wurde im November 1595 im Rahmen einer Prozession in die Kirche von Oberdorf überführt²⁴ – ähnlich wie ein halbes Jahrhundert später das Gnadenbild der Maria Loreto, das in einer Prozession vom St.-Ursen-Stift in die neu gebaute Solothurner Loretokapelle getragen wurde.²⁵

Dass es sich, wie hier angedeutet, bei der Verbreitung von Gnadenbildkopien und der Gewährung neuer Ablassprivilegien um zwei Ausprägungen derselben Entwicklung handelte, erkannte bereits der Luzerner Kapuzinerpater Ludwig von Wil (1594–1663), der ab 1627 mehrmals in verschiedenen Ämtern im Solothurner Kapuzinerkloster gewesen und daher mit dem Wallfahrtsort Oberdorf bestens vertraut war.²⁶ Als er für den Bau der Loretokapelle in Hergiswald potentielle Geldgeber anzuwerben versuchte, zog er nämlich den Vergleich mit Oberdorf heran, um den Vorteil einer lauretanischen Gnadenkapelle in der Nähe Luzerns darzulegen. Denn wie die Solothurner Pilgerreisen nach Einsiedeln vermeiden konnten, seit Papst Clemens VIII. der Kirche in Oberdorf entsprechende Privilegien verliehen hatte, könnten den Luzernern mit dem Bau einer Loretokapelle in Hergiswald lange Pilgerreisen zur originalen Gnadenstätte erspart werden.²⁷

Gleichzeitig erfüllten solche neuen Gnadenbilder ebenso wie neue Gnaden- und Ablassprivilegien die Funktion, Hierarchien zwischen verschiedenen Gnadenorten zu schaffen oder diese auszugleichen. Der Abt von Mariastein etwa bemühte sich Ende des 17. Jahrhunderts, für die von seiner Klostersgemeinschaft betreute Gnadenkapelle die gleichen Ablassprivilegien zu erwirken, wie sie den Gläubigen in Loretokapellen gewährt wurden.²⁸ Dies deutet darauf hin, dass die verschiedenen Gnadenorte miteinander in Konkurrenz zueinander um die Gunst der Gläubigen buhlten.²⁹

24 Ebd.; siehe auch: Mösch, Johannes: *Unsere Liebe Frau von Oberdorf*. Solothurn 1943, 6.

25 D'Alessandro, Loretokapelle (wie Anm. 18).

26 Mayer, Beda: *Klöster und Hospize*, in: *Helvetia Sacra V/2: Der Franziskusorden. Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz*, 1. Teil. Bern 1974, 121–762, hier 634.

27 Staatsarchiv Luzern: SA 5048, unfol.: P. Ludwig von Wil an Ludwig Hartmann, Fribourg, 7. 1. 1645 (Punkt 7 des Argumentariums). – Zum Bau der Loretokapelle in Hergiswald siehe Bitterli, Dieter: *Der Bilderhimmel von Hergiswald. Der barocke Emblemzyklus der Wallfahrtskirche Unserer Lieben Frau in Hergiswald bei Luzern. Seine Quellen, sein mariologisches Programm und seine Bedeutung*. Basel 1999, 9–43.

28 Beinwil-Mariastein-Archiv: 39A, *Diarium Rev^{mi} D. Augustini Reutty, Abbatis*, Teil 1 (1676–1685), fol. 183 (Eintrag vom Januar 1689).

29 Auf die Konkurrenz zwischen verschiedenen Wallfahrtsorten in der Frühen

Gleichwohl lässt sich eine solche Rivalität der Gnadenorte in Solothurn nur sehr punktuell nachweisen, was wohl damit zusammenhängt, dass die grössten Wallfahrtsorte relativ weit auseinander lagen und ein je eigenes Einzugsgebiet abdeckten. Dies trifft insbesondere für Mariastein und Oberdorf zu, die, wie nicht nur das zu Beginn beschriebene Bild in der *Helvetia Sancta* suggeriert, die bedeutendsten Wallfahrtsorte in der Solothurner Landschaft waren. Der Mariasteiner Benediktiner Dominikus Ginck etwa notierte in seinem 1693 gedruckten Mariasteiner Mirakelbuch *Lapis Probatus Angularis Mariae* die Beobachtung, dass der Wallfahrtsort Mariastein nicht die einzige marianische Kultstätte auf Solothurner Territorium war. Vielmehr sei Solothurn «beyderseits deß Leberbergs [...] mit zweyen namhaften Wunder- und Gnadenreichen Orten begnadiget / gegen Mittag zwar wolte Er [= Gott] Mariam zu Oberdorff / gegen Mittnacht aber ein wundersammen / heylwehrten / Edlen und köstlichen Felsen / Unser Lieben Frawen Stein genant / gesetzt haben».³⁰

Ginck versucht damit den Eindruck zu erwecken, dass sich Mariastein und Oberdorf nicht gegenseitig um Pilger konkurrierten, da die Jurakette die Grenze zwischen den Einzugsgebieten der beiden Wallfahrtsorte bildete. Diese Beobachtung lässt sich durch eine Auswertung der in Gincks Mirakelbuch geschilderten Gebetserhörungen bestätigen. Von den mehr als 250 namentlich und mit Herkunftsort erwähnten Pilgern sind nämlich nur vier aus Solothurner Gebieten südlich des Juras belegt, während das Haupteinzugsgebiet Mariasteins in den Vogteien nördlich des Juras, im Elsass und in den südlichen Gebieten des Heiligen Römischen Reichs lag.³¹

2. DIE OBERDÖRFER KIRCHE ALS RELIGIÖSER ERFAHRUNGS- RAUM: WUNDERGLAUBE UND GEBETSERHÖRUNGEN

Im Gegensatz zu dem von den Benediktinern betreuten Wallfahrtsort in Mariastein wurde für Oberdorf weder ein Mirakelbuch gedruckt, noch haben die Pfarrer Gebetserhörungen systematisch aufgezeichnet. Selbst

Neuzeit hat etwa Elisabeth Lobenwein in ihrer Studie zu Maria Luggau in Kärnten hingewiesen. Lobenwein, Elisabeth: Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft. Die Wallfahrt nach Maria Luggau (Kärnten) in der Frühen Neuzeit. Bochum 2013, 104–106.

