Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 105 (2011)

Artikel: Die gottgewollte Demokratie : sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten 1500-1798

Autor: Brändle, Fabian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390494

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: 14.10.2025

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

Die gottgewollte Demokratie: Sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten, 1500–1798

Fabian Brändle

Wir westliche Menschen des 21. Jahrhunderts haben uns daran gewöhnt, «Religion» und «Politik» als gesonderte Felder der Gesellschaft zu betrachten. Der Islamismus als genuin modernes, postkoloniales Phänomen sowie die religiösen Komponenten der US-Politik verweisen ebenfalls auf die eminente Bedeutung, die «Religion» im vermeintlich säkularisierten Zeitalter einnimmt.

In der Frühen Neuzeit waren «Religion» und «Politik» noch kaum voneinander zu trennen. Die europäischen Obrigkeiten sahen sich von Gott eingesetzt, und christliche Könige wirkten Wunder, indem sie Patientinnen und Patienten durch Handauflegen von schweren Krankheiten heilten.[1] Herrschaftliche Rituale waren von religiösen Symbolen geprägt, im Protestantismus ebenso wie im Katholizismus.[2]

Zwar neigte die Politik in der Frühen Neuzeit dazu, sich zumindest an der Spitze der Gesellschaft, den Fürstenhöfen und Kabinetten, zu verselbständigen. Stichworte wie «Machiavellismus» und «Staatsräson» mögen als Belege dafür gelten. Doch in den katholischen Landsgemeindeorten, wo im Grunde genom-

---

1 Vgl. Marc Bloch, Die wundertätigen Könige, München 1998. Vgl. auch Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung, Die katholische Stadt, Köln/Aachen/Münster, 1700–1840, München 1995.

2 Vgl. etwa Edward Muir, Ritual in Early Modern Europe, Cambridge 1997. Vgl. auch Don Handelman, Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events, Cambridge 1990. Eine Übersicht über die Theorien bietet auch Barbara Stollberg-Rillinger, Zeremonie, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung, 27 (2000), 389–404. Vgl. auch Rudolf Schlögl (Hg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, Konstanz 2004; Rudolf Schlögl (Hg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften, Konstanz 2004. Vgl. auch Fabian Brändle, «Great Inconvenience». Zum traditionellen britischen Volksfussball und dessen Varianten, in: Sportzeiten. Sport in Geschichte, Kultur und Gesellschaft, 8/3 (2008), 57–77.

SZRKG, 105 (2011), 435–472

men bei allen Oligarchisierungsprozessen immer noch der einfache Landmann das letzte Wort zu sprechen hatte, bestimmte die sakrale Politik auch noch nach 1798 die Agenda (Widerstand gegen die Helvetik![3]). Manche Oligarchen haben an Fürstenhöfen bestimmt neue, «moderne» Formen des Politisierens und Taktierens kennengelernt, in den Landsgemeindeorten stiessen sie jedoch auf die Ablehnung der Bevölkerung. Prinzipiell wurde der Zuger Münzmeister und Beisasse Johann Kaspar Weissenbach, dessen Hauptwerk *Eydgenoßisches Contrafeth Auff- und Abnehemnder Helvetiae* vom 14. bis zum 15. September 1672 in Zug aufgeführt wurde. Der erste Teil ist der «glückseeligen Helvetiae», einer «idealen Schau der geschichtlichen Schau gewidmet».[4] Die Akte IV und V beschreiben eine kranke Helvetia. Darin treten drei falsche Tellen auf, «Atheismus», der neue Glaube, «Interesse», der das Geldnehmen von fremden Fürsten verkörpert, sowie «Politicus», der adelige Stadtregent. «Politiker» war nicht nur in den Landsgemeindeorten bis ins 18. Jahrhundert hinein ein Schimpfwort, denn er handelte im Denken der Zeit «machiavellistisch», das heisst, er ordnete die Religion und die Moral dem weltlichen Machtgewinn unter.[5] Die drei verkehrten Tellen «sprengen zu Verderben Helvetiae den Miß-Samen aus»[6]. Der Dramatiker vergleicht den Niedergang der Eidgenossenschaft mit jenem von Troja und Athen. Ein «Bild» zeigt den Tanz des Volkes Israel um das Goldene Kalb, eine Allegorie auf den Tanz der Eidgenossen um das fremde Gold. Schuld an der Mi-

---

3 Der Luzerner Historiker Lukas Vogel meint im Kontext des Widerstandes gegen die Helvetik, die «unauflösliche Einheit von Gemeindeautonomie und kirchlich ritueller Praxis, untermauert durch die Vorstellung eines von Gott oder der Gottesmutter Maria besonders geschützten oder auserwählten Volkes.» Dazu gehören die sakralisierte Landsgemeinde ebenso wie lokale Gnadenorte oder die gegenüber kirchlichen Hierarchien weitgehend autonomen Kirchgemeinden. Die Betonung der Katholizität, deren Glaubenseinheit im Innern durchgesetzt und gegen aussen wenn nötig kriegerisch verteidigt wurde, ging somit durchaus Hand in Hand mit Rechten und Privilegien, die gegenüber der Hierarchie verbissen verteidigt wurden. Vgl. Lukas Vogel, Gegen Herren, Ketzer und Franzosen. Der Menzinger «Hirtenhemmli»-Aufstand vom April 1799. Eine Fallstudie, Zürich 2004, 90. Vgl. auch Urs Kälin, Innerschweizerischer Widerstand gegen die Helvetik, in: Christian Simon (Hg.), Widerstand und Proteste zur Zeit der Helvetik, Basel 1998, 101–111.

4 Martin Fenner, Die Bedeutung der Tellfigur im 17. und frühen 18. Jahrhundert, in: Der Geschichtsfreund, 126/127 (1973–1974), 33–84, 46.

5 Vgl. etwa Volker Sellin, Artikel «Politik», in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, 789–874, besonders 808–814 und 826–828. Für die Kritiker von «Staatsräson» und «Politik» war der «politicus» ein eigennütziger, verlogener, verschlagener Heuchler.

6 Johann Caspar Weissenbach, Eydgenoßisches Contrafeth Auff- und Abnehemnder Helvetiae [...], Zug 1672, Akt IV, Szene II. Vgl. auch die moderne Edition von Hellmut Thomke (Hg.): Johann Caspar Weissenbach. Eydgnosssisches Contrafeth. Auff- vnnd Abnemmender Jungfrawen Helvetiae, Zürich 2007. Zur Person Weissenbachs vgl. Oskar Eberle, Erinnerung an Johann Kaspar Weissenbach, in: Jahrbuch der Gesellschaft für vaterländische Theaterkultur, 1 (1928), 56–58; Hans Koch, Der Barockdichter Johann Kaspar Weissenbach, in: Zuger Neujahrsblätter 1965, 20–34 und 1968, 40–68; A. Stöckli, Johann Kaspar Weissenbach. Eine literarische Studie, in: Schweizerische Rundschau, Nr. (1931/1932), 809–820.

sere sind Pensionen und das Verhalten gewisser Politiker. Schliesslich beschliessen die drei wahren Tellen einen neuen Bund: «Unser Namen lebet doch / In der grechten Hertzen noch.»[7]

In meinem Aufsatz möchte ich aufzeigen, wie sich in den frühneuzeitlichen katholischen Landsgemeindeorten das Religiöse und das Politische, das Sakrale und das Profane, durchdrangen. Anhand verschiedener Beispiele soll offengelegt werden, wie in Kantonen mit hoher popularer politischer Partizipation die Religion in politischen Prozessen allgegenwärtig war, wie sie dort dazu diente, zu repräsentieren, zu mobilisieren, zu erinnern. Die religiös konnotierte Ritualität und Symbolik politischen Denkens und Handelns stehen im Vordergrund meiner Betrachtungen.

Ich werde ferner darzustellen versuchen, dass wir es nicht mit einem homogenen Katholizismus zu tun haben, sondern mit verschiedenen, meist schichtspezifischen Katholizismen.

Die Landsgemeinde jedenfalls, die Versammlung aller in Ehr und Wehr stehenden erwachsenen Männer, war sakrosankt, entsprechend war ihre Inszenierung geprägt von religiöser Symbolik.

Mit der Analyse des (Schwyzer) Landsgemeinderituals beginne ich meine Ausführungen.

Das Landsgemeinderitual: Herrschaftliche Inszenierung oder Kampfarena?

Anhand des wichtigsten Rituals im politischen Kalender der alten Landsgemeindeorte, der Landsgemeinde selber, sei der Versuch unternommen, deren Wirkung auf die Landleute auszuloten. Sie war ein «Ritual», das den Kriterien der Forschung entspricht, fand sie doch periodisch statt, hatte einen klar umrissenen Zeitrahmen, sprach mehrere Sinne an, appellierte mehr an das Gefühl als an rationales Denken, förderte das Zusammengehörigkeitsgefühl, löste religiöse (Pflicht-)Gefühle aus.[8] Wie viele Landleute jeweils an der Landsgemeinde teilnahmen, ist leider unbekannt. Bussen drohten den Abwesenden, während die Anwesenden in Genuss des «Ammanmahls» kamen, was für eine eher hohe Partizipation spricht. Wer vorgängig seine Stimme an einen Kandidaten verkauft hatte, musste erscheinen, wurde er doch entsprechend kontrolliert. Bei umstrittenen Geschäften erschienen mehr Landleute als in Jahren, wo alles seinen Lauf ging. Noch etwas spricht für einen hohen Partizipationsgrad: Marktstände deckten die Nachfrage nach bestimmten Gütern: «Die Hausmutter begleitet ihren Mann da-

---

7 Weissenbach, Eydgenoßisches Contrafeth (wie Anm. 6), Akt V, Szene 2.

8 «Ritual» ist eines der Hauptforschungsgebiete der Ethnologie sowie der Historischen Anthropologie. Die einschlägige Literatur ist entsprechend angewachsen und für den Nicht-Spezialisten nicht mehr zu bewältigen. Vgl. die hervorragende Übersicht von Muir, Ritual in Early Modern Europe (wie Anm. 2). Auf Seite sechs des Buches findet sich eine nützliche Definition: «Ritual is basically a social activity that is repetetive, standardized, a model or a mirror, and its meaning is inherently ambigous.»

hin, um alle Bedürfnisse für die Familie und die Kuhherde in den vollen überall geöffneten Krambuden mehr nach Wahl einzukaufen.»[9] Den Unverheirateten war der Tag eine günstige Gelegenheit, den umstrittenen Heiratsmarkt zu studieren:

> «Das aufblühende Mädchen, von einem unruhigen Verlangen getrieben, wandert mit dem Bruder zur Landsgemeinde, wo die Jünglinge des ganzen Landes versammelt sind; so vereinigen sich alle Triebe und Beweggründe, um diesen Tag zu dem fröhlichsten Festtag dieses Alpenvölkchens zu machen, wenn das Wetter mild und schön ist, wie es heute war; denn nur in diesem Fall ist der Zufluß desselben im bunten Gemisch aller Alter nach dem Flecken [Appenzell] sehr gross.»[10]

Landsgemeinderituale unterschieden sich zwar im Detail, bestanden aber aus denselben Kernelemente. Exemplarisch sei ihr Ablauf anhand der Schwyzer Maienlandsgemeinde geschildert. Dabei wird ein Idealtypus beschrieben,[11] denn Landsgemeinderituale änderten sich im Laufe der Frühen Neuzeit, zumindest, was die Details anbetrifft, die, so der Historiker Peter Steiner in seiner Arbeit über Nidwalden, stets umstritten waren.[12]

Zum Schwyzer Landsgemeinderitual: Jeweils am letzten Aprilsonntag formierte sich der Landsgemeindezug am Morgen vor dem Schwyzer Ratshaus, ehe er sich um Punkt elf Uhr in festgesetzter Ordnung in Richtung Hinter-Ibach auf den Weg machte. Wie überall gehörte dort eine Linde zum Landsgemeinde-

---

9 Vgl. Johann Gottfried Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker der Schweitz, 2 Bd., Bd. I, Leipzig 1798–1802, 89.

10 Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 89f.

11 Die folgenden Ausführungen beruhen auf Kaspar Michel, Spuren einer vorrevolutionären popularen Opposition in Schwyz. Untersuchung von fünf Landsgemeindeunruhen zwischen 1550 und 1720 als Ausdrucksform des Widerstandes gegen die «Herren» im Ancien Régime. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Fribourg, Fribourg 1999, 14f; Xaver Schnüriger, Die Schwyzer Landsgemeinde. o. O. und o. J., 31–35; Alois von Reding-Biberegg, Die Landesämter des eidgenössischen Standes Schwyz. Diss. iur Schwyz 1912, besonders 42–44. Auf die Gemeinsamkeiten der Zeremonien verweist schon Johann Jakob Blumer, Staats- und Rechtsgeschichte der schweizerischen Demokratien oder der Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug und Appenzell, 2 Bde., St. Gallen 1850 bis 1859, Bd. II, 95–100. Für Uri vgl. Urs Kälin, Die Urner Magistratenfamilien. Herrschaft, ökonomische Lage und Lebensstil einer ländlichen Oberschicht 1700–1850, Zürich 1991, 23–26. Vgl. auch Landsgemeinde-Ordnung von 1732, in: Historisches Neujahrsblatt des Kantons Uri, 32 (1926), 79–82. Für Zug vgl. Rudolf Schmid, Stadt und Amt Zug bis 1798, in: Der Geschichtsfreund, 70 (1915), 1–156, hier 62–66. Für Nidwalden vgl. etwa Peter Steiner, Gemeinden, Räte und Gerichte im Nidwalden des 18. Jahrhunderts, Stans 1986, 71f. Für die beiden Appenzell vgl. etwa Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 90–102 und 297–302. Für Katholisch Glarus sehr detailliert Albert Müller, Gedanken über die Landsgemeinde von Katholisch Glarus, in: Mitteilungsblätter der Gesellschaft der Freunde des Freulerpalastes Näfels, 11 (1976) 1–19, besonders 8–18.

12 Vgl. Steiner, Gemeinden, Räte und Gerichte (wie Anm. 11), 70–72. Die Andeutungen Steiners genügen meines Erachtens, um historische Analysen von Landsgemeinde-Zeremoniellen einzufordern. Vgl. auch Hans Rudolf Stauffacher, Herrschaft und Landsgemeinde. Die Machtelite in Evangelisch-Glarus vor und nach der Helvetischen Revolution, Glarus 1989, 83f.

platz.[13] An der Spitze marschierten die in den Standesfarben gekleideten 36 Landestrommler sowie zwölf Landespfeifer, ihnen folgten in würdevollem Schritt die Landesbeamten. Zuvorderst schritten Landammann und Landesweibel mit dem Landesschwert, denen die Ratsherren folgten. Alle waren in die Standestracht gekleidet,[14] bestehend aus Mantel[15], Kragen und Degen. Begleitet wurden sie von vier beisässigen Hellebardeträgern.[16] Die über 16-jährigen männlichen Landleute, die der Obrigkeit folgten, waren im Sonntagsstaat gekleidet und führten Degen oder Seitengewehr als Zeichen ihrer Wehrhaftigkeit mit sich. 1744 wurde dies per Landsgemeindebeschluss für obligatorisch erklärt, damit die Landleute von Beisassen und Fremden unterschieden werden konnten.[17] Der Akt im Ibacher Ring wurde mit festgelegten Gebeten, unter anderem mit der Gebetsgeste der «zertanen armen»[18], eröffnet, nämlich mit fünf Vaterunsern, einem Ave Maria und dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Der Landammann, der wie alle Landesbeamten auf dem «Stuhl»[19] einer Tribüne stand, begrüsste die Landleute, sich auf das Landesschwert[20] stützend, mit «Gelobt sei Jesus Christus», worauf diese mit «Amen» zu antworten hatten. Siegel, Gerichtsschwert und andere Gegenstände visualisierten die Souveränität. An einem Tisch sassen die drei Landschreiber, die das Protokoll zu führen hatten. Die Landleute standen nach

---

13 Zur Symbolik der Linde vgl. Hermann Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde des eidgenössischen Standes Appenzell Innerrhoden. Ein Inventar im Vergleich zur Entwicklung anderer Regionen, 2 Bde., Appenzell 1999, 126–128, besonders Fussnote 21, mit Belegen für die Landsgemeindeorte.

14 Zu den «Stühlen» und ihrer symbolischen Bedeutung vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), 544–547; Leopold Schmidt, Bank, Stuhl und Thron. Sitzen als Haltung, Sitzbehelfe, Sitzgeräte, in: Antaios, 12 (1970/71), 85–103.

15 Zum «Mantel» in den Landesfarben vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), 680–691; Angelo Garovi, Insignien des Kantons Obwalden, in: Louis Carlen (Hg.), Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde, 13 (1991), 53–65; Paul Ganz, Die Amtstracht der Standesweibel der schweizerischen Kantone, in: Schweizerisches heraldisches Archiv, 52 (1938), 48–49.

16 Ab 1740 waren es «wohlbekleidet 6 der hübschesten Beisassen». Vgl. Dominik Styger, Die Beisässen des alten Landes Schwyz. Diss. iur. Universität Bern, Schwyz 1914, 115.

17 Vgl. Styger, Beisässen (wie Anm. 16), 115. Bestätigung 1790 (beginnender Abwehrkampf gegen die Französische Revolution).

18 Vgl. Peter Ochsenbein, Beten mit «zertanen armen» – ein alteidgenössischer Brauch, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 75 (1979), 129–172.

19 In Appenzell Innerrhoden war der Landsgemeindestuhl in den Landesfarben schwarz-weiss bemalt. Vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), 545. Der deutsche Reisende und Gelehrte Johann Gottfried Ebel vergleicht ihn gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit einer «Kanzel». Vgl. Ebel, Schilderungen der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 92.