30 Ginck, Dominikus: *Lapis Probatus Angularis Mariae*. Bewährter Eck- und Gnaden-Stein Mariae [...]. Pruntrut 1693, 7 f.

31 Nur aus den Ortschaften Solothurn, Deitingen, Kriegstetten und Selzach ist je ein Pilger erwähnt, der in Mariastein von einer Wundererfahrung berichtete (Ginck, *Lapis Probatus Angularis* [wie Anm. 30], passim).

der zu Beginn zitierte Johann Kaspar Lang verzichtet explizit auf eine nähere Beschreibung der Marienverehrung in der Pfarr- und Wallfahrtskirche:

«Was für ein grosse Andacht ein lobliche Statt und Landschaft Solothurn heütiges Tags gegen dieser Kirch [=Kirche von Oberdorf] / und in dieser gegen der übergebenedeytesten Jungfrauen Maria habe / von dem will ich nichts melden.»³²

Nur punktuell lässt sich deshalb nachvollziehen, mit welchen Gebetsanliegen die Menschen in der Frühen Neuzeit nach Oberdorf pilgerten und welche «Wundergnaden»³³ sie hier erfuhren. Um 1760 notierte Pfarrer Johann Joseph Wirz einige Gebetserhörungen ins Jahrzeitbuch³⁴, die gemeinsam mit den erhaltenen Votivtafeln aus dem 17. und 18. Jahrhundert einen Einblick in die Heils- und Heilungsbedürfnisse der Menschen gewähren und zeigen, welche Ereignisse von den Gläubigen als Wunder interpretiert wurden.

Unter diesen Wunderberichten finden sich Heilungen von Krankheiten oder körperlichen Beschwerden, die die Geheilten der Fürbitte Marias zuschrieben. Ein Kind aus der Pfarrei Aeschi etwa, das sich eine Bohne in die Nase gestopfte hatte, die nicht mehr herausgenommen werden konnte und gefährlich anzuschwellen begann, wurde von seinem Leiden erlöst, als ihre Eltern eine Wallfahrt nach Oberdorf gelobten.³⁵ Oder Ludwig Schreyer aus Zuchwil wurde von einer Verletzung, die er sich mit einer Stange zugezogen hatte, geheilt, als er sich in der Kirche von Oberdorf Maria anvertraute.³⁶ Bei solchen körperlichen Leiden war die Fürbitte zum Marienbild von Oberdorf für die Gläubigen eines von mehreren kirchlichen und weltlichen Heilsangeboten, die von den frühneuzeitlichen Menschen als gleichwertig betrachtet und einzig nach ihrer Wirkung beurteilt wurden.³⁷ Darauf deutet etwa der Heilungsverlauf Ludwig Schreyers hin, der vor seiner Heilung in Oberdorf neben «vilfältige[n]» Wallfahrten auch

32 Lang, Historisch-Theologischer Grund-Riss (wie Anm. 1), 992.

33 Ebd., 991.

34 Siehe Mösch, Unsere Liebe Frau (wie Anm. 24), 19f.

35 Ebd., 19.

36 Ebd.

37 Dieses Nebeneinander verschiedener Heilmittel wird in der Forschung als «medizinischer Pluralismus» bezeichnet. Zum Wandel des Wunderglaubens in der Frühen Neuzeit siehe Habermas, Rebekka: Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit, in: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung. Frankfurt a. M. 1988, 38–66.

mehrmals «verdocteret», also von Ärzten umsorgt worden sei, ohne dass die erhoffte Wirkung eintraf.³⁸

Im Gegensatz zur römischen Kurie, die im 17. Jahrhundert dazu überging, nur noch solche medizinisch nicht erklärbaren Heilungen als Wunder anzuerkennen³⁹, galten für die Laien allerdings nicht nur die Erlösung von körperlichen Beschwerden als durch Heilige bewirkte Wunder. Auch Rettungen aus Notsituationen wurden als Wunder interpretiert – Wundererfahrungen, die ausserhalb jeglicher kirchlichen Liturgie in einem inneren Zwiegespräch zwischen dem einzelnen Gläubigen und dem angebeteten Heiligen stattfanden. Als beispielsweise Werner Türler im Jahre 1633 bei der Montage einer Glocke in der St.-Ursen-Stiftskirche aus dem vierstöckigen Glockenturm stürzte, vertraute er sich im Fallen der Oberdörfer Gnadenmaria an und blieb unversehrt.⁴⁰ Oder als Mitte des 18. Jahrhunderts in Etziken ein Haus brannte, konnte das Feuer nach einem Wallfahrtsgelübde des Geschädigten nach Oberdorf unter Kontrolle gebracht und gelöscht werden.⁴¹

Neben diesen Gelübde- oder Bittwallfahrten war Oberdorf schliesslich auch ein Zielort für Busswallfahrten, die von der weltlichen Obrigkeit als Sühne und Strafmittel für verurteilte Personen angeordnet wurden.⁴² So wurde 1607 ein Hans Emperger wegen «frevell undt Blutschandt» neben einer Geldstrafe zu einer Wallfahrt in die Marienkirche verurteilt, wo er seinen «begangen frevell und mishandlung beichten und büssen» sollte.⁴³ Emperger war mit dieser Strafe allerdings noch gut bedient, konnten die verordneten Busswallfahrten in anderen Fällen doch auch etwa nach Einsiedeln oder sogar an Wallfahrtsorte ausserhalb der Eidgenossenschaft führen.⁴⁴

38 Mösch, *Unsere Liebe Frau* (wie Anm. 24), 19.

39 Siehe hierzu die Studie von Duffin, Jacalyn: *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*. Oxford 2009.

40 Siehe die Beschreibung des Votivbildes in: Bib. SGV: Nachlass Ernst Baumann, Sch. 30, Mappe 245, fol. 7118.

41 Mösch, *Unsere Liebe Frau* (wie Anm. 24), 19.

42 Siehe hierzu allgemein Carlen, Louis: *Busswallfahrten in der Schweiz*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 4 (1959), 237–257.

43 StASO: A 1,111, Ratsmanual 1607, fol. 220: Protokoll vom 13.5.1607.

44 1615 etwa verrichtete ein ehemaliger Gefangener aus Zuchwil eine Busswallfahrt nach Einsiedeln, Rom und Loreto (StASO: A 1,119, Ratsmanual 1615, fol. 498: Protokoll vom 7.12.1615); 1648 wurde ein Konrad Gunti von Büsserach wegen «schändlichen» Reden über einen Verstorbenen zu einer Gefängnisstrafe und einer Wallfahrt nach Einsiedeln verurteilt (StASO: A, 1,152, Ratsmanual 1648, fol. 538f.: Protokoll vom 13.7.1648).

3. ZWISCHEN KOLLEKTIVER FRÖMMIGKEIT UND DISZIPLINIERUNG DER UNTERTANEN: PROZESSIONEN UND KREUZGÄNGE NACH OBERDORF

Um Vergebung zu bitten oder für Rettungen aus Notsituationen zu danken, war nicht nur ein Bedürfnis von Individuen. Auch ganze Pfarreien, Bürgerschaften oder Bruderschaften zogen aus diesen Gründen in Prozessionen, Kreuzgängen oder Wallfahrten in Kirchen oder Kapellen in ihrer Gemeinde oder deren unmittelbarem Umland.⁴⁵ Aus Sicht der Stadt Solothurn war Oberdorf in dieser Hinsicht der wichtigste Gnadenort ausserhalb der Stadtgrenzen, wobei nicht nur die Bürgerschaft, sondern auch einzelne Bruderschaften regelmässig dorthin pilgerten.⁴⁶ Auch andere Pfarreien wie etwa Kriegstetten, deren Kreuzgang 1571 erstmals abgehalten wurde, zogen regelmässig nach Oberdorf,⁴⁷ obwohl sich die Wege im Laufe der Frühen Neuzeit wohl tendenziell verkürzten. Darauf deutet etwa das im Jahr 1736 erlassene Verbot hin, mit dem der Bischof von Basel Prozessionen von Welschenrohr in die Oberdörfer Kirche wegen Missständen und dem zu weiten Weg unterband und sie stattdessen ins näher gelegene Herbetswil umleitete.⁴⁸

Als rituelle, jährlich wiederkehrende Ereignisse hatten diese Prozessionen und Kreuzgänge einen festen Platz im religiösen Programm der Pfarreien und Bürgerschaften, denn diese versicherten sich an solchen Anlässen ihrer religiösen Werte und Normen und stellten diese öffentlich zur Schau.⁴⁹ Die Initiierung dieser religiösen Übungen wurde vom Solothurner Rat deshalb einerseits gezielt gefördert und andererseits zu kontrollieren und regulieren versucht. So sandte der Rat im Jahr 1692

45 In den Solothurner Quellen werden Prozessionen, Kreuzgänge und Wallfahrten nicht genau unterschieden, weshalb an dieser Stelle auf Definitionen und Abgrenzungen verzichtet wird. Für eine tabellarische Zusammenstellung siehe: Kocher, Alois: Bittgänge und Prozessionen. Solothurn 1968. Kocher stützt sich allerdings nicht nur auf historische Quellen, sondern auch auf eine Befragung der damaligen Pfarrer, sodass Angaben zu den Ursprüngen dieser in den 1960er-Jahren abgehaltenen Wallfahrtsprozessionen teilweise fehlen.

46 Kocher, Bittgänge und Prozessionen (wie Anm. 45), 29. – Zu den Prozessionen der marianischen Kongregationen als Beispiel für eine bruderschaftsähnliche Verbindung siehe Teil 4 dieses Beitrags.

47 StASO: Pfarrbuch Kriegstetten 1699–1763 (und Jahrzeitenbuch 16. Jhdt.), fol. 47.

48 Kocher, Bittgänge und Prozessionen (wie Anm. 45), 33.

49 Siehe für diese kulturwissenschaftliche Perspektive auf Prozessionen Brademann, Jan: Die Sakralisierung der Ordnung. Prozessionen im Kirchspiel Ascheberg in der Konfessionalisierung, in: Freitag, Werner / Helbich, Christian (Hrsg.): Bekenntnis, soziale Ordnung und rituelle Praxis. Neue Forschungen zu Reformation und Konfessionalisierung in Westfalen. Münster 2009, 279–298.

einen Erlass an die Vögte, damit diese jene Pfarrer, die sich weigerten, ohne zusätzliche Entlohnung Wallfahrtsvorhaben ihres Kirchenvolks zu unterstützen, an ihre Pflichten erinnerten und aufforderten, sich bei Wallfahrten mit der «kostfreihaltung» zu begnügen und dem Kirchenvolk keine weiteren Unkosten aufzulasten.⁵⁰ Dieses Eingehen auf Wallfahrtsinitiativen seiner Untertanen schränkte der Rat 1703 allerdings insofern ein, als er den Landvogteien verbot, neue Kreuzgänge eigenmächtig ohne die Zustimmung des Rats einzuführen.⁵¹

Als regelmässig abgehaltene Ereignisse fanden Prozessionen von Pfarreien oder Bruderschaften jeweils an einem festgelegten Tag im Jahr statt. Ihr Aufschub wurde nur in Ausnahmefällen gewährt, so etwa 1637, als der St.-Ursen-Propst aufgrund der grossen Sommerhitze der Verlegung der Solothurner Prozession nach Oberdorf vom Juli in den Herbst zustimmte.⁵² Punktuell und situativ angeordnete Prozessionen hingegen zeugen davon, wie sehr sich die Menschen in der Frühen Neuzeit von der Vorstellung leiten liessen, dass Gott jederzeit strafend oder belohnend in die Welt und in ihr Leben eingreifen konnte.⁵³ Mit Bitt- oder Bussgängen hofften sie nämlich, Gott mit Blick auf konkrete Gefahren versöhnlich zu stimmen, oder sie dankten ihm für sein bereits erfolgtes wundersames Eingreifen. Dieses strafende oder belohnende Eingreifen Gottes konnte sich etwa in Naturereignissen, in günstigem Wetter oder in der erfreulichen Ernte zeigen. So hielt der Solothurner Rat im Jahre 1593 die Pfarrherren in seiner Landschaft zum Abhalten von Kreuzgängen an, um Gott die Dankbarkeit der Bevölkerung für das «volkhommne» Jahr und die damit verbundene gute Ernte zu zeigen.⁵⁴ Zudem interpretierten nicht nur Individuen, sondern auch Gemeinschaften die Rettung aus Not-situationen als Wunder, das sie dem Eingreifen Gottes und der Fürbitte seiner Heiligen zuschrieben. So gelobten sich Mitte des 18. Jahrhunderts bei Feuersbrünsten die Pfarrer und Gemeinden von Flumenthal, Selzach und Neuendorf nach Oberdorf, worauf Gott etwa mittels eines entspre-