20 In Nidwalden dienten das Landesschwert, der Landessäckel, ein Beutel mit den Landessiegeln und, unter dem Tisch, das Harsthorn («Helmi») der Visualisierung der Souveränität. Vgl. Steiner, Gemeinden, Räte und Gerichte (wie Anm. 11), 72f. (mit Abbildung). Für Appenzell Innerhoden vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), 123–128 (Sitzbank, Schmuck, Linde als Symbol des Landsgemeindeplatzes u.a.).

den sechs «Vierteln» ein, wobei jedem «Viertel» nach Alter sein Platz zukam.[21] Der Landammann verlas die «Exorte», eine kurze Beschreibung des Amtsjahres. Daraufhin verlas er Schreiben von anderen Orten, ehe er das Landesschwert dem Landesweibel überliess. Es erfolgte die Bestätigung oder die Neuwahl des Landammanns, dann erfolgten die Wahlen der übrigen Landesbeamten, die vereidigt wurden. Die Landleute waren angehalten, den Landesbeamten den Treueeid zu schwören, keine «Frävenheit» zu begehen und Frieden zu gebieten, wenn jemand die «Syben bösen Wort» gesprochen hatte.[22] Im 18. Jahrhundert gehörte die Verlesung der «26 Landespunkte»[23] zum Ablauf dazu, bevor über traktandierte Sachgeschäfte «gemehrt» wurde. Zum Schluss wurden Soldkapitulationen und Bündnisse bestätigt, schliesslich hatten Amtsträger der «Angehörigen Landschaften» den Treueeid zu entbieten. Um vier Uhr musste die Landsgemeinde beendet sein. In derselben Anordnung wie zuvor ging man zurück, um in der Pfarrkirche eine Messe zu feiern. Mit dem «Ammannmahl»[24] fand der Tag seinen festlichen Abschluss und sorgte nicht nur für hohe Herzen, sondern auch für volle Mägen und reichlich Alkohol.

Der Historiker Urs Kälin interpretiert die Urner Maiengemeinde als «symbolische Vermittlung von Herrschaft»[25]. Der Eid der Landleute sei absolute Verpflichtung zu Gehorsam sowie ein feierliches, ausdrückliches Versprechen, keinen Widerstand zu leisten. Das Einstehen nach «Vierteln» oder «Rhoden» erlaubte den lokalen «Häuptern» zumindest in Schwyz und Innerrhoden, Kontrolle über das Wahlverhalten auszuüben. Die Arther «Nikodemiten» des 17. Jahrhunderts stellten sich an der Landsgemeinde von 1651 hinter die Wählenden des «Arther Viertels», um Druck auszuüben. Einige Landleute wechselten daraufhin

---

21 In Appenzell Innerrhoden standen die Landleute in ihren «Rhoden» ein. Die «Rhoden» waren gemeindeähnliche Einheiten, die in erster Linie die Miliz organisierten. Deren höchste Instanz war die «Rhodgemeinde», die jeweils nach der Landsgemeinde stattfand.

22 Vgl. C. Benziger (Hg.), Das Eidbuch des Alten Landes Schwyz, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz, 23 (1924), 1–68, hier 22–27. Im schwyzerischen Landbuch ist von «acht bösen Worten» die Rede, «[...] namlich: Mörder, kätzer, Meyneyd, Dyeb, Bößwicht, Schellm, Du lügst, oder ein hieße sin mutter ghyen [später ersetzt durch «missbraucht].» Vgl. Martin Kothing (Hg.), Landbuch von Schwyz, Zürich 1850, 19 («Eynung um die acht bösen wort», 1450).

23 Vgl. Benziger, Eidbuch (wie Anm. 22), 22–27. Zu den «26-Landespunkten», einer Errungenschaft Joseph Anton Stadlers und dessen Anhänger, vgl. Fabian Brändle, Der demokratische Bodin. Joseph Anton Stadler: Wirt, Demokrat, Hexenjäger, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 58 (2008), 127–146.

24 In Zug wurde das «Ammannmahl» im städtischen Rathaus eingenommen. Vgl. Schmid, Stadt und Amt Zug bis 1798 (wie Anm. 11), 63.

25 Kälin, Urner Magistraten-Familien (wie Anm. 11), 23. Kälin lehnt sich eng an Jürgen Habermas an, der seinerseits die kollektive Identität als sehr konsensualistisch erachtet. Vgl. Jürgen Habermas, Die Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1985, 86f. Zu Recht weist Kälin daraufhin, dass die jahrhundertelange Souveränität der Landsgemeindeorte wesentlich zu deren Stabilität beitrug. Meines Erachtens ist jedoch das von Kälin untersuchte Uri insofern ein Sonderfall, als dass kein grösserer Landsgemeindekonflikt diesen Ort erschütterte, ganz im Gegensatz zu Schwyz, Zug und den beiden Appenzell.

den Platz, um dem «gottlosen Volck» nicht in den Rat zu verhelfen, worauf ihnen die «Häupter» folgten.[26] Man kann davon ausgehen, dass es den Mächtigen möglich war, das Wahl- und Stimmverhalten der Landleute zu überprüfen. Obendrein waren in der Aufmarschordnung und in der physischen Erhöhung der Obrigkeit auf dem «Stuhl» die bestehenden Hierarchien symbolisch abgebildet: «Im Landsgemeindezeremoniell spiegelt sich das Selbstbild eines Volkes, das den Stereotyp von Souveränität, Selbstbestimmung und Freiheitsliebe vollständig verinnerlicht hatte, obgleich er in Wirklichkeit kaum mehr eine Entsprechung fand.»[27]

David Kertzer meint, politische Rituale und Zeremonien würden in erster Linie dazu dienen, schematisches Denken zu befördern. Teilnehmer würden internalisieren, dass alles seinen gewohnten Lauf gehe, im Grunde genommen keine Veränderungen möglich seien. Ziel eines «politischen Rituals» sei es, just dort Solidaritäten zu schaffen, wo kein Konsens bestehe. Die Tatsache, dass die Leute den Oberen nicht zustimmen würden, mache Rituale notwendig. Die Schönheit der Veranstaltung erzeuge Emotionen, die eine positive, affirmative Erinnerung zum Ziel habe: «Beauty, like pain, aids memory.»[28] Rituale, so ein einflussreicher Strang ihrer Deutung, trügen zur Konfirmation und damit zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung bei.[29] Das Mahl nach der Landsgemeinde, so kann man mit der kulturanthropologischen Ess- und Trinkforschung argumentieren, diente somit der Wiederversöhnung von Obrigkeit und Landleuten, indem es Ungereimtheiten vergangen werden liess.[30] Die wiederhergestellte Ordnung wurde in Form der gemeinsamen Tafel symbolisch abgebildet.

---

26 Vgl. Alois Rey, Geschichte des Protestantismus in Arth bis zum Prozess von 1655, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz, 44 (1945), 1–179, hier 108f.

27 Kälin, Urner Magistraten-Familien (wie Anm. 11), 24. Dieselbe Interpretation des Eids findet sich bei Stauffacher, Herrschaft und Landsgemeinde (wie Anm. 12), 57f.

28 David I. Kertzer, Ritual, Politics, and Power, New Haven 1988, 175. Vgl. auch Muir, Ritual in Early Modern Europe (wie Anm. 2), 230. Fallbeispiele für so genannte «civic rituals» sind insbesondere für Italien geschrieben worden. Vgl. klassisch Alan Dundes/Alessandro Falassi, La Terra in Piazza. An Interpretation of the Palio of Siena, Berkeley 1975. Zum Florenz der Renaissance vgl. Richard C. Trexler, Public Life in Renaissance Florence, New York 1980. Für England wichtig ist Charles Phythian-Adams, Ceremony and the Citizen. The Communal Year at Coventry, 1450–1550, in: Peter Clark (Hg.), The Early Modern Town, London 1976, 106–128. Für Frankreich vgl. etwa Robert A. Schneider, The Ceremonial City. Toulouse Observed, 1738–1780, Princeton 1995.

29 Klassisch für diese These ist Max Gluckman, Rituals of Rebellion in South-East Africa, Manchester 1954. Ähnlich auch Victor Turner, The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Chicago 1969. Vgl. auch die im Jahre 1970 getätigte Aussage von Mary Douglas: «‹Ritual› ist ein anstössiges Wort geworden, ein Ausdruck für leeren Konformismus.» Vgl. Mary Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. ²1993, 11.

30 Die Pionierstudie stammt von Daniel Horton, The Functions of Alcohol in Primitive Societies, in: Quarterly Journal of Studies on Alcohol, 4 (1943), 190–311. Vgl. auch Clarence H. Patrick, Alcohol, Culture, and Society, Durham 1952; Craig Mac Andrew/Robert B. Edgerton, Drunken Comportment. A Social Explanation, Chicago 1969; Mary Douglas (Hg.), Constructive Drinking. Perspectives in Drink from Anthropology, Cambridge/Paris 1987.

Urs Kälin führt ein seiner Ansicht nach entlarvendes Zitat des Reiseschriftstellers Karl Heinrich Gottfried Witte an. An der Landsgemeinde herrsche noch mehr als anderswo «eine gewisse plumpe Nationalaufschneiderei»[31]. Und Goethe schrieb in den «Briefen aus der Schweiz» von 1796, die hoch gehaltenen Schweizerfreiheiten seien nichts als «ein altes Märchen in Spiritus aufbewahrt»[32].

Intention der Oberen, die das Landsgemeinderitual herrschaftslegitimatorisch inszenierten, war es, dass die Landleute ihr Mütchen kühlen, ihre Macht gegen aussen demonstrieren und gegen innen kritiklos abgeben sollten. Doch ist just die Vielschichtigkeit von Ritualen Garant dafür, dass diese unterschiedlich rezipiert werden können.[33] Spiritus hat den Vorteil, Dinge unverändert zu konservieren. Dasselbe tat die Landsgemeinde, die die Teilnehmer an den Mythos der «Alten Eidgenossen» erinnern musste. Die Hellebardiere trugen «Trutzwaffen», der Klang der Harsthörner[34] war die Musik, die an kriegerische, expansionistische Zeiten gemahnte. Das Beten mit «zertanen armen», wie es in Schwyz praktiziert wurde, war die Gebetsgeste, die einst vor der Schlacht die Hilfe Gottes sichergestellt hatte. Sie erinnerte die Landleute an die gottgewollten Siege gegen eine feindliche Übermacht, während der Gehorsamseid der Untertanen jene Eroberungen memorierte, welche die Vorfahren einst gemacht hatten. Die Verbindung zwischen Religion und Politik, die Gebete sowie das in der Kirche ostentativ zur Schau gestellte, legendenumrankte Landesbanner, gemahnten daran, dass die Versammelten ihr Dasein als «freie Eidgenossen» einem Gunstbeweis Gottes zu verdanken hatten: «Von Gottes Gnaden ein schöne Freyheit»[35], heisst es im Appenzell Innerrhoder Landsgemeindeeid. Die Landsgemeinde war ein sakrales Ereignis, im reformierten Appenzell Ausserrhoden galt sie im Kirchenkalender gar als Gottesdienst.[36] Namentlich der Moment zwischen Demission der alten und Wahl der neuen Obrigkeit musste den Wählern vor Augen führen, wer das

---

Einen Forschungsüberblick bietet Thomas W Hill, Ethnohistory and Alcohol Studies, in: Marc Galanter (Hg.), Recent Developments in Alcoholism, New York 1984, 313–337. Zum Mahl und dessen Bedeutung vgl. etwa Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. ²1994, besonders 158. Für die frühneuzeitliche Schweiz vgl. etwa Albert Hauser, Vom Essen und Trinken im alten Zürich. Tafelsitten, Kochkunst und Lebenshaltung vom Mittelalter bis in die Neuzeit, Zürich 1962.

31 Zitiert nach Kälin, Urner Magistraten-Familien (wie Anm. 11), 24.

32 Johann Wolfgang von Goethe, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Herausgegeben von Ernst Beutler, 24 Bde. und 3 Ergänzungsbde., Zürich 1948–1971, Bd. 9, 481.

33 Zu dieser Vielschichtigkeit von Ritualen vgl. etwa Muir, Rituals in Early Modern Europe (wie Anm. 2).

34 Vgl. etwa Louis Carlen, Rechtsaltertümer der Innerschweiz, in: Der Geschichtsfreund, 133 (1980), 81–108, hier 96f.; Eduard Achilles Gessler, Die Harschhörner der Innerschweizer, in: Anzeiger für schweizerische Altertumskunde nF, 27 (1925), 27–40, 83–94, 168–181 und 228–250.

35 Vgl. Siegfried Lehmann, «Von Gottes Gnaden ein schöne Freyheit». Der Eid an der Landsgemeinde zu Appenzell, in: Hessische Blätter für Volkskunde, 53 (1962), 63–74.

36 Vgl. John Bendix, Brauchtum und Politik. Die Landsgemeinde in Appenzell Ausserrhoden, Herisau 1993, 21.

Sagen hatte. Diese heikle Phase, die Ritualtheorie spricht von «Liminalität», suchte man seitens der Obrigkeit mit der Eidesleistung zu überbrücken. Diese war gleichzeitig Gehorsamsversprechen. Es war just die Eidesleistung, die Untertanen während der Anfangsphase von Aufständen dazu nützten, Unzufriedenheit zu zeigen, indem sie die Huldigung verweigerten.[37]

Die Wiederwahl der Obrigkeit lief keinesfalls automatisiert ab, denn jeder in «Ehr und Wehr» stehende Landmann konnte sich theoretisch zur Wahl stellen. Ähnlich wie die Vakanz nach dem Tod eines Papstes sowohl die stadtrömische Bevölkerung als auch den römischen Adel jeweils zu rituellen Plünderungen päpstlicher Güter animierte, gab es auch an der Landsgemeinde ein Machtvakuum, das zu Widerstand und Neuaushandlungen zwischen oben und unten reizen konnte.[38] Der Appenzell Ausserrhoder Landammann Oertli erinnerte sich an eine «unruhige Landsgemeinde», die sich 1785 zugetragen hatte. Zuerst wurde die Wahl der Landesbeamten ausgeführt, «welches alles still zueging»[39]. Die Wahl des Landweibels, der sich zwei Kandidaten stellten, brachte eine knappe Entscheidung, «welches dann, wie es scheint, eine nicht geringe Ursach ware daß das Tosen bey den Landleüthen zugenommen»[40]. Vollends aus dem Ruder lief die Landsgemeinde bei der traktandierten Erneuerung des französischen Bündnisses: «worauff von den Landleüthen ein gewaltiges wüten und Toben (jedoch keine Schlägereyen erfolget) aber eine Halbe Stund lang ware es so laut, daß man ohnmöglich mit den Geschäfften fortfahren konte.»[41]

Um die Landleute zu beruhigen, fragte die Obrigkeit an, ob man beim Alten bleiben wolle. Für Oertli war es eine unerhörte Angelegenheit, dass sich die «Hoche Obrigkeit» dazu gezwungen sah, ihren «Antrag» zu verändern. Die Quelle zeigt auf, welchen Druck die Landleute mit ihrem einstudierten Verhalten auf die Oberen ausüben konnten.

Don Handelman meint, ein Ritual sei Modell, wie eine Gesellschaft *idealiter* zu funktionieren habe.[42] Das Landsgemeinderitual seinerseits vergegenwärtigte den Mythos der «frummen, edlen puren», die sozial gleich gewesen waren, einfach gelebt und sich niemals an fremde Potentaten verdingt hatten. Die Reminis-

---

37 Vgl. Andreas Würgler, Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert, Tübingen 1995, besonders 170–172; André Holenstein, Huldigung und Herrschaftszeremoniell im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, Hamburg 1992, 21–46; André Holenstein, Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800), Stuttgart 1991, besonders 385.

38 Zu Rom vgl. Laurie Nussdorfer, The Vacant See. Ritual and Protest in Early Modern Rome, in: Sixteenth Century Journal, 18 (1987), 173–189; Carlo Ginzburg, Ritual Pillages. A Preface to Research in Progress, in: Edward Muir/Guido Ruggiero (Hg.), Microhistory and the Lost People of Europe, Baltimore 1991, 20–41.

39 Beschreibung der Landsgemeinde von Anno 1785, in: Appenzeller Monatsblätter, 9 (1833), 116–118, hier 117.

40 Ebd., 117.

41 Ebd., 117.

42 Vgl. Don Handelman, Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events, Cambridge 1990.

zenz besass soziale Sprengkraft. Es handelt sich um ein Phänomen, das Assmann mit «Mythomotorik» umschreibt.[43] An der Obwaldner Landsgemeinde von 1692 kam es wegen einer Statutenreform der Bestellung des Landvogts von Bellinzona zu einer «unruhigen Landsgemeinde». Der Chronist Bünti überliefert, dass die Argumente der Reformgegner auf die Vergangenheit anspielten: «die von unseren Altvorderen so teür erworbene Fryheit und vergossenes Blut, so zu Bellentz geschächen, hiemit gantz liederlich hingegeben, verspilt und verlohren.»[44] Wie aus der ethnosemantischen Forschung hervorgeht, erreichen «alte Worte» («ancient words») magische und stärkere Wirkkraft als Worte, die jüngere Vorgänge betreffen.[45] Eine Episode mag die «freiheitliche» Wirkung des Rituals verdeutlichen: Johannes Escher berichtete 1778 von der Glarner Landsgemeinde. Zusammen mit Freunden sass er im Wirtshaus eines Landvogtes:

> «Wir hörten mit Vergnügen die freyen Unterredungen unserer Nachbaren, mit noch mehrerem aber ihren wahrhaft schönen Gesang, den sie um die 2. Flasche anstimmten. Sie besangen auch den Wilhelm Tellen, zwar nicht auf Lavaters Leyer[46], aber doch auf eine sehr bewegliche, harmonische, ungekünstelte und desto rührendere Art. Das hinderte sie nicht zu bemerken, dass wir besser und geschwinder bedient waren als sie. Das verdross sie: einer von ihnen rief laut und in ernstem Ton: ‹Hr. und Frau Landvögtin, tragt uns auch auf, wir sind so gut als diese›.»[47]

Escher kommentiert sein «demokratisches» Erlebnis: «Das war noch ein kleiner Rest von der Landsgemeind.»[48] Er stellt fest, dass die egalitäre Mentalität an diesem Tag besonders zum Zuge kam und die ansonsten mühsam inszenierte Hierarchie praktisch hinfällig wurde. Auch der deutsche Gelehrte Johann Gottfried Ebel war beeindruckt ob der Emotionalität, die der Ausserrhoder Landsgemeinde das Gepränge gab:

> «Es war ein herrlicher und interessanter Anblick, dieser gedrängte Haufen von 9-10000 stattlicher Männer, diese Versammlung freier Bürger, welche so zahlreich kein Reisender in den blühenden Demokratien Griechenlands sahe. Der Eifer, welcher jeden Landmann antrieb, zur heutigen Landsgemeinde, an welcher gar nichts wichtiges vorfiel, 1-4 Stunden weit zu gehen, und also für den Hin= und Zurückweg eine Reise von 2-4 Meilen zu machen [...].»[49]

---

43 Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1999, 78–86.

44 Jakob Wyrsch (Hg.), Chronik des Johann Laurentz Bünti Landammann 1661–1736, Stans 1973, 46.

45 Vgl. Klaus E. Müller, Wortzauber. Eine Ethnologie der Eloquenz, Frankfurt a. M. 2001, 87. Ethnologischer Referenztext Müllers ist Gary H. Gossen, Chamulas in the Word of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition, Cambridge Mass. 1974.

46 Eine Anspielung auf Johann Kaspar Lavaters «Schweizerlieder».

47 H. Meyenburg/A. Meyenburg (Hg), Johannes Eschers «Reise auf die Landsgemeind zu Glarus», in: Jahrbuch vom Zürichsee, 17 (1956/1957), 116–133, hier 129f.

48 Ebd., 130.

49 Vgl. Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 299.

Die definierten Anfangs- und Schlusspunkte hob die Landsgemeinde ab von der «profanen», alltäglichen Zeit, die Anrufungen Gottes und der Heiligen evozierten eine «heilige» Zeit, wo spezielle Regeln galten und sich der religiöse Mensch mit seinem Schöpfer in Verbindung glaubte.[50] «Die Teilnehmer des Festes werden zu Zeitgenossen des mythischen Ereignisses.»[51] Musik, optische Reize und der Konsum von Alkohol in den Wirtshäusern, von dem Ebel berichtet,[52] und dem man seitens der Obrigkeiten periodisch Einhalt gebieten suchte, schufen eine feierliche, aber auch «geladene», emotionale Atmosphäre. Der Landsgemeindetag sei den Appenzell Innerrhodern

> «ein Tag der Freude für das ganze Land. [...] Die Landsgemeinde, wovon jedes Kind als von den der höchsten Landsmacht so oft reden hört, drückt jeder Seele ohngefehr dieselbe Vorstellung von Vollgewalt mit allen Nebenideen ein, welche sich der Unterthan von deinem Könige bildet. [...] Die Menschen strömten unter meinem Fenster in der engen Straße hin und her, und ich sahe immer neue Gesichter. Alle Augenblicke trafen ein Paar Bekannte auf einander, die sich herzlich die Hand schüttelten, und des Wiedersehens sich freuten. Hier lachten, und schwatzen einige, dort sprachen andre sehr ernsthaft zusammen.»[53]

Während eines Rituals konstituiert sich ein verdichtetes Symbolsystem, meint die amerikanische Kulturanthropologin Mary Douglas, «das man nur an einer Stelle zu berühren braucht, um eine ins kosmische gehende Resonanz auszulösen».[54] Der deutsche Historiker Paul Burgard schreibt, eine solche Situation sei vergleichbar mit Turners «Liminalität», jener Phase des Rituals, während der vertikale Hierarchien paralysiert würden. Er stellt darin gar Berührungspunkte zur Massenpsychologie Gustave Le Bons fest.[55] Le Bons *Psychologie de la Foule* von 1895 wurde in bürgerlichen Kreisen, vornehmlich in Frankreich und in Italien, geradezu als Lehrbuch des Regierens in Demokratien rezipiert.[56] Die

---

50 Vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 1990 (EA 1957), 63–92.

51 Eliade, Das Heilige und das Profane (wie Anm. 50), 78.

52 Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 84 (Besuch der Innerrhoder Landsgemeinde). Vgl. zum vormodernen Wirtshaus als «social site» Fabian Brändle, Toggenburger Wirtshäuser und Wirte im 17. und 18. Jahrhundert, in: Fabian Brändle/Lorenz Heiligensetzer/Paul Michel (Hg.), Obrigkeit und Opposition. Drei Beiträge zur Kulturgeschichte des Toggenburgs aus dem 17./18. Jahrhundert, Wattwil 1999; Fabian Brändle, Zwischen Volkskultur und Herrschaft. Wirtshäuser und Wirte in der Fürstabtei St. Gallen, 1550–1795. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit Universität Zürich, Zürich 1997; Beat Kümin, Drinking Matters. Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe, Houndmills/Basingstoke 2007.

53 Ebel, Schilderung der Gebirgsvölker (wie Anm. 9), I, 89f.

54 Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik (wie Anm. 29), 24.

55 Vgl. Paul Burgard, Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bauernkriegs 1525, Frankfurt a. M. 1998, 122.

56 Vgl. Serge Mocovici, Das Zeitalter der Massen. Eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie, München/Wien 1984, 17f. Zu Frankreich im späteren 19. Jahrhundert vgl. Susanna Barrows, Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late-Nineteenth Century

Masse passe sich ihrem unzivilisiertesten Mitglied an, sie sei eine mentale Einheit, ihre Gefühle seien Überschwang («éxageration»), Einseitigkeit («simplisme»), sie neige zu Konservatismus, um sich Anführern nur allzu bereitwillig zu unterwerfen («autoritarisme»). «Meistens sind die Führer keine Denker, sondern Männer der Tat. [...] Man findet sie», so der Arzt Le Bon, «namentlich unter den Nervösen, Reizbaren, Halbverrückten, die sich an der Grenze des Irrsinns befinden.»[57] Der grosse kanadisch-norwegische Historiker George Rudé und nach ihm die Zunft haben die Massenstigmatisierung Le Bons und dessen Epigonen ein für allemal widerlegt.[58]

Doch bleibt Le Bons Beobachtung einer gleichsam «geladenen» Stimmung interessant. Ein (Schlag-)Wort oder eine Geste konnte jenen berühmten Funken zünden, der das Feuer entfachte. Die soziale Degradierung eines Adeligen vor der Gemeinde war ein «emotionaler Durchlauferhitzer».[59] Degradierungen waren an der Landsgemeinde keineswegs selten. Es kam vor, dass ein Landesbeamter abgewählt, während der Landsgemeinde «vom Stuhl hinunter geholt» wurde.[60] Zwischenrufe oder «Toben», so Landammann Oertli, waren ebenso häufig wie demonstratives, kollektives Rauchen und Schmähungen, die oft den Anstoss für handfeste Auseinandersetzungen bildeten. Die Landsgemeinde selbst war kein sich stetig wiederholendes, obrigkeitsfreundliches Ritual, keine rein herrschaftslegitimatorische Zeremonie, sondern vielmehr ein favorisierter Austragungsort für Konflikte. Rudolf Braun spricht von der «Kampfarena» Landsgemeinde.[61] Man darf die Spontaneität der Aktionen nicht verabsolutieren, denn diese wurden oft im Voraus geplant und liefen nach Drehbuch ab. Die Oppositionellen beherrschten ein Repertoire an Rufen, Gesten und Handlungen. Im Erfolgsfall konnten ihre Triumphgefühle überborden, denn sie waren sich nun bewusst, dass die insgeheim langersehnte Stunde der Wahrheit gekommen war. Einen Beweis für vorbereitete Handlungen liefert der Umstand, dass man an «unruhige Landsgemeinden» mit Knüppeln bewaffnet ging. Der Knüppel, «Stecken» oder «Prügel» genannt, war eine bäuerliche Drohwaffe, die die Ernsthaftigkeit der Anliegen sym-

---

France, New Haven 1981. Allgemeiner Joseph V. Femia, Against the Masses. Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution, Oxford 2001.

57 Gustave Le Bon, Psychologie der Massen, Stuttgart [15]1982, 82. Einflussreich waren auch Gabriel Tarde, L'opinion de la foule, Paris 1901; Scipio Sighele, La folla delinquente, Milano 1891; M. McDougall, The Group Mind, Cambridge 1920. Zu den geschichtlichen Hintergründen der Massenphobie vgl. John McClelland, The Crowd and the Mob. From Pato to Canetti, London 1989, 155–269; Robert A. Nye, The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic, London 1975.

58 Vgl. George Rudé, Die Volksmassen in der Geschichte. England und Frankreich, 1730–1848, Frankfurt a. M. 1977.

59 Burgard, Tagebuch einer Revolte (wie Anm. 55), 133.

60 1734–1795 wurden in Appenzell Ausserrhoden 18 Landesbeamte nicht im Amte bestätigt und somit «vom Stuhl geholt». Vgl. Bendix, Brauchtum und Politik (wie Anm. 36), 95.

61 Rudolf Braun, Das ausgehende Ancien Régime in der Schweiz. Aufriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Göttingen/Zürich 1984, 272.

bolisch unterstrich.[62] Selten verletzte man dabei die Gegner ernsthaft. Weil man sie nicht töten wollte, setzte man nicht den Degen oder das Seitengewehr ein, die zum Gang an die Landsgemeinde dazugehörten.

Andere Rituale

Wie andernorts setzte man auch in den katholischen Landsgemeindeorten auf die Hilfe Gottes und den Zuspruch der Heiligen, um den Katastrophen zu wehren. Beliebt waren «Bitt- und Kreuzgänge».[63] Sie wurden in Notzeiten gelobt als Busswerk, das den Zorn Gottes lindern sollte, waren «verlobte Feiertage». 1665 meinte Siegmund Eberlin aus Einsiedeln, «weil andere Ohrt extraordinari Kreutzfahrt verrichten bei dieser besorgenden Zeit des Cometen, man auch dergleichen Prosessiones nachher Steinen und von dannen zuo dem sel. Bruoder Clausen anstellen könnte».[64]

Im Jahre 1698 beschloss die Nidwaldner Obrigkeit einen «Crützgang» nach Sachseln: «ist gar vill Volckh by ingefallenen Reggenwätter darbey erschienen. [Es] hat aber baldt nach solcher Wallfahrt nacher Saxlen daß Wätter sich geenderet», die Obrigkeit hatte also «daß Ihrige gethan»[65]. Tatsächlich gehörten Bitt- und Kreuzgänge zu Bruder Klaus zu den populärsten Pilgerfahrten der Zeit, es gab aber auch eine Anzahl weiterer Ziele, die angegangen wurden.[66] Nach der feierlichen Anrufung Gottes begab sich der Zug, unter Führung des Klerus und Vortragung von Kreuz und Fahne, laut betend an den Bestimmungsort, wo eine stille Messe und ein Hochamt erfolgten. Wieder zuhause, bildete der Segen mit dem Hochkreuz das Ende eines «Bitt- oder Kreuzganges». Andere Formen, den Zorn Gottes zu besänftigen, waren die «Hagelfeiertage», das Erklingen der Kirchenglocken zum Abwenden von Gewittern und Hagel oder die beliebten Jesuitenmissionen. Die Anzahl der Feiertage dürfte sich an der obersten Grenze der vom Katholizismusexperten Peter Hersche errechneten Anzahl von jährlich 70 bis 80

---

62 Vgl. Andreas Suter, Der schweizerische Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses, Tübingen 1997, besonders 155, wo auf einem obrigkeitlichen Flugblatt die verschiedenen «Knüppel» und anderen Waffen der aufständischen Entlebucher abgebildet werden.

63 Vgl. etwa Odilo Ringholz OSB, Kirchliches aus Einsiedeln, in: Der Geschichtsfreund, 21 (1910), 117–146, besonders 133–140. Vgl. auch Franz Niederberger, Sagen und Gebräuche aus Unterwalden, Sarnen 1924. Vgl. auch Hermann Bischofberger, Beten um Verschonung vor Katastrophen. Einzelwallfahrten von Innerrhoder Pilgern nach Einsiedeln, in: Maria Einsiedeln, 97 (1992), 147–151.

64 Zitiert nach Ringholz, Kirchliches aus Einsiedeln (wie Anm. 63), 140.

65 Wyrsch, Chronik (wie Anm. 44), 82.

66 Im Jahre 1629 gelobten die Schwyzer eine Landeswallfahrt nach Sachseln zu Bruder Klaus wegen einer Viehseuche, 1682 wegen des anhaltend schlechten Wetters. Im 18. Jahrhundert erfreuten sich Kreuzgänge zur hl. Mutter Anna auf den Steinerberg wachsender Beliebtheit. Vgl. Willy Keller, Die Wallfahrt in Schwyzer Ratsprotokollen des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 55 (1961), 35–65, hier 40.

bewegt haben.[67] Anders als in Luzern, wo die Obrigkeit den Argumenten der Aufklärer wider «Müssiggang» und «Ausschweifung» gegen popularen Widerstand gefolgt war und Feiertage abgeschafft hatte,[68] kam es in den katholischen Landsgemeindeorten niemals zu bedeutenden Feiertagsreduktionen. Als der Urner Landrat mit Billigung des bischöflichen Ordinariats im Jahre 1779 die Feiertage reduzieren wollte, schmetterte dies die Landsgemeinde ab.[69] Und obwohl Pfarrer Sebastian Tanner von der Kanzel herab gegen «Sündenfeiertage» und «Teufelstage» wetterte, lehnte auch die Schwyzer Landsgemeinde 1793 eine Reduktion ebenso deutlich ab.[70] Der Feiertag war ein geselliges Ereignis, die Wirtshäuser waren nach der Messe voll, allenfalls vergnügte man sich, zumal an den Kirchweihen, bei Spiel und Tanz. Er diente der Erholung von körperlicher Arbeit und dem Flicken von Löchern im sozialen Netz. Zudem bot er Gelegenheit dazu, den Heiratsmarkt zu sondieren. In den zahlreichen Wirtshäusern politisierte man auch.[71] Das Festhalten an den Feiertagen ist nur ein Aspekt dessen, was von der älteren Forschung als «Volksfrömmigkeit» tituliert wurde.[72] Dominik Sieber kann nachweisen, dass sich bei den Kapuzinern der Einsatz von kirchlichen Sakramentalien und der Gebrauch von semimagischen Praktiken die Waage hielten.[73] Neben den Kapuzinern wurden bei Unglücksfällen nichtkirchliche SpezialistInnen angegangen, wobei sowohl die tolerierte weisse als auch die verbotene schwarze Magie zum Einsatz gelangen konnten. Paul Kälin erwähnt, dass Privat-

---

67 Peter Hersche, Wider «Müssiggang» und «Ausschweifung». Feiertage und ihre Reduktion, namentlich im deutschsprachigen Raum, zwischen 1750–1800, in: Innsbrucker Historische Studien, 12/13 (1990), 97–122, hier 101. Zum Protagonisten der aufgeklärten katholischen Feiertagsreduktionen vgl. etwa Eleonore Zlabinger, Lodovico Antonio Muratori und Österreich, Innsbruck 1970. Allgemein vgl. Christoph Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11 (1986), 73–96.

68 Vgl. Joseph Bölsterli, Geschichte der «Feiertage» im K. Luzern, in: Der Geschichtsfreund, 37 (1877), 221–246, besonders 237–247 (popularer Widerstand gegen obrigkeitliche Feiertagsreduktionen).

69 Vgl. Stefan Röllin, Pfarrer Karl Joseph Ringold (1737–1815). Ein Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus und der Oekumene im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Der Geschichtsfreund, 137 (1984), 1–330, hier 209.

70 Im Jahre 1755 stimmten die Landsgemeindeorte einer Reduktion in den ennetbirgischen Vogteien zu, während im eigenen Territorium alles beim Alten blieb. Vgl. Paul Kälin, Die Aufklärung in Uri, Schwyz und Unterwalden im 18. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz, 45 (1946), 1–202, hier 141f.

71 Vgl. Hersche, Wider «Müssiggang» und «Ausschweifung» (wie Anm. 67). Zur Dimension des «alten Feiertages» vgl. Johannes Feige, Der alte Feierabend, München 1936.

72 Vgl. zusammenfassend Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000, 65–110. Vgl. auch Therese Brügisser, Frömmigkeitspraktiken der einfachen Leute in Katholizismus und Reformiertentum. Beobachtungen des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545–1614), in: Zeitschrift für historische Forschung, 17 (1990), 1–26.

73 Vgl. Dominik Sieber, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Katholische Volkskulturen in Luzern 1569–1619, Basel 2005.

sammlungen von Benediktionsformeln selbst innerhalb der Eliten gang und gäbe waren.[74]

Politische Priester

Das Ausmass der Pastoration in den Landsgemeindeorten lag signifikant über dem schweizerischen Durchschnitt.[75] Der Überschuss an Klerikern, der noch im späteren 17. Jahrhundert durch den Priestermangel in Süddeutschland abgefedert worden war, tat das seinige dazu, um eine Gruppe unverpfründeter Geistlicher entstehen zu lassen. 1750 lebten alleine in Nidwalden neun Unverpfründete, elf Jahre später waren es deren 13. Sie waren unzufrieden mit ihrem Los. So beschwerte sich der Landrat 1700 darüber, dass Unverpfründete an Landsgemeinden zu weltlichen Dingen sprächen.

Im Zuger Ägerital bewarben sich im 17. Jahrhundert nicht weniger als drei einheimische Kandidaten für eine vakant gewordene Pfründe.[76] Eine Hürde war die Wahl zum Pfarrer, denn das Gemeindepatronat, das, mit der Ausnahme Innerrhodens, wo der «Grosse Rat» das Kollaturrecht inne hatte, in den allermeisten Pfarreien rechtens war, führte zu Wahlmanipulationen, wie sie für politische Ämter beschrieben wurden.[77] Pfarrer Stadler aus Altdorf berichtete 1708, Kollege Beuler habe die Bauern Bürglens eingeladen, während in Sisikon der Kanndidat die Wahl nur gewonnen habe, weil er dem Dorf eine Bäckerei versprochen hatte. Visitationsrezesse, die die Teilnahme Geistlicher an Truppenschauen, Schützenfesten oder Bären- und Wolfsjagden rügen, sind im Kontext des Buh-

---

[74] Vgl. Kälin, Aufklärung in Uri, Schwyz und Unterwalden (wie Anm. 70), 147. Vgl. auch Al Truttmann, Hans Peter Truttmann und sein Artzneibuch, in: Mitteilungen des Historischen Vereins Schwyz, 23 (1913), 209–248.