50 StASO: Mandatenbuch 1649–1700, fol. 405f.: Mandat vom 2. 1. 1692.

51 StASO: Mandatenbuch 1700–1753, unfol.: Mandat vom 13. 11. 1703.

52 StASO: A 1,141, Ratsmanual 1637, fol. 258: Protokoll vom 3. 7. 1637. Hingegen verbot der Probst von St. Ursen 1632 die vom Guardian des Franziskanerklosters beantragte Verlegung der monatlich abgehaltenen Prozession der Franziskus-Bruderschaft, die mitunter ebenfalls nach Oberdorf führte (StASO: A 1,136, Ratsmanual 1632, fol. 257: Protokoll vom 29. 5. 1632).

53 Diese These wurde jüngst besonders pointiert formuliert von Tricoire, Mit Gott rechnen (wie Anm. 11).

54 StASO: Mandatenbuch 1491–1648, fol. 604f.: Mandat vom 13. 8. 1593.

chenden Windes die Brände eingedämmt habe.⁵⁵ Solche Prozessionen und Kreuzgänge gehörten zu den sichtbarsten Manifestationen des Barockkatholizismus sowie zu den hauptsächlichen religiösen Ereignissen, an denen die Laien aktiv teilnehmen konnten.⁵⁶ Das Läuten der Kirchenglocken zeigte jeweils den Beginn einer Prozession an, womit die Gläubigen an ihre pflichtgemässe Teilnahme erinnert wurden.⁵⁷ Während der Prozession beteten die Pilger den Rosenkranz oder sangen speziell für dieses Ereignis vorgesehene Lieder, wie ein im Pfarrarchiv Oberdorf erhaltenes Wallfahrtslied aus dem 17. Jahrhundert eindrücklich bezeugt.⁵⁸

Diese Wallfahrtsrituale sind allerdings nicht nur als Teil einer barocken Frömmigkeit zu verstehen. Vielmehr wurde damit gleichzeitig beabsichtigt, das Verhalten der Gläubigen zu kontrollieren und sie zu disziplinieren. Denn gerade die grosse Teilnehmerzahl stellte die Obrigkeit vor die Herausforderung, die Gläubigen auf die religiöse Erfahrung zu fokussieren, damit sich die Wirkung der Prozession – so die Logik der frühneuzeitlichen Menschen – nicht in ihr Gegenteil kehrte und Gott statt versöhnt (weiter) erzürnt würde.⁵⁹ Zwar lassen sich für Solothurn – im Gegensatz etwa zu Orten der Innerschweiz – keine eigentlichen Wallfahrts- oder Prozessionsordnungen nachweisen, in denen das von den Gläubigen erwartete Verhalten genau festgeschrieben wurde. Punktuell griffen jedoch auch die weltliche und geistliche Obrigkeit Solothurns mit Mandaten oder Bestrafungen fehlbarer Prozessionsteilnehmer in den Wallfahrtsbetrieb ein. Diese Anordnungen, die seit dem späten 16. Jahrhundert – also gleichzeitig mit der Aufwertung Oberdorfs und der Initiie-

55 Mösch, *Unsere Liebe Frau* (wie Anm. 24), 19f.

56 Siehe etwa Hersche, Peter: *Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. Freiburg-Basel-Wien 2006, 419–432. Gemäss Hersche waren Prozessionen neben bestimmten Andachten jene religiösen Veranstaltungen, die für die Laien im Zentrum des kirchlichen Lebens standen.

57 Vgl. etwa den entsprechenden Erlass für Kreuzgänge der inneren Vogteien nach St. Ursen aus dem Jahr 1750 (StASO: Mandatenbuch 1700–1753, fol. 301: Mandat vom 29.4.1750).

58 Pfarrarchiv Oberdorf: C27, fol. 13. Auch für die Kapelle Allerheiligen in Grenchen haben sich zwei Wallfahrtslieder erhalten, die sich ins 17. Jahrhundert datieren lassen. Vgl. Baumann, *Wallfahrtsorte* (wie Anm. 10), 59; Strub, *Heimatbuch* (wie Anm. 17), 706.

59 Auf diese Disziplinierung der Gläubigen hat insbesondere die frühe, von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling geprägte und inzwischen häufig kritisierte Konfessionalisierungsforschung hingewiesen. Vgl. grundlegend die Beiträge in Reinhard, Wolfgang / Schilling, Heinz (Hrsg.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993. Münster 1995.

rung neuer Wallfahrten und Kreuzgänge – in unregelmässigen Abständen erlassen wurden, zielten darauf ab, die unerwünschten profanen Seiten des sakralen Ereignisses einzudämmen. Dies deutet gleichzeitig darauf hin, dass sowohl die teilnehmenden Laien als auch die Pfarrherren Prozessionen und Wallfahrten nicht nur als religiöse Übungen, sondern auch als soziale und gesellschaftliche Ereignisse betrachteten.⁶⁰