[75] Vgl. Kälin, Urner Magistratenfamilien (wie Anm. 11), 103. Kälin berechnet, dass in den 1760er Jahren auf einen Geistlichen weniger als 100 Gläubige kamen. Im schweizerischen Durchschnitt kam auf 130 Gläubige ein Geistlicher. Vgl. auch Joachim Salzgeber, Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter, Münster 1967, 124. Die Anzahl von Gläubigen pro Priester varierte anderswo in Europa beträchtlich, als gut empfand man allerdings bereits eine Anzahl von 400 Menschen pro Pfarrer.

[76] Vgl. Leo Ettlin, Dr. Johann Baptist Dillier 1668–1745. Diss. phil. I Universität Fribourg, Sarnen 1969, 78–81; Eduard Wymann, Zugerische Primizen von 1627–1701, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 9 (1925), 219–223. In Uri lebten 1793 neun Priester ohne Pfründen. Vgl. Röllin, Karl Joseph Ringold (wie Anm. 69), 79.

[77] Zu den komplexen Patronatsrechten vgl. Alois Müller, Das Kirchenpatronatsrecht im Kanton Zug, in: Der Geschichtsfreund, 67 (1912), 33–101. Allgemein vgl. Peter Blickle, Warum blieb die Innerschweiz katholisch?, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz, 86 (1994), 29–38. Blickle meint, dass eine Hauptforderung der Reformation im oberrheinisch-schweizerischen Raum, nämlich das Pfarrerwahlrecht der Gemeinde, in der Innerschweiz mehrheitlich bereits verwirklicht war. Wichtig waren seiner Meinung nach auch die alte Rivalität mit Zürich sowie das Fehlen von Predigerpersönlichkeiten in den Landsgemeindekantonen. Vgl. auch André Zünd, Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz, Basel 1999.

lens um die Sympathie der Pfarrgenossen zu verorten.[78] Pfarrer empfanden es als demütigend, vor ihrer Wahl die «Spanzettel» («litterae electorales») anzuerkennen, um dann periodisch um die Verlängerung ihres Dienstes anzuhalten. Da und dort gab es Widerstand dagegen, insbesondere dann, wenn die Gemeinde von ihrem Recht Gebrauch machte, Entlassungen vorzunehmen. Mitte des 17. Jahrhunderts klagte der Schwyzer Dekan: «Wir sind keine Pfarrer, wir sind angestellte Soldknechte und Tagelöhner, die man jeden Tag und jede Stunde fortschicken kann.»[79] Andere Pfarrer sahen sich als Diener ihrer Gemeinde, die ihnen umgekehrt, falls sie die Pfarrgenossen mit den Sakramenten versahen und recht schön predigten, lebensweltliche Freiräume gewährte. In der Verhaftung in der bäuerlichen Lebenswelt waren die Geistlichen den unteritalienischen Priestern der «Chiesa ricetizzia» nicht unähnlich.[80] So schrieb der unbequeme Altdorfer Pfarrer Johann Stadler, der unter anderem die volle Immunität verlangte, 1692 an den päpstlichen Nuntius: «Denn viele Geistliche, umb bei den Weltlichen beliebt zu sein, leben gantz weltlich [...] wer nicht ins Wirtshaus geht, ist unbeliebt.»[81] Doch wollten Priester den Gängelungen durch die Räte entgehen. 1670 beschloss der Urner Landrat, Geistliche von der Landsgemeinde fernzuhalten, doch die Landsgemeinde widerrief dies als «böse Praktiken», die gar «gegen die Religion»[82] verstössen. Auch Schwyzer Geistliche setzten sich im späten 17. Jahrhundert gegen Einmischungen zur Wehr.[83] Sie hatten davor Angst, dass eine Entwicklung wie in Luzern einsetze, wo sich ein «Staatskirchentum» nach gallikanischem Muster herausgebildet hatte.[84] In Uri herrschte im 18. Jahrhundert ein

---

78 Vgl. Alois Rey, Schwyzer kirchenpolitische Probleme im Laufe des 17. Jahrhunderts, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 29 (1949), 549–557, hier 553; Ettlin, Dr. Johann Baptist Dillier (wie Anm. 76), 81–84.

79 Zitiert nach Rey, Schwyzer kirchenpolitische Probleme (wie Anm. 78), 553.

80 Vgl. Peter Hersche, «Chiesa ricetizzia». Ein Modell kommunaler Organisation von Kirche in Unteritalien, in: Heinrich R. Schmidt/André Holenstein/Andreas Würgler (Hg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, 293–307. Der amerikanische Historiker Marc R. Foster schreibt, dass auch im Deutschen Reich die Pfarrer von der Gemeinde oft als «servants of the community» behandelt wurden. Vgl. Marc R. Foster, With and Without Confessionalization. Varieties of Early Modern German Catholicism, in: Journal of Early Modern History, 1 (1997), 315–343, hier 331. Zu popularem Widerstand gegen missliebige, allzu gestrenge Pfarrer im bayerischen Raum vgl. Rainer Beck, Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17. Jahrhunderts, in: Richard van Dülmen (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a. M. 1988, 107–143.

81 Vgl. auch die Kritik von Nuntius d'Aquino (1608–1632), der sich empörte, dass sich die Innerschweizer Pfarrer oft über Gebühr in Wirtshäusern verlustieren und dort sogar um Geld spielen würden. Vgl. Rey, Schwyzer kirchenpolitische Probleme (wie Anm. 78), 553. Zum «Doktor Stadler Handel» vgl. auch Röllin, Karl Joseph Ringold (wie Anm. 69), 205–210.

82 Röllin, Karl Joseph Ringold (wie Anm. 69), 208.

83 Vgl. Rey, Schwyzer kirchenpolitische Probleme (wie Anm. 78), 552–557.

84 Vgl. Hans Dommann, Die politischen Einflüsse der Aufklärung in Luzern im 18. Jahrhundert, in: Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde, 2 (1937), 7–23; Hans Dommann, Die nationalpolitische Haltung der Luzerner Aufklärung im 18. Jahrhundert, in: Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde, 6 (1941), 20–40.

Spannungsverhältnis zwischen «Häuptern» und Klerus. Als Geistliche ihren Einfluss auf die Zensurbehörde vergrössern wollten, um kirchenfeindlichen Schriften Einhalt zu gebieten, stemmten sich «Häupter» dagegen, da sie einen Machtgewinn der Kirche befürchteten. Zusammen mit dem «Volk» erreichten die Pfarrer, was sie intendiert hatten.[85] Der Historiker Lukas Vogel meint im Kontext des innerschweizerischen Widerstandes gegen die Helvetik, die «unauflösliche Einheit von Gemeindeautonomie und kirchlich ritueller Praxis, untermauert durch die Vorstellung eines von Gott oder der Gottesmutter Maria besonders geschützten oder auserwählten Volkes».[86]

Dazu gehören die sakralisierte Landsgemeinde ebenso wie lokale Gnadenorte oder die gegenüber kirchlichen Hierarchien weitgehend autonomen Kirchgemeinden. Die Betonung der Katholizität, deren Glaubenseinheit im Innern durchgesetzt und gegen aussen wenn nötig kriegerisch verteidigt wurde, ging somit durchaus Hand in Hand mit Rechten und Privilegien, die gegenüber der Hierarchie verbissen verteidigt wurden.[87]

Die Priesterschaft der Landsgemeindeorte war insgesamt gesehen nicht immer loyal zur Obrigkeit. Dies gilt nicht für die Kapuziner, die in einem Abhängigkeitsverhältnis standen zu ihren mächtigen und ressourcenstarken Patrons. Während den virulenten Landsgemeindekonflikten des 18. Jahrhunderts[88] politisierten die Kapuziner als verlängerter Arm der Oligarchen.[89] Dabei gerieten sie in mitunter starke Konflikte gegen den Weltklerus, der teilweise auf Seiten der popularen Opposition agierte und sogar schriftlich für die Landsgemeindesouveränität votierte.

---

85 Die Entwicklung setzte in Luzern im späten 17. Jahrhundert ein. Vgl. Hans Wicki, Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung, Luzern/Stuttgart 1990; Urban Fink, Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz, Luzern/Stuttgart 1997, 59–65; Röllin, Karl Joseph Ringold (wie Anm. 69), 208f; Martin Stadler, Der eidgenössische Pfaffenbrief von 1370 und die Luzerner Staatskirchentheoretiker des 18. Jahrhunderts, in: Der Geschichtsfreund, 118 (1965), 116–131; Bruno Laube, Joseph Anton Felix Balthasar (1737–1810). Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Luzern. Diss. phil. I Universität Basel, Basel 1956.

86 Lukas Vogel, Eine Gemeinde im Aufruhr. Widerstand gegen die Helvetik in der Innerschweiz. Ein Werkstattbericht, in: Christian Simon (Hg.), Widerstand und Proteste zur Zeit der Helvetik, Basel 1998, 73–92, hier 90. Von einer «volkstümlichen Frömmigkeit», die den Widerstand gegen die Helvetik getragen habe, spricht auch Kälin, Innerschweizerischer Widerstand (wie Anm. 3), 110. Vgl. allgemein auch Dipper, Obrigkeit und Volksfrömmigkeit (wie Anm. 67).

87 Dieter Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene, Tübingen 1993, 189.

88 Vgl. Fabian Brändle, Demokratie und Charisma. Fünf Landsgemeindekonflikte im 18. Jahrhundert, Zürich 2002.

89 Vgl. Fabian Brändle, Auf Seiten der Obrigkeit. Die Kapuziner in den Landsgemeindekonflikten des 18. Jahrhunderts, in: Helvetia Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Brüder und Schwestern des hl. Franz und der hl. Klara in der Schweiz, 39/1 (2010), 147–162.

Prophezeiungen und Tellenkult

Die Kritik am Solddienst hatte in der Innerschweiz spätmittelalterliche Wurzeln. Schon der Obwaldner Eremit, Mystiker und Ratgeber Niklaus von der Flüe, der bereits zu Lebzeiten wie ein Heiliger verehrt wurde, hatte 1482 im «Berner Brief» eindringlich zum Frieden gemahnt: «frid ist allwegen in got / dan got der ist der frid / und frid mag nit zerstört werden / unfrid wurt aber zerstört.»[90]

Die Innerschweiz kannte eine Tradition von Einsiedlern. Matthias Hattinger, der sich zur «Gottesfreundbewegung» bekannte, hatte bereits vor den Zeiten Klausens im nidwaldnerischen Wolfenschiessen gelebt.[91] Der Bruder-Klaus-Kult nahm weiter zu. 1501 gab die Obwaldner Obrigkeit Heinrich Wölfflin den Auftrag, eine Hagiographie zu verfassen, nachdem die Ranftkapelle zum Wallfahrtsort geworden war. Für Wölfflin war Klaus, so die Ausgabe von 1614, der «geistliche Cometstern der Eydgnosschaft».[92] Flugblätter verbreiteten seine Popularität. 1591 fand der erste «Informationsprozess» der Seligsprechung statt, die, nach langem Stillstand, 1648/49 durch den «Processus per viam cultus» erfolgte. 1669 gestattete Clemens IX. die liturgische Verehrung in Sachseln, zwei Jahre später dehnte Clemens X. diese auf die Orte und die Diözese Konstanz aus.[93] Die Päpste reagierten somit auf die «wilde» Verehrung des Eremiten, der längst zum «Lokalheiligen» avanciert war. In Stans «stunden eine große zahl Musquetier under dem Gewöhr, die gewaltig Feür gaben, dennen mit den Stuckhen, so alle, sambt den Mörslen, uf der Höche bei dem Huobhüßlein stehendt, villmahl secundiert [wurde]».[94] Paul Hilber und Alfred Schmid weisen rund 300 Porträts vor 1800 nach, dazu gesellen sich noch rund 200 Darstellungen, die Bruder Klaus zusammen mit anderen Personen zeigen.[95] Obwohl sein tatsächlicher Beitrag schwierig

---

90 Zitiert nach Pirmin Meier, Ich Bruder Klaus von Flüe. Eine Geschichte der Inneren Schweiz, Zürich 1997, 397.

91 Die Mitglieder der «Gottesfreundbewegung» versuchten nach dem Zürcher Theologen Alois M. Haas, ihre Vorstellung des Weltregiments zu realisieren. Die Angehörigen waren meistens Laien und wollten die mystische Gotteserfahrung in politische Ratschläge umsetzen. Vgl. Alois M. Haas, Mystik und Politik, in: Historischer Verein des Kantons Obwalden (Hg.), 500 Jahre Stanser Verkommnis. Beiträge zu einem Zeitbild, Stans 1981, 101–119.

92 Zitiert nach Oskar Eberle, Bruder Klaus in der barocken Legende. Notizen zum Thema: Epische Prosa des Barock, in: ders. (Hg.), Barock in der Schweiz, Einsiedeln 1930, 165–174, hier 170. Heinrich Murer übernahm diese Bezeichnung 1648 in seiner wichtigen «Helvetia Sancta».

93 Vgl. Peter Felder, Die Kunstlandschaft der Innerschweiz. Zusammenspiel von Landschaft, Geschichte und Kunst, Luzern 1995, 258.

94 Wyrsch, Chronik (wie Anm. 44), 13.

95 Vgl. Paul Hilber/Alfred Schmid, Niklaus von Flüe im Laufe der Jahrhunderte, Zürich 1943, 61–114. Auch Medaillen gehörten zu den Medien, die Bruder Klausens Ruhm verbreiteten. So wurde der berühmte Medailleur Johann Karl Hedlinger 1747 beauftragt, einen prachtvollen «Jeton» zu Ehren des Eremiten anzufertigen. Vgl. Johannes Amberg, Der Medailleur Johann Karl Hedlinger, in: Der Geschichtsfreund, 40 (1985), 357–403, hier 374f. Vgl. auch Robert Durrer (Hg.), Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss. Unter Mitarbeit von P. Emmanuel Scherrer und Dr.

zu eruieren ist, wurde Bruder Klaus als Hauptverantwortlicher für das spätmittelalterliche Friedens- und Einigungswerk wahrgenommen, das «Stanser Verkommnis» von 1481. Berühmt ist jenes Doppelbild, das der Luzerner Diebold Schilling dem Ereignis in der Schilling-Bilderchronik gewidmet hat. Es zeigt Bruder Klaus als Berater inmitten politischer Honoratioren.[96] Bald wurde er zur Figur, der man Worte in den Mund legte, in der Auseinandersetzung um die spanische Allianz Ende des 16. Jahrhunderts.[97] Huldrych Zwingli, der Zürcher Gegner des Solddienstes, berief sich explizit auf Bruder Klaus, als er 1523 die Schrift *Eine göttliche Vermahnung an die ältesten Eidgenossen zu Schwyz, dass sie sich vor fremden Herren hüten und entladen* verfasste, die in Schwyz am 18. Mai, pünktlich zur Landsgemeinde, gedruckt vorlag. Darin verurteilte er den Solddienst als Sünde und bezeichnete ihn als Verderben des Vaterlandes. Der Christ möge bedenken, dass er im Krieg die Existenzgrundlagen seines Nächsten zerstöre, dessen Vieh, Reben und Höfe. Die Landleute entschieden an der Landsgemeinde, für 25 Jahre alle Bündnisse und damit die Pensionen aufzukündigen, dieser mutige Entscheid wurde jedoch bald wieder rückgängig gemacht.[98]

In der Folge erschienen apokryphe «Gesichter» Klausens, die ihn als Ermahner ausweisen. Die Eidgenossen sollten «vergunst, nyde, haß und partyen»[99] nicht Überhand gewinnen lassen, sondern freundschaftlich miteinander verkehren. Auch der Nachfolger von Bruder Klaus, Waldbruder Konrad Scheuber (1481–1559), der Neffe des Eremiten, betätigte sich als Ratgeber. 1543 war Scheuber zum Landammann gewählt worden. Nach nur einem Jahr hatte er sein Amt niedergelegt, um in den Ranft zu ziehen, ehe er auf einem eigenen Grund-

---

Walter Mathis, 2 Bde., Sarnen 1917–1921. Vgl. auch Rupert Amschwand, Bruder Klaus. Ergänzungswerk zum Quellenwerk von Robert Durrer, Sarnen 1987.

96 Zur Rolle von Niklaus von der Flüe am «Stanser Verkommnis» vgl. Ernst Walder, Das Stanser Verkommnis. Ein Kapitel eidgenössischer Geschichte neu untersucht. Die Entstehung des Verkommnisses von Stans in den Jahren 1477 bis 1481, Stans 1994, besonders 235f; Ernst Walder, Bruder Klaus als politischer Ratgeber und die Tagsatzungsverhandlungen in Stans 1481, in: Freiburger Geschichtsblätter, 65 (1987/1988), 83–119.

97 Vgl. Alfred A. Schmid, Bruder Klaus in der bildhaften Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Festschrift Oskar Vasella, Fribourg 1964, 320–330; Leo Zehnder, Sagen und Legenden als «politische» Kampfmittel im 15. und 16. Jahrhundert, in: Dominik Wunderlin (Hg.), Fest und Brauch. Festschrift für Eduard Strübin zum 75. Geburtstag, Liestal 1989, 323–330.

98 Vgl. Emil Egli, Schweizerische Reformationsgeschichte. Bd. 1. Umfassend die Jahre 1519–1525, Zürich 1910, 227–229. Zum Kontext von Zwinglis Ablehnung des Solddienstes vgl. etwa Georg Gerig, Reisläufer und Pensionenherren in Zürich 1519–1532. Ein Beitrag zur Kenntnis der Kräfte, welche der Reformation widerstrebten, Zürich 1947; Hermann Romer, Herrschaft, Reislauf und Verbotspolitik. Beobachtungen zum rechtlichen Alltag der Zürcher Solddienstbekämpfung im 16. Jahrhundert, Zürich 1995.

99 Vgl. Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), I, 685. Zu Bruder Klaus als politischem Mahner in der eidgenössischen Publizistik des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. Daniel Guggisberg, Das Bild der «Alten Eidgenossen» in Flugschriften des 16. bis Anfang 18. Jahrhunderts (1531–1712). Tendenzen und Funktionen eines Geschichtsbildes, Bern/Berlin/Brüssel 2000, 472–479.

stück, der Bettelrüti, ein Häuschen erbaute. Ritter Lussy suchten seinen Rat.[100] Der Luzerner Polyhistor Renward Cysat hat die *Wahrhaffte reden vnd profecien, so der fromm sälig Chuonrat Schoüber [...] Anno 1558 dem ritter Melchior Lussy vnd manchem eehrlichen Eidtgnossen mit vßthruckenlichen wortten gsagt hat*[101] aufgeschrieben. Scheuber sagte darin voraus, dass die Valois untergehen würden, nachdem sich Karl IX. mit dem türkischen Sultan verbündet hatte. Der König bringe die Eidgenossenschaft noch um deren ganze Mannschaft. Scheuber ermahnte Ritter Lussy, beim alten Glauben zu verbleiben und Eigennutz zu vermeiden: «Eignes nutzen vnd thiranischer herren sölen wir müessig ghan, so werden wir lang mögen bestan.»[102] Nach der Niederlage von St. Quentin kehrte er nach Nidwalden zurück, wo er von den aufgebrachten Söldnerwitwen, die ihn des Mordes an ihren Gatten bezichtigten, heftig attackiert wurde.[103] Der Biograph Scheubers, Franz Jakob An der Matt, schrieb 1679, dass der populäre Waldbruder grundsätzlich gegen den Solddienst eingestellt war. Umso verdammenswerter war ein Bündnis Frankreichs mit dem «Türckischen Blut-Hund»[104]. Der «allerchristlichste» König erschien Scheuber als «Seelenmörder»[105]. Zwar wurde er nicht so inbrünstig verehrt wie Niklaus von Flüe, doch verblieb auch Scheuber im Andenken der Landleute präsent. Als man seine Gebeine 1602 ausgegraben hatte, waren sie nach An der Matt unversehrt, «alle noch frisch und gross / auch ordentlicher weiss zusammengefügt / die Füss gegen die Sonne kehrt».[106] So erstaunt es nicht, dass sich am Grab Wunder einstellten.[107] Neben der Biographie trugen lebensgrosse Statuen und Figurenscheiben, die Scheuber zusammen mit Bruder Klaus zeigen, zur Verehrung bei.[108] Den Kult bezeugten

---

[100] Zu Scheuber vgl. etwa Brigitt Flüeler, Bruder Konrad Scheuber – sein Leben im Spiegel der Biographien, in: Der Geschichtsfreund, 136 (1983), 205–229; Joseph Konrad Scheuber, Bruder Konrad Scheuber ab Altesellen, ein Ehren-würdiger Nidwaldner 1481–1559, Stans 1959; Joseph Theodor Deschwanden, Leben des ehrwürdigen Bruder Konrad Scheuber von Altsellen, Tochtersohn des sel. Niklaus von der Flüe, Stans 1860. Im Jahre 1812 erfolgte die zweite Scheuber-Biographie durch Franz Bernhard Göldin von Tieffenau, Konrad Scheuber von Altsellen, ein Tochter-Sohn des Seligen Bruder Niklaus von Flüe, Luzern 1812. Für die Literaturhinweise möchte ich Frau lic. phil. Karin Schleifer herzlich danken.

[101] Josef Schmid (Hg.), Renward Cysat. Collectanea Chronica und Denkwürdige Sachen pro Chronica Lucernensi et Helvetiae, Bd. 1, Zweiter Teil, Luzern 1969, 675.

[102] Schmid, Renward Cysat (wie Anm. 101), 676.

[103] Vgl. Göldin, Konrad Scheuber von Altsellen (wie Anm. 100), 163f; Flüeler, Bruder Konrad Scheuber (wie Anm. 100), 226.

[104] Franz Jakob An der Matt, Wunderbarliches Leben, und Wandel Dess Rechtfrommen, Andächtigen, Gottseligen, und weitberüemten Bruder Conrad Scheubers, gewesster Landt-Ammann zu Unterwalden nid dem Wald; Ruhende in der Lobl. Pfarrkirchen zu Wolfenschiessen, Luzern 1679, 86.

[105] Ebd., 87.

[106] Ebd., 144.

[107] Ebd., 172.

[108] Eine kurze, unvollständige Auflistung der an Scheuber erinnernden Kunstwerke: «Höchhaus» Wolfenschiessen (Wohnhaus): überlebensgrosse Holzfigur zusammen mit Bruder-Klaus-Figur; Dörfli-Kapelle Wolfenschiessen: 150 cm hohe Standfiguren und Malerei; Pfarrkirche, Stans, überlebensgrosse Darstellung um 1650; Obgasskapelle Buochs: Bild mit

«Ex-Voto»-Bilder in der Stutzkapelle Wolfenschiessens, die gestiftet wurden, ohne dass die Kirche je eine Verehrung approbiert hätte. Bemerkenswertestes Zeugnis für den Scheuber-Kult war der Zyklus von 28 Holztafelbildern, der 1652 in der Pfarrkirche von Wolfenschiessen angebracht wurde. Tafel 20 verbildlicht die Weissagung gegen den Solddienst: «Da Geld aus Frankreich in das Land gekommen / So wollte selbes Conrad nicht behagen / Er prophezeit, der so etwas angenommen, wird sicher auch nur Unglück davon tragen.»[109]

Drastische Worte wählte Weihnachten 1559 die Obwaldner Waldschwester Cäcilia Bergmann, der Bruder Klaus erschienen war. Die Obrigkeit liess die Vision protokollieren[110]:

> «We we üch ir bluotsuoger, we we üch ir gältschlucker, we we üch ir fleischfürköuffer, ir fürkoufint das kind im muoterlib, we we üch ir pfafen, das ir so lästerlich stant an gotz stat und mäs han und betriegent die lüt, die hinder üch stant.»[111]

Bergmann spricht das biblische Weh über die Soldherren, die nicht würdig seien, Christen genannt zu werden. Bruder Klaus habe sich ihr offenbart,

> «si soli der wält kunt tuon und ofenbaren, das man luogi und dänk und man absteli die großen sünt, namlichen den eebruch und füleri [Völlerei] und gotzlestren und die grosen überschwänglichen hoffart, und sol man der frömden heren und fürsten müsig gan, und sol man das schnot, fürfluocht bluotgeld abstelen.»[112]

Bei Besserung, verspricht Bruder Klaus, lasse Gott noch einmal Gnade walten, ansonsten hielten Tod, Krieg, Teuerung und Unwetter Einzug ein. Die Authentizität dieser Offenbarung bezeugten Pfarrer Lux Rusca aus Mendrisio, der Pfarrer von Kerns, sowie acht angesehene Obwaldner Landleute, unter ihnen Hans Büli (Ambühl), einer der Anführer jener oppositionellen Gruppierung, die den Ort Obwalden und die ganze Innerschweiz in Atem hielten. Die Weissagung Zilly Bergmanns war das Fanal zum Handeln gegen die «Häupter» Obwaldens, namentlich gegen Ritter Lussy, Landammann Nikolaus Imfeld und Vogt Heinrich Wirz.[113] Diesen Männern warf man konfessionellen Laxismus vor,

---

scharfem Spruch gegen «lasterhafte Sitten» 1663; Rosenburg Stans: Fassade, Marienkrönung mit Bruder Klaus und Scheuber 1692; Stutzkapelle Wolfenschiessen: Ex-Voto Bilder von 1742, 1746, 1769, 1780, 1807, 1839. Vgl. Scheuber, Bruder Konrad Scheuber (wie Anm. 100), 118–121.

109 Zitiert nach Scheuber, Bruder Konrad Scheuber (wie Anm. 100), 124.

110 Joseph Ming, der systematisch Quellen über Bruder Klaus gesammelt hat, konnte das Ratsprotokoll noch 1863 einsehen. Robert Durrer erwähnt, dass er das Original nicht mehr auffinden konnte. Vgl. J[oseph] Ming, Der sel. Bruder Klaus von Flüe, sein Leben und sein Wirken. Bd. 2, Luzern 1863, 495–499; Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), II, 733–741, hier 764.

111 Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), II, 735.

112 Vgl. Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), II, 735.

113 Vgl. etwa Robert Durrer, Landammann Heintzli. Ein Beitrag zur intimen Geschichte Unterwaldens im Zeitalter der Gegenreformation, in: Jahrbuch für Schweizerische Geschichte, 32 (1907), 205–293; D. Aufdermaur, Der Glarnerhandel oder «Tschudikrieg» 1556–1564. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation in der Schweiz, in: Mitteilungen des Histo-

denn sie wurden angeklagt, im «Glarnerhandel» nichts für die Glarner Glaubensbrüder unternommen zu haben. Man behauptete, die Räte «sigen wohl halb lutterisch». Wirz habe schon vor Jahrzehnten «die von Saanen» an Bern verkauft und somit mutwillig der Ketzerei ausgeliefert.[114] Der «Geheime Rat» Obwaldens, die Hauptquelle der oligarchischen Macht, wurde von der Landsgemeinde abgeschafft, und in Nidwalden entstand eine eigentliche «Volkspartei» unter der Führung von Hans Zelger, der sich den Titel eines «neuen oder jungen Wilhelm Tell» zulegte.[115] Zelger sollte nicht der einzige «neue Tell» der Eidgenossenschaft bleiben, denn im Bauernkrieg mobilisierten «drei Tellen», in historische Gewänder gekleidet, die Untertanen.[116] Doch zurück zum Unterwaldner Konflikt. Auf dem Seelisberg traf man sich, um die Bewegung auszudehnen. Ein Treffen sollte im Ranft stattfinden, einer symbolträchtigen Stätte. Lussy gelang es, dies zu verhindern, doch im Land gärte es noch lange weiter, auch auf Druck von Frauen hin, insbesondere in Obwalden, wo 1563 der Wirt und Müller Andreas Schönenbüel zum Landammann gewählt wurde.[117] Als Folge darauf kam es zu einem Regierungsstreik, verweigerten doch die «Häupter» Obwaldens dem Landammann den Treueeid. Schliesslich bat man die alte Obrigkeit, die laufenden Geschäfte weiterzuführen. Eine Version gelangte nach Luzern, wo sie Renward Cysat las und in seine «Collectanea» aufnahm.[118]

Der Konflikt zeigt auf, wie eine Weissagung katalysatorisch wirken konnte, wobei die Rolle der Männer im Hintergrund noch genauer ausgelotet werden müsste. Cysat machte sich jedenfalls Gedanken darüber, «ob si [Zilly Bergmann] es nit etwar betrogen habe».[119] In Anschluss an Richard Kagans Untersuchung der spanischen «Beata» Lucrecia de León darf die bestimmende Rolle der Frau keinesfalls ausgeschlossen werden.[120]

---

rischen Vereins des Kantons Schwyz, 31 (1922), 1–102; Anton Küchler, Woher die grosse Aufregung der Unterwaldner im Glarnerhandel?, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte, 5 (1886–1889), 329–336; Markus Wick, Der «Glarnerhandel». Strukturgeschichtliche und konfliktsoziologische Hypothesen zum Glarner Konfessionsgegensatz. Diss. phil. I Universität Bern, Glarus 1982.

114 Vgl. Durrer, Landammann Heintzli (wie Anm. 113), 235.

115 Vgl. Durrer, Landammann Heintzli (wie Anm. 113), 228; Gustav Tobler, Ein Unterwaldner Wilhelm Tell, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte, 5 (1886–1889), 225–230.

116 Vgl. Suter, Der schweizerische Bauernkrieg von 1653 (wie Anm. 62), besonders 301–309; Paul Hugger, Sozialrebellen und Rechtsbrecher in der Schweiz, Zürich 1976, 26f.; Hans Georg Wackernagel, Bemerkungen zum Auftreten von «Tellen» im Schweizerischen Bauernkrieg von 1653, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 56 (1960), 1–24.

117 Vgl. Durrer, Landammann Heintzli (wie Anm. 113), 241; Aufdermaur, Glarnerhandel (wie Anm. 113), 72.

118 Vgl. Schmid, Renwart Cysat (wie Anm. 101), I, Teil 3, 366f.

119 Ebd., 366.

120 Richard Kagan, Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain, Berkeley/Los Angeles 1995, besonders 86–113 und 160–166.

Bereits das Spätmittelalter hatte «Strassen- und Marktplatzpropheten» gekannt, Bettelmönche, aber auch Laien.[121] Die Kirche reagierte auf diese bedrohlichen Leute, indem sie auf dem V. Lateran Konzil (1512–1517) «wilde» Weissagungen verurteilte.[122] Besonders argwöhnisch war man Frauen gegenüber, und es scheint, als ob deren Einfluss zurückging.[123]

Neben dem Wirken des neuen Tells ist die Verwendung der Begriffe «Blutgeld» und «Fleischverkäufer» interessant: «Venalität will eben drastisch beschrieben sein.»[124] Wie die Wendung «das Kind im Mutterleib verkaufen» waren die Metaphern bereits um 1500 gebräuchlich. Bekannt war Zwinglis Motiv von 1521, wonach beim Schütteln der roten Kardinalsmäntel Dukaten und Kronen herausfallen, bei deren Auswinden jedoch das Blut der Söhne, Brüder, Väter und Verwandten ausrinne.[125] Die Begriffe übertrafen die Rufe «Kronenfresser» und «deutsche Franzosen», unter deren Klang während des «Könizeraufstandes» von 1513 Bauern die Häuser der Militärunternehmer gestürmt hatten.[126] Die Proteste waren die Folge der Niederlage von Novara.[127] Catherine Schorer legt offen, dass die Bauern auf der Berner Landschaft anlässlich der Ämterbefragung, mit

---

[121] Kagan, Lucrezia's Dreams (wie Anm. 120), 87. Zu Italien vgl. auch Ottavia Niccoli, Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento, Bari 1987.

[122] Vgl. Nelson H. Minnich, Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512–1517), in: Marjorie Reeves (Hg.), Prophetic Rome in the High Renaissance Period, Oxford 1992, 63–90.

[123] Vgl. etwa Ronnie Po-Chia Hsia, Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770, Frankfurt a. M. 1998, 50–53, 188 und 197–207. Hsia spricht von einem «Misstrauen des frühneuzeitlichen Katholizismus gegenüber weiblicher Religiosität.»

[124] Valentin Groebner, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, Konstanz 2000, 178.

[125] Ebd. Der Text von Zwinglis Predigt ist nicht erhalten, er ist, so Grobener weiter, nur durch Heinrich Bullinger überliefert worden. Vgl. J.J. Hottinger/H. Vögeli (Hg.), Heinrich Bullinger. Reformationsgeschichte, Bd. 1, Frauenfeld 1858, 51. Zum Kontext von Zwinglis Feindschaft gegen den Soldhandel vgl. Georg Gerig, Reisläufer und Pensionenherren in Zürich 1519–1523. Diss. phil. I Universität Zürich, Zürich 1947; Christian Dietrich, Die Stadt Zürich und ihre Landsgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525, Bern/Frankfurt a. M. 1985; Christian Moser/Hans Rudolf Fuhrer, Der lange Schatten Zwinglis. Zürich, das französische Soldbündnis und eidgenössische Bündnispolitik, 1500–1650, Zürich 2009.

[126] Vgl. Bruno Koch, Kronenfresser und deutsche Franzosen. Zur Sozialgeschichte der Reisläuferei in Bern, Solothurn und Biel zur Zeit der Mailänderkriege, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 46 (1996), 151–184; Catherine Schorer, Untertanenrepräsentation und -mentalität im ausgehenden Mittelalter, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, 51 (1989), 217–245, hier 235. Zu Protesten im Berner Oberland vgl. allgemein Peter Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300–1700, Bern 1991, 243. Zu analogen Handlungen im Solothurnischen vgl. Bruno Amiet, Die solothurnischen Bauernunruhen in den Jahren 1513 und 1514 und die Mailänderfeldzüge, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 21 (1941), 653–728. Zu Verwendung der Begriffe vgl. etwa Groebner, Gefährliche Geschenke (wie Anm. 124), 172f.

[127] Zu Novara vgl. Ernst Gagliardi, Novara und Dijon. Höhepunkt und Verfall der schweizerischen Grossmacht, Zürich 1907.

der die Obrigkeit eine Beschwichtigungspolitik verfolgte, meinten, man solle «aller Fürsten und Herren müssig gan».[128]

Im 17. Jahrhundert bekannt war eine «Prophezeyung der Eidgnossenschafft» Marx Zweyers aus Brunnen, «abgeschrieben aus einem sehr alten Buch».[129] Die Weissagung tadelt den Eigennutz und die «heimlich Müöth und Gaben», also die Geheimpensionen, die an die «Häupter» verteilt wurden. Marx Zweyer sagte Erdbeben, Armut und Not voraus, falls sich die Menschen nicht sittlicher verhalten würden. Er meinte, die Menschen würden in Zukunft gar begehren, «daß das Haus Österreich, das Römische Reich, und die alten Schlösser wider uffgebauen werden».[130] Noch bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein kursierte eine andere apokalyptische Weissagung, die politische Prophezeiung, die Thomas Wandeler, «Rigelithomme», einen Entlebucher Kleinbauern, zum Urheber hat.[131] Max Wandeler datiert die Weissagung in die Zeit des Bauernkriegs. Tatsächlich findet sich eine Fassung in Schwyz, die zur Zeit des «Zwyerhandels», um 1660, abgeschrieben wurde, was beweist, dass die Prophezeiung nicht nur im Luzernischen, sondern auch in den Landsgemeindeorten bekannt war. Aus dieser Fassung sei in der Folge zitiert.[132] Eine Variante dieser Prophezeiung wurde 1832 erstmals gedruckt. Dieses Flugblatt ist im Kontext der Kämpfe zwischen Liberalen und Konservativen im Kanton Luzern zu situieren.[133]

Der Luzerner Historiker Christoph Merki-Vollenwyder zitiert eine Aussage des Bettlers Johannes Wili, der 1682 von der Luzerner Obrigkeit verhört und dann für verrückt erklärt wurde. Wili meinte, Fridli Bucher, ein Anführer des Bauernkriegs, sei zu Unrecht hingerichtet worden, man solle indessen den Widerstand nicht aufgeben, der Bauernkrieg werde «noch ein mahl usbrechen».[134]

---

128 Vgl. Gagliardi, Novara und Dijon (wie Anm. 127), 234.

129 Staatsarchiv Schwyz (StaSZ), Akten 1, Theke 438.006, Prophezeyung der Eidtgenossenschafft des Marx Zweyer, abgeschrieben aus einem sehr alten Buch.