Mit Blick auf das Verhalten der Geistlichen stellte der Propst des St.-Ursen-Stifts 1563 fest, dass «missbrüch und böhs ordnungen» zugenommen hätten und sie wegen «unpriesterlichen wärchen» geschmäht würden. Bei den Kreuzgängen, die von der Stadt in die umliegenden Dörfer oder von dort in die Stadt führen würden, identifizierte er die Wirtshausbesuche der Geistlichen als Ursprung dieses Übels, denn die «Pfaffen» würden «im Wirtshus» bleiben und die Gläubigen selber mit Kreuz und Fahne losziehen lassen, sofern diese Utensilien nicht sogar ganz vergessen gingen. Da solche Missbräuche den alten Glauben «blamieren» und sie zum Gespött ihrer «Feinde» machen würden, forderte der Propst die Geistlichen dazu auf, den Wirtshäusern in Zukunft fernzubleiben.⁶¹ Zur selben Zeit bemerkte auch der Solothurner Rat, dass die christliche «Liebe [...] gar erkaltet» sei, und «yffer, ernst und andacht» unter den Laien nachgelassen hätten. Er erliess deshalb in den 1580er-Jahren mehrere Mandate, mit denen er die Gläubigen an ihre religiösen Pflichten erinnerte.⁶² «Lib und [...] Seel» seiner Untertanen sah der Solothurner Rat etwa dann gefährdet, wenn diese an den religiösen Festen des «suffens, frässens, spilens und raßlens» frönten und den eigentlichen Gottesdienst vernachlässigten.⁶³ Spezifisch mit Blick auf Prozessionen beklagte der Rat zudem die schwankende Teilnehmerzahl an diesen für die Bürger eigentlich verbindlichen Anlässen. So wurde 1628 ein gewisser Michel Strausack «biß nach Mittag in die Ketti gesetzt», weil er nicht am verordneten Kreuzgang nach Oberdorf teilgenommen hatte.⁶⁴

60 Siehe hierzu Hersche, Peter: Die Lustreise der kleinen Leute – zur geselligen Funktion der barocken Wallfahrt, in: Adam, Wolfgang (Hrsg.): Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter, Bd. I. Wiesbaden 1997, 321–332.

61 StASO: Kollegiatstift St. Ursus, Statutenbuch 1327, 1424, 1637, 1644 und 1648, unfol.: Ordnung. So ein Herren uff Sant Ursen Stifft hallten söllend, 1563.

62 So etwa: StASO: Mandatenbuch 1491–1648, fol. 510–512: Mandat vom 16. 7. 1582.

63 Ebd., fol. 538–539: Mandat vom 9. 1. 1585.

64 StASO: A 1,132, Ratsmanual 1628, fol. 356: Protokoll vom 26. 5. 1628.

Die Disziplinierung der Prozessionsteilnehmer blieb bis ins 18. Jahrhundert ein virulentes Thema. 1709 reagierte der Rat mit einem Mandat auf die Beobachtung, dass sich bei Prozessionen und Kreuzgängen «wenig Volckh von der Burgerschaftt» einfinden und die Anwesenden zudem durch «ohnnützes geschwätz» auffallen würden, anstatt «gebührende Andacht und auferbauwlichkeyt» verspüren zu lassen. Um dadurch verursachte «Scandal[e]» zukünftig zu vermeiden, wurden die Pfarrer instruiert, ihr Kirchenvolk zu häufiger und geschlossener Teilnahme anzuhalten.⁶⁵

4. FÖRDERER MARIANISCHER FRÖMMIGKEIT: DIE WALLFAHRT NACH OBERDORF UND DIE SOLOTHURNER JESUITEN

Selbst wenn in diesen Mandaten und Anordnungen Kreuzgänge und Prozessionen nach Oberdorf nicht explizit genannt wurden, waren sie aufgrund ihrer Bedeutung insbesondere für die Stadt Solothurn doch stets mitgemeint. Denn dass die Kirche von Oberdorf der wichtigste Gnaden- und Wallfahrtsort im Umland von Solothurn war, war nicht nur für frühneuzeitliche Autoren wie die bereits zitierten Dominikus Ginck oder Heinrich Murer offensichtlich. Auch die Jesuiten, die Mitte des 17. Jahrhunderts in die Stadt berufen wurden, strichen bereits im ersten Jahresbericht (*litterae annuae*), den sie 1646 als Rechenschaftsbericht an die Ordenszentrale nach Rom sandten, die Oberdörfer Kirche und die dortige Marienverehrung besonders heraus.⁶⁶ Dabei verglichen die Jesuiten die Marienfrömmigkeit der Solothurner mit derjenigen der ihnen bestens vertrauten Bevölkerung der Stadt Luzern, wo der Orden bereits in den

65 StASO: Mandatenbuch 1700–1753, unfol.: Mandat vom 26. 4. 1709.

66 Der Quellenwert der jesuitischen Jahresberichte, die meistens auf den Ordenschroniken basierten, wurde von der älteren Forschung als beschönigende Propagandaliteratur eingestuft und deshalb eher wenig berücksichtigt. Neuere Forschungen hingegen betonten einerseits die Bedeutung dieser Texte für den Wissenstransfer innerhalb des Ordens und heben andererseits den Nutzen für kulturhistorische Fragestellungen hervor. Siehe insbesondere Friedrich, Markus: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*. Frankfurt a. M.-New York 2011; Heiss, Gernot: Die «*litterae annuae*» und die «*Historiae*» der Jesuiten, in: Pauser, Josef / Scheutz, Martin / Winkelbauer, Thomas (Hrsg.): *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch*. Wien-München 2004, 663–674; als Beispiel für eine volkscundliche Arbeit Remling, Ludwig: Fastnacht und Gegenreformation in Münster. *Diarien, Chroniken und litterae annuae der Jesuiten als Quellen*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 5 (1982), 51–77.

1570er-Jahren ein Kollegium gegründet hatte.⁶⁷ Wie nämlich die Luzerner «zur Herrin von Werthenstein» pilgerten, so werde in Solothurn «die allerheiligste Gottesmutter in ihrer Kirche in Oberdorf» von den Gläubigen verehrt. Diese Kirche, die sich ungefähr eine Meile ausserhalb der Stadt befinde, werde von Solothurnern fast täglich aus Gelübde aufgesucht.⁶⁸ Ausgehend von dieser Beobachtung soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, in welchem Verhältnis katholische Reformkräfte wie die Jesuiten zum Wunderglauben und der Marienwallfahrt in der Oberdörfer Kirche standen.