130 Ebd.

131 Vgl. etwa Max Wandeler, Eine politische Prophezeiung. «Rigelithomme», der Weissager von der Fontannenmühle um 1650, in: Der Geschichtsfreund, 103 (1950), 118–178; Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), II, 1216–1218; Alois Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, Lucern 1862, 437–444.

132 StaSZ, Akten 1, Theke 438.006, Weissagung des Thomas Wandeler.

133 Thomas Wandeler, Ermahnung und Vorsagung, o.O. 1832. Die geduckte Fassung, die im Kontext der erbitterten Kämpfe zwischen Liberalen und Konservativen (Leu!) Luzerns zu verorten ist, ist ausführlicher. Die Luzerner Obrigkeit ruft darin fremde Könige zur Hilfe, die dann die gesamte Schweiz unterdrücken, ehe sich ein Herrscher gegen die beiden anderen durchsetzt. Dann wird dieser auf dem Emmerfeld geschlagen. Auch die Luzerner Örtlichkeiten sind genauer bezeichnet, die Kämpfe werden detaillierter, drastischer beschrieben. Eingesehen wurde auch eine mit der geduckten Schrift weitgehend identische Fassung, die Philipp Anton von Segesser, der bekannte konservative Luzerner Staatsmann, abgeschrieben hat. Vgl. Staatsarchiv Luzern (StaLU), Privatarchiv 826 17 34 (Nachgelassene Schriften Dr. Philipp Anton von Segesser).

134 Zitiert nach Martin Merki-Vollenwyder, Unruhige Untertanen. Die Rebellion der Luzerner Bauern im Zweiten Villmergerkrieg, Luzern/Stuttgart 1995, 179. Vgl. auch Suter, Der schweizerische Bauernkrieg (wie Anm. 62), 571.

Mit Rekurs auf Bruder Klaus kritisierte Wili die notorischen Bettlerjagden der Obrigkeit und prophezeite ein endzeitliches letztes Gefecht zwischen Herren und Bauern auf dem Emmerfeld, das mit dem Sieg der Bauern enden werde. Dieses Gefecht ist auch in der Schwyzer Fassung präsent, allerdings leicht verändert. Wandeler tadelt darin zuerst den Sittenverfall und beklagt die grassierende Kleiderpracht: «Wan die Bauren Metztger- und die Metzger Bauernhosen tragen.»[135] Heftig angegriffen werden, wie schon in den biblischen apokalyptischen Texten Zwietracht, Hader und Habgier der «Herren» sowie der Niedergang der Tugenden: «wann man Betrug lobt und für Kunst haltet»[136], heisst es. Die Bauern seien in Traurigkeit und «Melancholey» verfallen und würden sich gegen die habgierigen Herren umsonst wehren. Schliesslich seien es die 14-jährigen Knaben, die auf dem «Ochsenfeldt»[137] eine letzte Schlacht gegen ihre Bedrücker schlagen und diese endgültig vernichten würden. Die Kinder der Luzerner Patrizier bäten nach dieser blutigen Schlacht die Bauern, ob sie sie für viel Geld ernähren würden, aber: «Sye geben nichts, sye sollen arbeiten, wan sye essen wollen, dan werden sye die Gülten in den Rüssfluss werffen und werden schwimmen haufenweyss.»[138] Die Zustände nach der Schlacht nehmen sich ungleich besser aus als zuvor, denn nun herrschen Liebe, Einigkeit und eine wahre, brüderliche katholische Frömmigkeit. «Dan gibt es wider ein guotte Zeitt, jeder wird leben in Freyheit.»[139] Die Weissagung, die noch 1914 für Aufregung sorgte[140], ist nur eine von vielen Prophezeiungen, die auf eine eschatologische Grundstimmung verweisen. Es sei der Hinweis auf den Kapuzinerpater Paul Styger angefügt, der im Zuge des Aufstandes der Nidwaldner gegen die Franzosen vom 9. September 1798 als Schimmelreiter, mit Kruzifix und Säbel, Rosenkranz und Pistole bewehrt, die Landleute an die Offenbarung des Johannes erinnerte.[141] Obwohl Stygers Inszenierung auch eine Instrumentalisierung von «Volksfrömmigkeit»

---

135 Ebd., 571.

136 StaSZ, Akten 1, Theke 438.006, Weissagung des Thomas Wandeler.

137 StaSZ, Akten 1, Theke 438.006, Weissagung des Thomas Wandeler. Die Lokalisierung des «letzen Gefechtes» auf dem «Ochsenfeld» ist insofern interessant, als sie von der gedruckten Fassung abweicht. Nach Merky-Vollenwyder meinte Johanes Wili, sein Bruder sei auf dem «Ochsenfeld» hingerichtet worden. Vgl. Merky-Vollenwyder, Unruhige Untertanen (wie Anm. 134), 184.

138 StaSZ, Akten 1, Theke 438.006, Weissagung des Thomas Wandeler.

139 StaSZ, Akten 1, Theke 438.006, Weissagung des Thomas Wandeler.

140 Vgl. Durrer, Bruder Klaus (wie Anm. 95), II, 1217.

141 Vgl. Martin Ochsner, Kapuzinerpater Paul Styger, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz, 25 und 26 (Doppelnummer) 1916/1917, 1–555. Ochsner zitiert ausführlich aus dem umfangreichen Selbstzeugnis Stygers. Vgl. auch Christian Schweizer, Die Kapuziner und der 9. September 1798, in: Historischer Verein Nidwalden (Hg.), 1798. Geschichte und Überlieferung, Stans 1998, 196–206, hier 202f.

war, zeugt sie von eschatologischen Vorstellungen, die sich mit Sozialkritik verbanden.[142]

Die sozialkritischen Weissagungen belegen, wie radikal die Kritik an Herrschaft und Solddienst sein konnte. Die «Häupter» wurden verantwortlich gemacht für den politischen und wirtschaftlichen Niedergang, ja für die Schlechtheit der Welt. Doch boten die Weissagungen auch Hoffnung auf bessere Zeiten und waren somit Rezeptur. Einerseits forderten sie Umkehr und Busse, andererseits das Absetzen der Oligarchen. Erwartet wurde, wie in nativistischen Heils- und Freiheitsbewegungen üblich, eine totale Erneuerung der menschlichen Lebensbedingungen, ein «letztes Ziel».[143] Merki-Vollenwyder spricht treffend von «Vulgärchiliasmus»[144]. Tatsächlich gab es in Europa zahlreiche populare Bewegungen, die christliche Endzeitvorstellungen mit eigenen, sozalrevolutionären Konzeptionen verknüpften. «Volkspropheten» fanden periodisch Gehör und Hörige. Vielen ist gemeinsam, dass sie auf eine bessere Welt verweisen, die in der Vergangenheit liegt, auf ein «Goldenes Zeitalter», auf die Herrschaft von guten Königen. Dabei wird die trostlose Gegenwart an der Vergangenheit gespiegelt.[145] In England war es die Regierungszeit des guten angelsächsischen Königs Alfred, der vor dem «Norman Yoke» geamtet hatte[146], im Alten Reich war es Kaiser Friedrich II., an dessen Regierungszeit man sich bisweilen sehnsüchtig, erinnerte.[147] Dann und wann wurde auch das Schlaraffenland ersehnt, das mythische Land des Überflusses.[148] Dies alles war ein Teil der Überlieferung, die Ernst Bloch mit «Prinzip Hoffnung» bezeichnet.

Sämtliche Weissagungen berichten von einer besseren Welt, wie sie die Altvorderen, die «Alten Eidgenossen», noch selber erlebt hatten. Bruder Klaus war, so der Luzerner Chronist Hans Salat, ein «frommer, seeliger Eidgenosse».[149] Seine Welt war jene der «frummen edlen puren», die von den spätmittelalterlichen eidgenössischen Eliten in einer moralisch-theologischen Auseinan-

---

[142] Zu ähnlichen Vorgängen im Reich vgl. etwa Dipper, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert (wie Anm. 67). Vgl. auch Gunther F. Eyck, Loyal Rebels. Andreas Hofer and the Tyrolean Uprising of 1808, Lantham 1986.

[143] Vgl. Vittorio Lanternari, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegung unterdrückter Völker, Darmstadt/Berlin 1966 (EA 1960), 12.

[144] Vgl. Merki-Vollenwyder, Unruhige Untertanen (wie Anm. 134), 183.

[145] Vgl. Merki-Vollenwyder, Unruhige Untertanen (wie Anm. 134), 183; Roland Haase, Das Problem des Chiliasmus und der Dreissigjährige Krieg. Diss. phil. I Universität Leipzig, Leipzig 1929, besonders 13–22.

[146] Vgl. Christopher Hill, The Norman Yoke, in: John Saville (Hg.), Democracy and the Labour Movement. Essays in Honour of Ilona Korr, London 1954, 11–66.

[147] Vgl. David M. Luebke, «Naïve Monarchism» and Marian Veneration in Early Modern Germany, in: Past and Present, 154 (1997), 71–106.

[148] Vgl. etwa John Walter, A «Rising of the People»? The Oxfordshire Rising of 1596, in: Past and Present, 107 (1985), 90–143, hier 100.

[149] Jörg Ruth (Hg.), Johannes Salat. Reformationschronik 1517–1534. Text Band 1, Bern 1986, 52. Zu Salats Bild von Bruder Klaus vgl. die philologische Arbeit von Wolf von Tomeï, Bruder Klaus in der Überlieferung Hans Salats, in: Der Geschichtsfreund, 122 (1969), 106–148.

dersetzung als Kampffigur gegen jene Vertreter einer traditionellen ständischen Gesellschaft geschaffen worden war, die dem adelsfeindlichen eidgenössischen «Staatenbund» die Legitimität abgesprochen hatten.[150] Erschaffen wurde ein «kulturelles Gedächtnis», mit Gründungsmythen, die visuell und sowie einem Kanon an Texten, den bekannten (Bilder-)Chroniken, intensiv erinnert wurden. Im *Weissen Buch von Sarnen* von 1470 wurde die Befreiung von den österreichischen «Tyrannen» erzählt, der «Burgenbruch» und die Heldentaten Willhelm Tells. Eine Anzahl von Chronisten und Flugschriftenautoren berichtete vom ruhmreichen Kampf der Eidgenossen gegen übermächtige Gegner, von heroischen Schlachten und denkwürdigen Siegen.[151] Da und dort wurde die Hilfe Gottes angeführt, wenn es galt, das Schlachtenglück zu begründen. Ganz besonders gilt das für das «Herkommen der Schwyzer und Oberhasler».[152] Swicerus, Stammvater der Schwyzer, half Papst Josimus sowie den Kaisern Theodoricus und Honorius im Kampf gegen den Heidenfürsten Eugenius. Er war standhafter Christ und sühnte für begangene Frevel. Als Dank dafür erhielt er ein Banner, das das Blut der Christenheit symbolisierte, sowie die Reichsfreiheit. Der Mythos zeigt auf, wie Gott mit den Schwyzern einen Bund schloss, wie diese das «auserwählte Volk» waren, das einen festen Platz im Heilsplan Gottes einnahm.[153] Wenn wir, wie dies EthnologInnen tun, davon ausgehen, dass ein Mythos die Idee einer Institution erklärt,[154] so liegt nach dem «Herkommen» der Sinn des Staatswesens darin, den Katholizismus gegen aussen hin zu verteidigen.

Dem Landesbanner wurde nicht nur in Schwyz Verehrung entgegengebracht. Papst Julius II. hatte 1512 den Orten als «Verteidiger christlicher Freiheit» das Recht verliehen, ein Eckquartier zu gestalten.[155] Die Schwyzer wählten die «Arma Christi» aus, die Leidenswerkzeuge Christi. Damit symbolisierten sie ihre

---

150 Vgl. Matthias Weishaupt, Bauern, Hirten und «frume edle puren». Bauern- und Bauernstaatsideologie in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der nationalen Geschichtsschreibung der Schweiz, Basel/Fankfurt a. M. 1992, hier 172.

151 Für entsprechende Flugschriften vgl. Guggisberg, Bild der «Alten Eidgenossen» (wie Anm. 99), besonders 357–402.

152 Ediert in Albert Brucker (Hg.), Das Herkommen der Schwyzer und Oberhasler, in: Quellenwerk zur Entstehung der Eidgenossenschaft Abteilung III, Chroniken, Bd. 2, Aarau 1961, 1–87. Vgl. auch Guy P. Marchal, Die frommen Schweden in Schwyz. Das «Herkommen der Schwyzer und Oberhasler» als Quelle zum schwyzerischen Selbstverständnis im 15. und 16. Jahrhundert, Basel/Stuttgart 1976.

153 Zur Gottesauserwähltheit in den frühneuzeitlichen eidgenössischen Flugschriften vgl. etwa Guggisberg, Bild der «Alten Eidgenossen» (wie Anm. 99), besonders 437–472.

154 Vgl. Johannes Fabian, Führer und Führung in den politisch-messianischen Bewegungen der (ehemaligen) Kolonialvölker, in: Anthropos, 58 (1963), 773–809, hier 797; Hans Baumann, Der Mythos in ethnologischer Sicht, in: Studium Generale, 12 (1959), 1–17.

155 Den Appenzellern war es beispielsweise fortan erlaubt, dass ihr Wappentier, der Bär, die päpstlichen Schlüssel in seinen Pranken führen durfte. Vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), II, 771. Zu den Privilegien von 1512 vgl. etwa Robert Durrer, Die Geschenke Papst Julius II. an die Eidgenossen, in: Historisches Neujahrsblatt Uri, 19 (1913), 1–43, Tafeln I–IV.

Bereitschaft, zu Märtyrern der Kirche zu werden.[156] Eine Fürbitte für das Landesbanner wurde in das «Grosse Gebet» aufgenommen, einer Andacht, die seit dem späten 16. Jahrhundert die Heilsgeschichte mit der eidgenössischen Geschichte verknüpfte: «Zu lob und dank um das heilig zeichen und reich, das man in unserem banner zu Schwytz hett: das uns Gott hälfe, dass wir das bheynd und nimmer verlierend.»[157]

Vor der Landsgemeinde wurde das Landesbanner, dessen Nimbus Fahnenlegenden verstärkten, in der Pfarrkirche zur Schau gestellt, einer Sakramentalie gleich. Im Falle Appenzells war das Wappentier, der Bär, Gegenstand eines Liedes, das die Kampfbereitschaft erhöhen sollte: «Wenn's Geschütz in der Luft erschallen tut, bekommt der Bär erst gueten Mueth.»[158]

Im «Grossen Gebet» wurden «Helden» miteingeschlossen. Gebetet wurde «für die, die ihr leben verlohren hand in nöten der eidgnosschaft».[159] Schon Humanisten wie Glarean oder Ulrich Campbell hatten den Heldentod verherrlicht, andere hatten Arnold Winkelried[160], Heini Wolleb, Uli Rotach[161] oder Benedikt Fontana[162] besungen. Der «Held» erscheint nach antikem Muster als körperlich imposante Figur, schlichter, todesmutiger Mensch, der dem tragischen Schicksal

---

156 Vgl. Marchal, Die frommen Schweden in Schwyz (wie Anm. 152); Marchal, De la «Passion du Christ» à la «Croix Suisse»: Quelques réflexions sur une enseigne suisse, in: Itinera, 9 (1989), 5–37. Manchmal – wohl meistesn – nicht mit ders. gearbeitet.

157 Peter Ochsenbein, Das Grosse Gebet der Eidgenossen. Eine fünfhundertjährige Gemeinschaftsandacht der Schyzer, in: Schwyzer Hefte, 55 (1991), 3–40, hier 17. Vielleicht hatte die Schwyzer Landsgemeinde von 1531 das «Grosse Gebet» erstmals angeordnet. Ab 1671 wurde es mindestens zehnmal neu aufgelegt. Vgl. ebd., 5f. Vgl. auch Peter Ochsenbein, Das Grosse Gebet der Eidgenossen. Überlieferung – Text – Form und Gehalt, Bern 1989, besonders 329f.

158 Zitiert nach Alfred Tobler, Das Volkslied im Appenzellerlande, Zürich 1902, 7.

159 Ochsenbein, Das Grosse Gebet (wie Anm. 157), 19.

160 Vgl. Beat Suter, Arnold Winkelried. Der Heros von Sempach. Die Ruhmesgeschichte eines Nationalhelden, in: Beiheft zum Geschichtsfreund, 17 (1977), 1–492; Guy P. Marchal, Leopold und Winkelried. Die Helden von Sempach oder: Wie ein Geschichtsbild entstand, in: Guy P. Marchal/Walter Schaufelberger/Alois Steiner u.a. (Hg.), Arnold von Winkelried. Mythos und Wirklichkeit, Stans 1986, 71–111. Zu Winkelried in der alteidgenössischen Publizistik vgl. Guggisberg, Das Bild der «Alten Eidgenossen» (wie Anm. 99), 490f. An Winkelrieds Tat erinnerten u.a. die 1387 in Sempach eingeweihte Schlachtkapelle, Giebelbilder auf der Luzerner Kapellbrücke, eine Kapelle im Ennetmooser Ried mit Malereien, ein Brunnen mit Bildnis in Stans (1700), Gemälde im Stanser Rathaus (1711) oder auch das «Halbsuterlied» (entstanden um 1533, bis 1618 über zwölf Ausgaben). Vgl. Suter, Arnold Winkelried (wie Anm. 160), 71–75.

161 Zum «Helden» der Appenzellerkriege, Uli Rotach, vgl. etwa Rainald Fischer, Die Uli-Rotach-Frage, in: Innerrhoder Geschichtsfreund, 4 (1956), 73–77. Die Uli-Rotach-Episode ist verewigt im Appenzeller Rathaus. Das entsprechende Gemälde schuf der Maler Hagenbach d. J. um 1567. Vgl. Bischofberger, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde (wie Anm. 13), I, 219.

162 Vgl. etwa Claudio Willi, Calvenschlacht und Benedikt Fontana. Überlieferung eines Schlachtenberichtes und Entstehung und Popularisierung eines Heldenbildes. Diss. Universität Zürich, Chur 1971.

mit Edelmut begegnet.[163] Winkelried, der, so das Schlachtbild der Gedenkkapelle (um 1551), «den seinen eine Gasse gemacht»[164], wurde in Unterwalden wie ein Heiliger verehrt. Ein wichtiges Werk des alteidgenössischen Heldenkults war Johann Jacob Grasser *Schweitzerisch HeldenBuch*: «Und so viel von den alten Helvetischen Helden / deren Einfalt / Gottsforcht / Auffrichtigkeit / Dapfferkeit / Liebe vnd Vertrawlichkeit / vns billich täglich / zum Exempel vor augen schwäben soll.»[165]

Auch im Theater des 16. Jahrhunderts wurde das Bild der «Helden» in Szene gesetzt.[166]

Die Vergangenheit war allgegenwärtig, sie erschien auf Artefakten wie Wirtshausschildern, Pokalen, Ofenkacheln und auch Wandbildern. Besonders Tell und sein «Tyrannenmord» an Landvogt Gessner waren Gegenstand von Bildern, Theaterstücken und Liedern. Fritz Ernst spricht von einer eigentlichen «Tell-Religion», die namentlich die Innerschweiz geprägt habe.[167] In exemplarischer Art und Weise war die Tellengeschichte auf dem so genannten «Ohnsorg-Pokal» dargestellt, der 1682 vom Zuger Goldschmied Johann Ignaz Ohnsorg angefertigt

---

[163] Vgl. etwa Victor Schlumpf, Die frumen edlen Puren, Zürich 1969, 139–144. Der Historiker Claudio Willi nennt als antike Vorlagen des Bündner Fontanakultes, der in erster Linie vom Humanisten Ulrich Campbell propagiert worden ist, Homer und Vergil. Willi, Calvenschlacht (wie Anm. 162), 74. Allgemein vgl. auch Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 261–280.

[164] Zitiert nach Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 261. Bereits 1387, also nur ein Jahr nach der Schlacht von Sempach, weihte man auf dem Schlachtfeld eine Gedenkkapelle, und ein Jahr später verordnete der Luzerner Rat eine Jahrzeitfeier.

[165] Tagebücher 1779–1788, München/Bern 1998. Johann Jacob Grasser, Schweitzerisch Helden Buch darinn Die Denckwürdigste Thaten/und Sachen/gemeiner Loblicher Eygnoßschafft [...] wie zugleich der fürnembsten Patrioten Lebensbeschreibungen [...], Basel 1624, 221.

[166] Vgl. Hans Stricker, Die Selbstdarstellung des Schweizers im Drama des 16. Jahrhunderts. Diss. phil. I Universität Bern, Bern 1961; Viktor Sidler, Wechselwirkungen zwischen Theater und Geschichte. Untersucht anhand des Schweizer Theaters vor Beginn der Reformation. Diss. phil I. Universität Zürich, Aarau 1973; Stephan Schmidlin, «Frumm biderb lüt». Ästhetische Formen und politische Perspektive im Schweizer Schauspiel der Reformationszeit, Bern 1983.

[167] Fritz Enst, Wilhelm Tell. Blätter aus seiner Ruhmesgeschichte, Zürich 1936, 18. Vgl. auch Franz Heinemann, Tell-Ikonographie, Luzern/Leipzig 1902; Ricco Labhardt, Wilhelm Tell als Patriot und Revolutionär 1700–1800. Wandlungen der Tell-Tradition im Zeitalter des Absolutismus und der französischen Revolution. Diss. phil. I Universität Basel, Basel/Stuttgart 1947; Fenner, Tellfigur (wie Anm. 4), 33–84; Lilly Stunzi (Hg.), Tell. Werden und Wandern eines Mythos, Bern/Stuttgart 1973; Jean-François Bergier, Guillaume Tell, Paris 1988; Fabian Brändle, Wider die eigenen Tyrannen. Tell als Widerstandsfigur von unten, 16. bis 18. Jahrhundert, in: Historisches Neujahrsblatt Uri n.F., 59 (2005), 61–75; Zu Liedern vgl. allgemein Ludwig Tobler (Hg.), Schweizerische Volkslieder, 2 Bde., Frauenfeld 1882–1884. Zur Quellenkritik dieser «Volkslieder» vgl. etwa Erich Strassner, Politische Relevanz «historischer Volkslieder», in: Ottmar Werner u.a. (Hg.), Formen mittelalterlicher Literatur. Siegfried Beyschlag zu seinem 65. Geburtstag, Göppingen 1970, 229–246. Vgl. auch Beate Rattay, Entstehung und Rezeption politischer Lyrik im 15. und 16. Jahrhundert. Die Lieder im Chronicon Helveticum von Aegidius Tschudi, Göttingen 1986.

worden war. Löwenbezwinger Samson erscheint darauf als biblische Präfiguration Tells: «Schaut des Samsons Helten That. Dell sich ihm verglichen hat.»[168] Dargestellt ist die Gründungsgeschichte der Eidgenossenschaft als eine Allegorie der Geschichte des Volkes Israel, ein Motiv, das bereits seit dem 16. Jahrhundert präsent war.[169] Die Geschichten vom Apfelschuss und vom Tode Gesslers wurden nicht nur mannigfaltig abgebildet,[170] sondern auch von Generation zu Generation mündlich weitergegeben, gehörten also zum Erzählgut der Bewohnerinnen und Bewohner der Landsgemeindeorte. Die englische Reisende Helen Maria Williams beobachtete dies 1794: «The peasants teach their children the oral tale of other times, and they early imbibe, with the love of their own country, an inveterate hatred against Austria.»[171] Tradiert wurden auch entscheidende Heldentaten. Noch im späten 18. Jahrhundert erzählte man sich in Schwyz die Herkunftsgeschichte von zwei Bechern und einer Silberschale, die aus der Burgunderbeute stammten. Hans Ulrich aus Steinen, der als Hauptmann gekämpft und bei Nancy drei Brüder und einen Sohn verloren hatte, habe die Stücke, die sorgfältig aufbewahrt und bei Feierlichkeiten gebraucht wurden, unter Einsatz seines Lebens erbeutet. Erinnert wurde nicht nur die Tat, sondern auch die «üppige» Zeit, während der noch Beute gemacht wurde, Zeiten, als noch Reichtum, ja Überfluss ins Land kamen. Im Zuger Schlachtjahrzeit, das jedes Jahr am Jubiläumstag von der Kanzel vorgelesen wurde, wurde memoriert, dass nach Grandson «der herzog [Karl der Kühne] nachgenz selbst erkent, er hette allein für sin

---

168 Zitiert nach Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 270.

169 Vgl. Hanspeter Lanz, Der Ohnsorg-Becher, in: Dario Gamboni/Georg Germann (Hg.), Zeichen der Freiheit. Das Bild der Republik in der Kunst des 16. bis 20. Jahrhundert. 21. Europäische Kunstausstellung unter dem Patronat des Europarates, Bern 1991, 148f; Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 269f. Der «Ohnsorg-Becher» befindet sich heute im Museum in der Burg, Zug. Zum herausragenden Zuger Goldschmied Ohnsorg vgl. auch René J. Müller, Zuger Künstler und Kunsthandwerker 1500–1900, Zug 1972, 74–78. Belegstellen für die Gleichsetzung der Eidgenossenschaft mit dem auserwählten Gottesvolk Israel bei Schlumpf, Die frumen edlen Puren (wie Anm. 163), 73–77. Im Jahre 1580 hielt ein gewisser Collmarus in Schaffhausen eine agitatorische Predigt: «Zum dritten vnd letsten», so steht es in einem Untersuchungsbericht der Freiburger Obrigkeit, «sagt er, die Eidtgnossen sygen allein das glopt Volk, von Gott allein vserwöhlt.» Vgl. Eduard Wymann, Eine sozialistische Predigt vom Jahre 1580, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte NF, 9 (1902–1905), 200–202, hier 201.

170 Zentral für die «Schaffung einer nationalen Bildthematik» war die erste gedruckte Schweizerchronik des Luzerners Petermann Etterlin. Die genrebegründende Bildtrias bestand aus dem Wappenkranz der XII Orte samt den Zugewandten Orten, dem Rütlischwur und Tells Apfelschuss. Vgl. Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 263. Zum «Tyrannen» in den eidgenössischen Flugschriften des 16. bis 18. Jahrhunderts vgl. Guggisberg, Das Bild der «Alten Eidgenossen» (wie Anm. 99), 357–376.

171 Helen Maria Williams, A tour in Switzerland; or, a view of the present state of governments and manners of those cantons: with comparative sketches of the present state of Paris, Bd. 1, London 1798, 53.

person an disem stritt bessers dan tusent mal tusent guldin vor Granse verloren, one der andern fürsten, herren und kriegsleuten gut».[172]

Tell war der Inbegriff des Bündnisgedankens und, im Gegensatz zu den «Adeligen» Werner Stauffacher, Arnold von Melchthal und Walter Fürst, ein Sohn von Bauern, so dass er sich bei einfacheren Landleuten besonderer Beliebtheit erfreute.[173] Die Tellskapellen in Bürglen und Sisikon avancierten zu Wallfahrtsorten. Tell wurde auch von den Mächtigen verehrt. Bereits für Petermann Etterlin war er ein beispielhaft frommer Mann gewesen.[174] 1561 wurde in Uri eine elitäre Tellbruderschaft, die «Bruderschaft der Hoch Heyligsten Dreyfaltigkeit zue der Tällen Blatten» gegründet,[175] und seither fand, jeweils am Freitag nach Auffahrt, ein ewiges Jahrzeit statt, bestehend aus drei gesungenen Messen, die erste zu Ehren der Dreifaltigkeit, die zweite zu Ehren Mariens, die dritte als Seelenamt «zum Trost und gedächtnuß Willhelmen Tellen von Ury, Stauffachers zu Schweytz undt Aerni aus dem Melch Thaal von Unterwalden».[176] Die Fresken in Bürglen zeigten seit dem 16. Jahrhundert die Symbolfiguren der Eidgenossenschaft vereint: Tell den Befreier und Bruder Klaus den Friedensstifter. Die Inschrift betont die Rolle von Bruder Klaus als Mahner: «‹Frid ist in Godt du solt ihn als *Geschänck* empfan› / sagt br. Clous von Ranft der selig man / ‹Dann die nur Fryheit wysen verkerent die Sinn / Darumb Eydgnossschaft stell dich auf Friden in›.»[177]

Die «Tellenfahrt» war ab dem späten 16. Jahrhundert die Landeswallfahrt Uris. Die Kapelle wurde «zu einer kirchlichen Gedenkstätte für die Gründung der Eidgenossenschaft erhoben».[178] Die zweite Tellkapelle in Sisikon wurde 1719 vom Urner Carl Leonti Püntener erneuert: Die Fresken zeigen die Tellengeschichte in zwölf Episoden. Auf dem ersten Bild erscheint Vogt Gessner an der Landsgemeinde, die Ankunft wird lebhaft diskutiert.[179] Die «Bundesväter», Tell, Stauffacher und Fürst, die «drei Tellen», waren ein Bildmotiv in der Wandmalerei des 16. und 17. Jahrhunderts.[180] Für die Argumentation ist es zentral, dass die dichte Tradierung von Heldengeschichten implizierte, dass ein Einzelner es

---

[172] Rudolf Henggeler OSB (Hg.), Das Schlachtenjahrzeit der Eidgenossen nach den innerschweizerischen Jahrzeitbüchern, Basel 1940, 342. Auch bei «Nansen» (Nancy) wurde dem Burgunder Herzog «merklich gut abgejagt».

[173] Vgl. Fenner, Tellfigur (wie Anm. 4), 35.

[174] Vgl. Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 134.

[175] Das Eintrittsgeld betrug eine Goldkrone. Vgl. Helmi Gasser, Die Kunstdenkmäler des Kantons Uri, Bd. II, Die Seegemeinden, Basel 1986, 27f.

[176] Zitiert nach Felder, Kunstlandschaft der Innerschweiz (wie Anm. 93), 264.

[177] Zitiert nach Peter Rück, Guillaume Tell face à Nicolas de Flüe aux XVe et XVIe siècles, in: Itinera, 9 (1988), 25–51, hier 49. Wohl 1550 bis 1570 entstand das Theaterstück «Ain spil von brueder Claus und brueder Tell», dessen Text leider nicht überliefert worden ist.

[178] Gasser, Kunstdenkmäler Uri (wie Anm. 175), II, 28.

[179] Vgl. Gasser, Kunstdenkmäler Uri (wie Anm. 175), II, 33–39. Die ehemals linke Hälfte des Schildbogens der nördlichen Schmalseite befindet sich heute im Schloss a Pro, Seedorf. Die Szene gibt die ersten Szenen des «Urner Tellenspiels» von 1512/13 wieder.

[180] Gasser, Kunstdenkmäler Uri (wie Anm. 175), II, 373, Anm. 527 (mit Beispielen).

schaffen konnte, Missstände aufzuheben. Der Gang zur Tellskapelle war nur eines von vielen Ritualen, die man in Gedenken an die Altvorderen beging. Die Glarner feierten während der «Näfelserfahrt» einmal jährlich ihren bedeutendsten Sieg,[181] die Appenzeller wallfahrten jeweils am Sonntag nach St. Bonifaz (14. Mai) zum Stoss hinauf und hinunter ins rheintalische Marbach, um an ihren Sieg von 1405 zu erinnern.[182] Eine Schlachtwallfahrt fand auch zur Kapelle St. Maria Hilf im Gubel ob Zug statt, wo die katholischen Eidgenossen die protestantischen Orte 1531 handstreichartig geschlagen hatten. Die Darstellung der Gubelschlacht stiess bei den reformierten Zürchern auf Unwillen. Die Obrigkeit war der Meinung, «söliche schaden söllte man vil me in vergässlichkeit, dann in ewige gedachtnus richten»[183]. Nach einem Tagsatzungsentscheid von 1583 wurde das Bild entfernt, hundert Jahre später liess der Zuger Stadt- und Amtsrat ein neues Bild malen. Ihre Popularität bezog die Schlachtwallfahrt daraus, dass sich die Zuger und Schwyzer gegen Befehle ihrer Offiziere aus dem Lager entfernt hatten, «der Sieg mithin einer Rebellion gegen die eigenen Vorgesetzten zu verdanken ist»[184]. Der Gubel war zentraler «lieu de mémoire» der Menzinger Bauern im Aufstand gegen die französischen Invasoren. Sie erflehten Mariens Schutz gegen die Übermacht, wie er einst, so will es das Deckengemälde der Kapelle von 1780, in der Form von helfenden Strahlen gewährt worden war. Wie die Bauern auf dem Gemälde kleideten sich die Aufständischen gegen die Helvetik in weisse Hirtenhemden, und der Gubelwirt war ein Exponent der Revolte.[185]

An der Schlachtjahrzeit wurden die Namen der Gefallenen vergangener Schlachten von den Kanzeln der Pfarrkirchen abgelesen. Dank dem Baarer Pfarrer Heinrich Franz Nägelin und dessen *Rituale sive Calendarium Ecclesiae Parochialis Baarensis* von 1694 sind wir über Ablauf und Verkündigungsformeln informiert.[186] Das *Anniversarium Fundatum Confoederatorum defunctorum*

---

[181] Zur Ausgestaltung der «Näfelserfahrt» vgl. etwa Albert Müller, Die Näfelser Fahrtfeier vor 1835, in: Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus, 51 (1988), 121–161. Die Obrigkeit war verpflichtet, am Vorabend der Fahrt eine «Abendsuppe» und an der Fahrt selber das «Fahrtsmahl» zu offerieren. Vgl. auch Max Wehrli, Das Lied von der Schlacht von Näfels, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 9 (1959), 206–213.

[182] Zur Appenzeller Stossfahrt gehörten etwa Glockengeläute, ein Gottesdienst bei der Kapelle sowie das Singen des martialischen Liedes «Der Bär von Appenzell». Vgl. etwa Johannes Dierauer, Die Schlacht am Stoss. Geschichte und Sage, in: Archiv für Schweizerische Geschichte, 19 (1874), 1–40; Hermann Bischofberger, Geschichten um Stosstermin und -lied, in: Appenzeller Volksfreund, 110 (1985), 17. Juli 1985, 2; Franz Stark, Gelöbniswallfahrt nach dem Stoss (Mandat von 1771), in: Appenzeller Volksfreund, 97 (1972) vom 13. Mai 1972, 11.

[183] Zitiert nach Wernerkarl Kälin, Das Kapuzinerkloster Maria Hilf auf dem Gubel, Einsiedeln 1982, 16.

[184] Vogel, Eine Gemeinde im Aufruhr (wie Anm. 86), 87.

[185] Vgl. Vogel, Eine Gemeinde im Aufruhr (wie Anm. 86), 87f.