Das erwähnte Zitat aus den *litterae annuae* ist in mehrerlei Hinsicht typisch für den Jesuitenorden, der gemeinsam mit den bereits seit 1588 in der Stadt präsenten Kapuzinern die Reform des religiösen Lebens in Solothurn wesentlich prägte.⁶⁹ Denn die Jesuiten sorgten an ihren Wirkungsorten nicht nur durch die Gründung von Kollegien für eine Verbesserung der Schulverhältnisse und der Glaubenslehre, sondern auch für eine Intensivierung der Sakramentspendung und der Verehrung der Heiligen.⁷⁰ Neben der Verehrung ihrer eigenen Ordensheiligen – insbesondere des Ordensgründers Ignatius von Loyola und des Indienmissionars Franz Xaver – pflegten sie dabei vornehmlich den Kult um die Gottesmutter Maria.⁷¹ Zu den Mitteln, mit denen die Jesuiten die marianische Frömmigkeit zu intensivieren versuchten, zählte zum einen die Gründung marianischer Bruderschaften und Kongregationen, deren Mitglieder sich

67 Zur Gründung des Luzerner Kollegiums siehe Studhalter, Joseph: Die Jesuiten in Luzern, 1574–1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform. Stans 1973.

68 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI): Germ[ania] Sup[erior], Bd. 69, fol. 425: *Litterae annuae Solothurn 1646: «Auxilium ea propter à superis petiit; D[om]ina Werthensteinia, apud Lucernates interpellata; et illa ipsa sanctissima Dei Mater in suo Oberdorffiano templo [...] quotidiano illuc ex voto itinere [...].»* Derselbe Eintrag findet sich auch in der *Historia Collegii*. Zentralbibliothek Solothurn (ZBSO): S I 111.1, *Historia Collegii Solodorensis*, 1646–1768, fol. 2.

69 Eine neuere kulturgeschichtliche Studie zum Wirken der Jesuiten und Kapuziner in Solothurn fehlt. Zur Berufung der Jesuiten und zum Bau des Kollegiums siehe Schubiger, Benno: Die Jesuitenkirche in Solothurn. Geschichte, Bau und Ausstattung der ehemaligen Kollegkirche und des Jesuitenkollegiums. Solothurn 1987, 25–71. Zur Berufung der Kapuziner siehe Fischer, Rainald: Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz, 1581–1589. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. Freiburg 1955, 240–248.

70 Siehe hierzu am Beispiel Luzerns: Sieber, Dominik: Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614. Basel 2005, insbesondere 51–74 und 107–151.

71 Siehe etwa Heal, Bridget: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*. Cambridge 2009, 199–201.

zur regelmässigen Pflege des Marienkults zusammenschlossen.⁷² Zum anderen förderten die Jesuiten Wallfahrten und Prozessionen zu marianischen Gnadenorten. Petrus Canisius (1521–1597) etwa – bekannt als erster deutschsprachiger Jesuit – veröffentlichte 1577 ein umfangreiches Werk über Maria, in dem er Wallfahrten zu marianischen Kultstätten als besondere Werke katholischer Frömmigkeit hervorhob, da Gott an diesen Orten «seine Gnaden reichlicher» austeilte als in anderen Kirchen.⁷³

Mit Blick auf diese Absicht des Ordens, marianische Wallfahrten zu fördern, war der von den Jesuiten propagierte Vergleich der Oberdörfer Kirche mit Werthenstein und der dortigen Wallfahrt zur Schmerzhafte Mutter Gottes kein Zufall. Einerseits war Werthenstein für Luzern – ähnlich wie Oberdorf für Solothurn – das am häufigsten begangene Ziel städtischer Prozessionen und ein wichtiger Gnadenort für die Laien aus Stadt und Umland.⁷⁴ Andererseits waren die Jesuiten seit Beginn ihrer Niederlassung in Luzern eng mit dem Wallfahrtsort Werthenstein verbunden. Zwar lehnten sie im Jahre 1617 das Ansuchen des Rats ab, mittels Gründung einer Niederlassung in Werthenstein die geistliche Pilgerbetreuung dauerhaft zu übernehmen.⁷⁵ Dennoch unterstützten die Jesuiten als Prediger und Beichtväter im 17. und 18. Jahrhundert insbesondere an den marianischen Hauptfesten regelmässig die seit 1630 mit der Wallfahrtsseelsorge betrauten Franziskaner und inszenierten so ihren Orden als Förderer marianischer Frömmigkeit in der Luzerner Landschaft.⁷⁶

Ein ähnliches Prinzip von Leistung und Gegenleistung spielte sich auch zwischen den Solothurner Jesuiten und der Pfarr- und Wallfahrtskirche Oberdorf ein. Die Grundlagen für eine gegenseitige Unterstützung schuf der Solothurner Rat bereits in der Gründungsphase des Jesuitenkollegiums. Denn einerseits musste die Pfarrei Oberdorf – wie andere Pfarreien und geistliche Bruderschaften auf Solothurner Territorium

72 Zu den marianischen Kongregationen siehe die grundlegende Studie von: Châtellier, Louis: *L'Europe des dévots*. Paris 1987.

73 Canisius, Petrus: *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin*, übers. von Karl Telch. Warnsdorf 1933, 506f. (Originaltitel: *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque*. Ingolstadt 1577).

74 Zu Werthenstein siehe: Wicki, Hans: *Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung*. Luzern-Stuttgart 1990, 246; Horat, Heinz: *Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern*, Neue Ausgabe I: *Das Amt Entlebuch*. Basel 1987, 378–419.

75 Ebd., 379.

76 Hierzu finden sich zahlreiche Belege in den *litterae annuae* und der Chronik des Luzerner Kollegiums.

– den Solothurner Rat und das St.-Ursen-Stift finanziell beim Bau des Jesuitenkollegiums unterstützen, indem sie überschüssige Einkünfte in einen Fonds für den Unterhalt der Jesuiten einzahlte. Damit konnte das St.-Ursen-Stift geforderte Leistungen durch seine Pfarreien abdecken.⁷⁷ Andererseits erwartete der Rat von den Jesuiten, dass sie nicht nur in ihrem Kollegium die Jugend im christlichen Glauben unterwiesen, von der Kanzel ihrer Kirche predigten und dort Beichtgespräche führten, sondern im Bedarfsfall auch Pfarrherren und Seelsorger der Solothurner Pfarreien in diesen Tätigkeiten unterstützten.⁷⁸

Die Kirche Oberdorf gehörte zu den von den Jesuiten in dieser Hinsicht am häufigsten aufgesuchten Gotteshäusern. Die in den Jahresberichten des Solothurner Kollegiums als «Missionen» oder «Exkursionen» bezeichneten Aufenthalte in Oberdorf waren dabei nicht «Volksmissionen» im eigentlichen Sinn, die auf eine Vermittlung katholischen Glaubenswissens und entsprechender Glaubenspraktiken abgezielt hätten.⁷⁹ Vielmehr lassen diese Einträge in der Ordenschronik darauf schliessen, dass die Jesuiten über ein Repertoire an Seelsorgern verfügten, die im Bedarfsfall zur Unterstützung bei der seelsorgerischen Betreuung der Wallfahrer mobilisiert werden konnten.