[186] Vgl. Th. Wilhelm (Hg.), Die Eidgenössische Jahrzeit von Baar, in: Heimat-Klänge. Wochenbeilage zu den Zuger Nachrichten, 18 (1938), 106–123. Vgl. auch Henggeler, Schlachtenjahrzeit (wie Anm. 172); M. Waser, Aus alten Verkünd- und Jahrzeitbüchern der Pfarrei Schwyz, in: Beigabe zu den Historischen Mitteilungen des Kantons Schwyz, 11 (1901), 1–

wurde mit der alten Glocke eingeläutet. Dann wurde an die «redlichen, tapfferen und grossmüthigen Eydgenossen und Chrstlichen Soldaten»[187] erinnert, die seit Morgarten 1315 «muth, gut und blut, leib und leben»[188] hingegeben hatten. Es folgten die Schlachten mit Nennung der Gefallenen, wobei zwischen «Befreiungskriegen» und «Religions-Schlachten» unterschieden wurde. Nach dem Gottesdienst begingen die Bruderschaften «Umgänge», gingen segnend und bannend «über die Gräber» und dann ins Beinhaus, wo den Gebeinen der Gefallenen ein Ehrenplatz zustand. Dieser Ablauf wurde bis 1885 beibehalten, als die «Theilnamslosigkeit der Leuth»[189], eine Weiterführung obsolet werden liess. Zwischen den Schädeln der «Helden» wurden persönliche Wünschen deponiert. Die Kämpfer wurden mit Ehrfurcht behandelt, sie sollten Schutz vor Geistern gewähren.[190] Dass ihr Gedenken an Feiertagen stattfand, korrespondiert mit den Gedanken Eliades zum «Heiligen»: «Alles, was Götter und Ahnen getan haben, also alles, was die Mythen über ihre Schöpfungstätigkeit erzählen, gehört der Sphäre des Heiligen an und hat deshalb am *Sein* teil.»[191]

Der Schwyzer Schlachtjahrzeit gab Auskunft über Grund und Verlauf der Kriege. Siege wurden, wie es in der Erinnerung an den Bellenzerzug von 1503 heisst, «mit der hilf gotts und siner küniglichen mutter maria gewunnen»[192]. Im Schwyzer Jahrzeit, den Kirchenvogt Conrad Heinrich ab-Iberg 1634 von einem *Thesaurus oder Schatz, so in der Uralten Loblichen Pfarkirchen* abgeschrieben hat, heisst es, der Sieg von Morgarten, der Jahr für Jahr als Feiertag begangen wurde, sei ein «Fundament Eidtgenoßischer Fryheit»[193]. Der Zuger Schlachtjahrzeit berichtet sowohl von der Übermacht der Feinde als auch von den ungleichen Verlusten, die Eidgenossen und Feinde zu erleiden hatten: Bei Dornach habe Maximilian an die 2.000 Mann verloren, die Eidgenossen hingegen «verlurend nit mer dan hundert man, vier von Zug»[194]. Schon Nuntius Bonhomini hatte darüber berichtet, mit wieviel Verve man der Toten gedachte: «La pietà, che usano nei suffragi dè morti, è veramente essempio, rispetto a queste nostre parte.»[195] Der «Armenseelenkult» war ausgeprägt, und Todesdarstellungen sind eine Spe-

---

104, besonders 3–22; Das Jahrzeitbuch der Pfarrkirche St. Martin Schwyz, Schwyz 1999, besonders 203–206.

[187] Wilhelm, Jahrzeit (wie Anm. 186), 110.

[188] Wilhelm, Jahrzeit (wie Anm. 186), 110.

[189] Wilhelm, Jahrzeit (wie Anm. 186), 122.

[190] Vgl. Regula Odermatt-Bürgi, Volkskundliches über die Beinhäuser der Innerschweiz, in: Der Geschichtsfreund, 129/130 (1976/1977), 183–214, hier 197–200.

[191] Eliade, Das Heilige und das Profane (wie Anm. 50), 86.

[192] Henggeler, Schlachtenjahrzeit (wie Anm. 172), 81.

[193] M. Waser, Aus alten Verkünd- und Jahrzeitbüchern der Pfarrei Schwyz, in: Beigabe zu den Historischen Mitteilungen des Kantons Schwyz, 11 (1901), 1–104, hier 21.

[194] Henggeler, Schlachtenjahrzeit (wie Anm. 172), 343.

[195] Franz Steffen/Heinrich Reinhardt (Hg.), Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient. I. Abteilung, Bd. 1, Solothurn 1906, 7.

zialität.[196] Pompös waren die barocken Translationen der Katakombenheiligen, deren Überreste teuer ausgestattet wurden.[197]

Wer in den Landsgemeindeorten eine Reise unternahm, dem begegnete die mythenhafte Vergangenheit buchstäblich auf Schritt und Tritt. Die Manifestation des Heiligen, die Hierophanie[198], verdichtete sich zu einem heiligen Raum. Analog zum biblischen Palästina sei, in Anlehnung an Halbwachs, der Begriff «topographie légendaire»[199] eingeführt. Eine systematische Verkartung «Erinnerungslandschaft» würde noch viele Orte ans Tageslicht bringen.[200] Schlachtwallfahrt, Schlachtjahrzeit und Tellskapelle sind «Gedächtnisorte» *par excellence*, Orte, wo das «kulturelle Gedächtnis» lebendig gehalten wird.[201] Der bedeutende deutsche Ägyptologe Jan Assmann betont die Wichtigkeit von Ritualen und von «Gedächtnisorten» für die Ausbildung kultureller, politischer Identitäten.[202] Er lässt jedoch die Frage unbeantwortet, inwieweit Beteiligte überhaupt auf Rituale reagieren, nimmt implizit eine gleichartige Rezeption aller TeilnehmerInnen an. Nun haben bereits die Begründer der «Annales-Schule», Marc Bloch und Lucien Febvre, ihren Kollegen Maurice Halbwachs kritisiert. Bloch mahnte 1925 an, individualpsychologische Phänomene wie «Gedächtnis» oder «Erinnerung» nicht vorschnell auf Kollektive anzuwenden.[203] Wenig ist bekannt über die Rezeption herrschaftlegitimatorischer Erinnerungsrituale. Ein Indiz dafür ist, dass populare Selbstzeugnisautoren über Zeremonien berichteten. Dass sie sich davon beeindruckt zeigen, beweist der Umstand, dass die Schilderung einer Zeremonie oft die Schnittstelle ist, an der sich ein «Hausbuch» in einen narrativen, ich-zentrier-

---

196 Vgl. Regula Odermatt-Bürgi, Todesdarstellung in der Innerschweizer Kunst vom 14. bis zum 18. Jahrhundert, in: Der Geschichtsfreund, 149 (1996), 125–192.

197 Vgl. Hansjakob Achermann, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz, Basel 1978, besonders 114.

198 Vgl. Eliade, Das Heilige und das Profane (wie Anm. 50), 14–16.

199 Vgl. Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte, Etude de mémoire collective, Paris 1941.

200 Vgl. Louis Carlen, Rechtsaltertümer der Innerschweiz, in: Der Geschichtsfreund, 133 (1980), 81–108.

201 Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Die Gedächtnisorte, in: ders., Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, 11–33, hier 17, nennt folgende «Gedächtnisorte»: Museen, Archive, Friedhöfe und Sammlungen, Feste, Jahrestage, Verträge, Protokolle, Denkmäler, Wallfahrtsstätten und Vereine. Daneben gilt es auch Redensarten oder Bilder zu nennen.

202 Die Unterscheidung zwischen «Zeremonie», «Ritual» und «Symbol» mahnt zu Recht Barbara Stollberg-Rillinger an. Vgl. Stollberg-Rillinger, Zeremonie, Ritual, Symbol (wie Anm. 2). Eine «Zeremonie» ist eher popagandistisch, machtnah, während ein «Ritual» tendenziell mehr Spielraum für Interpretationen zulässt und auch von popularen Schichten mitgestaltet wird.

203 Vgl. Marc Bloch, Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre recent, in: Revue de synthèse historique, 40 (1925), 73–83; Klaus Große Kracht, Gedächtnis und Erinnerung. Maurice Halbachs – Pierre Nora, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 47 (1996), 21–31, hier 22f. Sehr kritisch jetzt auch Lutz Niethammer unter Mitarbeit von Axel Dossmann, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000.

ten Text verwandelt.[204] Andererseits musste die Innerrhoder Obrigkeit zu drastischen Mitteln greifen, um die säumigen Gontener Landleute an die Teilnahmepflicht an der «Stosswallfahrt» zu erinnern: 1650 wurde verfügt, dass jeder Haushalt Teilnehmer zu stellen hatte. Wer dem nicht nachkam, musste als Busse ein Pfund Wachs entrichten.[205]

Schluss

Ich habe in diesem Aufsatz den Versuch unternommen, das Zusammenwirken von «Religion» und «Politik» in den frühneuzeitlichen katholischen Landsgemeindeorten zu untersuchen. Das Landsgemeinderitual als Sinnbild sakraler Politik war mit zahllosen religiösen Versatzstücken versehen, vom Beten «mit zerthanen Händen» zu Beginn des Rituals bis zum abschliessenden gemeinsamen Gottesdienstbesuch. Wie Urs Kälin im Anschluss an Jürgen Habermas meint, war das Ritual herrschaftslegimiatorisch zu verstehen und diente nicht zuletzt als Ventil für aufgestaute oppositionelle Energie. Ich hingegen sehe das anders. Das Ritual evozierte eine gleichsam «heilige» Zeit, die mythische Zeit der «Alten Eidgenossen», der Freiheit und der gewonnenen Schlachten. Es weckte Emotionen, provozierte eine bis zum Zerreissen gespannte Stimmung. Der gemeinsame Alkoholkonsum heizte die Stimmung zusätzlich an. Daher liefen viele Landsgemeinden unruhig ab, waren geprägt von Zwischenrufen, Abwahlen, Tumulten, Schlägereien. Oftmals hielten sich die Landleute nicht an das Drehbuch des Rituals. Die grossen Landsgemeindekonflikte des 18. Jahrhunderts wären undenkbar ohne die «Kampfarena Landsgemeinde» (Rudolf Braun).

Interessant ist nun, dass die Protestkundgebungen an den Landsgemeinden grössten Teils ebenfalls ritualisiert waren. Alternative Handlungsketten im Kommunikationsprozess wurden gleichsam etabliert. Diese Alternativrituale, die sich auf alternative Ordnungsmodelle beziehen, greifen im Falle des Scheiterns und begrenzen dessen Risiken. Hatte das Landsgemeinderitual tatsächlich eine systemstabilisierende Wirkung, obwohl die Landsgemeinden selber oft hochkonfliktual abliefen? Ich würde dagegen optieren, denn Macht und Herrschaft wurden jedes Jahr neu ausgehandelt, die höchsten Ämter standen ebenso zur Disposition wie neue Bündnisse und neue Gesetze. Somit wurde der gemeine Landmann an seine Macht erinnert, von der er auch Gebrauch machte. Es war der Schwyzer Oppositionsführer Joseph Anton Stadler (1681–hingerichtet 1709)[206], der meines

---

[204] Vgl. James Amelang, The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe, Stanford 1998, besonders 153f. und 166f.

[205] Vgl. Achilles Weisshaupt, Geschichte von Gonten, Bd. 1, Appenzell 1997, 216.

[206] Zu Stadler und dem «Stadlerhandel» vgl. Alois Rey, Joseph Anton Stadler und seine demokratische Bewegung in Schwyz. Vortrag gehalten an der Versammlung der Historischen Gesellschaft Arth-Goldau am 5. Juni 1955, Arth 1955; Brändle, Demokratie und Charisma (wie Anm. 88), 111–164; Brändle, Der demokratische Bodin (wie Anm. 23).

Wissens als Erster mit dem Instrument der «ausserordentlichen Landsgemeinde» politisierte, die Allmacht des Volkes gleichsam an den Räten vorbeischleusen wollte.

Die vormoderne Innerschweiz präsentierte sich Einheimischen wie Reisenden als dichte Erinnerungslandschaft. Ob Niklaus von der Flüe, ob Wilhelm Tell, die Taten der Vorfahren wurden überall erinnert und in Szene gesetzt. Das «Heilige» der Vergangenheit war omipräsent, nicht nur in der Sakrallandschaft. Bruder Klaus galt als grosser Friedensstifter und Kriegsgegner, während Tell den Tyrannenmörder und Oppositionsgeist verkörperte. Beide legendären Gestalten wurden wie Heilige verehrt. Schlachtzeiten und Schlachtwallfahrten verbanden die eigene Geschichte ebenfalls mit der Heilsgeschichte. Die Landleute nahmen sich als auserwähltes Volk war, ihre gottgewollte Mission war es, Demokratie und Freiheit in einem absolutistischen Umfeld zu verteidigen.

Zwar verhielten sich die Kapuziner bei den grossen Landsgemeindekonflikten des 18. Jahrhunderts gegenüber der Obrigkeit stets loyal, doch waren namentlich unverpfründete Priester ein Risiko für die Herrschenden. Sie taten sich oft mit den popularen Opponenten zusammen und dienten als deren Theoretiker, die als erfahrene Prediger rhetorisch geschickt agitierten.

«Religion» und «Politik» vermischen sich auch in zahlreichen chiliastischen Manifestationen, welche die Zeit prägten. Die Hoffnung auf eine bessere, sorgenfreie Zukunft vermischte sich mit der Heilsgeschichte und der Kritik an den «eigenen Tyrannen».

Meines Erachtens trifft der Begriff «sakrale Politik» die Zustände in den frühneuzeitlichen Landsgemeindeorten recht genau. Politik war vom Glauben an Gott und die Heiligen durchdrungen, vom Bewusstsein, etwas Besonderes zu sein und eine Mission zu haben, nämlich die «Demokratie» gegen die absolutistischen Fürstenstaaten zu verteidigen. Dieser Glauben an die gottgewollte «Demokratie» und dessen feste Verankerung in der religiösen Praxis und der popularen Erinnerung mag die vormodernen Landsgemeindedemokratien vor der totalen «Degeneration» und dem vollständigen Abgleiten in Oligarchien bewahrt haben. Im 19. und 20. Jahrhundert indessen wirkte die Vermischung von «Religion» und «Politik» eher konservativ, so etwa in der Debatte um das Frauenstimmrecht, das die Appenzell Innerrhoder Landsgemeinde stets verworfen hat und das letztlich nur auf Intervention des Bundesgerichts hin eingeführt wurde.

Die gottgewollte Demokratie: Sakrale Politik in den katholischen Landsgemeindeorten, 1500–1798

Die politische Kultur der vormodernen Landsgemeindeorte war massgeblich von der Landsgemeinde selber geprägt. Während die ältere Forschung die Degeneration dieser alten demokratischen Institution betonte, komme ich zu anderen Schlüssen: die Landsgemeinde war weiterhin eine dynamische Arena von Konflikten zwischen Oligarchie und popularer Opposition. Das Ritual selbst erinnerte an ein goldenes Zeitalter von Freiheit, Kriegsglück und Überfluss. Auch andere Rituale und Erinnerungsorte gedachten jenes mythischen Zeitalters. Pfarrherren unterstützten oft die Aktionen der Opponenten, Weissagungen prophezeiten ein letztes Gefecht zwischen Armen und Reichen. Tell und Niklaus von der Flüe waren die Helden des Widerstands. So bildete sich in den Landsgemeindeorten ein Auserwähltheitsgefühl heraus, das Gefühl einer gottgewollten, von den Heiligen und den seligen Ahnen geförderten Demokratie, die es gegen aussen hin zu verteidigen galt. Dies schloss die Unterdrückung eigener Untertanen freilich nicht aus, die Landsgemeindeprivilegien blieben an die geburtsständische Gesellschaft gebunden. Dennoch hat die religiös aufgeladene Mentalität der Landleute dazu beigetragen, die vormoderne Demokratie in ihrer Substanz zu bewahren und gegen die Übergriffe der Oligarchie zu verteidigen.

La démocratie voulue par Dieu. La politique sacrale dans les landsgemeinden catholiques, 1500–1798

La culture politique des chefs-lieux de landsgemeinden pré-modernes était établie avant tout par la landsgemeinde elle-même. Tandis que la recherche passée insistait sur le déclin de cette ancienne institution démocratique, j'arrive à d'autres conclusions: la landsgemeinde continuait d'être une arène dynamique de conflits entre oligarchie et opposition populaire. Le rituel en soi rappelait un âge d'or de liberté, de fortune des armes et d'abondance. D'autres rituels et lieux de mémoires commémoraient également ce temps mythique. Les curés soutenaient souvent les actions des opposants, des prophéties prédisaient un dernier combat entre les pauvres et les riches. Guillaume Tell et Nicolas de Flue étaient les héros de l'opposition. Ainsi s'est développé dans les landsgemeinden un sentiment d'élection, un sentiment de démocratie voulue par Dieu et encouragée par les saints et les défunts aïeux, qu'il s'agissait de défendre envers l'extérieur. Ceci cependant n'excluait pas l'oppression de ses propres sujets – les privilèges des landsgemeinden restaient liés à la société basée sur la naissance. Pourtant, la mentalité religieuse des communautés rurales a contribué à conserver l'essence de la démocratie pré-moderne et à la défendre contre les abus de l'oligarchie.

The Democracy that God willed. Religious Politics in the Assemblies in Catholic Cantons, 1500–1798

The political culture of the pre-modern assemblies (*Landsgemeinde*) varied from one assembly to another. Earlier research has seen the *Landsgemeinde* as a form of democracy which degenerated, but this paper presents a different view. The assembly remained a dynamic arena of conflict between the ruling oligarchy and popular opposition. The ritual itself was a reminder of a golden age of freedom, abundance, and success in battle, and there were other rituals and other sites that also recalled that mythical age. Priests supported opposition actions; a final struggle between rich and poor was prophesied; William Tell and Niklaus von der Flüe were heroes of the resistance. Those taking part in these assemblies developed a sense that they had been specially chosen to defend democracy from outsiders, a democracy that they felt was God's will, helped into existence by the saints and by blessed forebears. This, of course, by no means prevented them from oppressing their own vassals, as the privileged representatives at the assemblies remained tied to a social order determined by birth. Despite this, the religiously imbued mentality of the people contributed to a preservation of the essential substance of their pre-modern democracy, and it was successfully defended against the violations and encroachments of the oligarchy.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Landsgemeinde – landsgemeinde – Landsgemeinde, Landsgemeindeorte – chefs-lieux des landsgemeinden – Landsgemeindeorte; Politische Kultur – culture politique – political culture, Rituale – rituels – rituals, Klerus – clergé – clergy, Prophezeiungen – prophéties – prophesies, Religion und Politik – religion et politique – religion and politics, Frühe Neuzeit – époque moderne – Early Modern Period, Wilhelm Tell – Guillaume Tell – William Tell, Niklaus von der Flüe – Nicolas de Flue – Niklaus von der Flüe, Demokratie – démocratie – democracy.

Fabian Brändle, Dr. phil., Historiker und Autor.