Damit liess sich die teilweise mangelhafte geistliche Betreuung der Pilger in Oberdorf entschärfen, die bereits zu Beginn des 17. Jahrhundert als Problem wahrgenommen worden war, selbst nachdem 1608 mit finanzieller Unterstützung der Solothurner Marienbruderschaft ein Pfarrer ständigen Wohnsitz in Oberdorf genommen hatte.⁸⁰ Zur besseren Betreuung der Pilger beabsichtigte der Solothurner Rat zu Beginn der 1620er-Jahre, das Benediktinerkloster Beinwil nach Oberdorf zu verlegen. Zwar genehmigte Papst Gregor XV. 1621 die Translation des Klosters; das Vorhaben scheiterte jedoch am Widerstand des Fürstbischofs von Basel, der

77 ZBSO: S II 224/5/13, *Catalogus Ecclesiarum, Fabricarum, & Confraternitatum ex quibus Capitalia R.R. P.P. Jesuitarum desumpta sunt*, Solothurn, 28. 1. 1664. Oberdorf stiftete nach Gretzenbach den zweithöchsten Betrag in diesen Fonds. – Siehe auch Amiet, Bruno / Sigrist, Hans: *Solothurnische Geschichte*, Bd. 2: Stadt und Kanton Solothurn von der Reformation bis zum Höhepunkt des patrizischen Regimes. Solothurn 1976, 374; Schubiger, *Jesuitenkirche* (wie Anm. 69), 14.

78 ZBSO: S II 224/5/12, *Instrumento oder Vertrag, wie und welcher Gestalt die Herrn Jesuiten zuo Solothurn auff und angenommen worden*, 9. 6. 1646.

79 Vgl. Johnson, Trevor: *Blood, Tears, and Xavier-Water. Jesuit Missionaries and Popular Religion in the Eighteenth-Century Upper Palatinate*, in: Scribner, Bob / ders. (Hrsg.): *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*. New York 1996, 183–202.

80 StASO: A 1,111, *Ratsmanual 1608*, fol. 32: Protokoll vom 4. 2. 1608.

eine Verlegung des Klosters in ein anderes Bistum ablehnte.⁸¹ Erst unter Vermittlung des päpstlichen Nuntius Alessandro Scappi einigten sich die verschiedenen Parteien schliesslich auf eine Verlegung des Klosters nach Mariastein, mit der Absicht, die Pilgerbetreuung am dortigen Wallfahrtsort zu gewährleisten. Die Pfarrer von Oberdorf hingegen blieben auf die Unterstützung ortsfremder Geistlicher angewiesen, so etwa bereits im 17. Jahrhundert auf die der Kapuziner, die jährlich Hostien nach Oberdorf lieferten.⁸²

Eine «Mission» der Jesuiten nach Oberdorf ist in der Ordenschronik erstmals für das Jahr 1648 belegt, also bereits zwei Jahre nach ihrer Berufung nach Solothurn.⁸³ Daraus leitete allerdings keiner der beteiligten Akteure die Aufgabe zu einer permanenten Unterstützung bei der Wallfahrtsseelsorge ab, sondern die Jesuiten wurden danach nur unregelmässig nach Oberdorf gerufen. Darauf deutet ein Eintrag aus dem Jahr 1664 hin, in dem die Jesuiten festhielten, nach mehreren Jahren Unterbruch wieder einmal nach Oberdorf gerufen worden zu sein, um in der dortigen Kirche zu predigen.⁸⁴ In der Folge waren die Patres des Ordens insbesondere an den hohen marianischen Feiertagen oder anderen wichtigen Festtagen des Kirchenjahres in Oberdorf präsent, an Tagen also, an denen besonders zahlreiche Wallfahrer seelsorgerisch betreut werden mussten. 1693 etwa wurden die Jesuiten an Mariä Heimsuchung nach Oberdorf berufen⁸⁵, 1696 an Mariä Himmelfahrt⁸⁶, 1745 und 1749 jeweils während der Karwoche⁸⁷. Dass dabei in der Ordenschronik und den *litterae annuae* jeweils stereotyp der grosse Zulauf des Volkes hervorgehoben wurde, bezeugt nicht nur den grossen Pilgeraufmarsch, sondern zeigt auch, dass die Jesuiten diesen als Teil der eigenen Erfolgsgeschichte zu verbuchen suchten.

Die enge Beziehung der Jesuiten zu einem Wallfahrtsort wie Oberdorf ist nicht nur auf den Willen des Ordens, die Verehrung der Gottesmutter

81 Baumann, Verlegung des Klosters Beinwil (wie Anm. 13), 4–8.

82 Diese Hostienlieferungen und die entsprechenden Ausgaben sind in den erhaltenen Rechnungsbüchern der Kirche Oberdorf für die Jahre 1670–1700 sowie im späten 18. Jahrhundert vermerkt. Dass diese Lieferung regelmässig erfolgte, zeigt ein Eintrag von 1774/75, dem gemäss die seit mehr als 25 Jahren «ohne Entgelt» gelieferten Hostien rückwirkend entschädigt werden sollten. StASO: Kirche Oberdorf, Rechnungen (für die Jahre 1670–1700) sowie StASO: Rechnung der Kirche Oberdorf, 1767–1797.

83 ZBSO: S I 111.1, *Historia Collegii Solodorensis*, fol. 18.

84 Ebd., fol. 58.

85 Ebd., fol. 148.

86 Ebd., fol. 159.

87 Ebd., fol. 269 und 278.

zu fördern, zurückzuführen. Vielmehr eigneten sich die Jesuiten aufgrund ihrer Tätigkeitsfelder und der Ausrichtung des Ordens in besonderem Masse für die Pilgerseelsorge. Denn die Jesuiten genossen als Beichtväter Expertenstatus⁸⁸, was sie als Wallfahrtsseelsorger besonders attraktiv machte, war doch das Ablegen der Beichte bei einem – wie die Bulle von 1595 vermerkte – «thugentlichen» Priester notwendiger Bestandteil, um Gnaden und Ablässe zu gewinnen.⁸⁹ Zudem teilten die Jesuiten mit dem Kirchenvolk eine «Kultur des Wunders», die an Gnadenorten in besonderem Masse gepflegt wurde.⁹⁰ In diesem Sinne wurden die Jesuiten nicht nur als Prediger und Wallfahrtsseelsorger nach Oberdorf berufen, sondern sie integrierten die dortige Kirche auch in ihr eigenes Gnadenrepertoire, indem sie Oberdorf in den von ihnen initiierten und geleiteten Bitt- und Dankesprozessionen als Zielort anvisierten. Im Jahre 1714 etwa führten die Jesuiten zwei Prozessionen zur «wundertätigen Jungfrau» («ad Thaumaturgam Virginem») in Oberdorf an, mit denen sie in zwei ganz unterschiedlichen Anliegen um den Beistand der Gottesmutter baten. Mit der einen Prozession erhofften sie sich die Unterstützung Marias für das Verfassen ihres Jahresberichts, während mit der zweiten Prozession Gott gnädig gestimmt werden sollte, um die grassierende Viehseuche von der Stadt abzuwenden.⁹¹

Während solche Wallfahrtsprozessionen unregelmässig einberufen wurden, liessen die Jesuiten die von ihnen gegründete und betreute marianische Kongregation, in der die Studenten des Kollegiums unter dem Patronat Marias vereinigt waren, regelmässig nach Oberdorf ziehen. Diese Anlässe dienten zum einen allgemein der Pflege marianischer Frömmigkeit und scheinen sich um 1700 zum festen Bestandteil des Frömmigkeitsprogramms der marianischen Studentenkongregation entwickelt zu haben.⁹² Zum anderen stellten die Jesuiten und ihre Schüler mittels dieser

88 Sieber, *jesuitische Missionierung* (wie Anm. 70), 133.

89 StASO: AB 1,46, Missivenbuch 1595, fol. 236f.: Gnad und Ablass von Ihr päbst. Heiligkeit [...], 17. 11. 1595.

90 Diese These wurde bislang vor allem an der Art getestet, wie die Jesuiten bei der Vermittlung ihrer eigenen Glaubenspraktiken, etwa ihres Heiligen Franz Xaver, auf die Bedürfnisse der Gläubigen nach sakramentalen magischen Praktiken eingingen. Vgl. insbesondere Johnson, *Blood* (wie Anm. 79); für die Eidgenossenschaft am Beispiel Luzerns: Sieber, *jesuitische Missionierung* (wie Anm. 70), 107–151.

91 ARSI: Germ. Sup. 83, fol. 132: *Litterae annuae Solothurn 1714*.

92 ZBSO: I 111.1: *Historia Collegii Solodorensis, 1646–1768*, fol. 173. In den nachfolgenden Einträgen ist mehrmals erwähnt, dass die studentische Kongregation diese Prozessionen «ad suos mores» (nach ihren Bräuchen) abgehalten habe (Ebd., fol. 250).

Prozessionen spezifische Anlässe des Schulkalenders unter die Protektion Marias. Auch in diesem Fall wurden die Prozessionen nach Oberdorf, die spätestens seit dem späten 17. Jahrhundert jeweils vor schriftlichen Prüfungen abgehalten wurden⁹³, institutionalisiert und bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts «aus gewohnter Sitte» («ex more») durchgeführt⁹⁴. Dies stellt am Beispiel einer bruderschaftsähnlichen Verbindung nochmals unter Beweis, welche Bedeutung der Kirche von Oberdorf zu jener Zeit im religiösen Leben der städtischen Bevölkerung Solothurns zukam.

5. FAZIT

Die Kirche von Oberdorf war, so lässt sich ausgehend von den in diesem Beitrag analysierten Quellen festhalten, in der Frühen Neuzeit einer der bedeutendsten Gnadenorte im Kanton Solothurn. Dass Oberdorf diese Bedeutung erlangte, ist einerseits auf die gezielte Förderung durch die weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten zurückzuführen, die in Einklang mit kirchlichen Reformkräften wie den Jesuiten den Wallfahrtsbetrieb unterstützten und die geistliche Betreuung der Pilger gewährleisteten. Der Aufstieg Oberdorfs setzte dabei im späten 16. Jahrhundert ein, als die Kirche neue Gnaden- und Ablassprivilegien erhielt und neue Prozessionen initiiert wurden. Dies ist im Zusammenhang mit den zu jenem Zeitpunkt einsetzenden Bemühungen um Reformen des kirchlichen Lebens zu sehen, von denen auch die zu jenem Zeitpunkt erlassenen Ordnungsmandate für religiöse Feste, Kreuzgänge und Prozessionen zeugen.

Andererseits ist die Blütezeit der Kirche als Gnadenort im Zeitalter zwischen dem Konzil von Trient und der Aufklärung darauf zurückzuführen, dass der Glaube an Wunder in der Lebenswelt der frühneuzeitlichen Menschen fest verankert war. Denn die Menschen vertrauten sich in ihren individuellen oder kollektiven Nöten und Ängsten, bei körperlichen Beschwerden, Krankheiten oder Unfällen Maria an, die im Wallfahrtsort Oberdorf ihre Wirksamkeit durch Heilungen oder rettendes Eingreifen unter Beweis stellte. Prozessionen und Wallfahrten zum Marienbild in der Kirche von Oberdorf gehörten deshalb, so liesse sich abschliessend resümieren, in der Frühen Neuzeit zu den zentralen Ausdrucksformen des katholischen Glaubens in Solothurn.

⁹³ Ebd., fol. 142.

⁹⁴ Ebd., fol. 210 (Eintrag für das Jahr 1712).